

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Adres redakcji:

15-420 Białystok, ul. Św. Mikołaja 5

Tel.: 85 744 36 46, Fax: 85 742 40 88

e-mail: ktp@uwb.edu.pl

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

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko

Prof. dr hab. Antoni Mironowicz

Redaktor odpowiedzialny:

Ks. Henryk Paprocki

Opracowanie graficzne i korekta:

Jarosław Charkiewicz

Redakcja techniczna i skład komputerowy:

Katarzyna Sakowska

Zdjęcia:

Jarosław Charkiewicz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku

Białystok 2012

Wydano nakładem

Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Streszczenia opublikowanych prac są dostępne 'online' w międzynarodowej bazie danych „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities”
<http://cejsh.icm.edu.pl>

Wersja internetowa czasopisma jest dostępna w Podlaskiej Bibliotece Cyfrowej

ISSN 1508-7719

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 200 egz.

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

KONFERENCJA NAUKOWA „DUCH ŚWIĘTY I JEGO ODDZIAŁYWANIE W ŚWIECIE GLOBALIZACJI”

Białystok, 26 maja 2012 r.

PROGRAM

1. *Otwarcie konferencji*
– Jego Eminencja ks. Metropolita Sawa
2. *Zarys prawosławnej nauki o Świętym Duchu*
– ks. Henryk Paprocki
3. *Globalizacja w świetle nauki Kościoła prawosławnego*
– Athanasios Angelopoulos (Saloniki)
4. *Demokracja w pojmowaniu Kościoła prawosławnego*
– Grigorios Liandas (Saloniki)
5. *Co dało chrześcijaństwo Europie, a co Europa chrześcijaństwu*
– ks. Jerzy Tofiluk
6. *Współczesne kierunki antropologiczne w jednoczącej się Europie* – ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)
7. *Wolność a europejskie konflikty zbrojne*
– ks. Andrzej (Borkowski)
8. *Suwerenność narodowa a Unia Europejska*
– Antoni Mironowicz
9. *Wolność religijna a poprawność europejska*
– ks. Artur Aleksiejuk



Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak)

SŁOWO WSTĘPNE

Czcigodne Audytorium!

Otwieram międzynarodową konferencję organizowaną po raz trzynasty przez Katedrę Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. W imię Boże serdecznie witam wszystkich uczestników konferencji. W sposób szczególny pragnę powitać naszych gości z Grecji w osobach pana profesora Athanasiosa Angelopouloasa z Uniwersytetu w Tesalonikach, pana profesora Grigoriosa Liantasa z Wyższej Akademii Kościelnej w Salonikach oraz pana Dimitrios Koutroulasa, Dyrektora Instytutu Problematyki Etnicznej i Religijnej w Salonikach.

Temat naszego dzisiejszego spotkania brzmi: „Duch Święty i Jego oddziaływanie w świecie globalizacji”.

Koniec XX i początek XXI wieku przyniosły światu wiele nowych wyzwań – pozytywnych – ale jeszcze więcej negatywnych. Są one nam znane i niepokoją nas, chrześcijan. Wyrazić je można krótko w sposób następujący: tak zwany sekularyzm i liberalizm przyjmuje sens wiary chrześcijańskiej w sposób ironiczny i poddaje ją pod wątpliwość, burzy zdrowe kanony życia, włączając w to przejawy religijne i nacjonalne. I to nas, jako chrześcijan, niepokoi. Mamy bowiem świadomość, że narody Europy włączone zostały w swoją historię poprzez naukę Świętej Ewangelii, stając się tym samym narodami

chrześcijańskimi z bogatą kulturą duchową, myślą filozoficzną, ekonomiczną itp.

Oznacza to, że Europa od swojego powstania oparta jest na fundamencie chrześcijańskim i wielokulturowości narodowej. Wartości te przez wieki kształtowały i wzbogacały całe życie narodów europejskich i powinny być również dzisiaj niepodważalne. One stanowią gwarancję prawidłowego rozwoju narodów i służą pomocą w osiągnięciu sukcesu w procesach integracji. To Jezus Chrystus posłał Apostołów do wszystkich narodów, a Duch Święty powołał narody do jedności i różnorodności z bogactwem ich języków i kultur. Prawda ta, mająca początek w cudzie Pięćdziesiątnicy, przemieniła Imperium Rzymskie w chrześcijańską społeczność Europy. Kraje prawosławne, bazując na niezmiennych wartościach chrześcijańskich, przynoszą Europie zachęcającą perspektywę integracyjnego sukcesu. To chrześcijańskie korzenie uczyniły Europę kontynentem cywilizowanym i duchowym.

Jest wielką szkodą, że o tej prawdzie dzisiejsza Europa zapomina i poddaje się wpływowi czasu budowy wieży Babel. A to służy skażeniu najcenniejszego daru, który posiada.

Zmiany dziejowe, które nastąpiły, trwają dzisiaj i nasilają się. Dlatego, jako chrześcijanie, wraz z Apostołem Pawłem powinniśmy głośno wzywać: „Przyszła godzina obudzić się ze snu” (Rz 13,1).

Zmęczone społeczeństwa Europy potrzebują powrotu do Tradycji świętej apostołów, ideałów Świętych Ojców, mistyki, ascezy i zdrowego życia liturgicznego.

Warto tu przypomnieć słowa Cypriana Kamila Norwida:

„Przeszłość jest to dziś – tylko cokolwiek dalej,
lecz aby drogę mierzyć przyszłością,
trzeba nam koniecznie pomnieć, skąd się wyszło”.

W słowach tych zawarta jest głęboka prawda naszego bytu ziemskiego. I o tym należy pamiętać. Dowodzi tego historia. To ona poświadcza, że Pismo Święte określiło normy zbawienia rodzaju ludzkiego. Oznacza to, że ludzkość posiada cechy soteriologiczne. Wia-

ra jest ważna, zasadnicza. Pomaga ona człowiekowi, by nie błędził w chaosie historii i miał możliwość odróżnicowania faktów dobrych i pożytecznych od złych.

Chrystus wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały jest centrum i celem całej historii i pełnił czasów przyszłych, eschatologii. Jest On początkiem i centrum życia Kościoła oraz historii. Tym samym historia całego stworzenia jest zdeterminowana poprzez wcielenie Zbawiciela. Jest On pełnią i doskonałością całego bytu stworzonego. W Jezusie Chrystusie skoncentrowana jest również współczesna historia Europy i świata. On jest jej sercem. On stał się kwasem ewangelicznym uwalniającym historię od jej ograniczeń i śmierci. W ten sposób Chrystus wprowadza całą historię w nowy czas Królestwa eschatologicznego. Odbywa się to dzięki Duchowi Świętemu, który aktualizuje dzieło zbawienia w historii i ukierunkowuje je w stronę eschatologicznej rzeczywistości Królestwa Bożego. Duch Święty jest tym, który uwalnia historię z ograniczeń, ze śmierci, i za pośrednictwem Kościoła wprowadza we wszechświat łaskę Bożą i nieskazitelną życie Nowego Wieku.

Dzięki Duchowi Świętemu Królestwo Chrystusa zostało rozpoczęte wraz z Jego Kościołem na ziemi, w historii. Kontynuowane jest ono dzięki Niemu, Pocieszycielowi (J 14,26). To Duch Święty jest tym, który łączy wszystkich z Chrystusem i pomiędzy sobą. Kościół jest kwasem nowego życia w historii, a Jego Eucharystia jest lekarstwem nieśmiertelności. I tylko przy pomocy Ducha Świętego objawiane jest Królestwo Chrystusa, za pośrednictwem Kościoła. W ten sposób do wszechświata wchodzi nowy Eon życia wiecznego i przemienia go. Dlatego w czasie Świętej Liturgii słyszymy „To, co Twoje, od Twoich, Tobie przynosimy, za wszystkich i za wszystko”.

Działanie Ducha Świętego obejmuje Kościół i cały wszechświat. Dzięki Niemu możliwe jest spotkanie Boga z człowiekiem i człowieka z człowiekiem. To On uobecnia prawdę Ewangelii we wszechświecie. I ta obecność stanowi najgłębszy wymiar Trójjedynego Boga.

Św. Grzegorz z Nazjanzu pisze: „Jestem oszołomiony, gdy myślę o bogactwie wezwań: Duch Boży, Duch Chrystusa, Inteligencja,

Duchowna Adopcja. Jednak wszystkie te określenia Ducha Świętego błędna, bowiem dary Jego są niewyczerpane”. Zrozumienie działania Ducha Świętego, który „tchnie gdzie chce i jak chce”, mogą pomóc współczesnemu człowiekowi pojąć to, co wokół niego ma miejsce.

W świetle oddziaływania Ducha Świętego w świecie przedstawiona zostanie także tematyka dzisiejszej konferencji, a dotyczyć będzie pojęć takich jak: antropologia, sekularyzacja, demokracja, wolność religijna, suwerenność, z próbą ukazania tego, co Europa otrzymała z chrześcijaństwa, a co ona daje dzisiaj chrześcijaństwu w zamian.

Na koniec warto przywołać słowa Apostoła Pawła: „Ducha nie gaście” (1 Tes 5,19). Świadczą bowiem one, że płomień fizyczny może przygasać, ale w życiu duchowym płonie on nieustannie i wzmacnia człowieka jako jednostkę, i całą ludzkość. Dlatego też: Ducha nie gaśmy, a co jest dobre, tego się trzymajmy!



Ks. Henryk Paprocki

ZARYS PRAWOSŁAWNEJ NAUKI O DUCHU ŚWIĘTYM

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Duch Święty, teologia, pneumatologia, epikleza, modlitwa, Ojcowie Kościoła, hezychazm, liturgia

Rola Ducha Świętego znajduje się o wiele bardziej w centrum duchowości Kościoła wschodniego niż zachodniego. Jednak twierdzenie, że myśl prawosławna posiada ostatecznie rozwiniętą i w pełni usystematyzowaną teologię Ducha Świętego, byłoby przesadne.

Faktycznie bezsporne dogmaty Kościoła prawosławnego odnoszą się do bardzo ograniczonej ilości określeń: nauka o Trójcy Świętej (triado logia), o Bogoczłowieku (chrystologia), o Marii jako Bogurodzicy (mariologia) i o kulcie ikony (ikonologia). Dlatego też tekstami dogmatycznymi w ścisłym znaczeniu są jedynie: Symbol nicejsko-konstantynopolitański, definicje siedmiu Soborów Powszechnych oraz decyzje soborów odbytych w Konstantynopolu w latach 861 i 879 (tak zwane sobory focjańskie) oraz 1341 i 1351 (w sprawie palamizmu). Inne teksty są godne szacunku lub cieszą się uznaniem. Wynika to z obawy przed niebezpieczeństwem ograniczenia Boga przez ludzkie definicje (por. Iz 55,8-9; 1 Kor 1,25)¹.

¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 199.

Stąd też zwykle uważano, że w dziedzinie pneumatologii wkraczamy na grunt teologumenów².

Jak zauważył o. Paweł Florenski „za największy zbiór dogmatów uznajemy Symbol Wiary. Jedynie pod naciskiem racjonalistycznych teologów traktujemy Symbol Wiary jako teoretyczną deklarację”³. Słowa te dotyczą również dogmatycznych określeń soborów.

Ujmują sprawę ściśle, odnośnie do nauki o Duchu Świętym zobowiązujące są słowa Symbolu Wiary oraz pierwszy kanon II Soboru Powszechnego z 381 roku, którym Kościół anatematyzował duchoborców⁴. Na soborze w 381 roku grupa biskupów nie chciała uznać współistotności Ducha Świętego z Ojcem, a tym samym bóstwa Ducha Świętego. Zaznaczyło się to w sposobie redakcji formuł tego soboru, w których Duch Święty nie jest nazwany ani „współistotnym”, ani też „Bogiem”. Był to zarazem rodzaj finezyjnej sieci, zarzuconej przez ojców soboru na swych współbraci duchoborców. Sam św. Bazyli Wielki głosił pewien maksymalizm doktrynalny, polegający na przyjmowaniu tych, którzy nawet nie nazywają Ducha Świętego Bogiem. Dowodem faktycznej ustępliwości jest nienazywanie Ducha Świętego „Bogiem” w nicejsko-konstantynopolitańskim Symbolu Wiary. Antoni Kartaszow zaproponował więc w 1963 roku, żeby obecnie w ósmy człon Symbolu Wiary wstawić słowo „Bóg”: „I w Ducha Świętego, Pana, Boga i Ożywiciela”⁵.

Z innych dokumentów oficjalnych, dogmat o kulcie ikon (VII Sobór Powszechny z 787 roku) określa, że tradycja jest „własnością Ducha Świętego żyjącego w Kościele”⁶.

2 S. Bułgakow, *Dogmat i dogmatyka*, [w:] *Żywoje priedanije. Prawosławije w sowriemennom mirie*, Paris 1937, s. 9.

3 P. Florenski, *Iz bogosłowskogo nasledija. Kult, rieligija i kultura*, „Bogosłowskije Trudy”, 17(1977), s. 113.

4 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, I, s. 71.

5 A. Kartaszow, *Wsielenskije sobory*, Paris 1963, s. 211, 315-316.

6 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, s. 337. W przekładzie polskim: „...postępując za Tradycją Kościoła katolickiego – wiemy przecież, że w Nim przebywa Duch Święty”.

Oszczędne wypowiedzi Ojców podkreślają, że ich zamiarem nie było danie dokładnego wyjaśnienia natury Ducha Świętego, bo jest to niemożliwe, a jedynie wymienienie dotyczących Go błędów teologicznych⁷.

Ojcowie IV wieku barwnie opisują wahania wielu biskupów i kapłanów wobec konieczności uznania bóstwa Ducha Świętego. Znali Go dotąd z formuły chrztu i modlitewnych doksologii, ale to nie znaczyło, że w ich świadomości Duch był Hipostazą Trójcy Świętej. Św. Grzegorz Teolog, opisując różnych przeciwników bóstwa Ducha Świętego, wspomina też o takich, którzy odrzucali Go jako „obcego i nieznanego z Pisma”, gdyż teologia trynitarza nie była uświadomiona jako testament tradycji apostołskiej⁸. Tenże św. Grzegorz za największą zasługę św. Atanazego Wielkiego uważa to, że jako pierwszy i zupełnie samotnie odważył się jawnie pisać o Duchu Świętym jako Bogu⁹.

Dzieła klasyczne, specjalnie poświęcone Duchowi Świętemu, mają przeważnie charakter okolicznościowy, nieraz chyba daleki od tych perspektyw, jakie chciałaby w nich widzieć współczesna teologia. Dzieło św. Bazylego Wielkiego „O Duchu Świętym” stara się przede wszystkim ustalić charakter Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej w ramach ortodoksji neonicejskiej, aczkolwiek miało ono znaczenie przewrotu w teologii modlitwy i w rozwoju pneumatologii. Benoît Pruche oraz o. Cyprian Kern zajmowali się problemem, dlaczego św. Bazyli Wielki w swym traktacie o Duchu Świętym nie nazywa wprost Ducha Bogiem, dochodząc do wniosku, że uczynił to, aby nie odsunąć „niektórych chwiejnych”¹⁰.

⁷ Por. Św. Cyryl Aleksandryjski, *Katechezy*, przeł. W. Kania, Warszawa 1973, s. 241-281, zwłaszcza s. 243.

⁸ G. Florowski, *Wstocznijje otcy IV-go wieka*, Westmead 1972, s. 112-114.

⁹ A. Kartaszow, *Swoboda nauczno-bogosłowskich issledowanij i cerkownyj awtoritet*, [w:] *Żywoje Priedanije*, s. 31.

¹⁰ B. Pruche, *Introduction*, [w:] Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris 1947, s. 12-39.

W tym samym czasie św. Grzegorz Teolog przeszedł jako pierwszy od teologii Ojca (teologia monarchistyczna) do Trójcy Świętej (teologia trynitarza). Pisząc o Duchu Świętym zauważył: „Strach mnie ogarnia, kiedy myślę o tym bogactwie imion i tych wszystkich nazw, wobec których beczelnie się zachowują nieprzyjaciele Ducha. Nazywa się Duchem Bożym, Duchem Chrystusa, Rozumem Chrystusa, Duchem adopcji, Panem (...)”¹¹.

„Mistagogia Ducha Świętego”, napisana przez patriarchę św. Focjusza, przy pomocy swoistej dialektyki stara się obalić doktrynę „Filioque”, czyli koncentruje się dookoła problemu pochodzenia Ducha Świętego¹².

Z dokumentów oficjalnych „Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku” (prawdopodobnie zaakceptowana przed ogłoszeniem przez św. metropolitę Filareta Drozdowa z Moskwy), w kwestiach pneumatologicznych koncentruje się jedynie wokół problematyki „Filioque”¹³.

Cenniejsze dla współczesnej myśli teologicznej wydają się być pisma ascetyczne św. Symeona Nowego Teologa (przełom X i XI w.) i to właśnie z nich współczesna mistyka, poczynawszy od jej odnowy w połowie XVIII w. za sprawą starca św. Paisjusza Wieliczkowskiego¹⁴, czerpie dla siebie nowe impulsy.

Ważnym elementem rozwoju prawosławnej pneumatologii był nurt hezychazmu, który szeroką falą poczynając od monasterów na Górze Atos w XIV w., ogarnął całe Bałkany i sięgnął na Ruś aż do

11 Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XXXI*, PG 36, kol. 160C = *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967, s. 360-361; por. G. Florowski, *Wstocznije otcy IV-go wieka*, Westmead 1972², s. 113-114.

12 S. Bułgakow, *Utieszytiel. O Bogocześłowieczestwie czast' II*, Paris 1936, s. 48-49; K. Kern, *Zołotoj wiek swjatootieczeskoj pismiennosti*, s. 120-123; por. G. Florowski, *Wstocznije otcy IV-go wieka*, s. 130-131, 144-152.

13 *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 11(1981), z. 1-2, s. 3-24; por. J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, s. 82.

14 S. Czetwierikow, *Stariec Paisij Wieliczkowskij (Jego żyzn', uczenie i wlijanije na prawosławnoje monaszestwo)*, Paris 1976.

monasteru św. Sergiusza z Radoneża¹⁵ i później w XV w. na dalekie obszary Zawołża (św. Nil Sorski i tak zwani „zawołżańscy starcy”)¹⁶.

Duchowa spuścizna św. Symeona Nowego Teologa i hezychastów, podjęta i uzupełniona w prawosławnej odnowie mistycznej XVIII i XIX w. (starzec św. Paisjusz Wielickowski, św. Serafin z Sarowa, starcy z pustelni Optina), stanowi istotę prawosławnej nauki o Duchu Świętym, zreinterpretowanej w bezpośrednim doświadczeniu duchowym, a więc sprawdzonej niejako empirycznie¹⁷.

Od strony apologetycznej doktryny hezychastów bronił w swych pismach w XIV w. arcybiskup Tesaloniki św. Grzegorz Palamas. Jego pisma stały się bazą dla akceptacji doktryny pneumatologicznej hezychazmu przez synody konstantynopolitańskie w latach 1341 i 1351. Odtąd doktryna ta stała się oficjalną nauką Kościoła prawosławnego. Znaczenie tego ruchu jest tak duże, że Włodzimierz Łoski uznał cały okres od X w. do naszych czasów za „cykl pneumatologiczny”, który nastąpił w Kościele po zakończeniu sporów chrystologicznych. Cykl chrystologiczny, według Łoskiego, trwał w okresie siedmiu Soborów Powszechnych i zakończył się tak zwanym „Tryumfem Ortodoksji” w 843 r. po zwycięstwie nad ikonoklazmem, co Kościół prawosławny powtarza corocznie w liturgii I Niedzieli Wielkiego Postu. Jeżeli cechą zasadniczą cyklu chrystologicznego było poszukiwanie prawdy

¹⁵ Rolę św. Sergiusza w kształtowaniu duchowości podkreśla zwłaszcza artykuł o. J. Klingera, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, [w tegoż:] *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, opr. M. Klinger, H. Paprocki, Warszawa 1983, s. 181-208.

¹⁶ Por. G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, Paris 1937, s. 467.

¹⁷ „Prawosławie nie pretenduje do posiadania jakiegoś specjalnego rozumienia Ducha Świętego” – pisze biskup Jerzy Wagner, słusznie ograniczając naukę prawosławia w tym zakresie do definicji Symbolu Wiary, ale ograniczając świadectwo Ojców jedynie do epoki „niepodzielonego chrześcijaństwa” (św. Bazyl Wielki, św. Jan z Damaszkusa, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz Teolog, bł. Augustyn, św. Cyryl Jerozolimski) i pomijając całkowicie nurt mistyki oraz liturgię (G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition*, [w:] *Erfahrung und Theologie des Heiligsten Geistes*, Kösel 1974, s. 214). Tego typu ustalenie problematyki prawosławnej pneumatologii należy uznać za zbyt ograniczające doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym.

w dogmacie (dialektyka sporów tego okresu dookoła pojęcia Trójcy Świętej oraz Wcielenia), to zasadniczą cechą cyklu pneumatologicznego, trwającego do dzisiaj, jest poszukiwanie asymilacji tych prawd w życiu duchowym za sprawą Ducha Świętego.

Uznanie hezychazmu za naukę prawosławną podniosło ogromnie znaczenie takich ośrodków jak Atos, monastery Rosji oraz wartości nadnaturalnych dróg i nadzwyczajnych sposobów przeżywania tak mnichów, jak i świeckich, w tym również świeckich myślicieli religijnych. Dlatego też notatki ascetów mają większą wartość niż usystematyzowane dzieła teologów. Zwłaszcza wiek XVIII i XIX był okresem radykalnego rozejścia się teologii szkolnej, pozostającej pod obcymi wpływami (zarówno rzymskokatolickimi jak i protestantskimi¹⁸), a szkół doświadczenia hezychastycznego, z których czerpali ludzie świeccy i myśliciele religijni, ale nie oficjalna teologia tego okresu¹⁹.

Dzisiaj także teologia chętnie sięga do tej skarbnicy życia duchowego, jaką stanowiło życie św. Serafina z Sarowa i jego nauka oraz przykład starców z Optino w XIX i na początku XX w., chociaż teologia oficjalna w dalszym ciągu daleka jest od pełnego opracowania tego bogatego, lecz rozproszonego materiału. Za pierwszą próbę przedstawienia całokształtu nauki o Duchu Świętym należy uznać dzieło o. Sergiusza Bułgakowa „Pocieszyciel”²⁰, wchodzące w skład trzynomowej pracy obejmującej naukę o Bogoczłowieczeństwie. Jednak żaden temat nie wymaga tak bardzo konfrontacji z pismami i doświadczeniem mistyków, jak temat pneumatologiczny.

Myślenie i życie Kościoła prawosławnego posiada wyraźny charakter pneumatologiczny. O. Sergiusz Bułgakow odważył się nazwać

18 G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, s. 82-127, uważa ten okres za „niewolę babilońską” teologii prawosławnej.

19 Na przykład do pustelni Optino jeździli Mikołaj Gogol, Włodzimierz Sołowjow, Fiodor Dostojewski i Lew Tołstoj.

20 S. Bułgakow, *Utieszyciel. O Bogoczłowieczestwie czast; II*, Paris 1936.

prawosławie „religią Ducha Świętego”²¹. Jednak teologii wciąż brakowało głębokiej i konsekwentnej pneumatologii. Nauka o Duchu Świętym nie jest jednak osobnym traktatem teologicznym, lecz sercem teologii chrześcijańskiej²². Stworzenie nie posiada bowiem żadnego daru, który by nie pochodził od Ducha Świętego²³. Dary Ducha Świętego, który jest wolnością, nie mogą być rządzone przez jakieś prawo: „Wiatr wieje gdzie chce. Szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zmierza. Tak samo bywa z każdym, kto się z Ducha narodził” (J 3,8).

Oczywiście, pneumatologia jest zakorzeniona w Biblii, zwłaszcza w opisie Pięćdziesiątnicy, autorstwa św. Łukasza (Dz 2,1-41), na opisie „Janowej Pięćdziesiątnicy” (J 20,19-23), nazwanej tak przez biskupa Kasjana Bezobrazowa²⁴, ale także na ikonografii, w tym na ikonografii święta Przemienienia Pańskiego, która ukazuje apostołów „w Duchu Świętym”.

Szczególną rolę w rozwoju nauki o Duchu Świętym odegrało zdobywanie Ducha Świętego, zwłaszcza widoczne w objawieniach św. Serafina z Sarowa. Jednak największym impulsem był w tym wypadku rozwój doktryny hezychazmu, zapoczątkowany przez spór Barlaama z Kalabrii ze św. Grzegorzem Palamasem. To właśnie dzięki pismom św. Grzegorza Palamasa Duch Święty znalazł się w centrum doświadczenia hezychastów. Jest to doświadczenie szczególne, bazujące z kolei na liturgii prawosławnej i centralnym miejscu Ducha Świętego we wszystkich sakramentach (zwłaszcza w Eucharystii) i poświęceniach.

W teologii prawosławnej znaczącymi etapami rozwoju nauki o Duchu Świętym są: praca o. Pawła Florenskiego „Filar i podpora

21 S. Bułgakow, *Le Ciel sur la Terre*, [w:] *Ostkirche. Sonderheft der Una Sancta*, 1927, s. 48-49.

22 N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, [w:] *Le Saint-Esprit*, Geneve, 1963, s. 86; tenże, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog – Kirche und Welt in orthodoxen Sicht*, Stuttgart 1968, s. 65.

23 Św. Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 133C = *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 134.

24 C. Bésobrasoff, *La Pentecôte johannique (Jo XX,19-23)*, Valence-sur-Rhône 1939.

Prawdy” oraz monografia o. Sergiusza Bułgakowa „Pocieszyciel”. Praca ta stała się z kolei bodźcem do rozwoju nauki o Duchu Świętym poza Prawosławiem. Mam tu na myśli prace o. Yvesa Congara (*Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979–1980, I-III) i o. Louisa Bouyera (*Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de Grâce*, Paris, 1980). Ważkie znaczenie ma także praca o. Borysa Bobrinskoya o Trójcy Świętej (*Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986).

Nauka o Duchu Świętym bazuje jednak przede wszystkim na doświadczeniu wspólnotowym (liturgia) i indywidualnym (osobista modlitwa).

A. WYMIAR WSPÓLNOTOWY

„Realna obecność” Chrystusa w Eucharystii ma charakter eschatologiczny. Wynika z tego ścisły związek między Eucharystią a zmartwychwstaniem, podkreślony w mowie o „chlebie żywota” (J 6,35.50.58). Z tego natomiast faktu wynika pewna konsekwencja odnosząca się do specyficznej strony sakramentologii prawosławnej. Chodzi tu o rolę epiklezy (modlitwy przyzywającej Ducha Świętego), która jest centralnym elementem wszystkich sakramentów, dokonywanym w imieniu Kościoła²⁵. Tekst epiklezy suponuje, że misterium Eucharystii dokonuje się dzięki modlitwie całego Kościoła. Funkcja kapłańska jest funkcją całego Kościoła, a wszystkie sakramenty spełniane są przez modlitwę²⁶.

Dla zrozumienia prawosławnego stanowiska w kwestii epiklezy istotne znaczenie ma określenie roli Chrystusa i Ducha Świętego w ekonomii zbawienia. Zmartwychwstałe Ciało Chrystusa jest żywe i duchowe (gr. *soma pneumatikon*). Dlatego św. Paweł mógł powie-

²⁵ D. Staniloae, *Le Saint-Esprit dans la théologie et de la vie d'Église orthodoxe*, „Contacts”, 26(1974), z. 87, s. 244; por. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 235-246.

²⁶ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 263.

dzieć” „A Pan jest duchem” (2 Kor 3,17) oraz: „Stał się... ostatni Adam Duchem ożywiającym” (1 Kor 3,15.45). Równie lapidarnie św. Symeon Nowy Teolog nazwał Ducha Świętego zmartwychwstaniem. Dlatego w Eucharystii spożywamy Ciało Chrystusa – „ciało duchowe” – co znaczy „przyjmujemy Ducha Świętego”, spożywając samego Zmartwychwstałego. Eucharystia jest bowiem przyjęciem Chrystusa i Ducha Świętego.

Właśnie w tej perspektywie po komunii w liturgii prawosławnej śpiewany jest hymn dziękczynny:

„Widzieliśmy światłość prawdziwą (oznacza to, że każda komunია jest iluminacją, tym samym co przemienienie), przyjęliśmy Ducha z Niebios (komunia Ciała i Krwi Chrystusa jest komunią Ducha Świętego, ponieważ Duch jest zmartwychwstaniem Chrystusa i naszym zmartwychwstaniem), znaleźliśmy wiarę prawdziwą (wiera jest nie tylko wstępny warunkiem przyjęcia sakramentu, lecz także jego skutkiem, zdobytym doświadczeniem, pewnością eschatologiczną, jaką zdobywa się w świetle zmartwychwstania: wiara ta zamyka się w wyznaniu Trójcy Świętej), kłaniamy się Trójcy Niepodzielnej, albowiem Ona nas zbawiła”.

Wynika z tego, że Duch Święty przejawia się przede wszystkim w Eucharystii. Eucharystię określa się terminami „światło”, „ogień”, czyli przeżywa się ją pod postacią, pod którą pojawia się Duch Święty²⁷.

Komunia jest także „boską więzią, która jednoczy wierzących w kontemplacji Zmartwychwstałego”²⁸. Równocześnie jest to każdorazowe odnowienie tajemnicy zesłania Ducha Świętego, przez epiklezę, na ofiarowane dary i na zgromadzonych. Stąd też Kościół prawosławny uważa przyjęcie Eucharystii za „komunię Ducha Świętego” („przyjęliśmy Ducha z Niebios”). Eucharystyczna jedność w Chrystusie i Duchu Świętym nie powoduje w sposób magiczny przemiany człowieka, a uzdalnia mocą Ducha Świętego do uczest-

27 J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 170.

28 C. Argenti, *L'unité des chrétiens*, „Contacts”, 27(1975), z. 92, s. 438.

nictwa w tajemnicy Chrystusa zmartwychwstałego. Tworzy wspólnotę (gr. *koinonia*) uczestnictwa w zmartwychwstałym Ciele Jezusa Chrystusa.

O. Mikołaj Afanasjew przyjmuje, że Pięćdziesiątnica była dokonaną po raz pierwszy przez apostołów (w danym wypadku przez św. Piotra Apostoła) Eucharystią²⁹, co miało bezpośredni związek ze zstąpieniem Ducha Świętego, i o co również błaga modlitwa epiklezy.

Palamizm ze swoją doktryną obecności w świecie świetlistych energii Bożych, utwierdził przeżycie Eucharystii jako bezpośredniego „ognia” (liturgiczne określenie Ducha Świętego) duchowego. Łączy to Eucharystię z kultem ikony (sztuka operowania światłem), a ikona i jej kontemplacja stają się „sakramentem”, „misterium”, integralnym elementem liturgii³⁰.

Modlitwa odmawiana przed przyjęciem komunii podkreśla natomiast fakt, że Eucharystię przyjmuje się ku zjednoczeniu z Duchem Świętym, gdyż jedynie łaska Ducha Świętego jest faktem dostępnym doświadczalnie³¹.

W tych właśnie perspektywach należy rozpatryć rolę, jaką Kościół prawosławny przypisuje epiklezie.

Forma zachodnia jest bardziej memorialna i liturgia wschodnia aspekt ten w pełni docenia, gdyż kapłan zawsze głośno śpiewa słowa ustanowienia, podczas gdy na Zachodzie w pewnym okresie wymawiano je szeptem.

W koncepcji prawosławnej bardziej chodzi o znaczenie epiklezy wynikającej z zarysowanego pojmowania całej ekonomii Ducha Świętego. Jeżeli Duch Święty wskrzesił Ciało Chrystusa („Chrystus... zmarły ciałem, ożywiony Duchem”, 1 P 3,18) i wskrzesi również nasze

²⁹ N. Afanasjew, *Apostoł Piotr i rzymski biskup*, „Prawosławna Mysl”, 10(1955), s. 20-21.

³⁰ J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 170-171; J. Nowosielski, *Uwagi o roli malarstwa w Kościele wschodnim*, [w:] tegoż, *Inność Prawosławia*, Białystok 1998, s. 126.

³¹ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 91.

ciała, to czy może być inny sposób uobecnienia „duchowego” Ciała Chrystusa w chwale, którą jest właśnie Liturgia eucharystyczna, realizująca eschatologiczną obecność Chrystusa Pana, niż inwokacja Ducha Świętego, również w myśl Pawła Apostoła, głoszącego że „nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3)? Tę rolę epiklezy docenił obecnie także Kościół rzymski.

Wydaje się, że z epiklezą łączy się temat o wiele bogatszy, niż tylko dotyczący „momentu”, czy też „sposobu” konsekracji eucharystycznej. Jest to temat eschatologiczny życia Kościoła: „A Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!... Zaprawdę, przyjdę niebawem (gr. *Nai, erchomai tachy*). Tak. Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,17.20)³².

Cała liturgia Kościoła prawosławnego ma głęboki charakter trynitarny i jest zwrócona do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ojciec jest bowiem źródłem wszystkiego, a każdy kto widzi Syna, „widzi także Ojca” (J 14,9). Również modlitwa Eucharystii nie jest skierowana do Chrystusa, ale przez (gr. *dia*, łac. *per*) Chrystusa do Ojca. Można powiedzieć, że nie ma innej modlitwy, niż modlitwa Chrystusa. Gdzie modli się Kościół, tam modli się Chrystus. Modlitwa ta dokonuje się w Duchu Świętym (gr. *en Pneumati Hagio*). Świadectwo tego podaje św. Bazyl Wielki, analizując teksty starożytnych doksologii w traktacie *O Duchu Świętym*. Pierwotna tradycja chrześcijańska głosiła, że modlitwa Eucharystii może być skierowana tylko do Ojca (Orygenes). Jednak Syn i Duch Święty są równi w bóstwie, mają równą cześć i chwałę, więc doksologia może być skierowana także i do Nich. Księga św. Bazylego *O Duchu Świętym* miała znaczenie przewrotu w teologii modlitwy, a św. Grzegorz Teolog w poematach i homiliach po raz pierwszy przeszedł od Ojca (teologia monarchiczna) do Trójcy Świętej (teologia trynitarna)³³. Wszystkie starożytne anafory są skierowane do Ojca, ale każdy moment liturgii ma charakter

³² J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 47-52, 126-140.

³³ G. Florowski, *Wostocznyje otcy IV-go wieka*, s. 94-95, 96.

trynitarny. Kościół od czasów św. Jana Chryzostoma nie zadawał się tylko zwracaniem do Ojca, a od św. Bazylego Wielkiego i III Soboru Powszechnego trynitarność liturgii stała się faktem. O tym procesie świadczą chociażby same późniejsze dodatki do modlitwy dziękczynnej (prefacji) i anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma³⁴. Epikleza, centralny element anafory, jest modlitwą o uświęcenie materii. Tradycja przedscholastyczna Kościoła rzymskiego (bł. Augustyn) podkreślała moment pneumatyczny sakramentów, misteriiw Kościoła, które są instrumentami łączności z Chrystusem³⁵. Epikleza jest więc wyrazem bosko-ludzkiego synergizmu rządzącego życiem Kościoła, ponieważ sakramenty i Kościół mają strukturę epikletyczną³⁶. Prosimy Ojca, aby zesłał Ducha Świętego i przemienił chleb w Ciało Chrystusa, a wino w Jego Krew. Czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione³⁷.

Duch Święty jest warunkiem, mocą i owocem Eucharystii. Moment Eucharystii, Ciała i Krwi Chrystusa Zmartwychwstałego, jako „ognia” i „Ducha” podkreśla szczególnie mocno tradycja syryjska³⁸. W liturgii bizantyjskiej myśl tę wyraża ryt *zeonu*, czyli wiania gorącej wody do kielicha eucharystycznego. Istnieje jedyna prośba, której Ojciec nigdy nie odmówił, a jest nią prośba o Ducha Świętego. Prośba ta

³⁴ Na przykład: „Ty, i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty” (prefacja) oraz „... Święty jesteś i Najświętszy, Ty, i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty” (modlitwa *post-Santus*), *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 77 i 79.

³⁵ B. Bobrinsky, *Presence réelle et communion eucharistique*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique”, 53(1969), z. 3, s. 408, 412. Owoce ziemi są konsekrowane przez modlitwę mistyczną (łac. *prece mistica*). Bł. Augustyn zwraca uwagę na „przystąpienie Ducha” (łac. *accedente fervore Spiritus*, *Sermo* 6, 1; *accedit ergo Spiritus Sanctus*, *Sermo* 227; *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, *Tractatus in Ioannis Evangelium* 80, 3). Za: B. Bobrinsky, *Saint Augustin et l'eucharistie*, „Parole et Pain”, 9(1972), z. 52, s. 351-352; por. B. Bobrinsky, *L'eucharistie et le mystere du salut chez saint Hilaire de Poitiers*, [w:] *Hilaire et son temps*, Paris 1969, s. 236.

³⁶ Synod jerozolimski z 1672 roku, por. O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumiere de la tradition orthodoxe*, Paris 1959, s. 199.

³⁷ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, s. 319.

³⁸ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, s. 222-241 (Théologie Historique, 15).

jest wysłuchiwana natychmiast, gdyż jest prośbą o dar, a Duch Święty jest owym darem³⁹.

Według Nersai'a (V wiek) Eucharystia jest pokarmem Ducha. W podobny sposób wypowiadał się św. Efreem Syryjczyk, parafrazując słowa ustanowienia, że Chrystus nazwał chleb swoim Ciałem Żywym i wypełnił go samym sobą oraz Duchem Świętym. Nakazał spożywać go z wiarą, nie wątpiąc, że to jest Jego Ciało i każdy, kto je spożywa z wiarą, spożywa z ogniem i Duchem. Nakazał spożywać w Duchu Świętym, ponieważ to jest zaprawdę Jego Ciało. Według Teodora z Mopsuestii pokarm eucharystyczny jest święty i nieśmiertelny, ponieważ jest Ciałem i Krwią naszego Pana oraz jest pełen świętości Ducha Świętego, który w nim mieszka⁴⁰. Eucharystia jest wyłącznie duchowa, „raj na ziemi, uczta Nowej Jerozolimy”. Nie można „nauczyć się” Eucharystii, można ją spożywać i nią żyć⁴¹.

Problematyka epiklezy i pneumatologii dotyczy stosunku Duch Święty – Chrystus, co określa dziewiąty anatematyzm św. Cyryla Aleksandryjskiego⁴². Według bł. Augustyna namaszczenie Chrystusa Duchem Świętym dokonało się w momencie narodzin, a nie chrztu⁴³. Ciekawe są w tym wypadku syryjskie tradycje Antiochii, według których Chrystus w swym życiu od dziewiczego poczęcia w Nazarecie aż do czasu Golgoty był formowany, noszony, ożywiany, uświęcany i kierowany przez Ducha Świętego w swej aktualności ludzkiej i Bo-

39 P. Evdokimov, *La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe*, „Contacts”, 23(1971), z. 73-74, s. 174.

40 B. Bobrinskoy, *Quelques réflexion sur la pneumatologie du culte*, „Ephemerides Liturgicae”, 90(1976), z. 5-6, s. 380.

41 W. Iljin, *Priepodobnyj Sierafim Sarowskij*, New York 1971, s. 109.

42 „Jeśli ktoś mówi, że jedyny Pan Jezus Chrystus został otoczony chwałą przez Ducha Świętego, jak gdyby On używał obcej mocy, który posługiwał się mocą Ducha Świętego i jak gdyby od Niego otrzymał władzę nad duchami nieczystymi oraz moc dokonywania wśród ludzi znaków Bożych, i że to nie był Jego własny Duch, mocą którego dokonał znaków Bożych, niech będzie wyklęty”, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, s. 155-157.

43 B. Bobrinskoy, *L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin*, [w:] *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, s. 251.

żym usynowieniu. Teodor z Mopsuestii podkreślał, że w walce z szatanem i w cudach Chrystus był kierowany przez Ducha⁴⁴. Stwierdzenie to jest kluczem do całego doświadczenia Kościoła i zasadniczym problemem pneumatologii.

Również obecnie Duch Święty objawia Chrystusa, a Chrystus posyła Ducha. Stąd Pięćdziesiątnica jest metropolią świętą, owocem obietnicy Pana, trwa bez przerwy, jest ciągłą radością Kościoła. Jest też inauguracją Ducha w Kościele, gdyż Duch w Kościele jest jak dusza w ciele. Gdyby Duch nie był obecny, nie egzystowałby Kościół.

Kościół modli się nie do Ducha Świętego, ale z Duchem Świętym i w Duchu Świętym. Modlitwy Kościoła są skierowane przeważnie do Ojca albo do Syna, bądź też do Ojca i Syna, a Duch jest zwykle wymieniany jako „posyłany przez Ojca”. Tylko nieliczne modlitwy są skierowane wprost do Ducha Świętego. Należy tutaj wymienić przede wszystkim odmawianą przed rozpoczęciem ważniejszych czynności liturgicznych modlitwę „Królu Niebieski”, antyfony jutrzni niedzielnej, natomiast w Boskiej Liturgii mamy szereg modlitw do Ducha Świętego o charakterze epiklezy, na przykład pierwsza modlitwa wiernych w Liturgii św. Jana Chryzostoma, pierwsza i druga modlitwa wiernych w Liturgii św. Bazylego Wielkiego oraz modlitwa ofiarowania w tejże Liturgii⁴⁵.

Rolę epiklezy eucharystycznej podkreśla zwłaszcza św. Bazyli Wielki w 27 rozdziale traktatu *O Duchu Świętym*, gdy zauważa, że słowa epiklezy przy przemianie (gr. *anadeixei*) chleba eucharystycznego oraz kielicha błogosławieństwa nie zostały przez świętych pozostawione na piśmie. „Czy słowa epiklezy podczas konsekracji chleba eucharystycznego i kielicha błogosławieństwa pozostawił nam na piśmie któryś ze świętych? Nie zadawałamy się zaiste tym, o czym przypomina Apostoł i Ewangelia, lecz zapowiadamy i przytaczamy także i to. Co przejęliśmy z nauczania niepisanego, a co ma wielkie

⁴⁴ Teodor z Mopsuestii, *Contra Apollinarium*, PG 66, 996.

⁴⁵ H. Paprocki, *Duch Święty w sakramentach Kościoła*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 305-306.

znaczenie dla misterium⁴⁶. Opinia ta stanowi równocześnie fragment 91 kanonu św. Bazylego Wielkiego (kanon ten stanowi część 27 rozdziału traktatu *O Duchu Świętym*) i ma moc obowiązującą w Kościele prawosławnym.

W okresie patrystycznym podkreślano różne aspekty epiklezy. I tak Teodor z Mopsuestii koncentrował swoją uwagę na jedności: „...Następnie kapłan modli się prosząc, aby łaska Ducha Świętego zstąpiła na wszystkich zebranych, ażeby ci, którzy zostali złączeni w jedno ciało przez symbol odrodzenia, stali się zespoleni ściśle, jak w jedno ciało, przez uczestnictwo w ciele Pana naszego, żeby spotkali się w jedności, zwiążali się jednomyślnością, pokojem i gorliwym ubieganiem się o wzajemne świadczenie sobie usług. Prosi o to w obawie, abyśmy – choć z całej duszy zwracamy wzrok ku Bogu – nie zostali pozbawieni uczestnictwa w Duchu Świętym jak na pokaranie za podzielenie umysłów, skłonność do swarów, niezgody, zazdrości i zawiści, za brak troski o dobre obyczaje. Przeciwnie, prosi, żebyśmy okazali się godni otrzymania Go, ponieważ oko naszej duszy zwraca się do Boga w jednomyślności i pokoju, w gorliwej trosce o dobro i w duchu doskonałym, żebyśmy byli tak zespoleni dla uczestnictwa w świętych tajemnicach i abyśmy byli w ten sposób razem złączeni z Głową, Chrystusem, Panem naszym, którego – jak wierzymy – ciałem jesteśmy i przez którego stajemy się uczestnikami boskiej natury⁴⁷. Św. Fulgencjusz z Ruspe zwraca uwagę na miłość: „Kiedy Kościół, ofiarując Ciało i Krew Chrystusa, modli się o to, żeby Duch Święty został zesłany, wówczas prosi o ten dar, o miłość, przez którą może zachować się jedność duchowa w więzi pokoju. [...] Duch Święty uświęca ofiarę Kościoła katolickiego i dlatego lud chrześcijański trwa

46 Św. Bazylego Wielkiego, *O Duchu Świętym*, s. 175-176. „Anadeixei” właściwie znaczy „okazać”, por. B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, [w:] *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris 1970, II, s. 215-216 (Lex Orandi, 47); J. Zizioulas, *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques*, [w:] *L'Eucharistie*, Paris 1970, s. 15-16. s. 56-58.

47 Teodor z Mopsuestii, *VI homilia liturgiczna*, [za:] H. de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1966, s. 87-88.

w wierze i miłości, dopóki każdy z wiernych, dzięki darowi Ducha Świętego, godnie spożywa i pije Ciało i Krew Pana, i dopóki wyznając Pana swego prawą wiarą i dobrze żyjąc, nie odchodzi od jedności ciała Kościoła⁴⁸. Naukę patrystyczną syntetyzuje św. Jan z Damasku: „Na wezwanie [epiklezę] zstępuje, niby deszcz na świeżą uprawę, oceniająca moc Ducha Świętego. Podobnie bowiem jak wszystko, czego dokonał Bóg, dokonał mocą Ducha Świętego, tak również teraz działanie Ducha Świętego sprawia to, co jest wyższe nad naturę, co tylko wiarą możemy poznać. «Jak mi się to stanie» – mówiła święta Dziewica – «skoro nie znam męża?» odpowiada Jej archanioł Gabriel: «Duch Święty zstąpi na ciebie, a moc Najwyższego ocieni cię». I jeśli ty także zapytasz: Jak chleb może stać się Ciałem Chrystusa, a wino i woda Krwią Chrystusa – to ja podobnie ci odpowiem: Duch Święty z nagłą zstępuje i dokonywa tego, co przewyższa rozum i pojęcie⁴⁹.

Jeśli teraz zwrócimy się do Liturgii eucharystycznej, to zauważymy frapującą zbieżność pomiędzy opiniami Ojców Kościoła i tekstem liturgicznym. Epikleza Liturgii św. Bazylego Wielkiego mocno podkreśla główny cel Eucharystii, czyli jedność (gr. *koinonia*) w Duchu Świętym: „Nas natomiast wszystkich, spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego”⁵⁰. Ten sam motyw w Liturgii św. Jana Chryzostoma umieszczony jest w szeregu innych próśb: „Aby te dary stały się dla przyjmujących je ku trzeźwości duszy, ku odpuszczeniu grzechów, ku udziałowi we wspólnocie Ducha Świętego, ku pełni królestwa niebieskiego, ku śmiałości wobec Ciebie, a nie na sąd lub potępienie”⁵¹.

Eucharystia jest sądem. Świadczy o tym ikonograficzny motyw *Hetojmazji*, tronu przygotowanego dla Sędziego świata, wyrażają-

48 Św. Fulgencjusz z Ruspe *Przeciw Fabianowi*, 28, [za:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 92-93.

49 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 218.

50 *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, opr. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 135.

51 *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 84.

cy eschatologiczną nadzieję Kościoła. Motyw ten przedstawia krzyż i ołtarz, na którym leży antymension oraz stoi ewangeliarz i kielich. Jest to więc przedstawienie ołtarza eucharystycznego, symbolizujące oczekiwanie przyjścia Chrystusa. Sędzia nie zasiadł jeszcze na tronie, On nadchodzi⁵².

Akcja uświęcająca Ducha Świętego stanowi poważny temat anafory św. Jana Chryzostoma. Teksty pneumatyczne jego Liturgii to modlitwa nad darami, błogosławieństwo kapłańskie przed modlitwą eucharystyczną, epikleza i litanie wraz z modlitwą przed „Ojciec nasz”⁵³.

O jedności w Duchu Świętym przypomina też wezwanie przed anaforą: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga i Ojca, i dar jedności (gr. *koinonia*) w Duchu Świętym, niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13,13). Wezwanie to jest obecne w Liturgii eucharystycznej od czasów św. Bazylego Wielkiego. Tekst 2 Kor 13,13 podkreśla dary płynące od poszczególnych Osób Trójcy Świętej: od Ojca *agape* – miłość, ze źródła dla innych Osób Trójcy (Rz 5,5), od Syna *charis* – łaska, ze względu na Wcielenie i konsekwencje zbawcze (1 J 1,14,17) i od Ducha Świętego *koinonia* – wspólnota, komunika.

W języku liturgicznym Bizancjum *koinonia* jest specyficznym wyrażeniem oznaczającym obecność Ducha Świętego we wspólnocie eucharystycznej, wspólnocie z Bogiem i w Bogu, wejściu przez akcję Ducha Świętego w sferę łaski Bożej, która jednoczy nas z Trójcą Świętą, adopcję dzieci Bożych (Ga 4,4-6; Rz 8,14). Rola Ducha Świętego polega na przemienieniu wspólnoty w „Kościół Boży”, co jest rolą stwórczą, antycypacją uniwersalnej przemiany świata przy powtórnym przyjściu. *Koinonia* eucharystyczna jest *par excellence* daniem Ducha Świętego i o tym właśnie mówi modlitwa epiklezy Liturgii św. Bazylego Wielkiego. Możemy mówić o dynamizmie eschatologicznym tradycji, gdyż w historii dokonuje się eschatologiczne objawie-

⁵² W. Pług, *Mirowozzrzenie Andrieja Rublewa*, Moskwa 1974, s. 153, 156, 158.

⁵³ J. Mateos, *L'action du Saint Esprit dans la liturgie byzantine*, „Proche Orient Chrétien”, 9(1959), s. 193, 197.

nie Głowy Kościoła przez Ducha Świętego. Jednak dopiero *eschaton* oznacza pełne objawienie Ducha Świętego jako energii i chwały Boskiej oraz przebóstwienie „dzieci Kościoła”⁵⁴.

Koinonia jest więc jednocześnie wspólnotą eucharystyczną i wspólnotą z Kościołem. *Koinonia* Ducha Świętego jest owocem zstąpienia Ducha, fundamentalnym sposobem partycypowania w chlebie i kielichu, co warunkuje specyficzną unię członków ciała Kościoła. Dlatego też modlitwa Liturgii św. Bazylego Wielkiego podkreśla motyw „świętyni Ducha Świętego”. Równocześnie epikleza jest nieustannym apelem o jedność⁵⁵. Lud Boży przez swego prezbitera przywołuje Ducha, a więc akcja Ducha Świętego dokonuje się na prośbę Kościoła.

Swój punkt szczytowy Eucharystia osiąga podczas odmawiania Modlitwy Pańskiej, o czym świadczy poprzedzająca modlitwa. Podczas Eucharystii, po zstąpieniu Ducha Świętego, wierni odmawiają „Ojcze nasz”, i dlatego modlitwy tej nie ma w ceremoniach chrzcielnych.

Interesujące wnioski nasuwa analiza rytu *zeonu* (włanie gorącej wody do kielicha) w Liturgii eucharystycznej, uważanego przez św. Mikołaja Kabasilasa za zstąpienie Ducha Świętego, moment Pięćdziesiątnicy⁵⁶: „Pełnia wiary, kielicha, Ducha Świętego”, jak głoszą słowa Liturgii św. Jakuba Apostoła, św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Podczas ceremonii chrztu w obrządku syryjskim, kapłan wlewa równocześnie do naczynia zimną i gorącą wodę, mówiąc: „Pełnia Ducha Świętego”. Obrzędy te wyrażają kontynuowanie Pięćdziesiątnicy. Świadczy też o tym obecność troparionu Pięćdziesiątnicy po komunii. Kościół ma bowiem ciągle żywy potencjalny stosunek do kontynuowanej Pięćdziesiątnicy⁵⁷.

⁵⁴ D. Stăniloae, *Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Église orthodoxe*, s. 246.

⁵⁵ B. Bobrinsky, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, s. 222.

⁵⁶ Św. Mikołaj Kabasilas, *Explicatio Divinae Liturgiae*, 28, PG 150, 428 = *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, przeł. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 79-80.

⁵⁷ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, s. 69-125, 214-220.

Każdorazowa Pięćdziesiątnica eucharystyczna jest równocześnie zmartwychwstaniem Chrystusa w Duchu Świętym. Podkreśla to zwłaszcza św. Symeon Nowy Teolog, powołując się na hymn liturgiczny odmawiany w czasie każdej Liturgii eucharystycznej: „Zobaczywszy zmartwychwstanie Chrystusa...”. „Zobaczywszy”, a nie „Uwierzywszy”, czy też „Wspominając” (...) Duch Święty pobudza nas do mówienia teraz „Zobaczywszy zmartwychwstanie Chrystusa” i wierni powtarzają to zmartwychwstanie. Dokonuje się ono także w nas samych przez życie sakramentalne, a zwłaszcza Eucharystię⁵⁸.

„I chociaż niszczye w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z każdym dniem” (2 Kor 4,16). Rękopismą tego jest Eucharystia i Duch Święty, będący „pieczęcią”⁵⁹.

Dlatego Kościół modli się o „jedność” z Duchem Świętym, który jest obecny w uczestnikach zgromadzenia eucharystycznego („zamieszkał w nas... wszelka dusza karmi się Duchem Świętym”). Jest to zarazem wyraźny przejaw kenozy Ducha Świętego w Liturgii oraz Jego działania w Kościele.

Stąd cała duchowość Kościoła prawosławnego od wieków kształtuje się wokół wspaniale rozwiniętej liturgii, w której sam Chrystus Zmartwychwstały i obecny w swoim Kościele powtarza swe słowo z mocą, a wydarzenie ewangeliczne staje się znowu obecne. Jest już nie wspomniane, ale przeżywane jako fragment prawdziwej paruzji w Duchu Świętym.

Dlatego sakrament Eucharystii jako uobecniona zbawcza Ofiara Chrystusa oraz „ofiara chwały” ze strony Kościoła, jest zawsze przeżywany w kadrach szeroko rozwiniętej liturgii, stanowiącej dzięki czynną odpowiedź Kościoła na dar Boskiej obecności, paruzji eucharystycznej, którą Kościół nigdy nie może się nacieszyć.

⁵⁸ Św. Symeon Nowy Teolog, *Katecheza XIII*, opr. B. Krivochéine & J. Paramelle, Paris 1964, s. 197-201 (Sources Chrétiennes, 104); por. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 949-1022. Vie - Spiritualité - Doctrine*, Chevetogne 1980.

⁵⁹ Św. Atanazy Wielki, *Ad Seraphionem*, 1, 23; 3, 3, PG 26, 668 = *Listy do Serapiona*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 96-97 i 121.

W pojęciu prawosławnym cała natura jest wciągnięta w kosmiczny proces liturgii, w którym każde stworzenie z radością spełnia przeznaczoną mu funkcję, chwając Boga całym procesem swego istnienia. Każde bowiem *ordo*, każda *taxis*, każdy gatunek istot ma swoją „liturgię”. Jedyne człowiek mógł się wyłamać z tego procesu, tracąc przeznaczoną mu funkcję (miejsce), lecz przez zbawczą Ofiarę Chrystusa – w myśl Ojców Kościoła – został przywrócony na stanowisko „króla” i „kapłana” stworzenia, które było mu pierwotnie przeznaczone w raju.

W związku z tym każdorazowe przeżycie eucharystycznej Ofiary Chrystusa jest równocześnie przeżyciem ponownego włączenia się w nurt liturgii kosmicznej, w której człowiek odnajduje na nowo swe właściwe miejsce „króla” i „kapłana”, przeżyciem pełnym rajskiej szczęśliwości, zogniskowaniem wszystkich procesów kosmicznych w świadomości człowieka, a więc pełni istnienia, na którą tylko człowiek spośród wszystkich bytów materialnych może odpowiedzieć świadomą wdzięcznością. Dlatego Ofiara eucharystyczna jest ofiarą chwalebną, „ofiarą chwały”, a Eucharystia przede wszystkim znaczy „dziękczynienie”.

Jaką rolę spełnia w tym wszystkim Duch Święty? Zstępując na zgromadzenie i na dary ofiarne celem ich przemiany, Duch Święty jest tym samym centralną postacią liturgii. Działanie Ducha Świętego ma charakter kosmiczny. Uświęca On bowiem materię ofiarowaną przez człowieka Bogu w świadomym akcie dziękczynienia oraz uświęca człowieka uczestniczącego w zgromadzeniu eucharystycznym. Chodzi więc tutaj o transfigurację kosmiczną oraz o akcję mesjańską Parakleta, gdyż Chrystus jest obecny w darach eucharystycznych przez działanie Ducha Świętego. Duch Święty przebóstwiał ludzkość i dlatego Kościół w swej najgłębszej strukturze jest przebóstwionym człowieczeństwem, ponieważ uczestnicy Eucharystii dostępują przebóstwienia przez udział w Ciele i Krwi Chrystusa. Jest to Pięćdziesiątnica kontynuowana w czasie aż do paruzji, a Duch Święty jest Duchem jedności, komunii.

W nieskończoności Boga i w nieskończoności Jego miłości żyje człowiek. Człowiek jest zanurzony w nieskończoności jako „obraz Boga” wołający do swego Stwórcy (tradycja *Filokalii*) i dlatego nabiera sensu we wspólnocie Kościoła, Ciała mistycznego Chrystusa i pełni Ducha Świętego.

Jest to rozumienie Kościoła jako przyczyny i celu stworzenia, instytucji Boskiej i ludzkiej, mającej swój kres w przyszłej paruzji. Kościół prawosławny docenia również historyczną względność. W ten sposób w odczuciu prawosławnym Kościół istnieje ponad i poza czasem, w każdym momencie swego historycznego istnienia będąc pierwowzorem świata, uchrystusowanym kosmosem. Przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa oraz zstąpienie Ducha Świętego, Kościół stał się nowy. W zstąpieniu Ducha Świętego Kościół widzi bliskość zapowiedzianego królestwa Bożego. Eucharystia jest jego przedsmakiem⁶⁰. Taka wizja jest możliwa jedynie w perspektywie pneumatologicznej i eschatologicznej.

Duch Święty jest dawcą Ciała Słowu w momencie Wcielenia i w Liturgii eucharystycznej, a także Kościołowi, który jest mistycznym Ciałem Chrystusa w Duchu Świętym. Tym sposobem przez epiklezę zostajemy przeniknięci wizją paruzji.

Jednak to znaczenie Hipostazy Ducha Świętego pozostaje w cieniu wobec kultu Chrystusa Pana oraz Matki Bożej i wszystkich świętych. Kenotyczna obecność Ducha Świętego w zgromadzeniu doskonale odpowiada poglądom o. Sergiusza Bułgakowa. Chwałą Ducha Świętego jest uobecnianie Zmartwychwstałego Chrystusa Pana pod postaciami chleba i wina oraz danie nam daru jedności (gr. *koinonia*).

⁶⁰ J. Klinger, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, s. 250.

B. WYMIAR INDYWIDUALNY

W hezychazmie należy wyróżnić jego teoretyczny fundament oraz samą praktykę. Z hezychazmem, w jego warstwie praktycznej, łączy się mistyka liturgiczna oraz niektóre typy świętości, jak jurodstwo („szaleństwo dla Boga”), których omówienie przekracza jednak zakres tematyczny tego artykułu. „Hezychia” jest greckim terminem, dość trudnym do przetłumaczenia, gdyż oznacza „modlitwę milczenia”, „skupienie wewnętrzne” i „czynny spokój”, a także „wyciszenie”. W ten sposób określa się kierunek ascetyczny, związany z ośrodkiem monastycznym na Atosie i popularnie zwany „Modlitwą Jezusową”⁶¹.

a. Teoria hezychii

Hezychazm nie pojawił się we wschodnim chrześcijaństwie nagle, aczkolwiek usystematyzowania teologiczno-teoretycznego doznał się dopiero w XIV wieku. Święty Grzegorz Palamas (zm. 1360), broniąc hezychazmu przed atakami Barlaama z Kalabrii (1290–1350) i tak zwanych racjonalistów, nadał kształt doktrynalny tendencji, biorącej swój początek od anachoretów, głoszących priorytet modlitwy. Już Ewagriusz z Pontu (IV wiek), idąc za Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem (neoplatoński nurt teologii), określał modlitwę jako „rozmowę intelektu z Bogiem”, w czym zawiera się „katharsis”. Myśl ta znalazła naśladowcę w osobie Diadocha z Fotike, według którego intelekt wymaga od nas bezwzględnie, byśmy myślą o Bogu zamknęli wszystkie kanały umysłu. Praca nad tym zaspokoi intelektowi wszelką potrzebę działania. Po tej linii idą też św. Jan Klimak, św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca. Poszukiwanie światłości wznowił w XI wieku św. Symeon Nowy Teolog, co znalazło naśladowców na Atosie. Z pojawieniem się i rozwojem hezychazmu punkt ciężkości doktryny prawosławnej ulokował się w przemie-

⁶¹ Szerzej patrz: H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 69-81.

nieniu. Zarówno samo święto Przemienienia Chrystusa, jak i ikona tego święta, stały się znaczące dla doktryny hezychazmu. Znalazło to swoje odbicie w doświadczeniu wewnętrznym mnichów, związanych z największym ośrodkiem monastycznym w świecie chrześcijańskim, jakim stała się, począwszy od X-XI wieku, Góra Atos.

Zgodnie z nauką hezychastów, usystematyzowaną przez św. Grzegorza Palamasa, Bóg przejawia się w swych energiach. Jedną z nich jest światłość, która może być dostępna dla człowieka. Może ona być jak blask, który oślepił Szawła, ale może także pocieszać i radować serce jak „wieczorna zorza”. Hezychaści utożsamiają światłość ze światłem, które zajaśniało na Górze Tabor w momencie Przemienienia Chrystusa. Światłość ta nie jest stworzona, ale transcendentna i wiekuista, jest jakby wiecznotrwałą „cząstką Boga”. Nie chodzi przy tym o emanacje palotyńskie, ani też o byt oddzielny, gdyż światłość ta jest niestworzona i jest objawieniem Boga. Poszukiwanie światłości, do czego bardzo przyczynił się św. Symeon Nowy Teolog, związane jest z koncepcją przemienienia. Stan przemienienia nie należy do stanów wyjątkowych. Już Stary Testament zawiera opis jaśniejszego Mojżesza (Wj 34,29-35). Również dzieje pustelników (Pambo, Sylwana, Syzoesa, Arseniuz i innych, patrz: *Apoftegmata Patrum*) posiadają wiele wzmianek o „obliczu jaśniejszym jak słońce”. Warto tutaj wspomnieć o przemienieniu św. Serafina z Sarowa w styczniu 1831 roku, w pochmurny i mroźny dzień. Przemienienie to miało miejsce podczas rozmowy z kupcem Mikołajem Motowiłowym. Zaskakującym jest fakt, że doświadczenie światłości stało się udziałem człowieka świeckiego, który nie był zaawansowany w praktykowaniu hezychii. Mam tu na myśli kupca Motowiłowa, który był świadkiem przemienienia św. Serafina z Sarowa, a zarazem sam został przemieniony. Motowiłowa opisał następnie swoje przeżycia w formie krótkiego sprawozdania.

Motowiłowa zwraca uwagę, że twarz jego rozmówcy stała się „jaśniejsza od słońca”, a on sam odczuwał wewnętrzną ciszę oraz pokój i niezwykłą słodycz, radość i ciepło. Można więc stwierdzić, że w stanach zaawansowanego praktykowania metod hezychastycznych

(św. Serafin z Sarowa) towarzyszące im zmiany nie tylko psychiczne, ale też somatyczne, są postrzegane dla otoczenia⁶².

Teologia wiąże ten stan z przemianami na Taborze (argumenty biblijne: Ps 81; J 10,34; 1J 3,2). Tego typu rozumienie przemienienia sugeruje już spełnioną paruzję. Ten właśnie eschatologiczny aspekt przemienienia podkreśla liturgia prawosławna tego święta (6 sierpnia), gdy w 9 pieśni kanonu jutrzni słyszymy: „Aby jawnie pokazać Twoje niewypowiedziane powtórne przyjście, w którym objawisz się jako Najwyższy Bóg, stojąc pośród bogów apostołów na Taborze, Mojżesza i Eliasza Światłością w niewypowiedziany sposób oświeciłeś”⁶³.

Natomiast kanon jutrzni Wielkiego Czwartku nawiązuje do tekstu J 10,34:

„Chrystus rzekł do swoich przyjaciół: «Napój nowy, przewyższający ludzki język, Ja mówię, w królestwie moim będę pić jako Bóg z wami, bogowie»”⁶⁴.

Z przemianami wiąże się pojęcie zmartwychwstania już w życiu obecnym, co św. Symeon Nowy Teolog wiąże ze zmartwychwstaniem świadomości i woli.

W warstwie teoretycznej hezychazm rozróżnia między niepoznawalną istotą Boga i poznawalnymi Jego energiami. Hezychia jest więc drogą, dzięki której człowiek może wejść w bezpośredni, egzystencjalny kontakt z Bogiem. Bóg może być oglądany, gdyż energie są Jego objawieniem, dostępnym dla człowieka (wieczna i niestworzona światłość). Warto tutaj zaznaczyć, że po usystematyzowaniu tej nauki przez Palamasa oraz po synodach konstantynopolitańskich z 1341 i 1351 roku, hezychazm stał się oficjalną nauką Kościoła prawosławnego.

⁶² Tekst Motowiłowa patrz: Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008.

⁶³ W tym sensie należy też rozumieć słowa Ps 81,1: „Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów”. Widoczny jest też wyraźny związek z *Księgą Rodzaju*: „będziecie jako bogowie” (3,5).

⁶⁴ Pieśń 4, troparion 3.

b. Praktyka hezychii

Pustelnicy Egiptu i Syrii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa powtarzali imię Jezus. Później dodano do imienia akt wyznania wiary, który miał kilka form. Najbardziej popularny brzmiał: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”. Przy odmawianiu tej modlitwy posługiwano się sznurem modlitewnym o stu trzech paciorkach, w grupach po dziewięć. Zwyczaj modlitwy z tym sznurem był rozpowszechniony wśród mnichów, rzadko natomiast był praktykowany przez świeckich, którzy nie korzystali z tej pomocy. Często odmawianie tej modlitwy połączone było z pokłonami. Praktyka hezychii, w przeciwieństwie do teorii, nie jest usystematyzowana i ma przeważnie charakter wtajemniczenia dokonywanego przez mistrza. Jeden z teoretyków hezychii, Nicefor, tak opisuje praktykę „Modlitwy Jezusowej”:

„...ażeby się modlić, należy zamknąć drzwi swojej celi, przyjąć postawę całkowitego odprężenia, usiąść, pochylić głowę na piersi, powstrzymać oddech, czyniąc jednocześnie wysiłek umysłowy, aby odnaleźć miejsce serca, powtarzając przy tym Modlitwę Jezusową. Początkowo odczuwa się pewne trudności i ciemność, ale wkrótce doznaje się uczucia jakiegoś światła. Podmuchy naturalnych uczuć i namiętności przygasają i rozplývają się jak wosk...”⁶⁵.

Chociaż istnieją słynne wyjątki z dzieł Ojców Kościoła, dotyczące modlitwy i zwane „Filokalie”, a także „Apoftegmaty” (zbiory wypowiedzi Ojców) i „Paterikony” (opisy życia Ojców) oraz „Szczerze opowieści pielgrzyma”, to jednak zasadniczo wiedza ta pozostaje na poziomie wtajemniczenia. Do pełni hezychii dochodzi się przez trzy etapy: kontrola oddechu, powtarzanie modlitwy, harmonizacja odmawianej modlitwy z rytmem pracy serca.

Kontrola oddechu może nastęrczać pewne trudności, dlatego też konieczna jest opieka doświadczonego mistrza, zwanego starcem.

⁶⁵ Niestety, ciągle brakuje przekładu *Filokalii* na język polski.

Regulacja oddechu jest środkiem prowadzącym do uspokojenia wewnętrzznego, koncentracji i stworzenia bazy do rozwoju modlitwy. Drugi etap polega na miarowym i rytmicznym powtarzaniu modlitwy, korelując ją z oddechem. Jej powtarzanie ma za zadanie doprowadzenie do wyciszenia psychiki i uaktywnienia władz duchowych. Powtarzanie modlitwy, wraz z upływem czasu, staje się automatyczne. Po latach hezychasta powtarza modlitwę bezustannie, wraz z biciem serca. Wtedy staje się ona tak zwaną modlitwą serca. W zaawansowanych stanach praktyka modlitwy jest powtarzana bez przerwy, gdyż nawet we śnie usta poruszają się, odmawiając modlitwę („śpię, lecz serce moje czuwa”). Jest to stan, w którym hezychasta jest egzystencjalnie zjednoczony z Bogiem, a co doskonale wyraził św. Symeon Nowy Teolog w „Hymnie XVIII”:

„Powstrzymują mnie ściany i zatrzymuje ciało,
Ale ja, zaprawdę i bez wątpienia, jestem poza nimi,
Nie słyszę dźwięków i nie odbieram głosów.
Nie boję się śmierci, bo ją przewyciężyłem,
Nie wiem, co to takiego smutek,
Choć wszyscy mnie zasmucają,
Zadowolenia gorzkie są dla mnie,
Wszystkie pokusy ode mnie uciekają,
I ja bez przerwy nocą i dniem widzę światłość,
Dzień dla mnie jest nocą i noc jest dniem,
Ja i spać nie chcę, bo jest to dla mnie stratą”⁶⁶.

Tego typu medytacja prowadzi do kontemplacji intelektualnego piękna świata, jego harmonii i mądrości. Jest to zarazem stan określany przez teologię terminem „theosis”, czyli przeobóstwienia. Związane z tym ujrzenie światła Taboru, cel hezychii, nie jest wizją, ale nowym stanem duchowym i oświeceniem.

Trzeba jednak stwierdzić, że wezwaniu odmawianemu przez hezychastów nadano formę krótkiego, żarliwego aktu, połączonego

⁶⁶ Św. Symeon Nowy Teolog, *Hymn 18*, [w:] tegoż, *Hymnes 16-40*, Paris 1971, s. 83-85.

z rytmem oddechu. Formuła ta ma charakter dialogu z wyższym „ja” i ma dać poznanie własnej woli poprzez wsłuchanie się w głos wyższego „ja”. O powodzeniu tej praktyki decyduje jednak wewnętrzne nastawienie praktykującego oraz zasób doświadczenia przewodnika. Praktyka hezychii była szeroko stosowana przez świeckich na Wschodzie. Jest tak prosta, że nie wymaga wielkiego wysiłku. Wielu ludzi, zajmując się swą pracą, powtarzało formułę Modlitwy Jezusowej. Nie stoi jej na przeszkodzie żadna praca, zwłaszcza fizyczna. Przeciwnie, jednostajność niektórych prac może jej dopomagać. Chodzi tu o osiągnięcie tak zwanego „eremityzmu serca”, według określenia św. Grzegorza z Nazjanzu. Oczywiście, jak każda inna droga medytacyjna, i ta wymaga wierności i wytrwałości. Św. Symeon Nowy Teolog zaznacza, że niekiedy można osiągnąć stan hezychii nagle, bez specjalnych wysiłków. Należy dodać, że Wschód uważa za Modlitwę Jezusową każde wezwanie imienia Bożego. Każdy ma prawo wybrać „swoją” własną formę. Modlitwę można odmawiać głośno, ale można też powtarzać ją w myśli. Pozostaje ona bowiem na granicy modlitwy ustnej i myślanej, na pograniczu między rozmyślaniami dyskursywnymi a kontemplacją. Teoretycy hezychii uważają, że należy unikać wszelkiego wysiłku, pośpiechu i emocji. Wskazują też, że powtarzanie formuły modlitewnej może być jedną z wielu metod, dzięki którym organizujemy swoje życie wewnętrzne. Należy unikać wszelkiego nierozsądnego zapалу i podejmowania decyzji, że tylko ta droga jest najlepsza i jedyna. W praktyce tej dają się wyróżnić pewne stopnie. Od początkowej pustki przechodzi się do świadomości zaangażowania swego intelektu i woli. W następnych etapach wszystkie inne sprawy przestają być po prostu ważne. Jest to stan, który określa się mianem „wyciszenia”, zawieszenia wszelkich sądów i opinii.

Szczególnie pomocną w tej drodze jest liturgia prawosławna, bogata w niewyczerpane perspektywy teologiczne. Z hezychią łączy się też kontemplacja ikony. Połączenie tych różnych wątków prowadzi do osiągnięcia głębokich przeżyć duchowych.

To jednak dopiero w Kościele nastąpiło wyraźniejsze objawienie Ducha Świętego, co szczególnie podkreśla św. Grzegorz Teolog:

„Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całym jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej, objawiając nam prawdę o sobie”⁶⁷.

SUMMARY

Rev. Henryk Paprocki

Draft of the Orthodox Theology about Holy Spirit

Keywords: Holy Trinity, Holy Spirit, theology, pneumathology, epiclesis, Fathers of the Church, hesichasm, prayer, liturgy

The role of the Holy Spirit is much more in the centre of spirituality of the Eastern Church than is the case in the Western Church. Nevertheless, to say that Orthodox thought has finally and fully developed systematic theology of the Holy Spirit, would be excessive. The science of the Holy Spirit is based primarily on the experience of the community (liturgy) and on individual experience (personal prayer). It is these two aspects that the article is devoted to. At the same time it attempts to present Orthodox Church's teaching of the Holy Spirit not only on the basis of dogmatic formulation, but principally through the experience of the mystics, which found resonance in the practice and theory of hesychasm. Especially helpful in this approach is the Orthodox liturgy, rich in inexhaustible theological perspective. Hesychia is also linked to the contemplation of icons. The combination of these different threads leads to deep spiritual experiences. However,

⁶⁷ *Oratio XXXI*, PG 36, 161C = *Mowy wybrane*, s. 358.

it was the Church where a clear revelation of the Holy Spirit succeeded, which is particularly emphasized by St. Gregory of Nazianzus, the Theologian: “The Old Testament proclaimed the Father clearly, but the Son more obscurely. The New Testament revealed the Son and gave us a glimpse of the divinity of the Spirit. Now the Spirit dwells among us and grants us a clearer vision of himself”.



Athanasios A. Angelopoulos

Uniwersytet w Salonikach

GLOBALIZACJA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO I STANOWISKO KOŚCIOŁA GRECJI W TEJ KWESTII

Słowa kluczowe: globalizacja, kryzys ekonomiczny, kryzys duchowy, Grecja, Grecki Kościół Prawosławny

1. UWAGI WSTĘPNE

Temat, o którego zaprezentowanie przed Państwem zostałem poproszony, dotyczy naszych czasów, końca XX i początków XXI wieku. Dziękuję wielce szacownej i umiłowanej przeze mnie Eminencji za jego inicjatywę powierzenia mi tej analizy. Podejdę do tej kwestii jako wolny, myślący człowiek, lecz również jako historyk Kościoła. Jest to moja specjalizacja, której służę i którą się zajmuję już od 50 lat, od 1963 roku. Mniej więcej rok później, w latach 1964-1965, po raz pierwszy spotkałem się z Jego Eminencją w Belgradzie. Doświadczaliśmy wówczas, jednocześnie z naszymi studiami podyplomowymi w słynnym Wydziale Teologicznym w Belgradzie, globalizacji realnego – niechlubnej pamięci – socjalizmu bez Boga. Teraz przeżywamy inną globalizację, kapitalizmu, z lub bez Boga.

Oto niektóre aspekty kwestii „GLOBALIZACJI” w relacji z Kościołem Prawosławnym: a) „GLOBALIZACJA” w historii instytucji polityki, ekonomii i cywilizacji, tzn. całości społeczności Wspólnoty

Międzynarodowej; b) Ponadczasowe duchowe przejawy reakcji świata Prawosławia za pośrednictwem jego nauczania i życia; c) Świadcstwo i interpretacja tej kwestii w oficjalnych Lokalnych Kościołach Prawosławnych z jednej strony oraz w całym systemie zarządzania Wschodniego Kościoła Prawosławnego z drugiej; d) Doświadczanie faktu „GLOBALIZACJI” w Kościele Greckim. Tymi czterema poszczególnymi tematami zajmę się w sposób szczególny w moim wystąpieniu, aby dojść do e) pewnych opinii – ocen – propozycji.

2. „GLOBALIZACJA” W HISTORII

Fakt ten nie jest czymś nowym. Jest stale obecny w relacjach międzyludzkich i ponadczasowy. Systemy polityczne i ekonomiczne dysponują załączkami tendencji i przejawów uniwersalności lub globalności. Proces ten dokonuje się odpowiednio do międzynarodowych wpływów i orientacji ideologicznych.

a. „GLOBALIZACJA” w polityce, ekonomii, cywilizacji

Ponadczasowe imperia, jako systemy, są ze swej natury instytucjami unifikującymi, ujednocicającymi i globalizującymi lub uniwersalnymi. Funkcjonują one niekiedy jako lekko unifikujące, a niekiedy jako zdecydowanie asymilujące.

Mamy na myśli np. *Pax Hellenistica* (Aleksander Wielki); *Pax Romana* (Cezar); *Pax Helleno Romana* lub *Byzantina* (Konstantyn, Teodozjusz, Justynian, zwani Wielkimi), *Pax Gallo Germanica* (Karol Wielki; jego głowa jest symbolem współczesnej Unii Europejskiej); *Pax Ottomana* (Mahomet); *Pax Sovietica* (który niedawno uległ rozpadowi); *Pax Americana* (pogrążony dzisiaj w całkowitym kryzysie); i na koniec nasz własny *Pax EUROPEAN UNION* (pogrążony w kompletnym zamieszaniu ekonomicznym i ideologicznym).

b. Pax Aleksandra Wielkiego jako zapowiedź chrześcijańskiego prawosławnego, wschodniego, uniwersum (*οικουμένη*)

Zatrzymamy się przy uniwersum, zgodnie z tym, jak je sobie wymarzył i ideologicznie zdefiniował Aleksander Wielki. Uniwersalistyczna polityka Aleksandra Wielkiego jest bardziej zrozumiała dla chrześcijańskiego świata. W głównej mierze, jest pojmowana przez świat wschodniego chrześcijaństwa. A przy tym, poza podziałami plemienia-narodowości, języka, koloru skóry, obyczajów i zwyczajów każdego miejsca. Znajduje się w proroczy sposób znacznie bliżej chrześcijańskich słów apostoła: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

Polityczna filozofia i antropologia Aleksandra Wielkiego odnośnie wzorca wspólnoty międzynarodowej, pewnego uniwersalnego lub zglobalizowanego bytu, jest odzwierciedlona w wyrażonym przez niego ogólnoludzkim wezwaniu. Jest to Święta Przysięga, tekst z 324 r. przed Chrystusem, wygłoszony podczas świętej ceremonii „libacji” ku czci bogów, w czasie uczty w obecności 9 000 dygnitarzy i notabli z każdego plemienia, różnego koloru skóry i obyczajów, czy to Greków, czy Persów, czy Medów, czy też Hindusów i innych, z różnych grup etniczno-plemiennych lub mniejszości religijnych, w mieście Opis na Bliskim Wschodzie, niedaleko Babilonu.

Przytaczam dosłowny tekst Przysięgi w prostym języku greckim: „Życzę wam teraz, gdy kończą się wojny, abyście się cieszyli pokojem. Wszyscy śmiertelnicy, od tej chwili i w przyszłości, niech żyją jako jeden lud, pogodzeni, w celu wspólnego rozwoju. Uważajcie swoją ojczyznę za uniwersalną, posiadającą wspólne prawa, w której rządzić będą najlepsi, niezależnie od przynależności plemiennej. Nie dzielę ludzi, jak to czynią ci o wąskich horyzontach, na Greków i barbarzyńców. Nie interesuje mnie pochodzenie obywateli ani też rasa, w jakiej się urodzili. Rozróżniam ich przy pomocy tylko jednego kryterium, cnoty. Dla mnie każdy dobry cudzoziemiec jest Grekiem a każdy zły Grek jest gorszy od barbarzyńcy. Jeśli kiedykolwiek po-

jawią się wśród was waśnie, to nie sięgniecie po broń, lecz je rozwiążecie w sposób pokojowy. W razie potrzeby ja będę waszym rozjemcą. Boga nie powinniście uważać za samowładnego rządcę, lecz za wspólnego Ojca wszystkich... Ze swojej strony, wszystkich uważam za równych, białych i czarnoskórych. Chciałbym też, abyście nie byli tylko obywatelami mojej wspólnoty, lecz uczestnikami, abyście wszyscy byli współtowarzyszami. We wszystkim tym, co leży w mojej gestii dołożę starań, aby zostało wykonane to, co obiecuję. Tę przysięgę, którą złożyliśmy dzisiejszego wieczoru za pośrednictwem libacji, zachowajcie jako symbol miłości”.

Przyciągają naszą uwagę niektóre sformułowania Wezwania: „uniwersalna ojczyzna, posiadająca wspólne prawa”, jak np. obecnie Unia Europejska 27 państw. Tą „uniwersalną ojczyzną” będą rządzić „najlepsi, niezależnie od przynależności plemiennej”. Wszelakie „waśnie” będą rozwiązywane „w sposób pokojowy” a nie przy pomocy „broni”. „Wszyscy” obywatele w „uniwersalnej ojczyźnie-Unii” będą „równi, biali i czarnoskórzy”. To znaczy, nie będą brane pod uwagę podziały plemienne i społeczne. Mieszkańcy nie będą tylko „obywatelami wspólnoty”, lecz „wszyscy będą uczestnikami” i wszyscy będą „współtowarzyszami”. To znaczy, solidarność nie tylko podczas sukcesów, lecz również w trakcie problemów. Tłem tego Wezwania Aleksandra Wielkiego jest miłość; nie pochodząca od ludzi, ale od Boga. On sam opisuje „Boga nie jako samowładnego rządcę, lecz jako wspólnego Ojca wszystkich”. Natomiast za Jego przedstawiciela na ziemi uważa siebie samego. Wezwanie to określa siebie w zamykającym je sformułowaniu mianem „Symbolu miłości”.

Studium i dogłębna analiza „Symbolu miłości” prowadzą do jednego wspólnego wniosku. Przecierają nowy szlak, nową ogólnowiatową marszrutę, na bazie wszakże zasad i wartości, mając w swym epicentrum człowieka jako osobę a nie bezosobowy pieniądz, kapitał. To ostatnie jest akceptowane jako środek materialnego i duchowego rozwoju „Wspólnoty” ludów i ich państw. Elementem dominującym

jest tutaj człowiek jako osobowość. Pieniądz, kapitał funkcjonuje tutaj jako narzędzie użytkowe, a nie jako cel sam w sobie. Odwrócenie tych dwóch czynników jest w Uniwersalnej Unii WEZWANIA odrzucane. Mowa w nim nie o „obywatelach”, tzn. zwykłych członkach, lecz o „uczestnikach” i „współtowarzyszach”. W tym „uczestnictwie” i w tym „współtowarzyszeniu” mają swoje miejsce nie tylko jacyś nieliczni czy też nawet wielu wybranych spośród nielicznych, ale „WSZYSCY” bez wyjątku.

Wzwanie jest skierowane do wszystkich

Ażeby uwspółcześnić WEZWANIE, „Symbol miłości”, który jest praktycznie interpretowany jako „Umowa solidarności”, zastanówmy się nad naszą, obecną, „Unią Europejską”. 27 państw-narodów, jako członkowie, (jutro będzie ich więcej), są wszystkie między sobą „obywatelami”. Są „europejskimi obywatelami”, zgodnie z tym, co się deklaruje. Jednakże, tylko 17 spośród nich jest „uczestnikami” i „współtowarzyszami” w zakresie pieniądza, kapitału, jako członkowie „unii monetarnej”, Eurogrupy. Poza tym, że również tutaj mowa o bardzo wąskim rdzeniu, poza pojęciem solidarności. To ona dyktuje swoje interesy „współtowarzyszom”, którzy nie mogą być w równym stopniu konkurencyjni z wielu różnych powodów. I prawdopodobnie nie powinni być konkurencyjni, aby funkcjonować jako „obywatele” raczej, aniżeli jako „współtowarzysze”.

Zasady i wartości ludów i kultur członków „Unii Europejskiej” nie są brane pod uwagę ani nawet sugerowane w „Unii monetarnej”. Tutaj w cyniczny sposób obowiązuje apoteoza Materii, w postaci pieniądza, waluty. Złożenie w ofierze wartości na ołtarzu kapitału. W konsekwencji więc, Unia solidarności na pokaz a nie w sposób istotny. Unia składa się z państw-narodów „chrześcijańskich” (rzymski katolicyzm, protestantyzm, prawosławie). Mimo to, „Symbol miłości”, tzn. solidarność, okazuje się być pustą literą, zgodnie ze świadectwem przywódców świata europejskiej polityki i intelektu.

3. DUCHOWE PRZEJAWY REAKCJI ŚWIATA PRAWOSŁAWIA ZA POŚREDNICTWEM JEGO NAUCZANIA I ŻYCIA

a) Rozłam

WEZWANIE Aleksandra spotkało się z odzewem u dwóch bezpośrednio następujących po sobie uniwersalności lub globalności. Są to *Pax Romana* razem z *Jus Romanum*. Chodzi tu o wybitnie militarystycznie zdyscyplinowane uniwersum-wspólnotę. Dzisiejszym jego ideologicznym następcą jest rzymskokatolicki duch. *Pax Romana* rozpościera się geograficznie na trzy kontynenty: Europę, Azję i Afrykę, mając za swój pomost bezpośredniej komunikacji basem Morza Śródziemnego.

Pomimo surowego militaryzmu zaadoptował on, jako uniwersum, jako *Jus Romanum*, aleksandryjską cywilizację jako stojącą wyżej od niego. Uczynił język grecki oficjalnym językiem wspólnoty. Przekształca się on a następnie formuje jako *Pax Helleno Romana*. Grecko-rzymskie uniwersum jest osobliwą globalizacją. W jego tle, w załączkach, można wykryć „Symbol miłości”. Siłą rzeczy staje się wehikułem dla przyścia na planetę Ziemia *Pax Christiana*.

Pax Christiana jest unikalnym ogólnoświatowym lub uniwersalnym wydarzeniem, ponieważ pochodzi z objawienia. W konsekwencji mówimy o uniwersalności lub globalności nie z tego świata. Przypomnijmy świadectwo naszego Pana wobec przedstawicieli zglobalizowanego *Pax Romana*: „*Królestwo Moje nie jest z tego świata*” (Jn 18,36). Wydarzenie to z natury ma charakter duchowy. Nie ma w ontologiczny sposób jakiegokolwiek związku z polityczno-ekonomicznymi ludzkimi korporacjami-zjednoczeniami. One są oparte na KAPITALE, na MATERII, która wytwarza cywilizację materialną. A ta jest poruszana przy pomocy określonej waluty-pieniądza. Przypomnijmy sobie np. raz jeszcze naszą „Unię monetarną”, wewnątrz Unii Europejskiej, jako Eurogrupę.

Pax Christiana, to znaczy uniwersalny pokój-prawda w Chrystusie, mający za swoją podstawę „miłość w Chrystusie”, która nam przypomina „Symbol miłości” Aleksandra, jako prekursora Chry-

stusa, znajduje się w stanie nieustannego ROZŁAMU, u podstaw wartości duchowych, za pośrednictwem antropocentrycznych globalizacji historii rodzaju ludzkiego. One ubóstwiają MATERIE w postaci pieniądza, kapitału, kosztem degradacji czci i godności człowieka, jako ekonomicznej *Res*. Chrześcijaństwo porusza się w kierunku przeciwnym. Ma ono na celu, zamiast ubóstwienia materii, przebóstwienie człowieka. Co jest nieustannym procesem i drogą za pośrednictwem Kościoła Chrystusowego. Fakt ten stanowi centralną wartość duchową chrześcijańskiego uniwersum. W sposób szczególny stanowi kwintesencję wschodniego prawosławnego chrześcijaństwa.

Materia, pieniądz, poprzez różne formy globalizacji, jak ta której my, Grecy, ogólnie i osobiście w tych dniach doświadczamy, jest uważany i oceniany jako funkcja-organ-narzędzie użytkowe. Jego miejsce jest służebne wobec człowieka, jego zasad i wartości, wewnątrz chrześcijańskiego uniwersum, chrześcijańskiego świata.

Powyższe stanowiska nie są nasze. Pismo Święte, Tradycja Święta (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*) oraz ich autentyczna interpretacja przez Ojców Kościoła, niegdyś i dzisiaj, orędują oraz głoszą tę uniwersalność jako globalność.

Pax Christiana, wskutek powyższego, porusza się trwale i stabilnie w kierunku ROZŁAMU z ponadczasowymi – nawet tą dzisiejszą – globalizacjami materii za pośrednictwem pieniądza. Bogiem jest materia. Bogiem jest materialny człowiek. Materializm, jako byt filozoficzny i ekonomiczny, został odrzucony przez nauczanie Kościoła jako system panteistyczny. Kościół akceptuje byt i tożsamość materii, ale jako środek. Materia jest środkiem, a nie celem. Ta interpretacja pośredniego rozwiązania jest trwale odpowiednia z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jednakże jest dzisiaj odrzucana przez gromadzących kapitał materii. W danym przypadku, mówiąc językiem współczesnym, odnosimy się do agencji ratingowych gospodarki światowej. Mówimy o wielkich bossach – nieusypiających oczach zglobalizowanego kapitału. Nazywają się: Moody's, Standard and Poor's oraz Fitch. Polem działania są rynki międzynarodowe.

b) Nauczanie Kościoła prawosławnego w tej kwestii

Jaką GLOBALIZACJĘ mają na myśli i promują źródła naszej wiary? Pismo Święte i Tradycja Święta Ojców oraz instytucje naszego pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego. Tego, którego autorytet aż po dzień dzisiejszy jest zachowywany nieskalanie we wschodnim chrześcijaństwie.

(1) W Starym Testamencie występują bardzo liczne wypowiedzi i wydarzenia, za pośrednictwem których analizuje się i dotyka nowej uniwersalności, nowej globalności, nowego uniwersum, nowego świata. Pierwszą wartością jest tutaj jednoczący Bóg; drugą wartością jest przebóstwiony człowiek; człowiek jednoczący się z Bogiem.

Przytaczamy kilka przykładów na temat tego, do jakiej globalizacji dążą ludzie Boży. Parami: Bóg – człowiek. Pan – Abraham „uczynię z ciebie wielki naród” (Rdz 12,2); Pan – Abraham jako błogosławieństwo dla „wszystkich narodów ziemi” oraz „wielkiego i potężnego narodu” (Rdz 18,16-18); Pan – Dawid: „Tyś Synem Moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem. Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi” (Ps 2,7-8); Pan – „Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś, i Tobie, Panie, pokłon oddadzą, i będą słały Tve imię” (Ps 85,9-10); Pan – „Wszystkie narody do niej popłyną”, „Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2,2-4); „Dziecię”, „Syn”, „na Jego barkach spoczęła władza”, „Jego imię: Anioł Wielkiej Rady”, „Bóg mocny, Władca, Książę pokoju, Ojciec przyszłego wieku”, „Jego pokój nie ma granic” – „będą Mu służyły wszystkie ludy, plemiona i języki” (Iz 9,1-7 oraz Dn 7,13-14); „Pan Wszechmogący w Jeruzalem” – „liczne ludy i mnogie narody przychodzić będą, aby szukać oblicza Pana Wszechmogącego w Jeruzalem” (Za 8,20-23).

(2) W Nowym Testamencie ta jednocząca uniwersalna lub globalna tendencja istniejąca między Bogiem i człowiekiem jest wyraźnie namacalna. Dotyczy jakości, ale też miary.

JAKOŚĆ. Jaka i czymże ona jest? Jest „światłością” skierowaną do wszystkich, a nie tylko do niektórych. „Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi”

(Dz 13,47). W ten sposób jest interpretowane fundamentalne polecenie Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Światłość ta jest czysta, a nie „półcieniem”. Jest Trynitarnym Bogiem.

Jest „wiarą”. W co? W Ewangelię Chrystusa. „Ewangelia Chrystusa” „jest mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka... a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1,16-17).

Jest „solidarnością” i „równością” wobec wszystkich i ze strony wszystkich, bez wyjątku. „Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają” (Rz 10,12-21). Sformułowanie „rozdziela swe bogactwa wszystkim” stanowi wielkość solidarnej i równoprawnej miłości do wszystkich narodów. Jeśli zaś ciekawy badacz zapragnie porównać ten fakt z dzisiejszą „solidarnością” wśród uniwersum zglobalizowanej Eurostrefy, gdzie panują walutowe różnice między ludami Północy i Południa, to zrozumie, jakiego rodzaju jest europejska solidarność. Jest póki co faktem pod względem zjawiska, a nie pod względem rzeczywistości. Potrzeba jeszcze wiele pracy, aby od zjawiska zbliżyć się do rzeczywistości.

Jest w końcu „nadzieją”. Uniwersalna nadzieja jest obecna, albowiem podąża wespół. Powszechna nadzieja jest określana jako Boska i ludzka cecha. Gdyż „w Nim poganie pokładać będą nadzieję”, „a Bóg nadziei” jest Bogiem. W trakcie, zgodnego z Bogiem i Chrystusem, procesu jednoczenia uniwersum, świata (Global), Boża nadzieja, niczym ciemność, opasuje i pokrywa rodzaj ludzki, ażeby była pewność nadmiaru tej nadziei, zamiast beznadziejności; „abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15,13). Jaki jest tego cel? Boża troska o wsparcie rodzaju ludzkiego w celu uniknięcia ogólnoludzkiego, duchowego lub cielesnego, grupowego czy indywidualnego, samobójstwa. W taki sposób interpretujemy dzisiejsze przypadki samobójstw dusz lub ciał, z powodu ekonomicznej i walutowej globalizacji naszych czasów, mającej za swe epicentrum Europę a szczególnie jej ludy z Południa (wśród nich pierwsze miejsce zajmu-

je chrześcijańska Grecja, zgodnie z tym, co się mówi, rozpowszechnia i odczuwa). Samobójstwa dusz są tutaj nieokreślone liczebnie, cielesne zaś bardzo liczne.

Ale przystąpmy też do MIARY. Droga ta może nas wyciągnąć z wszelkiego kryzysu. W danym przypadku, może nas uwolnić od negatywnych symptomów i faktów ekonomicznej globalizacji, przez którą przechodzimy. Ponieważ jako pojazd służący do wyjścia z tej sytuacji zostanie wykorzystana nasza świadomość, że należymy jednak przede wszystkim do uniwersalnego świata zasad i wartości, a dopiero w drugiej kolejności do świata walut, kruszców oraz pieniędzy, a i to traktowanych jako środki, a nie cele.

Słowo ewangeliczne i apostołskie, w danym przypadku, nie ma jedynie charakteru prorockiego – gdyż taki oczywiście posiada – ale też rzeczywisty. Gdyż przeżywamy je w naszych czasach w sposób nieoczekiwany i przynoszący wytchnienie.

Ewangelista Mateusz, idąc w ślad za prorokiem Izajaszem, opisuje w telegraficzny sposób naszych czasów, wszelkich naszych czasów, kryzys ekonomiczny i tragedię. Ażeby odnieść się do chrześcijańskiego uniwersum zasad i wartości. Używa tego samego, co współcześnie, określenia „κρίσις” („kryzys”–„sąd”)¹. Natomiast wyjście z niego jest określane jako „zwycięstwo”. Pisze więc: „aż zwycięsko sąd/kryzys przeprowadzi” (Mt 12,20). Cały ten fragment brzmi następująco: „Trzciny zgniecionej nie złamie ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd/kryzys przeprowadzi. W Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą”. Mamy też inne, temu podobne. Powyższe jednak wyraża naszą myśl w sposób najbardziej reprezentatywny.

I dochodzimy do ewangelicznej oraz apostołskiej recepty, zgodnej z powyższym. 1 Tm 6,8-9: „Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądanía. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie.

¹ Grecki termin „κρίσις”, oprócz znaczenia „kryzys”, może też być tłumaczony jako „sąd” (przypis tłumacza).

Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy”. W powiązaniu z Mt 6,31-32: „O małej wiary! Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie”.

Tak więc, zgodnie z nauczaniem chrześcijańskiej wiary prawosławnej, której Arką jest Kościół Chrystusowy, ziemskie formy globalizacji, jak np. w naszych czasach, są u swych podstaw, z powodu ubóstwienia materii (w danym przypadku pieniądza), nieludzkie i przeciwstawne, ponieważ brak im lub się z nich wycofują ogólnoludzkie wartości duchowe i społeczne. Nasze narody są członkami takiej globalizacji za pośrednictwem Unii Europejskiej ludów i kultur oraz wartości. Kultury te i ich wartości są jak gdyby jeszcze te same, gdyż są wyblakłe i pogrążone w recesji, z powodu monetarnej Eurostrefy. Stwierdza się tutaj chaotyczny odwrót wartości duchowych wobec kruszców i walut, to znaczy wobec kapitału. Taka jest naga rzeczywistość.

4. I W JAKI SPOSÓB REAGUJEMY: A) JAKO CHRZEŚCIJAŃSKI, A W SZCZEGÓLNOŚCI; B) JAKO PRAWOSŁAWNY KOŚCIÓŁ, W TEORII I W PRAKTYCE?

Jakie jest wcielone, oraz wyrażone w pełnych wiedzy słowach, świadectwo całego chrześcijaństwa a szczególnie wschodniego chrześcijaństwa? Za pośrednictwem jego teologii i jego życia oraz za pośrednictwem jego oficjalnego systemu zarządzania w skali globalnej i lokalnej.

a) Świadectwo teologiczne w szerszym planie

Wśród chrześcijańskiego uniwersum są reakcje. Na przykład, Światowa Rada Kościołów oraz Lokalne Kościoły Prawosławne, jako jej członkowie, oraz inne odgałęzienia rad wyznań protestanckich, już od 20 lat studiuje i analizuje nowe zjawisko ekonomicznej globalizacji, na bazie nakazów ewangelicznych i patrystycznych. Podaje

się też antidotum: Miłość w Chrystusie Bogu; wyzwanie globalizacji (*The Challenge of Globalization*); zglobalizowane uniwersum (*The globalized oikoumene vs The oikoumene of faith and solidarity*). Pytanie, skierowane do Kościołów i wyznań – członków ŚRK na Zgromadzeniu Ogólnym w Harare w 1998 roku, „*How do we live our faith in the context of globalization*”, stało się okazją do dalszych poszczególnych badań w tej kwestii. Najbardziej znaczącą oficjalnie inicjatywą po Harare była ta z 2006 roku, na Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Porto Alegre, w Brazylii. Studium i badanie kwestii „Ubóstwo, bogactwo i ekologia” (*Poverty, Wealth and Ecology*), dało impuls do powstania tego, co jest nazywane „AGAPE Process”. Jest to coś podobnego do tego, co już nazwaliśmy „Umową Miłości”.

b) Świadectwo teologiczne w świecie Prawosławia

Studia, artykuły, odczyty, konferencje są poświęcane w całości lub częściowo naszej kwestii. Szczególnie kwestia ta zajmuje ostatnio również grecko-prawosławną teologię, z powodu kryzysu ekonomicznego, który panuje i jest odczuwany w Grecji. Wydziały Teologiczne, Lokalne Kościoły Prawosławne, inne organizacje prawosławne lub czynniki społeczne podchodzą do tej kwestii. Na przykład obecna inicjatywa Kościoła Prawosławnego w Polsce jest godna zauważenia, naśladowania i gratulacji.

c) Oficjalne świadectwo Kościołów

Nie mamy jeszcze, oprócz poszczególnych przykładów podejścia do tej kwestii ze strony Zwierzchników Kościołów Prawosławnych, żadnego oficjalnego Ogólnoprawosławnego Soboru lub Konferencji, która by się zajęła specjalnie tą kwestią za pośrednictwem konkretnego oficjalnego tekstu. Oczywiście, w jakimś momencie to nastąpi. Pewnymi działaniami pośrednimi w tej kwestii, lecz w innych ogólnoświatowych ramach, są te z 1986 roku, a głównie spotkanie Zwierzchników w październiku 2008. Wspomnijmy, jako punkt odniesienia i – można by powiedzieć – mapę drogową, przemówienie w 1999 roku patriarchy ekumenicznego Bartłomieja w Davos, gdzie

ma miejsce ogólnościatowe doroczne bicie tętna i tchnienie kapitalizmu. Mowa tam była o „Moralnych dylematach globalizacji”. Pierwszy biskup Wschodniego Kościoła Prawosławnego uważa, że globalizacja ekonomii stanowi marzenie jednych, lecz obawę innych. Ekonomiczna globalizacja obiecuje bardzo wiele nielicznym i bardzo niewiele licznym. Jest uroczystym potwierdzeniem zasady wszelkiego rodzaju podziałów, głównie na podstawie dóbr materialnych. Fakt ten stanowi najbardziej gwałtowną formę podziałów między ludźmi. Dlatego też najbardziej niebezpieczną, możemy dodać.

Chrześcijańskie uniwersum porusza się, stale i ponadczasowo, na antypodach ekonomicznego uniwersum. Wizją i doświadczeniem, szczególnie prawosławnego chrześcijańskiego uniwersum, jest ogólnościatowa wspólnota miłości i solidarności (*the vision of Orthodoxy for a global society of love and solidarity*), mówi Zwierzchnik Kościoła Prawosławnego. Zamiast tego, wizją i doświadczeniem ekonomicznej globalizacji jest kapitał i jego pomnażanie za pośrednictwem rynków, tylko i wyłącznie dla korzyści oraz dominacji nielicznych. Dominacja lub arogancja jako „chciwość pieniędzy” (1 Tm 6,9).

Jednakże, choć chrześcijańskie uniwersum różni się zasadniczo i ontologicznie od globalizacji ekonomicznej (*Christian ecumenicity differs substantially from globalization*), to Kościół Chrześcijański a szczególnie Kościół Prawosławny koegzystuje i podąża wraz z wszelkiej postaci ludzką globalizacją, ponieważ porusza się wewnątrz burzliwej historii rodzaju ludzkiego. On również ma za swój cel pewną formę globalizacji, za pośrednictwem swego nauczania i praktycznego życia, niezależnie też od kierunku wiary.

Jak podkreśla ekumeniczny patriarcha Konstantynopola, Kościół kocha każdego człowieka i doświadcza oraz wspólnie przeżywa fakt zjednoczenia rodzaju ludzkiego, w największym, najczęściej, stopniu. Mówi do kapitalistów z Davos: „The Orthodox Church has experienced and cultivated the idea of spiritual ecumenicity, a **form of globalization** that proclaims that all human beings of every race and language and of all cultures should be united by bonds of love, brotherhood and cooperation... **the Church loves everyone**. It also

experiences the unity of human kind to its fullest”. Stanowisko to jest niezmiennym rdzeniem ponadczasowego duchowego uniwersum w świecie w przeciwieństwie do za każdym razem zmieniającej się twardej lub słabej globalizacji ekonomicznej. To pierwsze jest potomstwem ducha, Ducha Bożego, źródeł wiary, Pisma Świętego i Tradycji, autorytetu interpretatorów tych źródeł, tzn. Ojców Kościoła i jego Praojców. Ich czystą, proroczą i uniwersalną koncepcją jest „Symbol lub Umowa miłości”.

Ale wyszczególnijmy odrobinę przeżywanie dramatu ekonomicznej globalizacji w dniu dzisiejszym w pewnym zakątku Ziemi, w Grecji.

5. OBECNA RZECZYWISTOŚĆ GLOBALIZACJI EKONOMICZNEJ I KOEGZYSTOWANIE Z NIĄ NP. W GRECJI, W KOŚCIELE GRECKIM

Hierarchia i całe duchowieństwo, zastępy mnichów, z wyjątkiem nielicznych przypadków rażącego zgorszenia, oraz wierzący lud Boży, walecznie stawiają czoło problemowi. Główną cechą charakterystyczną problemu jest nagłe powszechne zubożenie pod względem dóbr materialnych, lecz również powolny upadek względem wartości duchowych. Święty Sobór Biskupów, na czele ze Zwierzchnikiem i Przewodniczącym Świętego Synodu Kościoła Greckiego, wielce błogosławionym arcybiskupem Aten i całej Hellady Hieronimem, jest liderem ewangelicznej i apostołskiej próby – i udowadnia to w praktyce „mocą Ducha Świętego” – zastosowania, w życiu codziennym, ewangelicznej i apostołskiej recepty, która została już wspomniana.

Zasługuje w tym miejscu na powtórzenie: „O małej wiary! Nie troszczcie się więc zbyt i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6,31-32). W połączeniu z praktycznymi środkami: „Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę

i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądanja. One to **pogrążają** ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest **chciwość pieniędzy**” (1 Tm 6,8-9). Współpracownicy Kościoła, codziennie i w większości przypadków bez rozgłosu oraz pośród „bezglębnych westchnień”, troszczą się o wszystko, co niezbędne. Zgodnie z apostołskim nakazem, łagodzą głód, psychiczny ból i nędzę potrzebujących natychmiastowej pomocy dziesiątków tysięcy naszych bliźnich, Greków i zagranicznych uchodźców. Każdy metropolita ponosi duszpasterską odpowiedzialność za miłość i solidarność w praktyce, wobec wszystkich wiernych jego diecezji. Arcybiskup wszakże, wraz ze swoim Świętym Synodem, niesie na swoich barkach krzyż ogólnego dramatu i męczeństwa całego stada. W ten sposób jest też wyjaśniane Jego zobowiązanie do dzielenia się tym **dramatem** przed obliczem wszelkiej władzy tego świata.

Charakterystyczne jest np. Jego pełne niepokoju wołanie do premiera naszego kraju a za jego pośrednictwem do jego partnerów z Eurostrefy w Unii Europejskiej. Chodzi o Jego List otwarty o wzięcie odpowiedzialności oraz o moralne i materialne wsparcie skierowane głównie do „ściąganego w dół” ludu Bożego, który będąc samowystarczalny „pewnej nocy” obudził się całkowicie ubogi, w sposób nieoczekiwany i pozbawiony nadziei.

Jakie jest Przesłanie arcybiskupa Aten i całej Hellady do „tych, którzy uchodzą za władców narodów”? Po pierwsze dokonuje dramatycznych stwierdzeń, dotyczących ludu, stada całego Kościoła; po drugie kwestionuje kapitalistyczną „zabójczą lub śmiercionośną receptę” wyjścia greckiego ludu z kryzysu ekonomicznego; a po trzecie wskazuje inną drogę rozwiązania dramatu ekonomicznego i duchowego.

a) Jego stwierdzenia są poruszające. Nie są one wynikiem jakiegóś filologii politycznej, dziennikarskiej lub telewizyjnej oraz informacji, zrosniętej już z korupcją i deprecjacją całego systemu politycznego. Są wyrazem Jego osobistych doświadczeń, codziennych. Obywatele całymi tysiącami kołatają bezpośrednio lub pośrednio poprzez kurję arcybiskupią, metropole i parafie do Jego drzwi. On sam staje się

osobiście członkiem i uczestnikiem opisywanego przez siebie dramatu duszy i ciała narodu. Jego gabinet jest nieograniczonym miejscem wyznawania osobistych i zbiorowych dramatów, z powodu kryzysu ekonomicznego.

Oto, w jaki sposób dosłownie wyraża ten dramat: „Rozdziera się nasze serce a umysł jest zamroczony tym, co się ostatnimi czasy wydarzyło i nadal się dzieje w naszym kraju. Ludzie z godnością tracą, w jednej chwili, pracę a nawet swój dom. Zjawisko bezdomnych, ale też głodnych – zjawisko z czasów okupacji – nabiera koszmarnych rozmiarów. Bezrobotnych przybywa tysiącami z dnia na dzień. To samo dotyczy kłódek na małych i średnich przedsiębiorstwach. Młodzi ludzie, najlepsze umysły naszego kraju, wybierają drogę emigracji. Nasi ojcowie nie mogą żyć, po dramatycznych cięciach swoich emerytur. Ojcowie rodzin a szczególnie ci najbiedniejsi, wielodzietni, pracujący dorywczo, są pogrążeni w rozpacz, po kolejnych cięciach swoich zarobków i nowych podatkach nie do wytrzymania. Bezprecedensowa cierpliwość Greków zaczyna się wyczerpywać, gniew odsuwa na bok lęk a zagrożenie wybuchem społecznym nie może już być ignorowane ani przez tych, którzy wydają rozkazy, ani przez tych, którzy wykonują ich zabójcze nakazy. W tych trudnych i – niewątpliwie – krytycznych godzinach wszyscy winniśmy wiedzieć i rozumieć, co oznacza fakt, że niepewność, rozpacz i depresja zagnieździły się w każdym greckim domu. Że niestety spowodowały – i nadal powodują – nawet samobójstwa wśród tych, którzy nie byli w stanie wytrzymać dramatu rodzin i bólu swoich dzieci”.

b) Jego Eminencja wyraża, otwarcie zresztą, swe zasadnicze wątpliwości wobec coraz to nowych „zabójczych recept” lub „śmiercionośnych recept” kapitalistycznych wierzycieli Grecji. Depczą one nie tylko osobistą, ale też duchową i historyczną oraz narodową godność obywateli naszej ojczyzny. Pożyczają po to, aby z całą pewnością więcej zainkasować, czyniąc przez to lud nieproporcjonalnie strasznie ubogim. Jest to prawdziwa interpretacja „solidarności” między ludami Europy, którą zwiastuje EUROGROUP; to ona jest głównym ramieniem ogólnoświatowego ekonomicznego imperium nielicznych.

Jego Eminencja pisze: „Żąda się coraz większych dawek leku, który okazuje się być śmiercionośny. Żądają zobowiązań, które nie rozwiązują problemu, lecz tylko doraźnie odwołują zapowiedzianą śmierć naszej gospodarki... A jednocześnie biorą w zastaw naszą narodową suwerenność. Biorą w zastaw bogactwo, którym dysponujemy, ale też to, które mogą zyskać na naszych terytoriach i morzach. Biorą w zastaw wolność, demokrację, naszą godność narodową. Rozczarowani, zdesperowani i pogrążeni w niepokój Grecy pytają nas i żądają odpowiedzialnych, szczerych i przekonujących odpowiedzi. Pytają, co im przyniesie następny dzień. Pytają, dokąd zmierza nasza ojczyzna. Pytają, co może w końcu powstrzymać ten dramat. Co może odrodzić straconą nadzieję. Jednakże, niestety! Przy formułowaniu decyzji głosy zrozpaczonych, głosy Greków, są prowokacyjnie ignorowane. Niestety, dzisiaj my, Grecy, nie znajdujemy odpowiedzi ani na to, co się stało, i na to, co nadal się dzieje, ani na to, co jest żądane przez cudzoziemców. Jest też, faktycznie, co najmniej podejrzany ich upór przy nieudanych receptach. Prowokacyjne są też ich roszczenia wobec naszej narodowej suwerenności. I to jest, być może, najbardziej niepokojące. Nikt też nie może zignorować faktu, że wytrzymałość ludzi wokół nas uległa wyczerpaniu. Podobnie jak wyczerpaniu uległa wytrzymałość realnej ekonomii”.

c) Jaka, w końcu, jest prawidłowa odpowiedź na powyższą burzę ekonomiczną? Arcybiskup nie widzi innego wyjścia z tego ślepego zaułka jak tylko ponadczasowo potwierdzona, skuteczna, klasyczna zasada „**solidarności**”, pod względem rzeczywistości a nie zjawiska, ze znanej nam „**Umowy miłości**” aleksandryjskiego i chrześcijańskiego oraz ewangelicznego pokoju. Jego Eminencja pisze też do moźnych Europy za pośrednictwem premiera Grecji, co czyni w danym przypadku Kościół i w jaki sposób powinni oni sami na to odpowiedzieć, nie tylko w sposób finansowy lecz również ludzki.

Pisze: „W obliczu tego wszystkiego Kościół Grecki wykorzystuje każdą **możliwość solidarności**. Jest też czynnikiem pozytywnym to, że pośród takiego zamglenia wybija się na czoło wrażliwość, **honor** oraz czysty patriotyzm **Greków**. Aby dać talerz z jedzeniem, ubra-

nie, oddech życia dla zrozpaczonych”. Jednocześnie jednak wskazuje inną drogę „**duchowej zachęty i ekonomicznego ożywienia**”, tzn. **rozwoju**, „stworzenia nadziei i perspektywy dla każdej Greczynki i każdego Greka”, ale też „z **poczuciem pokajania**” i z „niezachwianą pewnością, że z **pomocą Bożą i wiarą** w nasze możliwości możemy sobie z tym poradzić”. I pośród tego całego zawrotu głowy, którego naród doświadcza, duchowy Przywódca wskazuje kierunek-początek swej własnej drogi: „Grecja kultury, Grecja historii, Grecja tradycji, nie może zginąć **ani dlatego, że niektórzy w to uwierzyli, ani dlatego, że niektórzy mogą tego pragnąć**. Nasza Grecja może stanąć na nogi. Może, ponownie, ruszyć do przodu. Ekscelecncjo, Panie Premierre, tej drogi poszukujemy i oczekujemy dzisiaj, my Grecy...”.

6. OPINIE - OCENY - PROPOZYCJE

Z powyższego swobodnego badania bez żadnego wysiłku wysnuwają się nasze poniższe wnioski lub oceny.

a) Nauczanie i praktyka chrześcijańskiego Kościoła Prawosławnego na temat ponadczasowego, w różnych postaciach, zjawiska-kwestii ekonomicznej globalizacji jest jasne i wyraźne. Chrześcijańskie uniwersum nie może, ze swej natury, zadawać się z wszelkiego rodzaju ludzkimi globalizacjami, głównie na bazie ekonomii, kapitału. Pierwszą w kolejności rzeczywistością jest uniwersalność lub globalność zasad i wartości, na bazie prawdy pochodzącej z objawienia. Drugą tworzy system ekonomiczny w ludzkich wymiarach, na bazie materii. Który jest określany jako kapitał, pieniądz, waluta. Jest ludzkim wytworem, wytworem ludzkich umysłów i rąk.

b) Mimo to, dialog wspólnego historycznego biegu obydwu światów jest możliwy i uzasadniony jako konieczny. Istnieje podstawa dialogu. Ponieważ wszelkiego rodzaju dobra materialne tego świata kosztują wszyscy, zarówno materialści jak i ludzie duchowi, odpowiednio do swojej podatności. Jedni sycą się nimi jako celem samym w sobie (zwolennicy i wykonawcy zglobalizowanego kapitalizmu), drudzy zaś (wierni, wchodzący w skład chrześcijańskiego uniwer-

sum) traktują jako środek, pozostający na usługach człowieka, który – ze swej natury – uczestniczy również w dobrach materialnych.

c) W szczególności, ludy-państwa Unii Europejskiej, czy to jako ich obywatele („europejscy obywatele”), czy to jako uczestnicy w wewnętrznej Eurostrefie, która tworzy podstawowe ramię ekonomicznej globalizacji, jak to już zostało wcześniej opisane, mogą prowadzić ze sobą dialog, na bazie równowagi wartości duchowych i materialnych. Unia Europejska, począwszy od pierwotnego celu jej powołania i swego Statutu, opiera się nie tylko na zasadach i wartościach ekonomicznych, lecz również duchowych. Eurostrefa, mimo to, jest przede wszystkim unią walutową. Kluczowe są tutaj kwestie: Czy jest możliwe, jako wizja europejskiego obywatela, aby w zglobalizowanej – za pośrednictwem Euro – Europie promował się tylko *Homo Economicus* a *Homo Religiosus* był izolowany i marginalizowany, jako fakt duchowy, kulturowy i społeczny? A nawet, z powodu historii, *par excellence* fakt europejski? Inna kwestia. W jaki sposób można zaakceptować to, że ten pierwszy opracowuje „równającą z ziemią ekspedycję”, a ten drugi jest sztucznie likwidowany? W międzyczasie, ten drugi, *Homo Religiosus*, dobroczynnie stoi na drodze doświadczeń współczesnego człowieka. Przypominamy np. praktyczne stanowisko i reakcję Kościoła Greckiego w tej kwestii.

d) A co się stanie, jeśli *Homo Economicus* zamyśli, aby pokierować, podporządkować i wchłonąć w siebie *Hominem Religiosum*? Odpowiedź na to bardzo krytyczne i ważne pytanie została udzielona z oficjalnego podium sali konferencyjnej Towarzystwa Literackiego i Historycznego PARNAS w Atenach, w dniu 11 maja 2011 r., podczas uroczystości przyjęcia jako honorowego członka Metropolity Salonik Anthimososa. Mówca powiedział wtedy: „Jeżeli ta opiewana globalizacja, zgodnie z tym, jak się dziś pokazuje lub objawia, zdoła poprowadzić świat, pod jednym jedynym zarządem, z niewidocznymi osobami, przy pomocy nowoczesnych środków elektronicznych, deprecjonowania religii, odrzucania wartości duchowych, ignorowania faktu istnienia Boga, deifikacji zyskownych dążeń walutowo-ekonomicznych, to ostatecznie, zgodnie z ludzką oceną, doprowadzi siebie

do fiaska i rozpadu. Monety i banknoty, obligacje i akcje, nie mogą usatysfakcjonować ludzkich dusz na wyłączność, nie mogą zneutralizować ludzkich apelów o prawdę i sprawiedliwość, nie mogą zapewnić daru wolności. Homo Economicus nie może zostać postawiony w opozycji do Hominem Religiosum, tak czy owak poniesie klęskę. Niewątpliwie globalizacja posiada też swoje pozytywne strony, spośród których najważniejszą jest wzajemne zbliżenie między ludźmi oraz zapobieganie rozłamom i narodowym podziałom”. Do tego potrzebny jest instytucjonalny dialog na bazie poszanowania równowagi między *Hominis Economici* a *Hominis Religiosi*.

e) Teraz w sposób szczególny, na temat wpływów globalizacji na chrześcijańską, prawosławną Grecję. Nasza ojczyzna, już od dwóch lat, jako pierwsza spośród Unii Europejskiej, a szczególnie spośród Eurostrefy znajduje się w wirze „euroglobalizacji ekonomii i społeczeństw”. Musiała zostać potraktowana jak doświadczalne zwierzę, ażeby zło zostało tutaj zażegnane i rozwiązane przy pomocy greckich danych. Krótkowzroczna początkowa koncepcja. Jednakże problem, z powodu „euroglobalizacji”, rozprzestrzenił się na całe południe Europy i powoli podąży też na północ Europy. Odnieśliśmy się do duchowych i praktycznych reakcji Kościoła Greckiego. Oto, w jaki sposób problem jest streszczany w jednym zdaniu przez tego samego metropolitę w tym samym przemówieniu: „Grecja, w tej godzinie, odczuwa silną presję Unii Europejskiej, prawie że dławiącą, podczas gdy jednocześnie kierownictwo Europy twierdzi, że świadczy nam dobroczynność i nas ratuje. To oczywiście nie znaczy, że my, Grecy, nie dopuściliśmy się błędów. Ale ‘świadczyć dobroczynność’ i ‘wspierać’ nigdy nie oznacza ‘poniżyć’ i ‘unicestwić’...”. A tym bardziej, możemy dodać, przy pomocy projekcji osławionej „**solidarności**”.

Przypisywanie jednak odpowiedzialności i „błędów” całemu zbiorowo narodowi greckiemu jest błędnym podejściem. „Błędy” nie są spowodowane przez miłujący ojczyznę, miłujący honor i miłujący trud naród grecki. Odpowiedzialnymi za ten „błąd” są jego przedstawiciele, politycy. Tutaj znajduje się przyczyna sprawcza zła. Politycy doprowadzili sprawy aż do takiego stanu, stąd też powszechnie

uznaje się – przede wszystkim przez nich samych – że istniejący system polityczny został zdeprecjonowany i doprowadzony do skrajnej utraty reputacji za pośrednictwem widocznych zjawisk korupcji i dekadencji. Za ten upadek nie ponosi winy naród. Pokazał to ten sam naród podczas wyborów parlamentarnych w dniu 6. maja br. Odesłał do domów prawie wszystkich winnych polityków, natomiast partie doprowadził do niezbędnej autokontroli i do dogłębnej samokrytyki, ażeby – odtąd – z odpowiedzialnością, rozważą i pokorą przyczyniały się do właściwego zarządzania krajem w celu wyjścia z kryzysu. Aby doprowadziły, zgodnie z ewangelicznym sformułowaniem, „*sąd/kryzys do zwycięstwa*”. Z dała od „zabójczych i śmiercionośnych recept”, skierowanych przeciwko narodowi, o których mówił arcybiskup Aten i całej Hellady Hieronim, jak to już zostało opisane.

f) Na koniec, odnośnie świata Prawosławia w politycznym systemie Unii Europejskiej, to powinien on zostać dodatkowo zaktywizowany w oficjalnym systemie wschodniego Prawosławia. Pokornie wyraża się opinię, że nie są dostateczne i nie wystarczają dotychczasowe właściwe działania. W najbardziej praktycznym celu odnotowuje się szczególną rolę *in situ*, tzn. w samym sercu politycznych decyzji w Brukseli, instytucji *Conference of European Churches (CEC)*. W poważnych kwestiach, jak ta obecna, potrzebne jest ponadto inicjatywne instytucjonalne działanie pełne autorytetu i wiarygodności. Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola, jako Kościół zajmujący pierwszy Tron oraz Matka-Kościół europejskich lokalnych Patriarchatów Prawosławnych i Kościołów Autokefalicznych, posiada zobowiązujący dług koordynacji oraz przeprowadzania nowych zbiorowych akcji w współpracy ze Zwierzchnikami Kościołów.

Życzę, Wielce Błogosławiony Zwierzchniku Kościoła Prawosławnego w Polsce, Władcyko Sawo, aby niniejszy tekst pomógł Wam w jakimś stopniu w tym samym kierunku. Skądinąd zresztą, obecne Obrady świadczą w najbardziej kategoriyczny sposób o Waszym żywym zainteresowaniu, osobistym jak i Waszego Kościoła. Wy, z racji ogromnego autorytetu, jaki posiadacie w świecie Prawosławia, możecie w instytucjonalny sposób przyczynić się do całej tej sprawy.

Orientacyjne wskazówki bibliograficzne

- Ανθίμου, Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, *Η Ελληνική Ορθοδοξία ενώπιον της παγκοσμιοποίησης*.
- Alexander's the Great OATH in Opi (324 B.C.).
- Bartholomew Ecumenical Patriarch, *Address given by His All Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew at the 1999 annual Davos meeting of the World Economic Forum: «Moral Dilemmas of Globalization»*.
- Βεργοπούλου Κ., *Παγκοσμιοποίηση. Η μεγάλη Χίμαιρα*.
- Berdyayev N., *The Fate of Men in the Modern World*.
- Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου Α., *Φτώχεια: Το κύριο όπλο των Αγορών για την καθυστάση των Κρατών*.
- Chaplin Vsevolod, *Post-Soviet Countries: The need for new morals in economy*.
- Dilikonstandis K., *Church and Globalization*.
- Duchrow Ulrich, *Ökumene versus kapitalistisches Imperium*.
- Zizioulas John, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*.
- Ιερωνύμου Β', Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Επιστολή στον Πρωθυπουργό της Ελλάδος Α. Παπαδήμο*, από 2 Φεβρουαρίου 2012.
- Ιωαννίδης Θ., *Αγία Γραφή και Παγκοσμιοποίηση*.
- Μαντζαρίδη Γ., *Παγκοσμιοποίηση και Παγκοσμιότητα*.
- Mshana R., *Poverty, Wealth, Ecology: The Impact of Economic Globalization*.
- Nissiotis N., *From the Existence to the Coexistence. Society – Technology – Religion*.
- Papaderos A., *Orthodoxy and Economy. A Dialog with Alfred Müller Armack*.
- Petru I., *Social Justice. The problem of social justice in the Orthodox Tradition*.
- Raiser K., *For a culture of life. Transforming Globalization and Violence*.
- Stogianos B., *Revelation and Politics*.
- Tsompanidis St., *Ecclesiology and Globalization*.
- Tenze, *The Ecumenical process of AGAPE (=Alternative Globalization addressing People and Earth). An Orthodox Perspective*.
- Φρίντμαν Τόμας, *To Lexus και η Ελλά. Τί είναι η παγκοσμιοποίηση*.

Tłumaczenie z języka greckiego Jerzy Betlejko

SUMMARY

Athanasios A. Angelopoulos

Globalization in teaching of the Orthodox Church and opinion of the Orthodox Church in Greece on that issue

Keywords: globalization, economical crisis, spiritual crisis, Greece, Greek Orthodox Church

In this paper some aspects of “globalization” in its relation to the Orthodox Church have been outlined and studied with a special consideration of the Orthodox Church in Greece. A history of the phenomena of “globalization” in history of humankind as associated with institutions of political, economical and social character has been presented. Through spiritual teaching of the Orthodox Church and examples from everyday life the paper’s author has taken note of timeless symptoms of reaction of Orthodox Christianity to that phenomenon and the problems associated with it. One of the negative manifestations of the “globalization” in the contemporary world is an economical crisis which has become a challenge not only in a material dimension, but also in spiritual one.

Nonetheless there are no official documents nor any official statements concerning “globalization” or interpretation of the phenomenon have been issued by a forum of Local Orthodox Churches so far concerning the matter.

Some changes in this situation are being brought by initiatives undertaken by the Orthodox Church in Greece and the Polish Autocephalous Orthodox Church through this conference attempting to study the problem of “globalization” from the Orthodox perspective.



Grigorios M. Liantas

Wyższa Akademia Kościelna w Salonikach

DEMOKRACJA W POJĘCIU KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Słowa kluczowe: demokracja, autorytet, Kościół prawosławny

W naszych czasach wartość ideału demokratycznego stała się impresywna w świadomości – politycznej, społecznej i religijnej – cywilizowanej ludzkości. Demokracja jest dzisiaj głównym postulatem ludów rozwiniętych¹.

Ten wielki fakt ma obecnie szczególne znaczenie dla dzieła Kościołów chrześcijańskich, ponieważ ideał demokratyczny i jego zastosowanie stanowią najbezpieczniejsze źródło oraz gwarancję w zakresie dokładnie tego, co chrześcijaństwo naucza i obiecuje, że zrealizuje w życiu człowieka.

Chrześcijaństwo jako suma światopoglądu, a zwłaszcza jako antropologiczne nauczanie, oferuje w sposób bezpośredni oraz pośredni najwyższą wersję pojęcia demokracji, jako instytucji państwowej, ale też jako najgłębszej cechy charakterystycznej życia grupy ludzi².

1 B. Μουστάκης, *Δημοκρατία*, [w:] *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία* (ΘΗΕ), 4(1964) 1088. Zob. także: Κύριλλος, Πατριάρχης Μόσχας και πάσης Ρωσίας, *Ελευθερία και ευθύνη*, Αθήνα 2011, s. 12, 34 i 207.

2 B. Μουστάκης, tamże.

Zanim jednak przystąpimy do rozwinięcia naszego tematu, musimy zdefiniować pojęcie „demokracji”.

Demokracja³, jest więc ustrojem, w którym władza polityczna znajduje swe źródło u ludu i jest sprawowana przez jego wybieranych przedstawicieli, w jego interesie. Chodzi tu o warunek, który zakłada system polityczny, w jakim władzę sprawuje lud.

W starożytnej Grecji demokracja jest formą rządów, w której prawo do zarządzania wspólnymi sprawami jest sprawowane przez wszystkich obywateli, którzy zbierają się na powszechnych zgromadzeniach ludu, gdzie decyzje są podejmowane większością głosów. Najbardziej znanym i, bez wątpienia, najbardziej kompletnym przykładem są Ateny z V wieku przed Chrystusem.

Ustrój demokratyczny, jeśli jest wyrażany przez ludzi dysponujących demokratycznymi zasadami, jest najlepszym ustrojem.

Według Panagiotisa Kanellopoulosa⁴, „demokracja nie jest ideologią lub teorią. Jest wolnym umysłem. Kiedy staje się on publicznie akceptowany, to wtedy mamy też oczywiście polityczny ustrój demokracji, ale nawet gdy nie jest akceptowany, to istnieje, funkcjonuje, napędza historię, i prędzej czy później obala tych, którzy go negują”.

Jednakże ustrój Kościoła prawosławnego nie jest demokratyczny w zwykłym sensie tego terminu, to znaczy, że każdy ma te same obowiązki i tę samą misję.

W przeszłości profesor Amilkas Alivizatos⁵ twierdził, całkiem słusznie, że „zazwyczaj Kościół prawosławny jest określany jako demokratyczny a jego organizacja jest oparta na zasadach demokratycznych. Te pojęcia i ich sens, w odniesieniu do Kościoła, nie do końca są precyzyjne. Ani też rosyjski termin *sobornost'* nie wydaje się być bardziej dokładny i raczej zbliża się do terminu „synodalny” («συνοδικός»),

³ Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό, Κέντρο Λεξικολογίας*, wyd. II, Αθήνα 2008, s. 249.

⁴ Zob.: Εταιρεία Φίλων Παν. Κανελλόπουλου, *Η επέτειος των εκατό χρόνων από τη γέννηση του Παν. Κανελλόπουλου*, Αθήνα 2008, s. 30.

⁵ Αμ. Αλιβιζάτος, *Δημοκρατικός χαρακτήρ της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, [w:] ΘΗΕ, 4(1964) 1093.

który pod pewnym względem wydaje się być bardziej dokładny, ponieważ system synodalny reguluje cały organizm Kościoła. Oczywiście, panująca koncepcja demokratyczności Kościoła prawosławnego nie opiera się tylko na obowiązującym w nim systemie synodalnym, w którym nie dominuje opinia jednej osoby, ale wielu, lecz na miejscu, jakie zajmuje w Kościele wierzący lud”.

Należy zauważyć, że Kościół prawosławny stanowi nieprzerwaną kontynuację pierwszego, starożytnego i niepodzielonego Kościoła oraz nadal pozostaje pod względem praw i autorytetu Jednym Kościołem, o którym mówi Symbol Wiary⁶. Również w odniesieniu do jego organizacji administracyjnej dzisiejszy Kościół prawosławny jest kontynuacją pierwszego zjednoczonego Kościoła, bez żadnej modyfikacji nawet w koncepcji jego demokratycznego charakteru i demokratycznej formy⁷.

Na przykład, w czasach apostołskich⁸ widzimy pełne uczestnictwo świeckich (ludu Bożego) we wszystkich (administracyjnych) decyzjach apostołów. Udział ludu w Soborze Apostolskim⁹, przy wyborze apostoła Macieja¹⁰, gdzie apostołowie, starsi i wszyscy świeccy, mężczyźni i kobiety, zaproponowali Macieja jako dwunastego apostoła (zaproponowano dwóch i drogą losowania wybrany został Maciej). Również w wyraźnie demokratyczny sposób odbył się wybór siedmiu diakonów, jak dowiadujemy się z Dziejów Apostolskich¹¹.

Demokratyczna zasada, opierająca się na równości apostołów, którym Chrystus powierzył dalsze rozprzestrzenianie wiary i organizację Kościoła, zgodnie zresztą z tym, jak została ona zastosowana na

6 Tamże, s. 1094.

7 Tamże. Zob. także: R. Bigovic, *The Orthodox Church in 21st Century*. Konrad Adenauer Stiftung, Belgrade 2009, p. 69-80.

8 Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, wyd. II, Αθήνα 1994, t. I, s. 31-32.

9 Dz 15,6-29 oraz Ν. Μπουγάτος, *Εκκλησιαστική διοίκηση και λαϊκοί. Άλλοτε και τώρα*, [w:] *Κρατική εξουσία και Ορθόδοξη Εκκλησία*, Μήνυμα, Αθήνα 1995, s. 133-134.

10 Dz 1,12-26.

11 Zob. Dz 6,1-7.

Soborze apostołskim¹², została uznana i stała się dominującą w tym sensie, że wszyscy następcy apostołów – biskupi, są sobie równi, niezależnie od tego, czy są arcybiskupami, metropolitami, egzarchami, patriarchami itp.¹³

Kościół prawosławny, bez żadnego odstępstwa, przestrzega aż do dzisiaj porządku równości biskupów systemu synodalnego, który został ustanowiony w starożytnym Kościele, mając za absolutny autorytet opinię większości.

Oficjalnie zatem, Kościół prawosławny wyraża się za pośrednictwem instytucji Soboru.

Synodalność Kościoła jest przeżywana w nieustannej wspólnocie członków między sobą oraz z Boską głową, zwłaszcza w sakramencie świętej Eucharystii, która stanowi rdzeń jedności Kościoła w Chrystusie¹⁴.

Termin „synodalność” (gr. συνοδικότης) pochodzi od greckiego słowa „sobór” (gr. σύνοδος), który oznacza przede wszystkim zgromadzenie biskupów, którzy mają szczególną odpowiedzialność. Może być jednak również rozumiany jako termin w szerszym sensie i odnosić się do wszystkich członków Kościoła (por. rosyjski termin *sobornost'*). Synodalność odzwierciedla trynitarną tajemnicę i w niej odnajduje swe ostateczne ugruntowanie.

Według metropolity Pergamonu Jana Zizioulasa¹⁵, „początki instytucji synodalnej znajdują się w Kościele, jak pokazują nam najstarsze źródła Nowego Testamentu, to znaczy Listy apostoła Pawła oraz struktura pierwszych wspólnot eucharystycznych. (...) Synodalność, która pojawia się w Listach apostoła Pawła, wpływa na rozwój instytucji synodalnej oraz jest związana z decyzjami o uczestniczeniu lub

¹² Dz 1,15-26 i Dz 15,1-30.

¹³ Αμ. Αλιβιζάτος, dz. cyt., s. 1095.

¹⁴ Αντ. Παπαδόπουλος, Συνοδικός θεσμός. Χαρασματικός και ενοποιός χαρακτήρας του. Μια ορθόδοξη θεώρηση, [w:] Πρακτικά θεολογικού Συνεδρίου με θέμα το Άγιον Πνεύμα (11-14/11/1991). Ιερά Μητρόπολη Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1992, s. 533.

¹⁵ Zob. Ιωάννης (Ζηζιούλας) Μητρ. Περγάμου, Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα, „Θεολογία”, 80:2(2009) 8-9.

nie w Komunii Świętej. Kościół lokalny w Koryncie¹⁶ jest wzywany do tego, aby w trakcie spotkania eucharystycznego wydać werdykt, czy jeden z członków będzie uczestniczyć, czy też nie, w Komunii Świętej. (...) Oczywiście dla historyka interesujące jest to, że wszystko to, o czym się wspomina w tym fragmencie Pierwszego Listu do Koryntian, zostaje zinstytucjonalizowane w następnych pokoleniach”.

Skład wspomnianego zgromadzenia obejmuje lud, apostoła oraz Pana „z mocą Pana naszego Jezusa Chrystusa”¹⁷. I również ta forma synodalności przypomina Sobór Apostolski, gdzie dominuje Duch Święty.

Warto zauważyć, że instytucja synodalna, zgodnie z tym, jak występuje w Nowym Testamencie, jest połączona ze spotkaniem eucharystycznym, a biskup przewodzi zgromadzeniu¹⁸.

Struktura Kościoła jest episkopocentryczna¹⁹. Przewodzący spotkaniu eucharystycznemu, biskup, jest widzialną głową lokalnego Kościoła, i jest uważany za będącego „na miejscu i na obraz Chrystusa”.

W konsekwencji episkopocentryzm zawiera w sobie synodalność: najwyższą władzą w Kościele jest sobór, zbiorowy korpus biskupów, w skali uniwersalnej w odniesieniu do całego świata, prowincjonalny w odniesieniu do większego regionu lub lokalny w odniesieniu do mniejszego regionu geograficznego. Żadna pojedyncza głowa (papież lub patriarcha) nie jest uznawana za autorytet, tylko organ zbiorowy (sobór).

Z powyższego wynika, że najważniejszym eklezjologicznym dziełem instytucji synodalnej jest utrzymanie równowagi między Kościołem lokalnym a „uniwersalnym Kościołem powszechnym”, który czyni Kościoły lokalne jednym ciałem²⁰.

¹⁶ 1 Kor 5.

¹⁷ 1 Kor 5,4.

¹⁸ Zob. Αντ. Παπαδόπουλος, dz. cyt., s. 535.

¹⁹ Μιχ. Μακράκης, *Ορθοδοξία και ελευθερία*, [w:] *Κων/νος Μουρατίδης, πρόμαχος Ορθοδοξίας*, ΠΕΘ, Αθήνα 2003, s. 513.

²⁰ Ιωάννης (Ζηζιούλας) Μητρ. Περγάμου, dz. cyt., s. 15.

Jest więc ogromną moc soboru, który w demokratyczny sposób rządzi Kościołem za pośrednictwem równych sobie biskupów. Tak więc najwyższą władzą administracyjną całego powszechnego Kościoła prawosławnego jest Sobór Powszechny²¹, to znaczy wszyscy biskupi jako następcy apostołów, odzwierciedlając w jedności Osoby Trójcy Świętej.

Ta demokratyczna instytucja synodalna starożytnego Kościoła, która ma swój początek na Soborze apostoelskim w Jerozolimie²², po swoim ukształtowaniu się i zapanowaniu na Wschodzie, nadal obowiązuje i funkcjonuje od tamtej pory aż do dzisiaj.

Twierdzi się również²³, że „wolność, która istnieje w instytucji demokratyczno-synodalnej, w relacji biskupów między sobą, istnieje też ogólnie w relacji duchownych z elementem świeckim Kościoła. Szeroki demokratyczny duch Kościoła staje się wyraźny, nawet na podstawie faktu, że decyzje Soborów Powszechnych (lub zwykłych) są obowiązujące dla Kościoła tylko wtedy, gdy duchowieństwo i lud jednomyślnie się wypowiedzą w sprawie ważności i wartości tych decyzji”. Na przykład w odniesieniu do soboru w Ferrarze-Florencji (1438/1439), który był zwykłym soborem i w trakcie którego zdecydowano o unii Kościołów, za pośrednictwem podpisów obecnych na nim prawosławnych, z wyjątkiem Marka Eugenika, sprzeciw ludu przyczynił się do tego, że unia ta ostatecznie nie zapanowała²⁴.

W takiej sytuacji łatwo można zrozumieć, jak zresztą wynika również z historii kościelnej, że ilekroć nie było demokracji przy

21 Zob. Ιω. Καρμίρης, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, wyd. II, Αθήνα 1960, t. I, s. 105-113. Zob. Również: Ιω. Ρωμανίδης, Πρωτορος, *Δογματική και Συμβολική θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, t. I, wyd. IV, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999, s. 37-38.

22 Βλ. Φειδάς, dz. cyt., s. 42 i nast.

23 Μιχ. Μακράκης, dz. cyt., s. 514.

24 Zob. Ιω. Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη, b.r.w., t. II, s. 47-60 oraz Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, t. II, wyd. III, Αθήνα 2002, s. 603-626.

podejmowaniu decyzji na Soborach, to nie zostały one uznane przez wiernych Kościoła, pomimo wysiłków cesarzy²⁵.

Interesujące jest, na koniec, to, co wynika z opinii Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I w odniesieniu do instytucji synodalnej: „(...) nasz Kościół prawosławny, który się ukształtował, pod względem ludzkim, w intelektualnym i społecznym klimacie greckiej starożytności, przejął jej fundamentalne instytucje, jak np. tę demokracji, i przemienił je poprzez Ewangelię w szczególnego charakteru oraz jakości reguły i sposoby egzystowania. Przypominamy tutaj ustrój synodalny, który od początku zapanował w Kościele i został zachowany w naszym Prawosławiu na zawsze i w nienaruszony sposób przez wieki. Gdziekolwiek i kiedykolwiek została zachwiana i osłabiona instytucja synodalna, tam też stwierdzamy ingerencje i samowole głównie władzy politycznej, obce tradycji i woli Kościoła. Ogólnie wszakże rzecz biorąc, instytucja synodalna pozostaje dominującym sposobem zarządzania Kościołem i podejmowania w nim decyzji. Co więcej, dobrze rozumiana i przestrzegana synodalność, cechuje każdą społeczność eucharystyczną, każdą parafię, gdzie wierzący, gromadząc się liturgicznie w jednym miejscu, czynnie uczestniczą w tym, co wspólne, każdy indywidualnie i wszyscy razem”²⁶.

Podsumowując:

1) Podstawowe zasady, regulujące instytucję synodalną, nie stanowią jedynie kwestii administracji lub prawa kanonicznego. Stanowią fundamentalne zasady eklezjologii, to znaczy dogmatu Kościoła²⁷.

2) Na każdym soborze jest obecne Słowo w Duchu Świątym, cała Trójca Świąta, dlatego też Sobór posiada charakter charyzmatyczny.

²⁵ Charakterystycznym przykładem jest słynny Sobór Zbójcki (Efez, 449 r.), który został uznany za „policzek dla całego Kościoła”. Zob. na ten temat: Γ. Μαρτζέλος, *Ιστορία της Ορθόδοξης θεολογίας και πνευματικότητας*, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1992–1993, s. 88-89.

²⁶ Βαρθολομαίος, Οικουμενικός Πατριάρχης, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και η σύγχρονη Ευρώπη*, (Rumunia, 27-10-1999), w tomie: *Λόγοι, Εκδόσεις Φανάριον, Αθήνα 2003*, t. IV, s.299.

²⁷ Ιωάννης (Ζηζιούλας), *Μητρ. Περγάμου*, dz. cyt., s.46.

3) Nauczanie Kościoła prawosławnego, które przyjęło swą ostateczną formę za pośrednictwem Soborów Powszechnych, nie może ulec jakiegokolwiek zmianie. Wszystkie późniejsze deklaracje muszą być obowiązkowo testowane obosiecznym mieczem objawionej prawdy ewangelicznej oraz za pośrednictwem sformułowanego nauczania soborów.

4) W Kościele prawosławnym istnieje wolność, a dzięki jego ustrojowi demokratyczno-synodalnemu, wszyscy biskupi są równi między sobą i mogą swobodnie wyrażać swoją opinię, przyjmując ostatecznie „opinię większości”²⁸. Winniśmy, oczywiście, zauważyć, że opinia większości prawdopodobnie nie zawsze jest tą najslusniejszą, ale to zależy od autentyczności indywidualnej świadomości kościelnej²⁹, za kształtowanie której są odpowiedzialni zarządzający Kościołem, o czym zresztą świadczy długa i nieprzerwana praktyka kościelna.

5) Miejsce i udział elementu świeckiego w życiu kościelnym, które jest podstawowe i fundamentalne, pokazuje demokratyczny charakter Kościoła prawosławnego, niezależnie od tego, czy wydaje się on niewystarczająco widoczny w praktyce.

6) Na koniec, każde państwo-ustrój społeczny powinno zwrócić uwagę na organizację Kościoła prawosławnego, aby ją „skopiować” w celu lepszej organizacji społeczeństwa. Charakterystyczny przykład stanowi monastyczna społeczność Świętej Góry Atos, która jest najstarszą istniejącą demokracją na świecie³⁰. W niej reprezentowany jest cały prawosławny świat i streszczają się różne formy, jakie przyjął pra-

28 Pod tym względem prawosławni biskupi różnią się od biskupów Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ ci ostatni, znajdując się w bezpośredniej zależności od papieża, są zobowiązani do pełnego posłuszeństwa nawet wobec jego najbardziej samowolnych decyzji. Pomimo tego, że się różnią od biskupów rzymskokatolickich, to prawosławni biskupi są czasami narażeni na niebezpieczeństwo znalezienia się po przeciwległej stronie i stania się prawdziwymi tyranami dla swoich wiernych. W ten sposób „episkopizm” Kościoła prawosławnego zamienia się w „despotyzm”. Zob. na ten temat Μιχ. Μακράκης, dz. cyt., s. 517-518.

29 Αμ. Αλιβιζάτος, dz. cyt., 1096.

30 Γ. Μαντζαρίδης, *Πρόσωπο και θεσμοί*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1997, s. 183.

wosławny monastycyzm w ciągu swojej historii. Dzięki swemu ponadczasowemu charakterowi i uniwersalnemu składowi Święta Góra Atos jest symbolem jedności i różnorodności Kościoła prawosławnego³¹.

Tłumaczenie z języka greckiego Jerzy Betlejko

SUMMARY

Grigoris M. Liantas

Democracy in understanding of the Orthodox Church

Keywords: democracy, conciliarism, authority, Orthodox Church

Subject of this paper is the notion of “democracy” in understanding and practice of the Orthodox Church. Beginning with genesis of the term and its application in ancient Greece author of the paper presents similarities and differences between concepts of “democracy” and “conciliarity”. “Democracy” is a form of government in which people are the source of political authority which is executed by elected representatives and rules on behalf of a nation.

However, organization of the Orthodox Church is not “democratic” in common understanding of the term. Every member of the Church has the same duties and carries on the same mission, but everything is based on equality of the Apostles to whom Christ has entrusted spreading of the Gospel and establishment of the Church. “Democracy” in life of the Orthodox Church bears a name of “conciliarity” (greek „συνοδικότης”) and it is lived in an unceasing community of all the Church members among themselves and their Divine Head mainly in

³¹ Tamże.

the Mystery of Eucharist, the core of unity of the Church in Christ. Institution of conciliarity is not just a matter of Church administration or canon law but constitutes fundamental principle of ecclesiology. The fact of presence of the Holy Spirit and the Holy Trinity at each Council provides conciliarity with charismatic character. Organization of the Orthodox Church as observed in monastic community of Mount Athos, the world most ancient existing democracy, is set as an example for all social-political systems aiming to improve organization of society.



**Ks. Archimandryta Warsonofiusz
(Doroszkievicz)**

WSPÓŁCZESNE KIERUNKI ANTROPOLOGICZNE W JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPIE

Słowa kluczowe: antropologia, modernizm, postmodernizm, lajf styl, Sekularyzacja, kryzys, konsumpcja, tolerancja, marketing, laicyzacja

Według badań współczesnych antropologów, szansa i sukces przeżycia pierwotnego człowieka polegała na tym że najczęściej zdobywał on pożywienie polując w grupie. Odkrywane od lat w lasach Amazonki, Afryki i Nowej Gwinei nieznanne plemiona, żyją od niepamiętnych czasów również w grupach. Wszystkie czynności służące przetrwaniu, włącznie z polowaniem są tam wykonywane kolektywnie. Zdobytek jest dzielony sprawiedliwie między wszystkich członków szczepu z czego osoby stare i karmiące matki otrzymują najlepsze jakościowo jedzenie. Taka praktyka pomaga zachować tradycję respektu dla starszyny, przekazującej doświadczenia życiowe nieodzowne dla przetrwania oraz gwarantuje pewność ciągłości egzystencji dalszych pokoleń. Ludzie ci nie znają pojęcia pieniądza ani własności prywatnej, bo wszystko co posiadają jest wspólne. Tubylcy unikają kontaktu z białym człowiekiem, który według nich jest źródłem nieznanych chorób. Jak twierdzą biały człowiek prowokuje złe duchy, które zsyłają na nich różne choroby. Ważną rolę na szczycie drabiny społecznej szczepu zajmuje szaman. Dzięki jego zaklęciom i ofiarom

potrafi uleczyć chorych lub zapobiec dalszym nieszczęściom. Z końca XIX wieku był okresem rozwoju przemysłu, kiedy to maszyna parowa zaczęła zastępować pracę kilkudziesięciu ludzi. Eksploatowani robotnicy tworzyli tak zwany zbuntowany proletariatus, będący podstawą dla pojawienia się ideologii marksizmu. Tajniki pracy w fabryce były przekazywane z mistrza dla uczniów, którzy z czasem stawali się mistrzami i przekazywali tradycję następnym pokoleniom. Pomiedzy nimi zachodził proces zaufania oraz szacunku zarówno dla mistrza jak i dla wykonywanej pracy. Ludzie pracowali grupowo poniewaz grupa zapewniała stabilność i bezpieczenstwo. Od niedawna obserwujemy, że większość pracy wykonywana jest przez inteligentne roboty, sterowane za pomocą programów komputerowych. Ktoś nieznanym programuje maszyny a one wykonują wpisany wcześniej program. Nie potrzebna już jest duża grupa ludzi lecz jeden lub kilka osób które nadzorują maszyny i interweniują podczas awarii. Pracę wykonuje już nie człowiek lecz komputer i inteligentne urządzenie. Sprzyja to rozwojowi procesu tak zwanej indywidualizacji i subiektywizacji. W XX wieku dzięki wielkim odkryciom naukowym rewolucja przemysłowa ogarnęła niemalże cały świat; weszliśmy w okres modernizmu, który ogarnął niemalże wszystkie dziedziny życia ludzkiego w Europie i obu Amerykach. W końcu XX i na początku XXI wieku weszliśmy w kolejny okres cywilizacyjny, zwany postmodernizmem¹.

¹ Słowo antropologia pochodzi od dwóch greckich słów, *antropos* i *logos* – nauka. Jest to nauka o człowieku, jego pochodzeniu, rozwoju osobowym rodowym oraz zróżnicowaniu rasowym. Antropologia dotyczy również ludzkiego życia, charakterystycznych cech fizycznych socjalnych zachowań, w jaki sposób ewolucyjna przeszłość człowieka wpłynęła na jego socjalną organizację, kulturę. Antropologia jako nauka ukształtowała się w wyniku spotkania ludzi Zachodu oraz mieszkańców kolonii podbitych przez Europejczyków. Mieszkańcy ci swym wyglądem, zachowaniem, kolorem skóry oraz uwarunkowaniami socjalno-politycznymi różnili się diametralnie od białego Europejczyka. Pierwszy, który wprowadził nazwę antropologia był niemiecki lekarz i teolog Magnus Hundt (1449–1415). W Europie antropologia na początku swymi korzeniami sięgała etnologii i była zdefiniowana jako studiowanie socjalnej organizacji w środowisku pozabawionym cech państwowości zaś później nadano jej nazwę antropologii socjalnej. Natomiast za twór typowo europejski uważana jest antropologia socjalno-kulturowa. Została ona poddana koncepcjom strukturalistycznym oraz wpływom modernizmu i następnego postmodernizmu, por. B. Smart, *Postmodernizm*, Poznań 1998, s. 213.

To właśnie koncepcja postmodernistycznej antropologii wraz z jej towarzyszącymi głównymi prądami cywilizacyjnymi, takimi jak kultura masowa, konsumpcjonizm, *life styl* i sekularyzacja zyskały dominującą rolę w jednoczącej się Europie. Centralnym zagadnieniem i tematem w postmodernizmie jest opozycja pomiędzy pojęciem nowoczesności i ponowoczesności. Nazwa postmodernizmu odnosi się głównie do zjawisk, które wystąpiły w rozwoju kultury i myśli europejskiej po modernizmie europejskim na przełomie XIX i XX wieku, które są nawiązaniem do niego oraz kontynuacją ujawniająca nowy kryzys u schyłku XX wieku.

Jeśli modernizm wyrażał w niektórych swoich aspektach optymizm z powodu wzrostu technologicznego czy porządku w odrębnej niepodzielnej całości, to postmodernizm kwestionuje tak pojmowaną jedność, prawo, ład, jak również sens, reguły i zasady powszechne. Jest to kierunek charakterystyczny głównie dla krajów zachodnich, odznaczających się wysokim standardem życiowym, niewyraźnie jeszcze zaznaczający się w krajach postkomunistycznych, nieznany zupełnie w krajach zacofanych i biednych. Jego zwolennicy głoszą schyłek i rozpad istniejących dotąd *tradycji*. Promują odrzucenie wszelkich struktur i schematów, proponując jednocześnie radykalny pluralizm. To znaczy, że chcą udowodnić, iż w tej dziedzinie rzeczywistości istnieje wiele niezależnych od siebie podstawowych czynników czy zasad. W przypadku postmodernizmu, pluralizm odnosi się do form wiedzy, sposobów myślenia i życia jak również wzorców postępowania. Biorąc pod uwagę demokrację i tolerancję, negują istnienie obiektywnej prawdy o rzeczywistości, uważając ją za środek przymusu. Natomiast, aby zachować tolerancję, należy porzucić tradycyjne kryteria oceny. Postmoderniści teoretycy piszą o końcu człowieka, o zmianie jego kondycji, podają w wątpliwość wszelkie systemy wartości jako nakazowe i ograniczające człowieka. Postmoderniści pragną wolności od wszelkich prawd narzuconych z góry. Moralność musi być własnym wyborem. Owa wolność musi poprzedzić oczyszczenie z wszelkich zabobonów, dotarcie do ich prawdziwego sensu. W tym rozumieniu np. dyskordianizm jest religią postmodernistyczną – krzywym zwier-

ciadłem wszystkich religii świata, które są postrzegane jako proste przekazy moralne, ubrane w masę „cudacznych” rytuałów². Postmoderniści drwią z roli historii, bardzo często przedstawiając w formie żartu fikcyjne wydarzenia, które mogły doprowadzić do powszechnie znanych, rzeczywistych skutków. Chętnie łamią wszystkie granice – nie tylko jedności gatunku ale również na przykład jedności kręgu kulturowego. Skutkiem tych założeń programowych wszechobecna w sztuce postmodernistycznej jest ironia. W ten sposób konfrontuje się wizerunki świętych, uczonych, bohaterów narodowych ze współczesnym, karykaturalnie przedstawionym otoczeniem. Spójność nauki według postmodernistów nie jest wymagana. Postmodernizm nie wymaga, aby nauka była odbiciem rzeczywistości. Wystarczy samo przebywanie naukowców ze sobą i rozmawianie. Na przykład weźmy pod uwagę literaturę. W literaturze postmodernizm uzyskał swoją nazwę na gruncie anglosaskim i jest rozumiany jako skutek wpływu na literaturę twórczości „nowoczesnej” – eksperymentalnych dzieł Marcela Prousta. Eksperyment pokazuje odległość poszczególnych konwencji literackich od prawdy. Przekaz literacki ma formę intelektualnej gry z czytelnikiem. Tym samym cała dotychczasowa sztuka zostaje poddana w wątpliwość, jako nieprawdziwa. Dopiero mając świadomość konwencji i co jakiś czas przypominając o niej odbiorcy można stworzyć coś bliskiego istocie rzeczy. Jedną z cech postmodernizmu jest zatem zabawa konwencją i eklektyzm form, dzięki któremu samą formę da się wyodrębnić. Również cała dotychczasowa sztuka zostaje poddana w wątpliwość, jako nieprawdziwa. Postmoderniści pragną wolności od wszelkich prawd narzuconych z góry. Postmoderniści drwią z roli historii bardzo często przedstawiając w formie żartu fikcyjne

2 Dyskordianizm to współczesna religia, założona około roku 1958 przez Kerry'ego Thornley'a i Grega Hilla, często opisywana jako „dowcip przebrany za religię” lub „religia udająca dowcip”, nazwa pochodzi od rzymskiej bogini Dyskordii (grecka Eris). Nurt filozoficzny mający na celu podważenie samej istoty religijności, poprzez pozorowanie jednej z nich. Naśmiewanie się ze wszelkich założeń religijnych, łącznie z ich własnymi założeniami uznają za podstawową metodę osiągnięcia iluminacji. Kult ten sprzeciwia się autorytetom, regułom i tradycji, por. B. Smart, *Postmodernizm*, s. 181.

wydarzenia, które mogły doprowadzić do powszechnie znanych, rzeczywistych skutków. Chętnie łamią wszystkie granice – nie tylko jedności gatunku ale również np. jedności kręgu kulturowego. Wpłynęło to na powstanie dzisiejszej kultury masowej.

KULTURA MASOWA

Kultura masowa jest charakterystyczna dla społeczeństw nowoczesnych. Jej treści adresowane są do masowego odbiorcy i cechują się wysokim stopniem standaryzacji. Istotnym warunkiem powstania kultury masowej był też rozwój środków masowego przekazu, umożliwiających szybkie przemieszanie się wzorów i treści kulturowych. Powstanie prasy drukarskiej, umożliwiającej druk gazet, otwiera pierwszy etap rozwoju kultury masowej. Drugim etapem było pojawienie się radia i telewizji. Trzeci etap łączony jest zaś ze stworzeniem komputerów osobistych i Internetu oraz telefonii komórkowej³.

Za podstawowe kryteria wyróżniające kulturę masową uznaje się kryterium ilości i kryterium standaryzacji. Pierwsze z nich oznacza, że produkty kulturowe emitowane są z nielicznych źródeł, adresowane są natomiast do masowego odbiorcy. Odbiorcy kultury masowej tworzą publiczność, skoncentrowaną na konkretnym przekazie kulturowym. Odbiorcą kultury niemasyowej (koncertu kameralnego) jest natomiast audytorium, czyli zbiorowość pozostająca w bliskości fizycznej. Kryterium standaryzacji oznacza, że produkty kultury masowej są ujednolicone zarówno co do formy jak i do treści. Kryteria ilości i standaryzacji spełniane są przez muzykę popularną (piosenki radiowe), filmy telewizyjne czy reklamy. Cechy kultury masowej wynikają z charakteru środków masowego przekazu, które umożliwiają jej funkcjonowanie. Dzięki radiu, prasie czy telewizji możliwe jest dotarcie do masowego odbiorcy. Charakter tych mediów sprawia jednak,

³ J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, przeł. J. Barański, Kraków 2003, s. 156.

że przekaz jest jednostronny, a masowy odbiorca staje się odbiorcą biernym. Media wymuszają także standaryzację i formalizację przekazów kulturowych. Niski poziom treści kultury masowej wyjaśnia koncepcja *wspólnego mianownika* – aby treści kulturowe mogły być zrozumiałe dla wszystkich, muszą być one przedstawione w najprostszej formie, nie wyrafinowanej, przez co są tak dobierane, aby mogły dotrzeć do jak największej liczby odbiorców. Jeżeli różnice kulturowe między nimi są zbyt duże, koncepcja wspólnego mianownika zakłada, że będą jeszcze bardziej upraszczane. Przykładem mogą być np. treści filmów produkowanych w Hollywood, które to filmy przygotowywane są z myślą nie tylko o widzach amerykańskich, ale także o widzach w krajach Trzeciego Świata. Z powodu tych cech przyrównuje się często tworzenie kultury masowej do produkcji przemysłowej. Dzieła kultury określane są mianem *produktów*, a sam proces tworzenia mianem *produkcji*. Obieg kultury przyrównuje się do rynku, gdzie poszczególne produkty kulturalne konkurują ze sobą w walce o uwagę konsumentów. Powstanie kultury masowej związane jest z rewolucją przemysłową oraz związanymi z nią procesami urbanizacji, unifikacji i umasowienia społeczeństw.

KONSUMPCJONIZM

Następną cechą okresu postmodernizmu jest konsumpcjonizm. Siega swoimi korzeniami boomów gospodarczych jakie pojawiły się po drugiej wojnie światowej. Od tego też czasu jednocześnie towarzyszą mu negatywne reakcje i krytyka. Obecnie krytyków kultury konsumpcji można podzielić na myślicieli (filozofów, akademików) oraz działaczy społecznych (w tym dziennikarzy). Wśród pierwszej grupy warto wymienić współczesnych filozofów postmodernistycznych, takich jak Zygmunt Bauman, socjologów amerykańskich Georga Ritzera oraz politologa Benjaminą Barbera (autora koncepcji *McŚwiata*). Wśród działaczy na rzecz konsumpcjonizmu znani stali się

Naomi Klein, Susan Linn, Kalle Lasn⁴. Konsumpcjonizm często dotyczy nie tylko samej konsumpcji, ale i innych przejawów życia związanych z kulturą konsumpcji, takich jak reklama i marketing, centra handlowe i adidasacja (produkcja niezliczonej ilości typów jednego asortymentu – wszystkie wyglądają na różne od siebie, choć pochodzą z masowej produkcji), bary szybkiej obsługi i macdonaldyzacja, parki rozrywki i dysneyzacja, supermarketyzacja, karnawalizacja, coca-kolonizacja, amerykańizacja, westernizacja, brazyfikacja (poszerzająca się przepaść między bogatymi a biednymi i równoczesny zanik klasy średniej⁵. Konsumpcyjny styl życia ma też swoich gorących wyznawców, do których zalicza się francuski filozof Gilles Lipovetsky, autor teorii społeczeństwa mody, czy wybitny komentator współczesności Arjun Appadurai, który nie zgadza się z tezą, że we współczesnych społeczeństwach konsumpcja odgrywa główną rolę, jaką kiedyś odgrywała produkcja. Należałoby stwierdzić że konsumpcja stała się religią postindustrialnego społeczeństwa.

LAFJSTAJL

Termin lajfstajl (*lifestyle*) po raz pierwszy pojawił się w 1939 roku. Alvin Toffler przewidział eksplozję rozmaitych *lajfstajli* i użył pojęcia subkultur (*subcults*) dla rozróżnienia w obrębie kultury dominującej na podstawie odmiennego *lajfstajlu* jako alternatywy dla zróżnicowania na linii etnicznej, religijnej, rasowej, seksualnej itp. Tego typu mniejszości definiowano w epoce prekapitalistycznej jako inne i sprowadzono do roli indywidualistów. Od połowy/końca lat osiemdziesiątych XX wieku *lajfstajl* jest kategorią coraz bardziej istotną dla

⁴ G. Makowski, *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Warszawa 2004, s. 77.

⁵ A. Perchla-Włosik, *Współczesny konsumpcjonizm*, [w:] *Kulturowe determinanty zachowań konsumenckich*, red. W. Patrzalek, Wrocław 2004, s. 212.

rozwoju nowoczesnych społeczeństw post-industrialnych, w których tradycyjne, zewnętrznie rozpoznawalne atrybuty kulturowe robotnika, urzędnika, studenta, rzemieślnika, „inteligenta”, odeszły w znacznym stopniu do przeszłości. Samochód, komórka, marka, logo, kluby i inne miejsca gdzie się bywa, ale także tatuaże, piercing, makijaż, kulturystyka lub opalenizna stają się w coraz większym stopniu elementem identyfikacji i wyrazem przynależności do świadomie wybranej grupy.

Lajfstajl jest to typowo postmodernistyczny styl bycia, życia i autokreacji. Anglicyzm *lajfstajl*, oznaczał początkowo to samo co styl życia w ujęciu psychologii i odnosił się do wariantu *american way of life* w znaczeniu *zafascynowanie kulturą zachodu i cywilizacją amerykańską*. Lajfstajl kojarzony był też w czasach PRL-u z bywalcami nocnych klubów, pozującymi na bogatych plejbojów i często zmieniającymi partnerki. W potocznym użyciu słowo *lajfstajl*, określa aktualne tendencje i mody konsumpcyjne w kulturze młodzieżowej i wśród mieszkańców dużych miast, które przychodzą do Polski z Zachodu. *Lajfstajl* może kojarzyć się z hedonizmem, niepohamowanym parciem do luksusu i spożycia. Wiele magazynów i stron internetowych poświęconych tematyce *lajfstajlu* zajmuje się informacją o imprezach, koncertach, rozrywce, dyskotekach, knajpach, modach itp. Specyficzny *lajfstajl* cechował i cechuje wszystkie subkultury (począwszy od dzollerów, bikiniarzy, bitników przez hipisów, pankowców, rockersów, popersów, depeszowców aż do hiphopowców i fanów techno) i inne trendy młodzieżowe, wyróżniające się charakterystycznym ubiorem, fryzurą i ogólnym sposobem bycia⁶.

Jerzy Jedlicki opisał obawy wielu Polaków, że wraz z słabnącym znaczeniem granic międzypaństwowych i związanymi z nimi symboli narodowych, zacierać się będą kontury narodowych kultur. Może to prowadzić do uniformizacji społeczeństw masowej kon-

⁶ J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej...*, op. cit., s. 156.

sumpcji, wewnętrznie zróżnicowanych nie według reguł tożsamości i tradycji religijno-etnicznych, lecz na bazie wyposażenia wedle środowiskowego lub indywidualnego gustu – dowolnego *lajfstajlu* – tak jak wybiera się wyposażenie wnętrza mieszkania, wyszukuje pliki MP3 z muzyką w internecie lub danie w restauracji. Taka wolność wyboru w „globalnym hipermarkecie” może być dla wielu atrakcyjna, nie wiadomo jednak co będzie w przyszłości łączyć i trwale spajać członków jednego narodu.

Tolerancja i koegzystencja społecznego nurtu z subkulturami kojarzy się dziś z nowoczesną gospodarką rynkową i kapitalizmem. Wiek, zainteresowania, standardy moralne i ekonomiczne, poziom wykształcenia itd. pozwalają na tworzenie modeli grup środowiskowych, które są adresatami określonych produktów i usług w danym segmencie rynku. Trendy, mody i procesy interakcji społecznych sprawiają, że *lajfstajl* nie jest wielkością stałą, lecz ciągle dopasowującą się do nowych warunków bytowych, demograficznych, politycznych i socjalnych. oraz pośrednictwo pracy.

Charakterystyczne dla *lajfstajlu* są specyficzne rozpoznawalne tendencje kształtujące gusta w doborze np. mebli, akcesoriów do dekoracji wnętrz, dizajnu, odzieży, miejsc spędzania czasu wolnego, lektur, muzyki, filmów oraz różnego rodzaju dóbr konsumpcyjnych i wydawania pieniędzy. *Lajfstajl* – zwłaszcza dla ludzi młodych – może być fundamentem autokreacji, identyfikacji z pewną grupą społeczną, której wyznacznikiem na zewnątrz są symbole i atrybuty ich socjalnego statusu. Z tego powodu eksperci i stratedzy marketingu, wzornictwa przemysłowego i komunikacji wizualnej opierają o *lajfstajl* projektowanie, opakowywanie i reklamowanie szeregu wyrobów w sposób pasujący do wyobrażeń potencjalnego konsumenta o nim samym i o jego stylu życia. Reklama adresuje lub wręcz kreuje *lajfstajl* w formie stale się zmieniających mód i wzorców estetycznych i sprawia, że *lajfstajl* staje się ważnym czynnikiem rozwoju gospodarczego, bo stymuluje konsumpcję, a co za tym idzie sukcesywny wzrost produktu narodowego brutto.

LAICYZACJA

Laicyzacja jest to zeświecczenie różnych poziomów życia społecznego. Laicyzacja w polityce jest to świadome działania władz, zmierzające do wyeliminowania wpływu religii na życie polityczne i społeczne za pomocą aktów prawnych. W sensie psychologicznym laicyzacja przejawia się przez zmiany w postawach światopoglądowych, to jest odchodzenie od wiary w kierunku agnostycyzmu, ateizmu, deizmu. Wynik zmian w świadomości społeczeństwa, spowodowany przez laicyzację, przez wyznawców religii określany jest jako „kryzys religijności”⁷.

Obserwując obecne społeczeństwo naszego kraju możemy zauważyć, iż podlega ono procesowi laicyzacji, czyli jak wcześniej wspomnieliśmy odłączeniu spraw powszechnych od Kościoła. Laicyzacja jest zjawiskiem nieuchronnym – zachodzi ono we wszystkich państwach Unii Europejskiej, jednak w każdym stopień natężenia procesu jest inny. W Polsce laicyzacja nie jest jeszcze wielkim zagrożeniem. Jednak można zauważyć stopniowe odłączanie spraw państwowych od idei propagowanych przez Kościół. Spowodowane jest to jest m.in. coraz licześniejszymi emigracjami obywateli do krajów lepiej rozwiniętych w celu zdobycia dobrze płatnej pracy oraz podwyższenia standardów życiowych. Ludzie wyjeżdżający przede wszystkim stawiają na konsumpcyjne zaspokajanie swoich potrzeb dbają jedynie o ciało zapominając o duszy i wyższych wartościach, które winny być priorytetem w życiu każdego z nas. Ponadto ludzie zniechęcają się do praktyk religijnych faktem, iż na obczyźnie brakuje kościołów, w których nabożeństwa byłyby odprawiane w ojczystym języku. Emigranci są więc zdania, iż uczestnictwo w nabożeństwach, z których „nic nie rozumieją” jest bezsensowne. Taka postawa wynika z bierności i braku chęci ludzi, którzy tracą poczucie tego co w życiu chrześcijanina powinno być ważne. Młodzi ludzie chcący dobrze się zaprezentować w nowym środowisku, miejscu pracy są gotowi cały swój czas po-

⁷ Tamże, s. 159.

święcić pracy oraz zdobywaniu doświadczeń zawodowych. W obecnych czasach trudno odnaleźć wzorce osobowe godne naśladowania. Schemat wartości powinniśmy wyciągnąć z domu rodzinnego, jednakże zapracowani rodzice mają dla swych dzieci coraz mniej czasu, liczne rozwody bardzo negatywnie wpływają na rozwój dzieci, a wręcz demoralizują je.

Inną z przyczyn laicyzacji jest odejście od nauk Kościoła. Przykładem może być sakrament małżeństwa. Coraz częściej spotykamy tak zwane „wolne związki”. Młodzi ludzie nie chcą zaakceptować wiążących się z wiarą zasadami postępowania. Wybierają to co jest wygodniejsze, a nie to co zgodne z moralnością. Społeczeństwo w imię uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie wybiera zakupy. Ludzie chętniej idą do sklepu, niż realizują obowiązkowy udział w nabożeństwie. Bez wątpienia laicyzacja doprowadzi do upadku religii. Kościoły pozostaną jedynie budowlami, które będą nam przypominać o tym, jak było kiedyś. Można śmiało postawić taką tezę, gdyż teraz zauważamy, iż coraz mniej wiernych gromadzi się w kościołach. Sytuacja w naszym kraju, jak i w wielu innych, nie przedstawia się zbyt ciekawie. Nie da się do końca zniwelować sekularyzacji, ale można zahamować ten proces. Aby tego dokonać potrzebne jest moralne odnowienie Kościoła jako instytucji, która pomaga ludziom. Być może nie jest to zjawisko tak zauważalne na wsiach, gdzie ludzie „przyzwyczajeni” są do cotygodniowych, obowiązkowych nabożeństw i praktyk religijnych. Wpływ na to ma także fakt, że w małych społecznościach każdy dba o swój wizerunek. Inaczej jest w miastach, gdzie obcy sobie ludzie nie zwracają uwagi na wyznanie. Ponadto są w nich dostępne obiekty bardziej atrakcyjne niż kościoły. Należy dodać, że to od młodych pokoleń zależy religijna przyszłość naszego kraju. To oni zdecydują, czy chcą się podporządkować zasadom Kościoła, czy wręcz przeciwnie, odrzucą je przy pierwszym trudnym do rozwiązania problemie.

Kolejnym zjawiskiem, które budzi w ludziach postawy przeciwne chrześcijaństwu jest przynależność Polski do Unii Europejskiej. Można zauważyć, że Zjednoczona Europa dąży do wykluczenia chrześcijaństwa z życia publicznego, sfera *sacrum* jest spychana do spraw przy-

ziemnych. Nadal trwają bezowocne dyskusje o „umieszczeniu” Boga w preambule Konstytucji Unii Europejskiej. Należałoby zapytać, dlaczego tak się dzieje. Dlaczego zerwane są mosty, które przez dwa tysiące lat budowały nasz wspólny europejski dom. Pojawia się więc jakiś paradoks, bo przecież to ta sama Europa, a raczej jej przedstawiciele w Brukseli, którzy odżegnują się dzisiaj w preambule do konstytucji Unii Europejskiej odniesienia że stary kontynent ma korzenie chrześcijańskie, kilka lat temu była natchnieniem dla ludzi żyjących za żelazną kurtyną do walki z ateistycznym systemem totalitarnym. Sama w sobie Zjednoczona Europa nie jest niczym złym, ponieważ powraca do tradycji, którą znał człowiek pierwotny, że razem jest lepiej, wygodniej i bezpieczniej. Kiedy upadła żelazna kurtyna wszyscy zauważyliśmy, że „zachodnie chrześcijaństwo” w Europie jest jeszcze w gorszej kondycji aniżeli chrześcijaństwo w krajach realnego socjalizmu. Być może winę ponosi brak dialogu chrześcijaństwa z postmodernistycznymi ideologiami. Przez siedemdziesiąt lat najstraszliwszych opresji pod adresem Cerkwi, ideolodzy ateizmu w Związku Radzieckim robili wszystko aby nie nastąpił dialog z Cerkwią, bo się obawiali, że stanie się to, co się stało niegdyś w obecności proroka Eliasza z czcicielami Baala. Drewniane bóstwo po prostu nie zadziało. Kiedy różnorodne prądy teologiczno-filozoficzne pojawiały się w Bizancjum, to Kościół ich nie negował, ponieważ błędzenie jest cechą ludzką, lecz z nimi dialogował w duchu Apostoła Pawła; „jeśli Kościoła nie posłucha...”. Kościół bizantyński dialogował ze współczesnymi mu prądami myślowymi w duchu soborowym co zaowocowało skryształizowaniem się doktryny chrześcijańskiej. Jeśliby, być może, kilka wieków temu chrześcijanie przekuliby miecze na lemieszce, porzucili pychę i rozpoczęli dialog to prawdopodobnie dzisiejsi włodarze Europy błagali by o umieszczenie w preambule do konstytucji europejskiej chociaż jednego zdania mającego odniesienie do chrześcijańskich korzeni Europy.

Wszystkie te problemy wymagają głębszej refleksji i zastanowienia. Być może przyszedł czas, abyśmy porzucili spieranie się w duchu braci Zebedeuszowych, kto ma być pierwszy i przyjęli zalecenie Zbawiciela, że „kto chce być pierwszym niech będzie dla was sługą”.

SUMMARY

Rev. Archim. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

Contemporary anthropological trends in the united Europe

Keywords: anthropology, modernism, postmodernism, lifestyle, secularization, crisis, consumption, tolerance, marketing, laicization

The term “anthropology” is from the Greek (gr. ανθρωπος), “man”. It is the academic study of humanity. It deals with all that is characteristic of the human experience, from physiology and the evolutionary origins to the social and cultural organization of human societies as well as individual and collective forms of human experience.

The idea of modernism concerns the phenomena which appeared in the European culture and thought in the end of XIX and beginning of XX century. In the end of XX century emerged idea of postmodernism which criticizes and questions existence of the objective truth and doubts all the systems of values as being arbitral and restraining human freedom. According to the theory of postmodernism even the moral and ethical rules must be of human choice. The hypothesis of postmodern anthropology attained the dominant function in the united Europe. Likewise the notion of postmodernism contains in itself such popular undercurrents as popular culture, lifestyle, secularization, consumption, tolerance, marketing and laicizations. They all have found its place in the modern European society and in evident sense try to fulfill spiritual vacuum which appeared whilst modern European men questioned and rejected an idea of the objective Truth it means rejected Christian values and Christian tradition so much rooted in the European history.



**Ks. Archimandryta Andrzej
(Borkowski)**

WOLNOŚĆ A EUROPEJSKIE KONFLIKTY ZBROJNE

Słowa kluczowe: Europa, wolność, konflikty zbrojne

Chcąc mówić językiem teologii, należy przyznać, iż żyjemy w świecie „upadłym”, mianowicie w świecie, który jest regulowany i kierowany przez grzech i śmiertelność, w którym każda ikona życia jest zniekształcona i wykrzywiona w większym lub mniejszym stopniu przez rzeczywistość grzechu i zniszczenia. Całe otoczenie w pewnym stopniu oddycha oraz jest kształtowane przez odczuwalną obecność i pod silnym wpływem tego, co Ewangelia miłości nie boji się nazwać „księciem tego świata” (J 14,30).

Teologia prawosławna stwierdza zatem, że rezultatem owego „pierwotnego” wyobcowania była utrata przez ludzkość wolności i uświęcenia oraz uzależnienie się od grzeszności. Ciało, które niegdyś było stworzone „καλόν” (Gen 1) przez miłującego Boga, błogosławione, posiadające możliwość uświęcenia się, przeznaczone do uczestniczenia w boskiej chwale, na skutek tej samej rzeczywistości grzechu i wyobcowania przez Boga, osłabło i posiadało „cechę śmiertelności” (Rz 8,6).

Gdy mówimy o wolności w epoce, w której żyjemy, zwykle wyobrażamy możliwość wyboru bez przeszkód między różnymi rzeczami. Prostymi słowy, we współczesnym rozumowaniu wolność znaczy wybór. Przytoczona definicja jest jednak dalece niewystarczają-

ca prawosławnemu chrześcijaninowi. Wolność jest czymś więcej niż zwykła różnica pomiędzy oczywistością i niezdecydowaniem. Nasza uwaga duchowa musi być skierowana w stronę czegoś o wiele bardziej głębszego, mianowicie walki w celu przezwyciężenia skutków naszej upadłej natury. Według współczesnego pojmowania, wolność utożsamia się również z możliwością czynienia tego, co nas zadawała. Ale również takowe pojmowanie jest niedoskonałe. Terminem prawdziwej wolności, z teologicznego punktu widzenia, jest łaska boża, zatem wolność człowieka jest związana i uzależniona zawsze od absolutnej wolności Boga. Wierzymy, że Bóg jest jedynym dawcą wolności i sprawiedliwości, a nawet przewyższa je. Bóg nie określa się. Bóg po prostu istnieje. W ten sposób przynajmniej objawił się Mojżeszowi w płonąącym krzewie: „Εγώ εἰμι ὁ Ὡν”.

Wielki sakrament wolności stanowi powód najwyższej godności, jak również skrajnego bólu za człowieka. Zgodnie z prawosławnym stwierdzeniem wolność jest najwyższym misterium, którego nie narusza lub anuluje nawet Bóg. W VII w. św. Maksym Wyznawca (580–662) zauważył, że Bóg może czynić wszystko oprócz jednego, Bóg nie może nigdy zobowiązać nikogo spośród swego stworzenia, aby Go kochał. Miłość jest, zatem treścią wolności i wieczności¹.

Kwestia wolności w połączeniu z faktem istnienia licznych europejskich konfliktów zbrojnych jest niezwykle problematyczna, gdyż natura i istota współczesnych konfliktów przejawia się w coraz to nowych formach, nie zawsze do końca rozpoznawalnych i wyjaśnionych. I tak, narastają konflikty wewnętrzne i międzyetniczne, wojny religijne i domowe, a nie konflikty międzypaństwowe. Postępujący rozwój globalizacji sprawia jednak, że konfrontacje zbrojne jednocześnie wpływają ujemnie na poczucie bezpieczeństwa narodowego.

¹ K. Jaspers, *Way to Wisdom*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1979, s. 65; J. D. Zizoulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series, No 4), St. Vladimirs Seminary 1997, s. 17; Βαρθολομαίος, Οικουμενικός Πατριάρχης, *Συνάντηση με το Μυστήριο. Μια σύγχρονη ανάγνωση της Ορθοδοξίας*, Κωνσταντινούπολη 2008, s. 152-182.

Przykładowo, tylko w ubiegłym roku na kilkanaście większych konfliktów zbrojnych, tylko dwa posiadały charakter konfliktów narodowych. Na przełomie kilkunastu ostatnich lat, począwszy od zakończenia zimnej wojny na niemal 60 wielkich konfliktów, połączonych z działaniami wojennymi, zaledwie trzy spory miały charakter międzypaństwowy. Zauważamy, więc że w stosunkach narodowych zachodzi istotna zmiana, która wymusza poszukiwania nowych metod w zapobieganiu i rozwiązywaniu konfliktów².

Incydenty zbrojne, których natura jest zdeterminowana przez procesy modernizacji i globalizacji mogą być efektywnie zażegnane wyłącznie przez współdziałanie państw. Niemniej jednak odnośnie określonego konkretnego terytorium zawsze pozostaje aktualne podstawowe założenie, że za stabilność na nim i bezpieczeństwo ponosi odpowiedzialność państwo, sprawujące nad nim suwerenna władzę. Albowiem zgodnie z przyjętą definicją państwo powinno odpowiadać trzem kryteriom: określonego terytorium, posiadanej ludności i skutecznie sprawowanej władzy. Odnośnie tego ostatniego, zawsze aktualną pozostaje sprawa sposobu wykonywania tej władzy, ponieważ należy bezwzględnie unikać sytuacji, w których rządy uciekałyby do bezprawia. Zatem należy stwierdzić zdecydowanie, że władza musi być nie tylko efektywną, ale musi też odpowiadać wymogom rządu prawa.

Jednym z istotnych czynników wpływających na powstawanie i nawarstwianie się konfliktów wewnętrznych jest często przytaczany fakt rezultatu rozpadu systemu dwubiegunowości oraz procesów globalizacji. Na skutek rozpadu systemu dwubiegunowości wytworzyła się specyficzna próżnia bezpieczeństwa. Należy powiedzieć parę słów na temat omawianego systemu, powstałego w okresie zimnej wojny. Z jednej strony opierał się na równowadze sił, z drugiej natomiast na wzajemnym odstraszeniu. Charakteryzował się wysoką stabilnością, przy jednoczesnym wysokim ryzyku wybuchu wojny jądrowej. Kon-

² J. Staniszkis, *Państwa, imperia i Europa*, „Gazeta Finansowa”, 17 kwietnia 2001 roku.

flikty na obrzeżach stref wpływów były mniej bądź bardziej kontrolowane przez wielkie mocarstwa i wykorzystywane w rozgrywkach politycznych o wpływy w tzw. Trzecim Świecie. Obecnie, niebezpieczeństwo wybuchu wojny jądrowej między mocarstwami jest znikome, ale też stopień stabilności jest bardzo niski³.

Globalizacja jest zjawiskiem wieloaspektowym. Ułatwia ruch ludzi, towarów, kapitału, idei oraz stwarza dobrą koniunkturę dla rozwoju gospodarczego oraz swobodnej wymiany informacji. Wprost przeciwnie towarzyszy jej fragmentaryzacja oraz narastające różnorodne pejoratywne przejawy. Zatem, w rzeczy samej globalizacja, ani tym bardziej modernizacja nie są same w sobie źródłem zagrożeń. Nadają jednak występującym zjawiskom, takim jak np. terroryzm nową dynamikę, nowy globalny charakter i zmieniają ich zasięg oddziaływania na całe środowisko bezpieczeństwa międzynarodowego. Bariera dystansu geograficznego nie stanowi już wielkiego problemu. Tradycyjne społeczeństwa i kultury konfrontowane są z presją modernizacji, związaną z koniecznością konkurowania na globalnym rynku. Odnosi się to do sposobu życia, religii i całego funkcjonowania społeczeństw. Nacisk ten jest często postrzegany, jako atak wymierzony w kulturę, cywilizację i tradycję. Odpowiedzią na tą presję jest często agresywny fanatyzm religijny i ekstremizm. Egzemplifikacją skrajnego radykalizmu jest stosowany na wielką skalę terroryzm, którego przykład możemy odnaleźć w sytuacji w Kosowie oraz Czeczenii.

Specyfika, która charakteryzuje konflikty zewnętrzne pośrednio przejawia się w zwiększającej się liczbie ofiar cywilnych. Straty wśród ludności cywilnej nie są już tylko rezultatem ubocznym walk. Ludność cywilna stanowi sama w sobie cel ataku. Inną właściwością są celowo wymuszone przez walczące ugrupowania liczne migracje ludności. Szacuje się, że obecnie około 90% ofiar walk to cywile. Dla porównania na początku XX w. straty wśród ludności cywilnej wy-

³ Z. Bauman, *Globalizacja*, PAX, Warszawa 2000, s. 6; H. Kissinger, *Pax Americana*, „Wprost”, 17 marca 2002 roku.

nosiły 15% całości ofiar, zaś w trakcie drugiej wojny światowej – około 50%⁴.

Zjawisko prywatyzacji wojny możemy zauważyć szczególnie w przypadku wybuchu konfliktów w państwach zacofanych i słabych. Nacechowane są wielością i różnorodnością podmiotów występujących w konflikcie. W krańcowych przypadkach organy państwa ulegają w znacznej mierze kryminalizacji. Stają się instrumentem, za pośrednictwem którego niepaństwowe podmioty mogą sprawować kontrolę nad publicznymi dochodami i zasobami naturalnymi. Rywalizowanie o władzę w rzeczywistości przeistacza się w batalię o to, kto będzie wykorzystywał, dla własnego użytku, zasoby publiczne. Rozmywa się granica między władzą publiczną i prywatną. Powodem wojen jest, więc głęboki kryzys gospodarczy, rozprzestrzenienie się przestępczości, patologia korupcji, przestępczość zorganizowana. Wytwarza się charakterystyczna gospodarka „wojenna”. Walczące strony ciągną dochody za pośrednictwem czarnego rynku, eksploatacji surowców, wyzysku ludności. Podtrzymywanie działań wojennych staje się kluczowe dla utrzymania źródeł finansowania niepaństwowych podmiotów. W przypadku konfliktu zbrojnego w Kosowie powstają sytuacje, w których nikt nie jest w danym regionie zainteresowany zakończeniem konfliktu. Niestety globalizacja ułatwia niekiedy utrzymywanie się tego stanu w wyniku łatwości prowadzenia wymiany handlowej oraz transferu zysków do dowolnej części świata⁵.

Rozumienie wolności ma kilka wymiarów. Najważniejsze z nich, które dotyczą wolności chrześcijanina to wymiar metafizyczny, duchowy i społeczny. Wymienione trzy wymiary pozwalają bardzo konkretnie mówić o tym, która wolność dla chrześcijanina powinna być pierwszym celem jego życia. Jest to oczywiście wolność duchowa, którą zdobywa się w procesie uczciwego życia. W tej sytuacji najważniejszym zadaniem społeczeństwa powinno być stworzenie

⁴ A. Szostkiewicz, *Skąd się biorą wojny*, „Polityka”, 30 marca 2002 roku.

⁵ J. Pałasiński, *Globalna mafia*, „Wprost”, 14 stycznia 2001 roku.

takiej atmosfery moralnej i prawnej, w której zewnętrzne wolności będą sprzyjały rozwojowi duchowemu i uzdrowieniu człowieka, a nie pustoszyły jego duszę, nie stymulowały zabijających ją żądz⁶.

W zapatrywaniu prawosławnym odpowiedź na to pytanie tkwi w podstawowym dogmacie o Bogu – Miłości. Wynika stąd, że miłość powinna być sensem każdego działania człowieka. Z tego względu głównym założeniem chrześcijańskim przy ocenie wolności jest lęk miłości, aby nie uczynić człowiekowi jakiejś szkody moralnej, psychicznej, fizycznej lub innej. Zaś wolność, która nie jest ograniczona „miłością bojaźni bożej”, może być zabójcza dla człowieka. Kieruje w konsekwencji do najgorszych następstw, przede wszystkim do duchowej i moralnej degradacji społeczeństwa, do ideowej anarchii, materializmu i antykultury. Tam, gdzie bazą była wolność bez miłości, tam nie można mówić o autentycznej wolności osoby. Niewola ducha jest dla człowieka najcięższa i przynosi mu najwięcej cierpienia. Niestety realna władza we współczesnym świecie, określając charakter wychowania współczesnego człowieka, zdecydowanie odrzuca samą ideę wolności duchowej i głosi wolność ciała⁷.

Zamiana idei wolności duchowej na ideę wolności najgorszych instynktów, stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo nie tylko w sensie duchowym, ale także fizycznym. Żądze są, bowiem nienasycone i w miarę ich zaspokajania stają się coraz bardziej niszczące i bezkompromisowe. Dlatego współczesna cywilizacja europejska, z niezwykłą troską chroniąca wolność ciała, kultywująca wszystkie jego żądze i równocześnie z niezwykłą prostoliniowością niszcząca bezpieczeństwo duszy, w coraz bardziej oczywisty sposób wprowadza narody świata do ostatniego kręgu śmiertelności. Ostatecznie wszystkie

⁶ L. Sokołow, *Jepiskop Ignatij Briančaninov. Jego žizn' i moral'no-akietičeskije vozzrenija*, Kijów, 1915, s. 20-21; A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy. Teologia zasadnicza*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2011, s. 107-110.

⁷ A. Chomiakow, *Bogoslovskije i cerkovno-publicističeskije stat'i*, Moskwa 1886, s. 109, 205, 44; A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, s. 111-116.

współczesne kryzysy za swoje źródło mają właśnie zabsolutyzowaną wolność zewnętrzną, wolność ciała, która utraciwszy pojęcie grzechu przekształca się w bezlitosną, tyrańską samowolę, czego wyraźnym przejawem są nieustanne konflikty zbrojne w Europie.

SUMMARY

Rev. Archim. Andrzej Borkowski

Freedom and European military conflicts

Keywords: Europe, freedom, military conflicts

In the period of globalization, numerous armed conflicts and wars we often appeal to freedom and human rights. When we talk of freedom in the time we live in we usually mean it to be a possibility of free choice among various things. In contemporary common understanding freedom means choice. Such a definition is far insufficient to an Orthodox Christian. Freedom is something more than a simple difference between obviousness and indecision. Our spiritual attention needs to be directed towards something much more deeper. It should be directed to a struggle in order to overcome results of our fallen nature. According to contemporary understanding freedom is identified also with a possibility to do what is pleasing to ourselves. But such understanding is equally faulty. From theological point of view the term of true freedom denotes God's grace and therefore human freedom is connected with and dependent on the absolute freedom of God. We do believe that God is the only giver of freedom and justice and He even exceeds them. God does not determine Himself. God simply exists.

In such a way God has introduced Himself to Mores in the burning bush: „Εγώ εμί ο ΄Ων” (I am that I am). Ultimately all the contemporary crises have their source in an absolute external freedom, freedom of flesh – having lost the notion of sin it transforms into a merciless, tyrannical lawlessness. Distinct manifestation of it are incessant armed conflicts in Europe.



Antoni Mironowicz

SUWERENNOŚĆ NARODOWA A UNIA EUROPEJSKA

Słowa kluczowe: suwerenność, naród, wolność, Unia Europejska

Zasada suwerenności narodu głosi, że to naród jest zwierzchnikiem władzy i to od niego władza pochodzi. Za ojca tej koncepcji uznaje się wybitnego myśliciela epoki Oświecenia Jana Jakuba Rousseau. Jego poglądy zostały zawarte w książce *Umowa społeczna*. Rousseau stawia tezę, że władza to przejaw samoorganizacji narodu i jest ona przywilejem nadawanym przez lud określonym jednostkom. Czym jest suwerenność państwowa w Unii Europejskiej, czym ją mierzyć czy stopieniem niezależności państw członkowskich. W świetle zasady suwerenności państwa suwerenne to te które samodzielnie podejmują decyzje państwowe i posiadają całościowy zakres uprawnień władczych. Wspólnota Europejska jako organizacja ponadnarodowa przejmuje część suwerennych kompetencji państwa narodowego. Zakres tych kompetencji ustalony został w procesie powstawania struktur europejskich (Traktaty rzymskie, Traktat z Maastricht). W ramach dyskusji pomiędzy zwolennikami federalistycznej koncepcji Europy Ojczyzn oraz koncepcji konfederacyjnej Europy Ojczyzn, wypracowano kompromisowe stanowisko odnośnie suwerenności państwowej w ramach Unii Europejskiej.

W procesie integracji wypracowano zasadę, że państwa członkowskie nie utracą automatycznie swojej suwerenności, a będą w razie potrzeb, z własnej woli, rezygnować z jej części na rzecz nadrzędnej wspólnoty. Rozwiązanie takie stawia państwa członkowskie w sytuacji ciągłych układów i porozumień, ponieważ tylko one uprawnione są do podejmowania decyzji o dalszej integracji. Sformułowano również zasadę subsydiarności, która stanowi, że Unia Europejska może zająć się sprawą państwa bądź regionu w sytuacji, gdy ta sprawa może być rozwiązana lepiej przez UE aniżeli przez państwo członkowskie. Wszystkie inne zadania powinny być realizowane przez władzę, która jest „blisko obywatela” i dlatego mają się nimi zajmować instytucje administracji rządowej lub samorządowej w poszczególnych krajach.

Koncepcję suwerenności państwowej w UE, nazywa się często wspólnie wykonywaną suwerennością – podkreślając tym samym fakt – że Unia Europejska jest dobrowolnym związkiem państw europejskich, które uznały, że razem będą rozwijać się szybciej niż oddzielnie, chcą ściśle współpracować w imię bezpieczeństwa i dobrobytu, lecz żadne z nich jednak nie wyrzeka się ani niepodległości, ani odrębności narodowej.

Suwerenność jest podstawowym atrybutem państwa. Suwerenność jest wtedy kiedy władza jest niezależna, nie podlega żadnej innej władzy w stosunkach międzynarodowych. Państwo występuje jako równorzędne z innymi podmiotami prawa międzynarodowego. Suwerenność państwa jest bezpośrednio związana ze współzależnością międzynarodową. Występują zagrożenia: militarne, zatrucie środowiska naturalnego, terroryzm, wstrzymanie dostaw surowców, nierównomierny rozwój gospodarczy. Z tego względu suwerenność państwa nigdy nie miała i nie może mieć charakteru absolutnego.

Z drugiej strony suwerenność jest niezbywalna i należy do narodu. Prawo międzynarodowe uznaje prawo narodów do samostanowienia. Nie jest ono pochodne, ale istnieje jako prawo pierwotne, nie pochodzące z żadnego nadania. Autonomia wewnętrzna państwa zależy od jego zdolności łączenia interesów prywatnych w interes ogólny. Pozwala to sformułować twierdzenie, że państwo jest mocne wtedy,

kiedy jego instytucje umożliwiają uzgadnianie i przetwarzanie interesów partykularnych w interes publiczny. Takie państwo jest zdolne zachować autonomię wobec zewnętrznych i wewnętrznych interesów. Kiedy państwo nie jest w stanie opanować interesów grupowych, jego suwerenność jest ograniczona od wewnątrz. Kiedy zaś nie jest ono w stanie uchronić swej samodzielności politycznej przed naciskami mocarstw ościennych, wtedy jego suwerenność ograniczona jest od zewnątrz. Warto jednak zwrócić uwagę, że te dwa ograniczenia suwerenności wzajemnie na siebie wpływają: słabość wewnętrzna państwa zachęca sąsiadów do ingerowania w jego wewnętrzne sprawy; a z kolei mocarstwo, które pragnie uzależnić od siebie inne państwo przede wszystkim będzie dążyć do jego wewnętrznego rozbitcia i osłabienia. Kwestią podstawową są reguły obowiązujące w stosunkach między państwami. Pojawiają się zinstytucjonalizowane mechanizmy nadzoru i dochodzenia racji przez autonomiczne instytucje ponadpaństwowe. Trwałość i skuteczność tych mechanizmów wymaga, by nakładały one ograniczenia w sposób mniej więcej równy na wszystkie państwa. Prawo międzynarodowe w coraz większym stopniu wkracza w sprawy wewnętrzne poszczególnych państw. Z praktyki wiemy, że w tej polityce kraj krajowi jest nierówny.

Ograniczenie suwerenności państwa jako konsekwencja umów międzynarodowych nie jest kwestionowane. Współcześnie trudno mówić o pełnej, całkowitej suwerenności państw. Dotyczy to w przede wszystkim suwerenności zewnętrznej. Państwa są do tego stopnia powiązane wzajemnie i uzależnione politycznie, gospodarczo, militarnie, kulturalnie, że żadne z nich nie może powiedzieć, iż jest całkowicie niezależne od pozostałych. Znaczne ograniczenia suwerenności państwowej zewnętrznej i wewnętrznej wiążą się z przynależnością państw do międzynarodowych struktur integracji gospodarczej i politycznej. W świetle zachodzących procesów globalizacyjnych utrzymanie pełnej niezależności gospodarczej wydają się obecnie nie możliwe. Nieznaną do tej pory rolę odgrywają międzynarodowe koncerny. Za przedsiębiorstwo polskie uważa się natomiast każde przedsiębiorstwo założone według polskiego prawa niezależnie

od kraju pochodzenia kapitału i miejsca odpływu zysków. Wskazuje się również za niemożliwe rozwiązanie wielu problemów gospodarczych i politycznych bez współpracy ponadpaństwowej.

Proces integracji europejskiej nie ogranicza się do bliskiej współpracy między rządami. Wprowadza on ścisłą współpracę między państwami, na różnych poziomach, na centralnym i lokalnym; oraz w różnych sferach ich funkcjonowania; między instytucjami publicznymi i bezpośrednio między społeczeństwami poprzez stowarzyszenia i organizacje pozarządowe, nie mówiąc o współpracy między organizacjami gospodarczymi. Stopień złożoności wymaga minimum koordynacji narzuconej centralnie przez instytucje europejskie. Działanie w warunkach zintegrowanej Europy zmusza państwo narodowe do podporządkowania się w wielu ważnych sprawach, przede wszystkim w kwestiach gospodarczych, decyzjom instytucji ponadnarodowej. Stopień tego podporządkowania wzrósł wraz z pełnym wprowadzeniem wspólnej waluty, zwanej euro. Umocnienie samorządu lokalnego wiąże się z przekazaniem znacznego zakresu kompetencji, które były dotąd w gestii rządu centralnego na poziom regionów.

Integracja europejska nie pociąga za sobą likwidacji państwa narodowego, by je zastąpić inną konstrukcją. W świetle procesów integracyjnych państwo narodowe zostaje uwikłane w układ zależności formalnych i ograniczających. Państwo staje się częścią złożonego systemu organizacji. Zjawisko to nie jest ani złe, ani dobre – ograniczenia są elementem niezbędnym funkcjonowania każdej instytucji. Obawa o suwerenność ma uzasadnienie wtedy, kiedy państwo przekazuje na szczebel ponadnarodowy tak szeroki zakres uprawnień, że pozbawia się możliwości zaspokojenia ważnych potrzeb społecznych skazując się na pełną marginalizację. Trzeba zauważyć, że decyzja o staraniu się o członkostwo w Unii Europejskiej stanowi wybór, który daje krajowi szanse awansu polityczno-gospodarczego i kulturalnego. Konieczność przejścia wzorów ustrojowych wypracowanych przez inne państwa może stworzyć wrażenie, że integracja odbywa się kosztem suwerenności krajowej. Nie zawsze zresztą narzucenie

rozwiązań ustrojowych przez otoczenie zewnętrzne skutkuje trwałym ograniczeniem suwerenności. Wejście Polski do UE ustabilizowało i umocniło jej pozycję w Europie. Sprywatyzowanie państwa przez układy nieformalne stanowi większe zagrożenie suwerenności naszego kraju, aniżeli uzależnienie wynikające z członkostwa w strukturach zintegrowanej Europy. Właściwą drogą do umocnienia zewnętrznej suwerenności państwa jest zwiększenie wewnętrznej sprawności struktur ustrojowych.

Interes suwerenności zewnętrznej Polski był różnie formułowany. Na ogół przyjmuje się, iż składa się on z: umocnienia pozycji w NATO i w strukturach UE oraz przeciwdziałaniu nowym podziałom w Europie. Realizując te cele, Polska zmienia okoliczności geopolityczne, które stanowiły główne zagrożenia dla jej suwerennego bytu. Strategicznym interesem naszego państwa jest awans gospodarczo-polityczny całego regionu środkowowschodniej Europy i przesunięcie punktu ciężkości w układzie europejskim na Wschód. Podstawowym problemem tego wyboru jest ocena czy orientacja proeuropejska i pro-atlantycka jest najbardziej sensowną. Niesie to określone skutki dla organizacji państwa - rezygnacje z części uprawnień na rzecz układu ponadnarodowego oraz na rzecz regionów i samorządów lokalnych; a także dla otoczenia zewnętrznego Polski. Polska znajdzie się w otoczeniu uznającym jedynie polityczne rozwiązywanie konfliktów. Wąski interes narodowy musiał być uzupełniony o perspektywę sojuszniczą. Z tego powodu jest nasz udział w wojnie w Iraku i Afganistanie.

Instytucje ponadnarodowe zmieniają warunki realizacji interesów państw członkowskich, zmuszają je do brania pod uwagę przy decydowaniu o kierunkach polityki interesów Unii Europejskiej jako całości, oraz interesów poszczególnych partnerów. Przynależność do instytucji ponadnarodowych nakazuje branie pod uwagę polityki całej Unii Europejskiej. Przynależność do instytucji ponadnarodowych wpływa więc na formy realizacji interesów narodowych, lecz nie zmienia w sposób zasadniczy natury tych interesów, a przede wszystkim

nie zwalnia rządu z obowiązku artykułowania interesów narodowych w kwestiach strategii. Podstawą tej strategii jest stworzenie mocnych podstaw instytucjonalnych dla państwa i gospodarki.

Warunkiem wykorzystania przez państwo swej suwerenności jest zdolność do wypracowania i realizacji własnej strategii. W tej kwestii klasa rządząca musi mieć realistyczną koncepcję strategicznych celów. Elity muszą posiadać wiedzę o tym, jak je osiągnąć oraz dysponować zasobami materialnymi i organizacyjnymi, niezbędnymi do ich realizacji. Procesy rozwoju gospodarczego we współczesnym świecie doprowadziły do daleko idącej autonomizacji sfery gospodarczej w stosunku do polityki prowadzonej na szczeblu państw narodowych. Coraz więcej spraw pojawiających się na poziomie państw wymaga współpracy między rządami całego kontynentu i świata. Z tego powodu ponad poziomem państw narodowych, tworzą się struktury ponadnarodowe, które w sposób istotny zmieniają warunki ich funkcjonowania. Otoczenie międzynarodowe, zmieniając swój charakter, zmienia również reguły rządzące grą między narodami. W mniejszym stopniu liczy się siła militarna, tania siła robocza a bardziej coraz bardziej liczy się sprawność struktur organizacyjnych zdolnych do jednoczesnego realizowania wielu celów, wysoko kwalifikowana siła robocza niezbędna do ich uruchomienia i kierowania nimi, wysoki poziom zaplecza analitycznego we wszystkich sferach działania. Zmieniają się, zatem całkowicie warunki realizacji zasady narodowej suwerenności. Obecnie w większym stopniu niż obawa przed utratą suwerenności, występuje obawa przed pozostawaniem poza obrębem ugrupowań międzynarodowych, albowiem taka „izolacja” może grozić całkowitą utratą suwerenności czy wręcz utratą niepodległości.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

National Sovereignty and the European Union

Keywords: sovereignty, the European Union

Sovereignty is a fundamental attribute of the state. Sovereignty is when the authority is independent and does not depend on any other authority in international relations. The state is equal to other subjects of international law. The sovereignty of the state is directly related to international interdependence. The condition for use by state sovereignty is the ability to develop and implement its own strategy. In this regard, the ruling class must have a realistic concept of strategic objectives. The elites must have knowledge of how to achieve them and dispose of the material and organizational resources, necessary for their implementation.



Ks. Artur Aleksiejuk

WOLNOŚĆ RELIGIJNA I POPRAWNOŚĆ EUROPEJSKA

Słowa kluczowe: europejska poprawność polityczna, wolność religijna, globalizacja, polityka

Żyjemy w czasach szczególnie wrażliwych na kwestie wolności i wyróżniających się bardzo silnym dążeniem do wolności osobistej i społecznej. Mówi się o wolności społeczno-politycznej, wolności wyznania religijnego, wolności artystycznej, wolności stylu życia itd. Można by długo wymieniać rodzaje, czy też przejawy wolności, które współczesny człowiek identyfikuje w swoim życiu. Temat mojego wystąpienia porusza kwestię sposobu funkcjonowania prawa do wolności religijnej w ramach obecnie dominującej i realizowanej politycznej wizji Zjednoczonej Europy. Ścisłej rzecz ujmując chodzi tutaj o określenie miejsca, jakie zostało przypisane przekonaniom religijnym obywateli państw należących do Unii Europejskiej i ich rolę w kształtowaniu ich życia osobistego i społecznego.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIETLE STANDARDÓW EUROPEJSKICH

Europejskie standardy w zakresie wolności religijnej zdefiniowanej jako wolność sumienia i wyznania wyznaczają przede wszystkim

kim art. 9 i art. 14 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z 1950 r. (KPCziPW)¹. Właściwe postanowienia *Konwencji* z 1950 r. odnoszące się do sfery religijnej wywarły wpływ na treść przepisów *Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej*². W szczególności chodzi tutaj o art. 10 ust. 1 *Karty*, który jest dosłownym powtórzeniem art. 9 ust. 1 *Konwencji*.

Na postawie artykułów 9 i 14 *Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, wolność religijna obejmuje wolność wyznawania religii lub jakichkolwiek innych przekonań według własnego wyboru, a także wolność manifestowania ich indywidualnie lub we wspólnocie, publicznie lub prywatnie. W świetle przepisów strażnikiem wszystkich praw i wolności obywatelskich, w tym także praw i wolności religijnych, są instytucje państwowe oraz społeczność międzynarodowa. Mają one obowiązek, w oparciu o standardy demokratyczne, zabezpieczyć człowiekowi religijnemu możliwość realizowania swojej religijności pod warunkiem, że nie stoi to w sprzeczności z „interesami bezpieczeństwa publicznego, ochroną porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochroną praw i wolności innych osób” (art. 14 KPCziPW). Innymi słowy, państwo demokratyczne i jego instytucje gwarantują, że będą stały na straży praw i wolności obywateli, w tym także wolności religijnej, jeśli nie będą one sprzeczne z jego naczelnymi zadaniami jako państwa demokratycznego (organizacja i utrzymywanie porządku w ludzkiej wspólnocie – sprawowanie rządów, umożliwienie człowiekowi życia indywidualnego i wspólnotowego, gwarancja prawa jako warunku ochrony praw i wolności jednostki oraz zabezpieczenie dobrobytu wszystkich).

1 Zob. *Tekst Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności wraz z Protokołami Dodatkowymi*, [w:] <http://bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/europejski-trybunal-praw-czlowieka/tekst-europejskiej-konwencji-praw-czlowieka-i-podstawowych-wolnosc-i-wraz-z-protokolami-dodatkowymi> (dostęp: 16.05.2012 r.).

2 Zob. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, [w:] <http://eur-lex.europa.eu/pl/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303PL.01000101.htm> (dostęp: 16.05.2012 r.).

WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO ELEMENT EUROPEJSKIEJ POPRAWNOŚCI POLITYCZNEJ

Zdefiniowanie tego, czym jest „poprawność europejska” jest dość złożone³. Poprawność europejską, lub raczej europejską poprawność polityczną, można określić jako swoisty kodeks językowy oraz zespół zachowań i opinii prezentowanych jako „antydemokrateczne” i „antydyskryminacyjne”. W toczącej się obecnie dyskusji politycznej znajdują one zwykle zastosowanie w sprawach odnoszących się do rasy, płci, kwestii seksualnych, problematyki ekologicznej i bioetycznej, kwestii światopoglądowych oraz przekonań religijnych. Są one zazwyczaj prezentowane przez kręgi lewicowe oraz postępowo-liberalne, które dążą do wypromowania i skonstruowania pewnego modelu relacji społeczno-politycznych opartych na zasadach liberalnych oraz uczynienia go podstawą polityki międzynarodowej, w dyskutowanym przypadku – europejskiej.

Dążenie do uczynienia standardu liberalnego podstawą polityki międzynarodowej objawia się tym, że ten standard jest proponowany jako jedyny obowiązujący dla organizowania wewnętrznego życia krajów i narodów, włączając w to państwa, których tradycja kulturowa, duchowa i religijna jest zupełnie inna⁴. W rezultacie społeczności, które chcą zaistnieć na arenie międzynarodowej są stawiane wobec dylematu: albo podporządkują się one liberalnemu systemowi wartości, ogłaszanemu jako poprawna politycznie norma dla jednostek i społeczeństw, albo zostaną uznane przez społeczność międzynarodową za społeczności „politycznie niepoprawne”, czyli „niedemokratyczne”, antyhumanistyczne” i „regresywne”.

3 Fenomen „poprawności politycznej” pojawił się i rozprzestrzenił w ostatnich dekadach XX w. najpierw w USA (zasadniczo w kręgach uniwersyteckich oraz w ośrodkach wielkomiejskich, zdominowanych przez elitę lewicowo-liberalną), a dopiero stamtąd ekspandował na inne kraje, zwłaszcza na kraje Europy Zachodniej.

4 Zob. Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok 2010, s. 13-14.

Obraz religii i religijności w polityce europejskiej ukształtował się w dwóch etapach.

Pierwszy etap (trwający do 1997 r., czyli do uchwalenia Traktatu o UE w wersji znowelizowanej) stał pod znakiem integracja państw europejskich, najpierw w formie Unii Zachodniej Europy, a następnie po otwarciu się na państwa Europy środkowo-wschodniej – Unii Europejskiej. Trzeba zaznaczyć, że wysiłki koncentrowały się wówczas przede wszystkim na budowaniu wspólnego rynku i polityki gospodarczej. Przyjęto wówczas ogólną regułę, że sprawy kultury i religii należy pozostawić wyłącznej kompetencji państw członkowskich. Unia Europejska na tym etapie – jak powiedział Jacques Delors – była „ciałem bez duszy”. Dopiero na drugim etapie w prawie Unii Europejskiej wystąpiło dążenie do swoistego „dowartościowania religii” jako trwałej rzeczywistością, której nie sposób lekceważyć w życiu publicznym. Oczywiście nie oznaczało to wcale, że kwestia wolności religijnej nie była zauważana. Była ona obecna zarówno w wymienionej *Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, jak i *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Sformułowania w obu dokumentach były jednak bardzo ogólnikowe i nie znajdowały jeszcze wówczas konkretnego wyrazu w polityce legislacyjnej Unii.

Można zaryzykować stwierdzenie, że na pomijaniu w polityce legislacyjnej UE wartości religijnych a – w związku z tym – roli kościołów, w pierwszym etapie rozwoju Unii, zaważyły dwie przyczyny. Pierwszą z nich były bez wątpienia poważne trudności w rozwiązywaniu problemów, wynikających ze zjawiska pluralizmu kulturowego i religijnego narodów europejskich. Drugą przyczyną okazały się przyjęte przez polityków założenia ideologiczne wywodzące się z filozofii Oświecenia. Pod wpływem ideologii liberalnej w wersji francuskiej przyjęto założenie, że Unia Europejska ma być strukturą świecką, opartą na zasadzie neutralności wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Przy tym neutralność ta była pojmowana w sensie negatywnym, jako eliminacja wartości religijnych z życia publicznego, które stanowi forum wolności obywatelskiej.

Po roku 1997, czyli po wyjściu w życie Traktatu o UE w wersji znowelizowanej doszło do ważnej zmiany w tej kwestii. Pod wpływem nowych doświadczeń, jakich dostarczyły wydarzenia związane z pokojowym obaleniem komunizmu w Europie środkowo-wschodniej, w których inspirującą rolę odegrały wartości moralne i religijne, koncepcja poprawnej politycznie neutralności zamkniętej na wartości religijne została poddana rewizji. W konsekwencji w polityce legislacyjnej Unii Europejskiej, która otwarła się na Wschód, zaistniał dylemat: Czy Unia Europejska nadal ma być zamknięta na wartości religijne, czy otworzyć się na wszystkie wartości religijne, zakorzenione w kulturach narodów europejskich?

Pierwsza z wymienionych opcji neutralności szybko spotkała się z ostrą krytyką. Zwracano uwagę, że chociaż kościoły jako wspólnoty religijne są odrębne od struktur politycznych i gospodarczych, to jednak stanowią one o bogactwie duchowym narodów europejskich. Dlatego prawo unijne nie może ignorować wartości religijnych i istnienia kościołów, ale ma wręcz obowiązek zagwarantować im prawo do pełnienia swej misji w życiu publicznym. Wysunięto zatem postulaty zmierzające do wypracowania takiego modelu społeczeństwa obywatelskiego, który będzie uwzględniał kulturotwórczą rolę kościołów.

Pod wpływem tych postulatów w polityce legislacyjnej Unii Europejskiej wobec religii stopniowo dokonała się ewolucja, która znalazła wyraz w niektórych normatywnych aktach prawnych:

- *Traktacie o Unii Europejskiej* w wersji znowelizowanej z 1997 r.;
- Deklaracji 11, zwanej klauzulą o Kościołach, dołączoną do *Traktatu Amsterdamskiego* (1997 r.);
- *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (2000 r.);
- *Białej Księdze na temat rządzenia Europą* (2001 r.)
- *Traktacie Konstytucyjnym dla Europy* (2004 r.).

Po podpisaniu ostatniego z wymienionych dokumentów, w toku dyskusji nad jego ratyfikacją w poszczególnych krajach (Francja, Holandia) doszło jednak do ostrej krytyki niektórych jego zapisów, m.in.

odnoszących się do kwestii tożsamości kulturowej i religijnej Europy. W szczególny sposób zaatakowano ideę chrześcijańskich korzeni Europy i chrześcijańskie wartości. Proces ten trwa do dziś. W świetle jupiterów, w obecności szefów rządów i kamer telewizji, a także podczas debat w Parlamencie Europejskim liberalna filozofia europejskiej poprawności politycznej, zarówno w sferze ideowej, jak i terminologicznej coraz wyraźniej przeciwstawia się myśleniu chrześcijańskiemu.

Wstępem do osłabienia znaczenia chrześcijaństwa i jego oddziaływania było potraktowanie go wyłącznie jako czynnika historyczno-socjologicznego na gruncie globalnym. Uznano, że w zjednoczonej, lub jednoczącej się Europie, współczesna rzeczywistość religijna nie może być rozważana w odniesieniach lokalnych i narodowych. Patrząc z perspektywy globalnej zaczęto postrzegać religię w dwojaki sposób:

- jako siłę regresywną wobec globalizacji (czyli konkurencyjną, hamującą) lub
- jako siłę proaktywną, przyczyniającą się do promocji i rozwoju procesów globalizacyjnych w świecie.

Według polityków europejskich, w imię pluralizmu kulturowego i religijnego narodów europejskich i neutralności światopoglądowej instytucji państwa, wolność religijna realizowana w warunkach globalizacji powinna sprzyjać wzajemnemu poznawaniu i komunikowaniu się wielu odmiennych systemów religijnych, ich duchownych i wyznawców. W ich zamyśle powinna więc służyć rozwojowi społecznemu oraz rozpoznawaniu i rozwiązywaniu najbardziej ekstremalnych problemów Europy i współczesnego świata. Aby taki scenariusz mógł być zrealizowany dąży się do zbudowania konsensusu co do takich wartości jak:

- pluralizm i wielopodmiotowość religii;
- wolność wyboru wiary i jej wyznawania;
- tolerancji wobec wszystkich tych religii, które nie są społecznie szkodliwe;
- otwartość na inne religie i dialog ekumeniczny;

- wyrzeczenie się agresji i walki jako środka powiększania wpływów religijnych;
- rozdział religii i Kościoła od państwa (zasada laickości państwa);
- konieczność dialogu między wiarą i wiedzą naukową oraz rozbudzanie wrażliwości Kościołów na problemy globalne.

Zgodnie z liberalną ideologią poprawności politycznej realizacja powyższych celów jest możliwa tylko w warunkach zakwestionowania wiodącej roli religii chrześcijańskiej i jej syntezy z kulturą europejską. Krokiem do osiągnięcia tego celu, realizowanego w imię tolerancji, dialogu i pluralizmu, a także neutralności wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych demokratycznego państwa, jest presja wywierana na chrześcijaństwo, aby usunęło się ze sceny publicznej i przesunęło się w sferę prywatną.

Próby zepchnięcia chrześcijaństwa do sfery indywidualnych preferencji światopoglądowych przybierają różne formy i wszystkie można zakwalifikować jako próbę podważenia roli tego, co jest nie tylko istotą prawa do wolności sumienia i wyznania, ale także istotą wszelkich innych wolności i praw. Chodzi tutaj o stosunek do prawdy, która według obecnie panujących standardów liberalnych w polityce nie jawi się jako wartość rozpoznawalna społecznie. Nie ma obecnie czasu na analizę tego arcyciekawego zjawiska w polityce. Faktem jest jednak, że obecnie chętniej mówi się o wartościach niż o prawdzie, aby nie popaść w konflikt z myśleniem tolerancyjnym oraz demokratycznym relatywizmem, który stał się siłą napędową liberalizmu. Dlatego wysiłki bieżą w kierunku wyłączenia pojęcia prawdy i związanego z nią pojęcia dobra z polityki, tak jakby zagrażały one wolności, w tym także wolności religijnej. Pojęcie prawdy dla religii i religijności jest pojęciem fundamentalnym⁵. Jego przesunięcie w sferę nietolerancji i antydemokracji, wskazanie, że nie jest ono dobrem powszech-

5 Chrystus powiedział: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Programowa negacja absolutnego charakteru prawdy i możliwości jej poznania prowadzi zatem do permanentnego zniewolenia.

nym, lecz jedynie dobrem prywatnym, względnie dobrem jakichś grup, a nie dobrem całości, prywatną opinią, wypacza to, co określa się mianem wolności religijnej, niezależnie, czy mowa tutaj o chrześcijaństwie, judaizmie, czy islamie. W ten sposób wolność religijna, a także każda inna wolność staje się formą pozbawioną treści.

Z powyższych rozważań wynika, że ideologia poprawności politycznej w obecnej liberalnej formie nie tylko wypacza, ale i ogranicza prawo do wolności religijnej. W ostatnim czasie znakiem tego jest dyskusja na temat obecności symboli religijnych w życiu publicznym, która narusza nawet prawo prywatności. Coraz głośniej słychać głosy polityków, którym przeszkadza chrześcijański krzyż w miejscu publicznym, a nawet noszony w widoczny sposób na szyi. Niektórych irytują islamskie chusty i kippy Jahwe, widoczne ze względu na swe przeznaczenie. Niewątpliwie „widoczność” oznacza to, że się czegoś nie ukrywa. To wszystko, co jest dostrzegalne, jest widoczne. W imię liberalnej poprawności politycznej religia nie może być nawet czymś dyskretnym, dyskretnie widocznym. Religia i religijność zostają sprowadzone do preferencji prywatnej, która trzeba ukrywać, podczas gdy ze wszystkimi innymi człowiek ma prawo się afiszować (np. wypada obnosić się ze swoim homoseksualizmem), nawet w sposób ostentacyjny i przy poparciu wielu polityków. Usunięcie motywacji religijnej na peryferie życia osoby i przekonań religijnych „poza nawias” życia w społeczeństwie w rezultacie prowadzi do stygmatyzacji i wykluczenia ze społeczeństwa ludzi, którzy chcą pozostać wierni wartościom i motywacjom religijnym w swoim życiu, także w sferze publicznej kierować się wartościami religijnymi w swoim życiu. W ten sposób – stwierdza patriarcha Moskwy i Wszechrusi Cyryl – „rozwijają się procesy, które zagrażają osobistej wolności człowieka. Uważając wolność za wielką wartość, państwa i wspólnota międzynarodowa wprowadzają do prawodawstwa takie normy społeczno-polityczne, które są sprzeczne z normami życia człowieka wierzącego, należącego do tradycyjnej religii. Z jednej strony nikt nie przygotowuje zamachu na życie człowieka jako takie, ale na poziomie społecznym jest on coraz częściej zmuszany do uznawania za normę życia tego, co jest sprzecz-

ne z jego przekonaniemi”⁶. Czy taka polityka, prowadzona w imię swoistej poprawności politycznej, nie jest raczej przejawem gettyzacji, dyskryminacji i wykluczenia społecznego ludzi wierzących? Czy na tym ma polegać tak ochoczo deklarowana przez licznych „politycznie poprawnych” polityków europejskich gwarancja wolności sumienia i wyznania? Są to pytania, na które politycy rzadko decydują się odpowiadać, ale od których my mamy prawo i obowiązek tych odpowiedzi oczekiwać, chociażby w imię głoszonych przez nich ideałów poszanowania praw i wolności obywatelskich.

SUMMARY

Rev. Artur Aleksiejuk

Religious freedom and political correctness in United Europe

Keywords: Political correctness, religious freedom, globalization.

We live in times that are particularly sensitive to issues such as freedom and are differentiated by strong aspirations for personal and societal freedom. One speaks of political-societal freedom, freedom of religion, artistic freedom and freedom to choose one's own lifestyle. It would be possible to make a long list of the various kinds or manifestations of freedom, which modern individuals indentify in their lives. My essay considers the ways the law functions in regards to religious freedom in the context of the currently prevailing and implemented political visions in United Europe. Strictly speaking, this paper concerns the definition of place, which was assigned for religious convictions of citizens of the European Union and their role in shaping their personal and societal lives.

6 Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność*, s. 74-75.

ARTYKULY

„WSPÓŁCZESNA” ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Słowa kluczowe: człowiek, antropologia, grzech, soteriologia, eschatologia, moralność, duchowość, niemoc

Pomimo upływu czasu, niezwyklego rozwoju techniki i nauki, a szczególnie psychologii i medycyny, wciąż wzmaga się żywe zainteresowanie człowiekiem. Żadna z żywych istot nie rozwinęła tak daleko idącej analizy samej siebie, jak sam człowiek. Jeśli już, to poznawała siebie bardziej w świetle potrzeb biologicznych, czy też instynktownych zachowań. Taka wiedza jest wiedzą bytową, egzystencjalną, ale nie ontologiczną. Hellenistyczna starożytność, pomimo religii, najważniejsze miejsce wśród żywych istot zaoferowała właśnie człowiekowi. Cechą charakterystyczną, która wyróżnia człowieka ze wszystkiego, co żyje jest *logos*, czyli słowo. Stąd też, dla starożytnej myśli hellenistycznej był on *ζῶον λόγον ἔχον*¹, co nie wskazuje tylko na dar mowy, ale przede wszystkim na zdolność do refleksji nad samym sobą, refleksji wyrażanej słowem.

Trudność w samoanalizie człowieka nad jego człowieczeństwem zawsze była wynikiem pluralizmu w antropologii². Im bardziej rozdrabniano człowieka na sfery i przestrzenie jego istnienia, tym mniejszą stawała się wiedza na jego temat. Czy można więc mówić o współczesnej koncepcji antropologii chrześcijańskiej, zważywszy na fakt,

1 Pod pojęciem *logos* starożytni filozofowie rozumieli nie tylko umiejętność wysławiania się, ale ponadto sposobność do wewnętrznej refleksji, troskę i opiekę, jaką otaczał się człowiek, a przede wszystkim umiejętność dostrzegania istoty rzeczy i bytów.

2 Por. Metropolita Miński i Sucki Filaret, *Prawosławne uczenie o człowiekowie*, [w:] *Prawosławne uczenie o człowiekowie. Izbranne statii*, Moskwa – Klin 2004, s. 5.

że człowiek od wieków jest ten sam, a zmianom ulegają jedynie uwarunkowania, w jakich żyje? Antropologia chrześcijańska jest antropologią diachronicznie chrześcijańską i eklezjalną, ale wymagającą nieustannej redefinicji i to nie dlatego, że zmieniają się parametry życia człowieka, lecz przede wszystkim po to, aby pomóc człowiekowi w poznawaniu samego siebie³. To najtrudniejsze zadanie, z jakim przyszło mu się zetknąć w swoim życiu. Paradoksalnie wygląda fakt, że człowiek wiedzący prawie wszystko o świecie zwierząt i roślin, o rzeczywistości astronomicznej i globalnych zagrożeniach, często nie posiada o samym sobie podstawowej wiedzy.

Punktem wyjścia antropologii chrześcijańskiej jest obecność obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku (Rdz 1,26)⁴. Ta *protologiczna* prerogatywa idzie w parze z wolnością, która to wolność zwiastuje odpowiedzialność za czyny i dokonane wybory. Wszystko to było darem ale i wyzwaniem, przywilejem, lecz jednocześnie zostało obciążone konsekwentnością. Antropologia chrześcijańska uległa diametralnej przemianie po upadku człowieka. Największej deformacji i okaleczenia doznała ludzka natura, doświadczyła rozszczępienia bytowego na duszę i ciało, wskutek śmierci, i zniszczenia. Najbardziej bolesną była utrata naturalnego wyboru dobra, które od teraz wymaga wyjątkowego wysiłku i samozaparcia. Wybór zła stał się bardziej naturalny, aczkolwiek niepożądany⁵. Stan ten fenomenalnie wyraził i empirycznie uargumentował Apostoł Paweł, mówiąc: „wiem bowiem, że zakon jest duchowy, ja zaś jestem cielesny, zaprzędany grze-

3 Okazuje się, że: „...wizja człowieka się w ciągu wieków. Nie znaczy to, że jesteśmy tylko świadkami ciągłego jej ubogacania o nowe wymiary. Zdarza się również niekiedy rezygnacja z powszechnie akceptowanych prawd, co doprowadza w efekcie do różnych form redukcjonizmu w antropologii”, K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 33.

4 O odbiorze nauki o obrazie i podobieństwie należy zachować teologiczny umiar, pamiętając że istnieje możliwość błędnej interpretacji, znanej w historii jako herezja antropomorfizmu. Chodzi tutaj przede wszystkim o duchowy wymiar obrazu i podobieństwa w człowieku, a nie jego literalną analizę względem Boga. (przyp. autora). Więcej zob. Św. Jan Kasjan, *Tworenija*, Ławra Św. Sergiusza, 1993, s. 451.

5 Por. Metropolita Miński i Słucki Filaret, *Prawosławnoje uczenie o czelowiekie*, s. 11.

chowi. Albowiem nie rozeznaje się w tym, co czynię; gdyż nie to czynię, co chcę, ale czego nienawidzę, to czynię” (Rz 7,14-15)⁶. Wartym podkreślenia jest tutaj fakt, że słowa te apostoł kieruje nie do grzeszników, ale osób świętych. Oto, jak tłumaczy te słowa abba Teonas z dzieł św. Jana Kasjana Rzymianina: „Tak więc, jeśli apostoł był bogaty w takie dary, to czym jest to dobro, którego on nie czynił? Nie możemy się tego dowiedzieć jeśli nie wejdziemy w zamierzone położenie, w którym on wypowiadał te słowa. Stąd, wszystkie cnoty, jakie posiadał... są jakoby jak drogocenne, błyszczące kamienie. Jednak, jeśli porównać je do błyszczącej i doskonałej perły, której szukał i chciał posiadać ewangeliczny kupiec i sprzedał wszystko” (Mt 13,46), *aby ją mieć, to wówczas ich wartość (tych kamieni) okaże się być za małą, nijaka, taka, że nawet przy szybkiej ich rozprzedaży, nabycie tylko tego jednego bogactwa, ubogaciłoby sprzedawcę niezliczonymi dobrami*⁷.

Obecna wizja antropologiczna stara się ten stan tłumaczyć niemożliwością wpływu człowieka na zmianę swojej sytuacji. Zauważalna kapitulacja przed własną słabością zamienia się w prawo usprawiedliwiania swego postępowania. Przypadłość zdaje się być cechą daną człowiekowi przez Boga. Dochodzi do utożsamienia skłonności z czynem, gdzie skłonność sprawiedliwie domaga się uzewnętrznienia, paraliżując wolę człowieka i wolność wyboru dobra. Chrześcijańska wizja antropologiczna zmierza w innym kierunku, a mianowicie, uświadomienia sobie własnej choroby, którą w kontekście grzechu pierworodnego nazwiemy chorobą „okaleczeniem ludzkiej natury”⁸. Metodologia procesu poznawczego samego siebie, znana również w hellenistycznym świecie jako *γνώθι σεαυτόν*, paradoksalnie tkwi

6 Równie pięknie wyraża to jedna z modlitw wieczornych w Kościele prawosławnym: „Wiesz bowiem i to, Władczyni moja i Pani Bogurodzico, że od zawsze mam w nienawiści wszystkie moje czyny i z całą myślą miłuję prawo Boga mego. Nie wiem jednak, Najświętsza Pani, dlaczego to, czego nienawidzę, to też i lubię i to co dobre naruszam. Nie dopuszczaj zatem, o Najświętsza, aby spełniała się moja wola, bowiem nie będzie Ci się ona podobać, lecz nie się wypełni wola Syna Twego i Boga Mego”, *Molitwosłow*, Moskwa 2007, s. 61.

7 Św. Jan Kasjan, *Tworenija*, s. 584.

8 Por. A. I. Osipow, *Prawosławnoje ponimanie smysła żyzni*, Kijów 2001, s. 15.

nie w grzechu, a w cnocie chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo koncentruje się bowiem – jak trafnie zauważył profesor Aleksy Osipow – na uzdrowieniu duszy, a nie na zapracowaniu na szczęście i raj⁹. Znana sentencja św. Symeona Nowego Teologa wyraża to w idealny sposób. Brzmi ona: *Skrupulatne wypełnianie przykazań Chrystusowych odkrywa człowiekowi jego słabość*¹⁰.

Dla zrozumienia tej paradoksalnej rzeczywistości potrzebna jest redefinicja grzechu i uwolnienie go spod definicji scholastyki i szkolnego katechizmu. Na taką redefinicję niewątpliwie pretendują słowa ojca Sofroniusza Sacharowa, który mówił: *Grzech jest przede wszystkim zjawiskiem duchowym, metafizycznym. Korzenie grzechu sięgają mistycznej głębi duchowej natury człowieka. Istota grzechu nie tkwi w naruszeniu normy etycznej, lecz w odejściu od wiecznego życia Bożego, dla którego człowiek został stworzony i do którego w sposób naturalny, czyli zgodnie ze swoją naturą, jest powołany. Grzech dokonuje się przede wszystkim w ukrytej głębi ducha człowieczego, ale jego skutki dotyczą całego człowieka. Popelniony grzech uwidocznia się na duchowym i fizycznym stanie człowieka, uwidocznia się w jego wyglądzie zewnętrznym, odbija się na losie samego człowieka, nieuchronnie przekracza granicę jego indywidualnego życia i obciąża złem całą ludzkość, a przez to odbija się na losie całego świata. Nie tylko grzech praojca Adama miał skutki o znaczeniu kosmicznym, ale i każdy grzech, jawny, czy ukryty, grzech każdego z nas odbija się na losie całego świata*¹¹. Wspomniane w tym fragmencie drogocenne kamienie wskazują na cnoty chrześcijańskie zdobyte wysiłkiem ascetycznym przy współudziale łaski Bożej. Tekst ten nie odnosi się do bezczynności soteriologicznej, ale staje się zrozumiałym dopiero w kontekście dynamiki ascezy.

⁹ Zob. tamże, s. 15.

¹⁰ Cyt. za: tamże, s. 14.

¹¹ Archimandryta Sofroniusz (Sacharow), *Święty Sylwan z Góry Atos*, Białystok 2007, s. 35.

Problemem współczesnej antropologii jest błędna percepcja grzechu i dobrego uczynku człowieka. Grzech stał się bardziej wykroczeniem moralnym, piętnowanym, najbardziej eksponowanym, a zwłaszcza jeśli zaistniał wśród ludzi w obszarze *sacrum*. Wówczas nadzwyczaj wyjątkowo usprawiedliwia on słabość zwykłych ludzi, którzy często niesłusznie postrzegają siebie jako należących do świata *profanum*. Na miano dobrego uczynku zasługują czyny powszechnie uznawalne i akceptowalne. Chrześcijaństwo Wschodu, a więc Prawosławie, podkreślając obecność prawa moralnego w człowieku, nigdy nie zdominowało moralnością duchowości. Relacja pomiędzy jedną i drugą jest bardzo czytelna, zmierzając w kierunku właściwej antropologii. Kim jest dzisiaj współczesny człowiek moralny? To taki, który nie czyni oczywistego i widzialnego zła. Nikt jednak nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego taki jest i dlaczego nie czyni tego widzialnego zła. Wniosek nasuwa się samoczynnie, że nie każdy powszechnie uznawany za moralnego okaże się być człowiekiem spełnionym w głębokim tego słowa znaczeniu. Człowiek duchowy, a więc zmierzający do odnalezienia utraconego podobieństwa Bożego, nie może być człowiekiem niemoralnym, wówczas bowiem nie byłby także człowiekiem duchowym. Jego moralność często ukrywa się w ciągłej *metanoi*, w ciągłym dążeniu do niedoskonałej doskonałości. Klasycznym przykładem takiej niemoralnej duchowości pozostaje od wieków postać Iotra, który moralnym z pewnością nie był, ale stał się człowiekiem duchowym poprzez rozpoznanie dramatu swego życia¹² i to on, jako pierwszy, otworzył drzwi do rajy (Łk 23,43). Nie ma wątpliwości, że w dzisiejszej wizji „moralności” człowieka, w szerokim pojmowaniu tej sentencji, Iotr nie miałby szans na swoją rehabilitację.

Ten przykład wyraźnie odkrywa przed nami pewien problem we współczesnej antropologii, która nie stara się obiektywnie uspra-

¹² Oto świadome wyznanie Iotra: *Na nas co prawda sprawiedliwie, gdyż słuszną ponosimy karę za to, co uczyniliśmy. Ten zaś nic złego nie uczynił* (Łk 23,41).

wiedliwić pewnych niepodważalnych faktów. Nasza redefinicja grzechu wyraźnie podkreśliła jego kosmiczne konsekwencje, a mianowicie, że *popelniony grzech uwidoczni się na duchowym i fizycznym stanie człowieka, uwidoczni się w jego wyglądzie zewnętrznym, odbija się na losie samego człowieka, nieuchronnie przekracza granicę jego indywidualnego życia i obciąża złem całą ludzkość, a przez to odbija się na losie całego świata*. Człowiek zatem ponosi odpowiedzialność za zjawiska zachodzące w swoim i przyszłych pokoleniach. Nie wolno tych zjawisk interpretować poza człowiekiem. Droga do ich eliminacji i uzdrowienia nie leży na mapie ich obojętnej akceptacji, ale przede wszystkim zmierza w kierunku duchowej retrospekcji antropologicznej. W chrześcijaństwie skłonność nigdy nie usprawiedliwia czynu, czyn natomiast jest wynikiem wyboru człowieka, a nie rezultatem skłonności. Doskonale odzwierciedla to przykład osób, które postanowiły żyć w dziewictwie i przy pomocy Bożej panują nad swoją skłonnością, w imię czegoś wyższego. Najbardziej niepokojącym staje się fakt powszechnej obrony osób usprawiedliwiających swoje grzeszne czyny słabością natury. Obecne jest to w środkach masowego przekazu, promowane w telewizyjnych serialach i przekazywane młodym pokoleniom jako coś zupełnie normalnego, wymagającego specjalnej obrony. Kościół jest jednak tym miejscem, gdzie rzeczy nazywa się swoimi imionami i gdzie grzech nigdy nie stanie się cnotą, a cnota nie zamieni miejsca grzechu, chyba że jako rezultat *metanoi*, a więc jego wyeliminowania.

Perspektywą współczesnej antropologii powinno być wspólne działanie na rzecz uspokojenia ludzkiego wnętrza, zrównoważenia głosu sumienia ludzkiego. Jedyne, czego nie jest w stanie człowiek oszukać, to własnego prawa moralnego. Patriarcha Cyryl, widząc narastające niebezpieczeństwo dla człowieka, apeluje: *Rzeczywiście istnieje tylko jedna siła, zdolna powstrzymać wzrost zła, powstrzymać entropię świata. Tą siłą jest dobro czynione przez każdego człowieka oddzielnie i przez wszystkich razem. Nigdy jeszcze ludzie nie dysponowali tak silnym powodem do tego, aby unikać zła i czynić dobro. Dzisiaj tym powodem jest fizyczne przeżycie. Chcesz żyć czyń dobro,*

chcesz żyć, żyj zgodnie z normami moralnymi, które Bóg zawarł w naturze człowieka i które są rozpoznawalne w normach moralności społecznej¹³. Patriarcha wyraźnie podkreśla moralność zakorzenioną w ludzkiej naturze. Jej cechą znamioną jest dominacja nad skłonnością, nawet jeśli uległa ona obiektywnemu zniekształceniu. Ważnym zatem jest, aby współczesna antropologia stała się antropologią naturalnej moralności, a nie tylko społecznej i humanitarnej. Zawsze będzie ona prawdziwa i duchowa.

Nie sposób nie przytoczyć tutaj nasuwającego się wniosku kryterialnego, a mianowicie, że prawdziwa duchowość zawsze będzie moralna, ale nie każda moralność jest duchowa¹⁴. Ta pierwsze bije ze źródła natury człowieka zmierzającej do swego uzdrowienia, ta druga uzewnętrznia się tylko w ludzkim odwróconym odbiorze. I jeszcze jedna ważna cecha, im bardziej prawdziwą i autentyczną jest moralność, tym bardziej będzie ona skrywana, niedoceniana, niezauważalna, bowiem w chrześcijańskiej antropologii paradoksalnie prawdziwa cnota nigdy się nie opłaca, dlatego tak trudno o jej pielęgnację i utrzymanie.

Redefinicji wymaga również wolność człowieka, która w obecnym wymiarze antropologicznym nie tylko dopuszcza, lecz respektuje, a nawet domaga się obecności grzechu. Liberalna postawa nie nawołuje do uwolnienia się od grzechu, ponieważ liberalizm w ogóle nie zna takiego pojęcia, jak grzech¹⁵. Różnica pomiędzy liberalizmem i chrześcijańską wolnością polega na tym, iż pierwszy mówi o wolności upadłego człowieka, a druga człowieka zbawianego. Warto w tym miejscu określić parametry samego zbawienia¹⁶. Czym ono w ogóle

¹³ Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2011, s. 50-51.

¹⁴ Por. A. I. Osipow, *Prawosławnoje ponimanie smysła żyzni*, s. 45.

¹⁵ Por. *Byt' wiernym Bogu. Kniha biesied so Swiatiejszym Patriarchom Kirillom*, Minsk 2009, s. 431-432.

¹⁶ Więcej na ten temat zob. archimandryta Jerzy (Pańkowski), *W poszukiwaniu zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczanińowa*, Warszawa 2006, s. 185-197.

jest i jak się przejawia? Św. Ignacy Branczaninow ukazuje takie parametry, mówiąc: *Żeby wiedzieć, do czego sprowadza się nasze zbawienie, najpierw trzeba poznać w czym tkwi nasza zguba. Albowiem zbawienie potrzebne jest tylko dla zaginionych. Poszukujący siebie, uznaje siebie, chcąc nie chcąc, za zaginionego, bo po co w innym przypadku szukałby zbawienia?*¹⁷. Ten świadomie „zaginiony” człowiek jest człowiekiem, który w istocie problemu odnalazł się i który zmierza do prawdziwej wolności. Nie ma prostszej rzeczy, niż udowodnienie, że liberalna koncepcja wolności człowieka, czyni go zniewolonym i w istocie pozbawia swobody¹⁸. Osoba, która nie jest w stanie nie popełnić grzechu, nawet jeśli bardzo tego pragnie, nie jest osobą wolną, bowiem wolny czyni to, co czyni, bez najmniejszego cienia przymusu. Tutaj natomiast sytuacja jest zupełnie odwrotna. Przykładem działania takiej naturalnej wolności jest chociażby miłość, do której nie można zmusić człowieka.

Jaką zatem perspektywę oferuje chrześcijańska, nawet ta „współczesna” antropologia? Jej optymistyczny klimat zarysowuje się w Pawłowym *Liście do Rzymian* i można go odnieść nawet do najbardziej beznadziejnej sytuacji polityczno-społecznej i każdej innej. Oto, co mówi Apostoł: *A zakon wkroczył, aby się upadki pomnożyły; gdzie zaś grzech się rozmnożył, tam łaska bardziej obfitowała* (5,20). Czy dla obfitości łaski potrzebny jest przesyt grzechu? To nie logiczne nawet z chrześcijańskiego, często paradoksalnego, punktu widzenia. Łaska zaobfituje tam, gdzie nastąpi zmiana sposobu myślenia (gr. *metanoia*), gdzie odnajdzie chętnych i gotowych do jej przyjęcia. Będą nimi często łotrzy i niemoralni, ale to oni otworzą drzwi do raj, bo grunt ich serca, będzie w tej duchowej beznadziei, najbardziej chłonny na łaskę Bożą. Przemiana umysłu (gr. *metanoia*) stanowi, dla każdej koncepcji antropologicznej, warunek konieczny – warunek *sine qua non*. Wskutek przemiany umysłu człowiek staje się zdolny do samo-

¹⁷ Św. Ignacy (Branczaninow), *Askietyczne Opyty*, t. II, Moskwa 1996, s. 328.

¹⁸ Por. *Gdy bowiem byliście sługami grzechu, byliście dalecy od sprawiedliwości* (Rz 6,20).

krytyki, ale takiej prawdziwej, obiektywnej samokrytyki, osądzania siebie oraz do dobrowolnego podejmowania umartwień na rzecz własnej poprawy. Dzięki temu *przewyciężana jest deprawująca przyjemność zmysłowa, która jest powodem popełniania prawie każdego grzechu*¹⁹. Rezultatem przemiany umysłu jest osiągnięcie na nowo swej prawdziwej i autentycznej wspaniałości²⁰.

W obecnej dobie rozważań antropologicznych wiele mówi się o tej wspaniałości, podkreślając znaczenie „godności człowieka”, która jest lejtmotywem jego istnienia i życia na ziemi. Ta godność człowieka bywa jednak określana jako prawo do wszystkiego, co dobitnie wyraża rosyjskie słowo *wsiedozwolennost'*. Kosmiczne konsekwencje działalności człowieka, jego grzechu i błędów, zamykają się w granicach tego terminu, który sam w sobie etymologicznie nie zna granic, bowiem na wszystko pozwala. Godność człowieka zakładała dla niego szacunek. Charakter tej godności często określały zasady społecznego pożycia, płaszczyzna bytu socjalnego, tożsamość narodowa. Stąd wniossek, że godność niejednokrotnie nie była równa godności. Tutaj po raz kolejny widać, że każda forma pluralizmu w zagadnienia antropologicznych, prowadzi często do ich sprzecznej konfrontacji. Antropologia chrześcijańska mówi o całym człowieku, nie rozdrabniając go na przejawy istnienia, lecz widząc w nim jedno istnienie. Pomimo, że człowiek zgrzeszył i poniżył swoją godność, Bóg *nie zlikwidował człowieka, który od Niego odstąpił, ale uczynił i dalej czyni wszystko, aby człowiek powrócił do swego pierwotnego przeznaczenia, to znaczy czyni wszystko dla zbawienia człowieka*²¹.

Gdyby dopuścić możliwość teologicznej spekulacji odnośnie do stanu pierwotnego człowieka w raju i jego godności, to jego zadaniem było wzrastanie w niej i jej doskonalenie. Można więc pokusić się o pytanie, czego człowiek nie wiedział przed swoim upadkiem? Odpo-

¹⁹ Zob. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, s. 230.

²⁰ Por. tamże, s. 231.

²¹ Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, s. 91.

wiedź może zaskakiwać, ale jest teologicznie poprawna. Nie wiedział, kim będzie bez Boga. Współczesna antropologia często balansuje na tej samej szali, z tą różnicą, że jej człowiek, to człowiek „po upadku”, a zatem tutaj rezultat wyobcowania Boga z jego życia może być o wiele groźniejszy, jeśli nie całkowicie zgubny w wymiarze eschatologiczno-kosmicznym. Każdy grzech, również i dzisiaj dokonuje się w trzech wymiarach, a mianowicie w wymiarze: namowy, bądź propozycji (ros. *prilog*), doznania, rozkoszowania się (ros. *usłażdienija*) i zgody, akceptacji (ros. *soglasije*). Namowa następuje od szatana, doznanie od ciała, a zgoda od ducha. Wszystko to widoczne jest w upadku pierwszego człowieka, gdzie pierwszy grzech dokonał się za namową diabła, Ewa jako ciało poddała się doznaniu, a Adam jako duch wyraził na to zgodę²². O ile wzrastanie pierwszego człowieka w godności dokonywało się naturalnie, o tyle upadłego wymaga już pomocy Bożej. Bez tego „boskiego pierwiastka” odzyskanie godności staje się niemożliwe. Potrzebny jest ogromny wysiłek i siła woli. Mamy tutaj do czynienia z wolnością, która staje się dobrowolnym zniewoleniem.

Przeżywany obecnie kryzys nie jest zjawiskiem polityczno-ekonomicznym, lecz antropologicznym. Nie warto w tym miejscu pomijać ważnego szczegółu etymologicznego słowa kryzys. Z języka greckiego *η κρίσις* oznacza sąd, a więc wynik i rezultat czegoś. Kryzys jest stanem, sytuacją i warunkami, w jakich zechciał żyć sam człowiek, a skoro to była jego woła, to naprawianie kryzysu należy zaczynać od człowieka, a nie od sytuacji. Problem więc jest głęboko antropologiczny. Doszło do zachwiania wartości antropologicznych, które zaczęły zmierzać w kierunku doczesności i konsumpcjonizmu, a zatraciły wymiar *sub specie aeternitatis*. Logiczne istnienie człowieka i świata realizuje się właśnie w tej perspektywie – perspektywie wieczności. Wszystko, co człowiek czyni, zdobywa (łącznie z wiedzą), postuluje i czym żyje musi mieć odniesienie do wieczności, nie może tkwić w okowach czasu i przestrzeni.

²² Por. Św. Jan Kasjan, *Tworenija*, s. 572.

Profesor Aleksy Osipow ukazuje to na przykładzie hierarchii planów bytu człowieka²³, gdzie najniżej umiejscawia się wymiar fizyczny, dający się określić jako duchowa wegetacja. Nieco wyżej znajduje się wymiar biologiczny, który może być uznawany za wyższy tylko przy obecności wymiaru fizycznego. Kolejny poziom to wymiar psychologiczny. Jego wyższość nad poprzednim profesor proponuje zrozumieć na przykładzie przyływu sił w całkowicie osłabionym fizycznie człowieku na skutek na przykład afektu, bądź nerwowego szoku. Kolejny stopień to wymiar moralny, który posiada moc tak wielkiej inspiracji wewnętrznej, iż jest w stanie skłonić człowieka nie tylko do poświęceń, lecz nawet do ofiarowania swego życia w imię wyższych celów. Na wierzchołku tej piramidy ludzkich zachowań bytowych znajduje się wymiar duchowy, przed którym nawet moralność nabiera wartości drugorzędnych. Taki stan – przekonuje profesor – determinuje całe życie człowieka, we wszystkich jej przejawach, przy czym wzajemne relacje człowieka z jego codziennym życiem i działalnością pozostają nieodgadniętą tajemnicą²⁴. To swoisty antropologiczno-soteriologiczny „patent” na życie. Miarą duchowości i godności człowieka jest zatem cel życia, który został przed nim postawiony, a nie wegetatywne duchowo przemijanie.

Kolejne ważne zagadnienie antropologiczne to człowiek jako istota komunijna. Z teologicznego punktu widzenia bez pojęcia komunijnej wspólnoty mówilibyśmy jedynie o Bogu jako *Wielkim Samotniku*. *Tymczasem jest On odwieczną wspólnotą Osób. Komunia, wspólnota – to najbardziej pierwotne pojęcie ontologiczne. Nic nie istnieje bez wspólnoty, samo w sobie, w całkowitej izolacji – nawet Sam Bóg jako źródło wszystkiego, co istnieje. Dlatego właśnie wszelki byt ma również charakter komunijny. Nie ma prawdziwego bytu bez komunii, wspólnoty, wzajemnej zależności. Również osoba nie może istnieć bez komunii*²⁵ – przekonuje nas ojciec Wacław Hryniewicz. Dzi-

²³ Zob. A. I. Osipow, *Prawosławnoje ponimanieje smysła żyzni*, s. 44.

²⁴ Zob. tamże, s. 44-45.

²⁵ W. Hryniewicz, *Niepojęta jedność Trójcy*, [w:] *Credo – Symbol Wiary*, Kraków 2009, s. 45.

siejszy świat jest niestety światem samotników. Zawód, którego doznaje nasz wewnętrzny człowiek (gr. *o éσω άνθρωπος*), prowadzi go w kierunku antropologicznej alienacji. Samotność częściej i bardziej jest odczuwalna we wspólnocie, niż w oddaleniu. Ale nie o tej samotności należy mówić. Jest ona bowiem raczej stanem, niż problemem. Problem tkwi w tym, że człowiek nie zawsze sam z siebie jest w stanie rozpoznać zło i grzech. *nie dlatego, że jest głupi* – mówi patriarcha Cyryl – *a dlatego, że jego rozum, wola i uczucia znajdują się w sferze działania grzechu i może pomylić się w określaniu celów życiowych. Tragedia polega na tym, że człowiek zachował samo pojęcia istnienia dobra i zła, ale nie zawsze jest zdolny jasno rozpoznać, co jest dobrem, a co złem*²⁶.

Chrześcijańska antropologia jest antropologią wspólnotową, komunią, a nade wszystko eklezjalną i w tej problematyce. Ta komunijność kryje się w *teandryczności* Kościoła ukazującego człowiekowi prawdziwość dobra i zła. W Kościele nic nie jest tylko boskie i nic nie jest tylko ludzkie. Wszystko, na wzór unii hipostatycznej dwóch natur w Jezusie Chrystusie, dokonuje się w sposób „bogoludzki”. Kolejność przymiotnikowa tych terminów nie stanowi przypadku. To „bogoludzkość” zbawia człowieka, a nie „człowiekoboskość”. Wrażliwość rozpoznawcza uległa w człowieku deformacji, i chociaż inicjatywa należy zawsze do człowieka, to swoje źródło ma w Bogu. Nie jest zatem bez znaczenia, że w raju człowiek nie mógł próbować owoców poznania właśnie dobra i zła, nie samego zła, lecz dobra i zła. Kolejne etapy ludzkiej historii udowadniają, że człowiek nigdy nie jest kuszo-ny samym złem, ale zawsze złem z domieszką dobra, bądź rzekomym dobrem ze sprytnie ukrytym złem. Samo zło byłoby przez niego rozpoznane natychmiast. Przemieszane dobre ze złem trudniej poddaje się rozpoznaniu. Dokonuje się to często w sferze swoistych subkultur, humanistycznych dążeń do polepszenia życia na ziemi, ujmujących haseł humanitarnych. Współczesna antropologia musi wrócić do

²⁶ Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, s. 93.

swego naturalnego epicentrum, którym jest ludzkie sumienie. Należy jednak pamiętać, że obecność chaosu w przestrzeni duchowości człowieka, często powoduje rozregulowanie autentycznych parametrów sumienia²⁷. Okazuje się więc, że sumienie również wymaga ciągłej konfrontacji z tak zwaną świadomością Kościoła. Poszukujący, a często i zagubiony człowiek, w Kościele powinien odnaleźć, poza wiarygodną i nienaruszoną nauką, wewnętrzną równowagę, poczuć się prawdziwym człowiekiem, odnaleźć swoje człowieczeństwo. Proces ten wymaga od niego zdecydowania. Droga do poprawy nie prowadzi poprzez marzycielstwo i fantazję, zamierzenia i plany, lecz przez determinację i zdecydowanie.

Dla odnalezienia wiarygodnych parametrów ludzkiego sumienia potrzebna staje się świadoma postawa wobec prawdy. Nurtujący od lat ludzką ciekawość fragment wypowiedzi Chrystusowej *Każdy grzech i bluźnierstwo będzie ludziom odpuszczone, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone* (Mt 12,31) nie traci swej aktualności zwłaszcza w dobie dzisiejszych rozważań antropologicznych. Czym jest ten wielki grzech, to wielkie bluźnierstwo, które „nie będzie odpuszczone ani w tym, ani w przyszłym” (Mt 12,32)? Czy zabójstwa, gwałty, mordy, grabieże i inne występki rodzaju ludzkiego, które wypełniają noty codziennych doniesień medialnych, nie definiują tego niewybaczalnego grzechu? Jeśli tak, ewangeliczny łotr stałby się postacią ambiwalentną soteriologicznie. Bluźnierstwo przeciwko Duchowi, o którym mowa w tekście, nie oznacza bynajmniej grzechu przeciwko Trzeciej Hipostazie Trójcy Świętej. Chodzi tutaj o coś zupełnie innego, a mianowicie o sprzeciwianie się tej prawdzie, o której wiemy, że jest dla nas prawdą obiektywną, o świadome wy-

²⁷ Mówi o tym patriarcha Cyryl: *Lud nie przypadkiem powiada, że sumienie jest głosem Boga, gdyż w głosie sumienia rozpoznaje człowiek dane jego naturze przez Boga prawo moralne. Jednak i ten głos może być zagłuszony przez grzech. Dlatego też ludzie w swych wyborach moralnych koniecznie muszą kierować się także kryteriami zewnętrznymi, przede wszystkim przykazaniami danymi przez Boga. Pod tym względem ważnym faktem jest to, że w ramach dziesięciu przykazań wszystkie główne religie świata zgadzają się między sobą w określaniu dobra i zła* (tamże, s. 93).

stępowanie przeciwko niekwestionowanym prawom moralnym, innymi słowy, o zamierzone i świadome zagłuszanie głosu własnego sumienia w imię jakichkolwiek celów. Zwalczanie niekwestionowanej prawdy, tej naturalnej, obiektywnej i metafizycznej, czyni z człowieka postać nie ludzką, nawet nie zwierzęcą, bo w naturze prawo jest respektowane, ale coś na wzór szkarady (gr. *o απάνθρωπος*). „Współczesna” antropologia winna zatem pielęgnować klimat ludzkiego sumienia drogą głębokiej analizy soteriologicznej, modlitewnego wysiłku i szczerości antropologicznej. Kryterium odzyskiwanej równowagi jest pragnienie modlitwy, to droga do oczyszczenia sumienia, ale jednocześnie sygnał przed jego zagłuszeniem²⁸.

W chrześcijańskiej antropologii nie chodzi bynajmniej o złudną wizję bezgrzeszności człowieka, bo ona jest niemożliwa do osiągnięcia dla człowieka, z wyjątkiem Jezusa Chrystusa. Abba Teonas zarysowuje w czym tkwi różnica pomiędzy bezgrzesznością Chrystusa i grzesznością człowieka. Oto co pisał: *Ten człowiek, który urodził się od Dziewicy, znacznie różni się od wszystkich nas, rodzących się od złączenia się obu płci, tym, że my wszyscy nie podobieństwo grzechu, lecz prawdziwy grzech mamy w ciele. On zaś nie prawdziwy grzech, lecz podobieństwo miał grzechu i przyjął prawdziwe ciało*²⁹. Świadomość ta

28 Wymownym jest epizod z życia św. Sylwana dotyczący palenia tytoniu. Brzmi on: „W roku 1905 ojciec Sylwan spędził kilka miesięcy w Rosji, często odwiedzając monaster. Podczas jednej z takich podróży w pociągu zajął miejsce naprzeciwko pewnego kupca. Ów przyjaznym gestem otworzył swoją srebrną papierośnicę i poczęstował go papierosem. Ojciec Sylwan podziękował za propozycję, odmawiając však wzięcia papierosa. Wtedy kupiec rozpoczął przemowę: «Czyż nie dlatego Ojciec odmawia, że uważa to za grzech? Ale przecież palenie często pomaga w życiu aktywnym; dobrze jest przerwać napięcie w pracy i odpocząć parę minut. Pałac, dogodnie jest prowadzić rozmowę o interesach lub przyjacielską pogawędkę i w ogóle w toku życia...» I dalej przemawiał o korzyściach palenia, wciąż próbując przekonać ojca Sylwana, aby wziął papierosa. Wówczas ojciec Sylwan zdecydował się jednak powiedzieć: «Proszę pana, zanim zapali pan papierosa, niech pan się pomodli, odmówi jedno Ojcze nasz». Na to kupiec rzekł: «Modlić się przed tym, jak się zapali, jakoś nie wypada». W odpowiedzi Sylwan zauważył: «Otóż niczego, przed czym nie wychodzi niezakłócona modlitwa, lepiej nie robić». Archimandryta Sofroniusz (Sacharow), *Święty Sylwan z Góry Atos*, s. 351.

29 Św. Jan Kasjan, *Tworennia*, s. 578.

pokazuje nieustanną potrzebę wysiłku w zmierzaniu do doskonałości. Prawosławna antropologia nie żąda od człowieka poczucia i stanu bezgrzeszności, ponieważ to niemożliwe, ale nie przestaje wymagać od niego *pokajania*.

Zadaniem więc dla „współczesnej” antropologii pozostaje uczciwie określenie co nią jest, a co nie i kiedy antropologia staje się *anty-antropologią*. Antropologia musi tworzyć soteriologię, a jeśli zmierza w kierunku *hadesologii*, to nie pretenduje do nauk antropologicznych. Zagrożenia dla współczesnego świata biją na alarm do człowieka. Nikomu nie są tak groźne, jak właśnie dla niego. Stały się takie z jego powodu i tylko dzięki odbudowaniu prawdziwego człowieczeństwa w człowieku powrócą do pierwotnej harmonii. Dopóty, dopóki człowiek oddycha, dopóki może wypowiedzieć słowo, sformułować myśl, ta perspektywa metamorfozy, greckiego *της θεώσεως*, jest tak samo możliwa we „współczesnej” antropologii, jak i w pierwotnej. Optymistycznym klimatem dla niej służą rozważania św. Jana Chryzostoma, który mówił: *Nie lekceważę człowieka, nawet jeśli jest on jeden, bo jest człowiekiem, najważniejszym zwierzęciem (gr. ζῶον) Boga, nawet jeśli jest sługą, to też nie jest dla mnie godny pogardy, ponieważ nie poszukuję godności, ale cnoty, nie szukam władzy, ani zniewolenia, ale duszy. I nawet jeśli jest on sam, jest człowiekiem, dla którego roztworzyły się niebiosy i świeci słońce, i porusza się księżyc, i wieje wiatr, i biją źródła, i morze się rozprzestrzeniło, i prorocy zostali wysłani, i prawo dane zostało. Lecz dlaczego powinienem to wszystko mówić? Dla niego przecież Jednorodzony Syn Boży stał się człowiekiem. Mój Pan złożył Siebie w ofierze i przelał Swoją krew dla człowieka, a ja mam go lekceważyć? Gdzie znajdę wybaczenie? Nie słyszyście, że Pan rozmawia z Samarytanką i kieruje do niej niezliczone słowa. I nie zlekceważył jej, pomimo że była samarytanką, bo miała duszę, o którą się troszczyła. Nie zignorował jej, mimo że była ladacnicą, bo miała być zbawiona i pokazując wiarę, wielokroć skosztowała Jego troski³⁰.*

³⁰ V. D. Charone, *Pedagogike anthropologia Ioannou Chrizostomou*, Ateny 1993, s. 514.

Jedynie te paradoksalne parametry antropologii chrześcijańskiej sytuują współczesną myśl o człowieku w sferze harmonii z chrześcijaństwem, gdzie człowiek nie będzie ograniczany do barier przestrzenno-czasowych doczesnego świata. „Współczesna” antropologia chrześcijańska to antropologia skierowana na *sub specie aeternitatis*, na uzdrowienie ludzkiej natury w człowieku i jego wieczne szczęście, która ma szansę i musi rozpocząć się już tutaj na ziemi.

SUMMARY

Bishop Jerzy (Pańkowski)

„Contemporary” Christian Anthropology

Keywords: man, anthropology, sin, soteriology, eschatology, ethics, spirituality, infirmity

Christian anthropology, corresponding to the dignity of man, tries to respond to the challenges that contemporary world asks to the modern world. That world often demands redefinition of the man in the name of justification of his weaknesses. In the center of Christian anthropology is the teaching of human salvation. However, it requires a good knowledge of the nature of his illness and decline. Sin turns out not to be an ethical and moral phenomenon, but more the metaphysical and spiritual. Christian anthropology is realized in the man's knowledge by himself strengthen by the Grace of the Holy Spirit.

NABOŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE W IV WIEKU NA PODSTAWIE „KONSTYTUCJI APOSTOLSKICH”

Słowa kluczowe: Konstytucje Apostolskie, nabożeństwa chrześcijańskie, dobowy cykl nabożeństw, Liturgia Konstytucji Apostolskich, kalendarz liturgiczny, modlitwa za zmarłych

Chrześcijańska tradycja liturgiczna rozwijała się w Kościele od samych jego początków. Chociaż nabożeństwo chrześcijańskie rodzi się jeszcze w czasach apostołskich, to najwcześniejsze informacje o charakterze i kierunku tego rozwoju są fragmentaryczne i ograniczają się w zasadzie do listów apostołskich, ważnych zabytków wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa „Didache” i „Apologii” św. Justyna Filozofa oraz krótkich informacjach zawartych w: liście apostoła Barnaby (70–100), 1 liście św. Klemensa Rzymskiego (ok. 96), „Pasterzu” Hermasa (100–150), listach św. Ignacego Teofora (+107 bądź 115), liście św. Polikarpa ze Smyrny (167), „Liście do Diogneta” nieznanego autora, pismach św. Iryneusza z Lyonu (+202), liście Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana oraz satyrze Lucjana z Samosaty¹.

Nieco szerszą wiedzę o modlitewnej praktyce i nabożeństwach wczesnochrześcijańskich przekazują piśmiennicze zabytki III wieku. Chociaż dzieła te opisują wciąż niepełną tradycję modlitewną, bądź niecałkowicie usystematyzowaną strukturę nabożeństw, to stanowią ważne źródło dla badań nad historycznym rozwojem nabożeństw

¹ M. Skaballanovich, *Tolkovyyj Tipikon. Ob'jasnitelnoe izložhenie Tipikona s istoričeskim vvedeniem*, Moskwa 2004, s. 48.

chrześcijańskich pierwszych wieków. Wśród zabytków III w., w których możemy odnaleźć informacje o nabożeństwach, należy wymienić następujące zabytki: „Tradycję Apostolską” III w. (gr. *Apostoliki paradosis*, cs. *Апостольское Предание*)², „Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa” II–V w. (łac. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, cs. *Завещание Господа Нашего Иисуса Христа*), „Didaskalia” III w. (cs. *Апостольская Дидаскалия*) oraz „Dzieje Tomasza” III w. (łac. *Acta Thomae*)³. Oprócz tych liturgicznych zabytków, wiedzę o praktyce modlitewnej poszerzają pisma pisarzy tej epoki – m.in. „Stromaty” i „Pedagog” św. Klemensa Aleksandryjskiego (+217); „Apologia”, „O modlitwie”, „O poście” Tertuliana (+220); „Oktawiusz” Minucjusza Feliksa⁴; „Przeciw Celsusowi”, „O modlitwie” Orygenesza (+254) oraz dzieła św. Cypriana z Kartaginy.

Wiadomości o najwcześniejszej praktyce liturgicznej i o jej rozwoju w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, mogą być odnalezione również w nieco późniejszych dziełach, które pojawiły się już po przyjęciu edyktu tolerancyjnego w Cesarstwie Rzymskim. Epoka bizantyjska stanowi milowy krok w rozwoju prawosławnej liturgiki. Struktura nabożeństw staje się bardziej ujednolicona, dokonywana jest synteza całych nabożeństw, jak również poszczególnych modlitw. Edykt mediolański i panowanie cesarza Konstantego Wielkiego zmieniły stosunek świata do Kościoła. Chrześcijaństwo przestało być prześladowane, a nawet stało się religią cesarstwa, zaś w późniejszych wiekach elementem spajającym Imperium. Wydarzenie te odcisnęło swój ślad nie tylko na kościelnej historii, ale również i na rozwoju tradycji liturgicznej.

2 Polski przekład tego zabytku: Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, Warszawa 1975, I, s. 300-316.

3 M. Arranz & J. Ruban, *Istorija vizantijskogo tipikona „Oko cerkovnoe”. Chast' I. Predvizantijskaja jepoha. Istoricheskie svidetel'stva o molitve drevnih hristijan (do V v.)*, Sankt Petersburg 2003, s. 21-24.

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

Do najważniejszych zabytków opisujących praktykę liturgiczną IV wieku zaliczamy:

1. „Konstytucje Apostolskie” (gr. Διαταγαί, łac. *Constitutiones*, cs. *Апостольские постановления*).
2. „Euchologion Serapiona” (cs. Евхологий Серапиона Тмуитского, łac. *Euchologium Serapionis*).
3. „Pielgrzymka do miejsc świętych” (łac. *Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis*).

Wśród tych wszystkich piśmienniczych zabytków pierwszych wieków, naszą uwagę skupimy na KonstAp i na podstawie analizy treści spróbujemy wskazać na przedstawianą tam tradycję liturgiczną. Kompleksowość i szczegółowość tego dzieła pozwolą nam nie tylko uzyskać informacje o praktyce liturgicznej IV w., lecz również odsłonią wcześniejsze warstwy tejże tradycji. O ile bowiem pochodzenie tego zabytku dość jednoznacznie jest datowane na IV–V wiek, to praktyki w nim zawarte odnoszą się zarówno do IV wieku, jak i czasów dużo wcześniejszych – III a nawet II wieku.

1. CHARAKTERYSTYKA ZABYTKU

Pełna nazwa rękopisu – „Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa, [rzymskiego biskupa i obywatela]”, sugeruje, iż jego autorem był mąż apostołski. Jednak dzieło to stanowi późniejszą kompilację, który w ostatecznej syryjskiej redakcji pojawił się w końcu IV wieku. Niektóre elementy KonstAp odnoszą się do wcześniejszej praktyki, prawdopodobnie II wieku⁵.

Dokument stanowi swoisty podręcznik życia Kościoła. Nie skupiając się na kwestiach nauczania, czy w węższym sensie, kwestiach dogmatycznych, KonstAp przedstawia wskazówki i pouczenia dotyczące praktycznego życia we wspólnocie chrześcijańskiej. Zabytek

⁵ V.A. Alymov, (1994). *Lekcii po Istoricheskoj Liturgike*, b.m.w.1994, w: <http://www.holytrinitymission.org/index.php>: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/historica1_liturgics_v_alimov.html, s. 38 (dostęp: 12.04.2011 r.).

stanowi więc kompilację przepisów prawnych, etycznych oraz wskazówek dotyczących właściwej modlitwy i oczekiwanego sprawowania nabożeństw⁶.

Liturgiści i historycy nie są zgodni w datowaniu rękopisu: wskazując na trzy odrębne części dokumentu, Schaff ich opracowanie w jednym rękopisie datował na lata do 325 r.⁷, Harnack, wskazując na Symbol Wiary, zbliżony do przyjętego na soborze antiocheńskim (341) mówi o latach 340–343, Brightmann mówi o latach 370–380, albowiem wspomniane święto Bożego Narodzenia pojawia się w 378 roku⁸ (podobnie zabytek datuje o. Taft⁹). Według Mansvetova pierwsze siedem ksiąg KonstAp pochodzi z III wieku, natomiast ósma – z IV w.¹⁰ Rękopis ponadto składa się z elementów, stanowiących redakcję wcześniej istniejących zabytków.

Struktura KonstAp odzwierciedla źródła kompilacji. Pierwszych VI ksiąg koresponduje z „Didaskaliami Apostolskimi” (III wiek)¹¹, fundamentem VII księgi (rozdziały 1-32) stało się „Didache” (I wiek) oraz modlitewne formuły i obrzędy (rozdziały 33-49)¹². VIII księga w swej treści zbliża się do treści „Tradycji Apostolskiej” św. Hipolita Rzymskiego. Rozdziały 1 i 2 przedstawiają skrót nieznanego traktatu o charyzmatach, kolejne rozdziały (do 46) nawiązują do „Tradycji Apostolskiej” zaś rozdział 47 stanowił tzw. Kanony Apostolskie.

6 *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, red. F. E. Brightman, C. E. Hammond, Oxford 1896, s. XVII.

7 *Introductory notice to the Constitutions of the Holy Apostles*, w: *Ante-Nicene Fathers, Volume 7, Fathers of the third and fourth centuries: Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies*, red. A. Roberts, J. Donaldson, Hendrickson Publishers 1995², s. 388.

8 I. Karabinov, *Lekcii po liturgike. Chitannyja studentam (XIX) i (XX) kursov S. Peterburgskoj Duhovnoj Akademii v 1911–1912 uch. godu*, Sankt Petersburg 1912, s. 52.

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

10 I. Mansvetov, *Cer95*, s. 6.

11 *Liturgies Eastern akovnyj Ustav (Tipik) ego obrazovanie i sud'ba v grecheskoj i ruskoj cerkvi*, Moskwa, 18nd Western, dz. cyt., s. XVIII.

12 Zob. I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 52.

Skomplikowaną pozostaje kwestia datowania opisanej w KonstAp liturgii i to ona rodzi liczne spory historyków. Istnieją rozbieżne teorie, które datowanie tego fragmentu rozpoczynają od I wieku, na początku V-go kończąc¹³. Karabinov podkreśla jedynie, że fragment ten nie został w czasie sporządzania KonstAp przeredagowany, z czego należy wnosić, iż powstał do IV wieku. Ponadto stawia on tezę, iż tekst liturgii został zaczerpnięty z wcześniej istniejącego tekstu: „Rzeczywiście, liturgia Klemensa nie była sporządzona przez kompilatora Konstytucji, on wziął ją już gotową, dokładniej – ona istniała już wcześniej w księdze, która powstała jako uzupełnienie ‘nauczania XII apostołów’ [„Didache” – przyp. M.Ł.]. Z tej księgi, [jej redaktor – przyp. mój] sporządził VII i VIII księgę swoich konstytucji”¹⁴.

KonstAp stanowi apokryficzny przekaz istniejących w chrześcijaństwie tradycji liturgicznych. Autorytet dokumentu został zbudowany wokół rzekomego apostołskiego spisania wszystkich praw i zasad organizacji wspólnoty. W zabytku tym ta kanoniczna sankcja przyjęła formę wkładania poszczególnych zasad w usta proroków (np. „Ja, Jakub mówię...”, „My, Piotr i Paweł, ustanawiamy...” itp.)¹⁵.

2. NABOŻEŃSTWA „KONSTYTUCJI APOSTOLSKICH”

Zadaniem KonstAp było pozostawienie praktycznych wskazówek dotyczących organizacji życia Kościoła. Organizacja wspólnoty skupiła się na wskazaniu pewnej praktyki liturgicznej, w samym dziele określonej jako tradycja apostołska i ukonstytuowanej odwołaniem się do jakoby apostołskiego pochodzenia. Droga do realizacji tego celu prowadziła do wskazania „oryginalnych” i „właściwych” form modlitewnych, które winny stanowić wzorzec dla wszystkich wspólnot chrześcijańskich. Z tego względu księga przybiera formę

¹³ Zob. datowanie liturgii klementyńskiej w: I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 53.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. A. P. Golubcov, *Iz chtenij po Cerkvnoj Arheologii i Liturgike. Liturgika*, Moskwa 1996², s. 26-27.

spisanych postanowień poszczególnych apostołów, którzy nauczają o pożądanej i właściwej modlitwie. KonstAp nie opisują jedynie samych modlitw, lecz przekazują informacje o nabożeństwach oraz innych praktykach liturgicznych epoki.

KonstAp zachowały modlitwy najważniejszych nabożeństw chrześcijańskiego cyklu dobowego, tj. liturgii oraz nabożeństw wieczornych (wieczerni) i porannych (jutrzni)¹⁶. Oprócz nabożeństw pojawiają się w nim również informacje o okresach postnych i o praktyce postu. Obok postu w środy i piątki, KonstAp wskazują na post przed Wielkanocą oraz po Pięćdziesiątnicy¹⁷. Wśród modlitw opisanych w zabytku, ważnym świadectwem są modlitwy chirotonii biskupiej, prezbitera, diakona, oraz nałożenia rąk (chirotesji) na diakoniszę, subdiakona i lektora¹⁸.

Zabytek nie tylko przedstawia wygłaszane przez kapłanów modlitwy, lecz również, po raz pierwszy, wskazuje na sposób sprawowania nabożeństw, tworząc tym samym pierwszy liturgiczny komentarz. W dziele po raz pierwszy pojawiają się określenia „organizacja” (*διατυπώσως*) oraz „porządek” (*τήν διάταξιν*) nabożeństwa, później przyjęte w liturgice na określenie reguł sprawowania nabożeństw, jak również termin „argia” (*ἀργία τῶν ὁρῶν*), przyjęty w studyjskim typikonie na oznaczenie braku nabożeństw bądź pracy w dni wielkich świąt¹⁹. We wprowadzeniu księga opisuje również cel, w jakim została sporządzona, a mianowicie – przekazanie informacji o wszelkiej kościelnej praktyce (*περὶ πάντος ἐκκλησιαστικός τύπος*), którą później przyjęto określać terminem typikon (*τυπικόν*)²⁰.

16 V. A. Alymov, dz. cyt., s. 38; zob. *Wprowadzenie*, [w:] *Konstytucje apostołskie*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, II, s. XIII.

17 I. Mansvetov, dz. cyt., s. 7.

18 Zob. KonstAp VIII, 16-22. *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa*, [w:] *Konstytucje apostołskie*, s. 251-254.

19 I. Mansvetov, *Cerkovnyj Ustav...*, dz. cyt., s. 7.

20 Tamże.

A. Eucharystia

W treści zabytku wyróżniamy dwa opisy modlitwy eucharystycznej zawarte w II i VIII księdze. W strukturze nabożeństwa opisanej w II księdze KonstAp zauważalna jest zbieżność z treścią „Didaskaliów...”, natomiast opis z VIII księgi odpowiada strukturze nabożeństwa „Tradycji Apostolskiej”²¹ i jest nazywana „Liturgią Tradycji Apostolskiej”²².

Karabinov wskazuje, że liturgia II księgi jest współczesną i znaną dla autora KonstAp, natomiast liturgia VIII księgi, różniąca się od pierwszej opisanej, stanowi starszą wersję. Liturgia II księgi stanowi interpolację zgromadzenia eucharystycznego opisanego w „Didaskaliach”, zaś tekst nabożeństwa VIII księgi musiał być przepisany z istniejącego, współcześnie nieznanego kodeksu²³.

Pomimo zauważalnej zbieżności Eucharystii z KonstAp z innymi zabytkami piśmiennictwa, należy wskazać na badania przeprowadzone przez Hammonda i Brightmanna, które jednoznacznie określają liturgie KonstAp za najbardziej rozbudowane i tym samym najbardziej złożone schematy liturgiczne tego okresu²⁴.

Eucharystyczna modlitwa II księgi

Podstawowy tekst modlitwy eucharystycznej odpowiada nabożeństwu „Didaskaliów”. Tekst ten został uzupełniony przez kompilatora o dodatkowe objaśnienia. Obecność tych komentarzy wskazuje na praktykowanie teje liturgii w czasie tworzenia KonstAp²⁵.

21 M. Arranz, *Jevcharistija Vostoka i Zapada*, Moskwa 1999, s. 32.

22 Liturgia znana jest w kilku redakcjach, z których najstarszą jest redakcja etiopska datowana na połowę III wieku. Zob. V. A. Alymov, dz. cyt., s. 38.

23 I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 53.

24 Zob. porównanie schematu liturgii KonstAp z opisami „Tradycji Apostolskiej”, kanonów egipskich oraz kanonów etiopskich, w: *Liturgies Eastern and Western...*, dz. cyt., s. XXX.

25 Na potwierdzenie powyższej tezy I. Karabinov przedstawia dwa opisy poprzedzające rozpoczęcie nabożeństwa – pierwsze z „Didaskaliów”, drugie z KonstAp. Oba opisy stanowiące wprowadzenie do nabożeństwa wyjaśniają jego porządek oraz wskazują miejsce dla biskupa, duchowieństwa, diakonów i wiernych. W tekstach, obok warstwy

Nabożeństwo rozpoczynało się od pięciu czytań, którymi były kolejno: [1] Pięcioksiąg, [2] Księgi prorockie, [3] śpiew psalmu, [4] Dzieje i Listy oraz [5] Ewangelia. Pierwsze cztery fragmenty były czytane przez lektora, natomiast Ewangelię mógł czytać prezbiter bądź diakon²⁶.

Bezpośrednio po Ewangelii wygłaszane było charakterystyczne pouczenie, które składało się z kilku oddzielnych homilii. Kazania wygłaszali kolejno wszyscy prezbiterzy, zaś jako ostatni słowo do wiernych kierował biskup. Po homiliach opisane jest wyjście katechumenów oraz wiernych będących w okresie pokuty.

Liturgia wiernych rozpoczyna się od modlitwy wiernych, po której jeden z diakonów przynosi dary eucharystyczne. Po wezwaniu diakona „Niech nikt na nikogo, niech nikt w obłudzie”, rozpoczyna się pocałunek pokoju (mężczyźni oddzielnie i kobiety oddzielnie). Kanon eucharystyczny poprzedzały modlitewne wezwania diakona: za Kościół, za świat, analogiczne do wielkiej ektenii.

Kanon eucharystyczny rozpoczynał się od błogosławieństwa biskupa, w którym cytowane były fragmenty: Księgi Liczb 6,24-26 („Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem”), Psalmu 27,8 („Zbaw Panie lud Twój i błogosław dziedzictwu Twemu”), Dz 20,28 („Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią”) oraz 1 P 2,9 („Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła”).

organizacyjnej, w komentarzu KonstAp wyszczególnione już są czytane księgi oraz znajdują się dodatkowe komentarze wyjaśniające symbolikę konkretnych obrzędów i zachowań kapłanów i wiernych. Porównanie dwóch tekstów – zob. I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 55-58.

²⁶ M. Arranz, *Jevcharistija...*, dz. cyt., s. 32.

Modlitwa anafory odbywała się przy milczącej modlitwie wiernych. Kończąca nabożeństwo komunია odbywała się „przy zamkniętych drzwiach” – w czasie komunii drzwi do świątyni były pilnowane, aby nie wszedł nikt z niewierzących, bądź tych, którzy nie zostali oświeceni (tj. ochrzczonych)²⁷.

Liturgia VIII księgi „Konstytucji Apostolskich”

Drugi z zachowanych w KonstAp opis nabożeństwa eucharystycznego (VIII księga), jest związany z biskupią chirotonią. Nabożeństwo rozpoczyna się po ustanowieniu biskupa na katedrze, tj. po tym, kiedy usiądzie na katedrze (miejscu na górze).

Schemat Liturgii VIII księgi KonstAp²⁸:

1. Pięć czytań: Pięcioksiąg, Księgi prorockie, śpiew psalmu, Dzieje i Listy, Ewangelia, którą czyta prezbiter bądź diakon.
2. Homilia wygłaszana jedynie przez biskupa i poprzedzona jego wezwaniem: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa...”, na którą wierni odpowiadają „I z duchem Twoim”.
3. Modlitwa i wyjście katechumenów i pokutujących:
 - a. Wyjście będących w okresie pokuty - „słuchających” oraz niewierzących;
 - b. Dwie modlitwy za katechumenów:
 - i. pierwsza w milczeniu i na kolanach,
 - ii. ektenia za katechumenów wygłaszana przez diakona, w czasie której wierni odpowiadają „Panie zmiłuj się”,
 - iii. druga modlitwa po wstaniu z kolan,
 - iv. modlitwa skłonienia głów, którą biskup czyta nad katechumenami i po której następuje ich wyjście;
 - c. Modlitwa za opętanych przez złe duchy wraz z ektenią, po której czytana jest modlitwa na skłonienie głów z egzorcyzmem oraz wyjście opętanych;

²⁷ Tamże, s. 32.

²⁸ Tamże, s. 32-33.

- d. Modlitwa nad katechumenami, którzy przygotowują się do sakramentu Chrztu (cs. *готовящихся ко просвещению*), po której następują ektenia diakona, modlitwa na skłonienie głów oraz ich wyjście;
 - e. Długa ektenia za pokutujących, po której czytana jest modlitwa na skłonienie głów i następuje ich wyjście;
4. Modlitwa wiernych:
- a. Rozpoczyna się wezwaniem diakona: „Niech się tu nie zbliża nikt, komu tego zakazano, a my, wszyscy wierni, zegnijmy kolana, módlmy się do Boga przez Jego Chrystusa...”²⁹. Po tym wezwaniu prawdopodobnie czytana była w milczeniu modlitwa³⁰;
 - b. Modlitwne wezwania diakona: za Kościół, za świat, analogiczne do wielkiej ektenii. Nie ma wskazówek na odpowiedź wiernych. Ektenia kończy się wezwaniem: „*Zbaw (sw'son, cs. nacu) nas i podźwignij Boże, miłością Twoją. Powstańmy*”³¹.
 - c. Modlitwa biskupa za wiernych.
5. Pocałunek pokoju pomiędzy biskupem i kapłanami, mężczyznami oddzielnie i kobietami oddzielnie, poprzedzony wezwaniem: „Bądźmy uważni. Pokój Boży z wami wszystkimi”, odpowiedzią: „I z duchem Twoim” oraz wezwaniem „Pozdrawiają się wzajemnie świętym pocałunkiem”.
6. Subdiakon przynosi kapłanom wodę dla omycia rąk.
7. Wezwanie diakona: „Nie ma tu miejsca dla żadnego katechumena, dla żadnego ze słuchających, dla żadnego niewierzącego, dla żadnego innowiercy. Niechaj zbliżą się ci, którzy odmówili pierwszą modlitwę. Matki niech przygarną do siebie dzieci. Niech nikt nie będzie przeciw nikomu, niech nikt nie

²⁹ KonstAp VIII, 10, 2. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 231.

³⁰ Zob. M. Arranz, *Jevharistija...*, dz. cyt., s. 32.

³¹ W polskim przekładzie niewłaściwie „Ocal nas ... przez swoje miłosierdzie”. Zob. KonstAp VIII, 10, 21-22. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 233.

- będzie obłudny. Zwróćmy się do Pana i z bojaźnią i drżeniem (cs. *страхом и трепетом*) powstańmy, aby złożyć Ofiarę (cs. *приношение*)³².
8. Przyniesienie darów. Diakoni przynoszą dary do prezbiterium przed oblicze biskupa. Prezbiterzy stoją w milczeniu, dwaj diakoni osłaniają dary rypidami.
 9. Anafora³³, którą kończy odpowiedź wiernych „Amen”.
 10. Błogosławieństwo biskupa: „Pokój Boży niech będzie z wami wszystkimi”.
 11. Modlitewne wezwania diakona: „Jeszcze i jeszcze pomódlmy się do Boga przez Jego Chrystusa”, „O przyniesionych darach... ażeby go przyjął... w nadniebiański swój ołtarz”, o Kościele, o wiernych, o biskupach, o królach, o świętych męczennikach, o zmarłych, „Podnieś nas Boże”, „Wstawszy, sami siebie Bogu przez Chrystusa Jego oddajmy się”.
 12. Modlitwa biskupa za wiernych.
 13. Komunia:
 - a. „Bądźmy uważni. Święte świętym. Jeden święty... Chwała na wysokościach Bogu... Hosanna Synu Dawidowemu. Błogosławiony który idzie w imię Pańskie... Pan Bóg nasz i objawił się nam. Hosanna na wysokościach”;
 - b. Następuje śpiew Psalmu 33, w czasie którego przyjmowana jest komunია;
 - c. Biskup podaje Ciało ze słowami: „Ciało Chrystusa. Amen”;
 - d. Diakon podaje Krew ze słowami: „Krew Chrystusa, kielich życia. Amen”.
 14. Wezwanie diakona: „Przyjąwszy Eucharystię... dzięki czynimy... i pomódlmy się aby była nie dla osądzenia, lecz dla naszego zbawienia... Wstańmy ... sami siebie Bogu ... i dla Chrystusa Jego oddajmy”.

³² KonstAp VIII, 12, 2. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 235.

³³ V. A. Alymov, dz. cyt., s. 62.

15. Dziękczynna i wstawiennicza modlitwa biskupa za wier-nych.
16. Diakon: „Pochylcie się przed Bogiem przez Jego Chrystusa i przyjmijcie błogosławieństwo”.
17. Modlitwa na skłonienie głów czytana przez biskupa.
18. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokój”.

Liturgia VIII księgi a Liturgia klementyńska

Autorstwo liturgii przypisywane jest dla św. Klemensa Rzym-skiego. Pierwotny opis nabożeństwa datowany jest na początek IV wieku, natomiast jego interpolacja z KonstAp – na drugą połowę IV wieku. Schemat liturgii jest podobny do opisu VIII księgi KonstAp (VIII księga, 5-15)³⁴, jednak zawiera ona elementy dużo starsze, opisa- ne w uzupełnieniu „Didache”.

Jedyną różnicą pomiędzy liturgią św. Klemensa a liturgią Kon- stAp jest moment, w którym wierni i duchowieństwo czynią tzw. po- całunek pokoju. W liturgii klementyńskiej pocałunek pokoju odby- wa się przed anaforą, w liturgii KonstAp – wcześniej, przed modlitwą wiernych. Różnica ta nie jest, jak wskazuje Karabinov, istotna lecz bardzo charakterystyczna. Charakterystyczna dla liturgii KonstAp różnica występuje bowiem jeszcze tylko w jednej jerozolimskiej litur- gii. Z tego powodu liturgia KonstAp może być określona jako liturgia typu jerozolimskiego³⁵.

Anafora liturgii klementyńskiej jest jedną z najstarszych zacho- wanych modlitw, jednak jej opis z KonstAp (niezwykle obszerny), każe przypuszczać o licznych uzupełnieniach kompilatora. Wstawiennicza modlitwa anafory dotyczy żywych i umarłych. Zakres modlitwy nie jest czymś nowym. O modlitwie za zmarłych w czasie anafory mówił już Tertulian³⁶. Charakterystyczną cechą modlitwy wstawienniczej

³⁴ I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 50, 93.

³⁵ Tamże, s. 58.

³⁶ Tertulian wskazuje na modlitwę za zmarłych w czasie Przyniesienia, w rocznicę ich śmierci.

liturgii klementyńskiej, jest to, iż jako jedyna dla wspomnienia wykorzystuje tekst ektenii wiernych³⁷.

Liturgia klementyńska, poprzez swoje charakterystyczne elementy, odróżnia się zarówno od modelu jerozolimskiego, aleksandryjskiego, jak również od typu zachodniej części Małej Azji. Spośród znanych tekstów, liturgia klementyńska jest najbardziej zbliżona do antiocheńskiej liturgii opisywanej przez św. Jana Chryzostoma, chociaż i tu zauważalne są różnice. Porównując liturgię klementyńską z liturgią św. Jana zauważamy w tej pierwszej brak Modlitwy Pańskiej. O Modlitwie Pańskiej w czasie liturgii pisze św. Cyryl Jerozolimski (349) i występuje już ona w opisie liturgii antiocheńskiej św. Jana Chryzostoma³⁸. Karabinov twierdzi, iż liturgia klementyńska jest starą antiocheńską redakcją, która w epoce św. Jana Chryzostoma została uzupełniona dodatkowymi elementami i wyjaśnieniami. Na tej podstawie nie można określić liturgii Chryzostoma jako rozwiniętej liturgii klementyńskiej, lecz należy uznać „ich bliskie pokrewieństwo”³⁹. W ten sposób ostatecznie liturgię klementyńską można sklasyfikować jako nabożeństwo bliżej nieokreślonego kościoła znajdującego się pod wpływem Antiochii, który znajdował się bądź w północnej części Syrii, bądź we wschodniej części Małej Azji⁴⁰.

B. Modlitwa za zmarłych

Oprócz tych dwóch opisów Eucharystii, KonstAp wskazują również na jej sprawowanie w intencji zmarłych. Podobnie jak we współczesnej praktyce prawosławnej do liturgii dodawane są prośby diakona w intencji zmarłych oraz kończąca je modlitwa.

Diakon, w czasie modlitwy (ektenii) za wiernych dodać powinien następującą prośbę: „Módlmy się również za naszych braci, którzy

³⁷ I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 75, 80-82; A. P. Golubcov, dz. cyt., s. 72.

³⁸ I. Karabinov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 85.

³⁹ Tamże, s. 86.

⁴⁰ Tamże, s. 83-89.

spoczywają w Chrystusie, módlmy się za N. N., aby dobry Bóg przyjął jego duszę, wybaczył mu wszelki grzech umyślny i nieumyślny, a w miłosierdziu i łaskowości swojej wprowadził go do krainy pobożnych, spoczywających na łonie Abrahama, Izaaka i Jakuba ze wszystkimi, którzy od wieków Jemu się podobali i wypełniali Jego wolę, tam, gdzie nie ma już bólu, smutku ani jęku”. Po wezwaniu diakona następuje modlitwa biskupa, w której prosi Boga o przeprowadzenie zmarłego na „łono patriarchów, proroków, apostołów i wszystkich, którzy od wieków podobali się Tobie, tam, gdzie nie ma już smutku ani bólu, ani jęku, lecz chór odpoczywających wiernych...” .

KonstAp wyjaśniają ponadto, iż dniami modlitwy za zmarłych powinien być: trzeci, dziewiąty i czterdziesty dzień po śmierci oraz rocznica śmierci. Symbolika i znaczenie tych dni jest następujące: trzeci dzień – ze względu na Zmartwychwstanie trzeciego dnia, dzień dziewiąty – na pamiątkę żywych i umarłych, dzień czterdziesty – „zgodnie z pradawnym przykładem, ponieważ w ten sposób lud oplakiwał Mojżesza”. Wspomnienie zmarłego winno wiązać modlitwę i śpiew psalmów oraz jałmużnę („dla pamięci o zmarłym”).

C. Nabożeństwo poranne i wieczorne w „Konstytucjach Apostolskich”

Oprócz modlitwy indywidualnej oraz sprawowanej Eucharystii, KonstAp wzywają do sprawowania dwóch nabożeństw każdego dnia: rano i wieczorem⁴¹. Struktura nabożeństw porannych i wieczornych nie jest w pełni opracowana.

W VII księdze KonstAp pojawia się hymn poranny, w tradycji prawosławnej nazywany „wielką doksologią” – VII, 47 – „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli...”. Redakcja tekstu różni się od wcześniej pojawiającego się w „Księdze Pieśni” Septuaginty. W hymnie KonstAp adresatem jest Bóg Ojciec, podczas gdy inne redakcje kolejno zwracają się do Boga Ojca, by poprzez wy-

⁴¹ Zob. KonstAp II, 59, 1. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 73.

sławienie Ojca, Syna i Ducha Świętego wprowadzić Boga Syna jako kolejnego adresata modlitwy⁴².

W podobnej tematyce oparty jest kolejny hymn KonstAp określany jako hymn wieczorny – VII, 48, 1-3: „Chwalcie, dzieci, Pana, chwalcie imię Pana. Chwalimy Cię, wysławiamy Cię, błogosławimy Cię, albowiem wielka jest Twoja chwała, Panie, Królu, Ojczy Chrystusa, niewinnego Baranka, który gładzi grzech świata. Tobie należy się pochwała, Tobie należy się hymn, Tobie należy się chwała, Boże Ojczy, przez Syna w Duchu Świętym na wieki wieków. Amen”⁴³. Hymn ten przechodzi następnie w kolejny tekst, który jest przeznaczony dla nabożeństwa wieczornego. Jest to tzw. pieśń Symeona, oparta o tekst Łk 2, 29-32: „Teraz, o Władco, pozwalasz odejść słudze swemu w pokój według Twego słowa...”

Schemat nabożeństwa wieczornego „...O noszących świece”⁴⁴

W VIII księdze KonstAp opisywane są dwa nabożeństwa, z których pierwsze – „...o noszących świece” stanowi nabożeństwo wieczorne, natomiast drugie, wyraźnie nie oznaczone tytułem – nabożeństwo poranne.

1. Zgromadzenie wiernych wieczorem przez biskupa;
2. Recytacja Psalmu wieczornego – Ps 140– „Do Ciebie wołam, Panie, prędko mi dopomóż...”;
3. Modlitwa diakona za katechumenów, opętanych, przygotowujących się do chrztu i pokutujących, po której opuszczają oni świątynię;
4. Wezwanie diakona: „Wszyscy wierni, módlmy się do Pana” i szereg prośb określanych jako pierwsza modlitwa wiernych (tożsama z opisem modlitwy w czasie Eucharystii); modlitwa

⁴² Por. komentarz KonstAp wiążący różnice w tekście z zamierzonym przejawem „wojującego arianizmu” – zob. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 213. W tekście tym błędnie sklasyfikowano pieśń *Septuaginty* jako 14, podczas gdy jest to 15 pieśń.

⁴³ Tamże, s. 213.

⁴⁴ KonstAp VIII, 35-37. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 262-264.

kończy się (podobnie jak w czasie liturgii) wezwaniem „Wybaw i podźwignij nas, Boże, przez swego Chrystusa”, po którym następuje modlitwa błagalna;

5. Błagalna modlitwa diakona (ektenia): „Powstańmy i prośmy o łaskawość i miłosierdzie Pana, o anioła pokoju, o to, co dobre i pożyteczne, o doskonałość chrześcijańską, o wieczór i noc spokojną i bez grzechu, i o to, żeby całe nasze życie było nienaganne. Powierzajmy samych siebie i jedni drugich Bogu żywemu za pośrednictwem Jego Chrystusa”;
6. Dziękczynna modlitwa biskupa do Boga Ojca za stworzenie dnia i nocy z prośbą o przyjęcie wieczornego dziękczynienia i zachowania wiernych w nocy: „...Daj nam wieczór i noc spokojną, bez grzechu, bez złych snów oraz uznaj nas za godnych życia wiecznego...”;
7. Modlitwa biskupa z nałożeniem rąk;
8. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokój”⁴⁵.

W schemacie nabożeństwa wieczornego, określonego jako „...o noszących świece”, nie jest zauważalny żaden obrzęd noszenia/wnoszenia świec. Wiktor Ałymow wyjaśnia, iż schemat taki zachowują wszystkie redakcje KonstAp oprócz redakcji etiopskiej. Wszystkie zachowane redakcje, poza etiopską, bazują na łacińskim kodeksie z V wieku. Porównując redakcję łacińską i etiopską, zauważymy w tej pierwszej brak karty z kanonem 25⁴⁶. W ten sposób przedstawione powyżej schematy nabożeństw KonstAp należy uzupełnić o schemat nabożeństwa wieczornego z etiopskiej redakcji KonstAp. Struktura tego nabożeństwa jest zbliżona do opisanego w „Kanonach Hipolita”.

Schemat nabożeństwa wieczornego na podstawie KonstAp w etiopskiej redakcji⁴⁷:

⁴⁵ KonstAp VIII, 35-37. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 262-264.

⁴⁶ V. A. Alymov, dz. cyt., s. 49.

⁴⁷ Na podstawie: V. A. Alymov, dz. cyt., s. 49-50.

Wejście biskupa;

Wniesienie przez diakona świecy (cs. *свѣтѣльник*).

Dziękczynienie:

B (biskup): „Pan z Wami”;

W (wierni): „I z duchem twoim”;

B: „Dzięki składajmy Panu”;

W: „Godne i sprawiedliwe to jest: Jemu przynależy się wielkość i chwała ze sławą”. Odpowiedzią wiernych są śpiewane słowa, które później ulegną modyfikacji – pojawi się śpiew hymnu wieczornego „Pogodna światłości” (cs. *Свѣте тихий*). O tym, iż w czasie wejścia śpiewany był hymn „Pogodna światłości” wspomina św. Bazyli Wielki (+379): „Ojcowie nasi nie chcieli w milczeniu przyjmować łaski światłości wieczornej, lecz przy jego ukazaniu... wierni wygłaszali starą pieśń... a jeśli komuś znana jest pieśń Atenogena... to wiemy, jakie zdanie o Duchu [Świętym] mieli męczennicy”⁴⁸.

Modlitwa dziękczynna biskupa, skierowana do Boga Ojca, przez Syna, za światłość. Modlitwa kończy się wychwaleniem Trójcy Świętej: „...wychwalamy Ciebie, przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, Pana naszego, przez Którego Tobie chwała i moc i cześć wraz z Duchem Świętym...”;

W: „Amen”;

Biskup błogosławi i rozdaje chleby;

Wszyscy wstają i modlą się: młodzieńcy i panny mówią psalmy;

Błogosławieństwo i rozesłanie.

Nabożeństwo wieczorne do dnia dzisiejszego zachowało elementy wczesnochrześcijańskiej agapy, w postaci błogosławieństwa chleba, pszenicy, wina i oliwy na wieczornej litji. W analizowanym schemacie redakcji etiopskiej, zauważamy jedną z pierwszych przejściowych form od agapy, do typowego nabożeństwa wieczornego.

Schemat nabożeństwa porannego

Nabożeństwo nie posiada własnej nazwy, jednak pierwsze słowa wskazują na jutrznię – „Podobnie rano...”.

⁴⁸ Św. Bazyli Wielki, *Tvorenija*, t. 3, s. 345-346, cyt. za: V. A. Alymov, dz. cyt., s. 52.

1. Zgromadzenie wiernych;
2. Psalm poranny – Psalm 62 – „Boże, ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza...”;
3. Modlitwa diakona za katechumenów, opętanych, przygotowujących się do chrztu i pokutujących, po której opuszczają oni świątynię (podobnie jak punkt 3 schematu nabożeństwa wieczornego);
4. Wezwanie diakona: „Wszyscy wierni, módlmy się do Pana” i szereg prośb określanych jako pierwsza modlitwa wiernych (tożsama z opisem modlitwy w czasie Eucharystii); modlitwa kończy się (podobnie jak w czasie liturgii) wezwaniem „Wybaw i podźwignij nas, Boże, przez swego Chrystusa”, po którym następuje modlitwa błagalna (podobnie jak punkt 4 w schemacie nabożeństwa wieczornego);
5. Modlitwa diakona (ektenia) podobnie jak na nabożeństwie wieczornym: „...o łaskawość i miłosierdzie, abyśmy przeżyli ten ranek i dzień, a także cały czas naszego pobytu na ziemi w spokoju i bez grzechu, o anioła pokoju, o chrześcijańską dojrzałość, o życzliwość i przychylność Boga. Polecajmy samych siebie...” ;
6. Modlitwa biskupa „Boże duchów i wszelkiego ciała...”, w której wychwala Boga za stworzenie świata, dnia i nocy, składa poranne dziękczynienie i prosi o zmiłowanie;
7. Modlitwa biskupa z nałożeniem rąk;
8. Wezwanie diakona: „Idźcie w pokoju”⁴⁹.

W porannych i wieczornych nabożeństwach KonstAp jest uważalna inspiracja tradycją żydowską. W strukturę wieczerni i jutrzni weszły następujące elementy żydowskie: [1] osobiste modlitwy pochwalne; [2] świątynne modlitw ofiarne oraz nowe modlitwy (berachoty); [3] czytanie i komentarz Pisma Świętego. Przykład takich nabożeństw odnajdziemy również w „Testamencie Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

⁴⁹ KonstAp VIII, 38-39. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 264-265.

3. KALENDARZ LITURGICZNY W „KONSTYTUCJACH APOSTOLSKICH”

KonstAp polecają pracować pięć dni w tygodniu, sobotę i niedzielę, określaną jako Dzień Pański, wierny powinien spędzić na modlitwie w świątyni. Sobota jest dniem wspomnienia aktu stworzenia, natomiast niedziela – pamiątką Zmartwychwstania. Oprócz sobót i niedziel praca jest zakazana w Wielkim Tygodniu, tygodniu paschalnym, w dniu Wniebowstąpienia, Pięćdziesiątnicy, Bożego Narodzenia, święto Objawienia (Epifanii), dni świąt apostołów, pierwszego męczennika Stefana i innych świętych męczenników⁵⁰. Wszystkie te dni wskazują na roczny cykl nabożeństw, wśród których Boże Narodzenie i święto Objawienia traktowane są jako dwa oddzielne święta.

KonstAp opisują również dobowy cykl modlitewny, który wymaga modlitwy sześć razy w ciągu dnia: „rano, o godzinie trzeciej, szóstej, dziewiątej, wieczorem oraz o pianiu koguta”⁵¹.

ZAKOŃCZENIE

Wśród późniejszych rękopisów do treści KonstAp nawiązują tzw. „Kanon Apostolskie” (łac. *Canones Ecclesiastici*), syryjski rękopis z początku V wieku. Dokument zawiera 85 kanonów, wśród których znajdują się postanowienia Soboru Antiocheńskiego z 314 roku. Jego treść skupia się na przedstawieniu kanonu ksiąg Nowego Testamentu, do którego nie zalicza Apokalipsy, natomiast włącza KonstAp⁵².

VIII księga KonstAp pojawia się również w rękopisie z końca V wieku. Jest to tzw. „Sinodos” bądź „Egipskie Kościelne Konstytucje”. Jest to kompilacja 3 wcześniejszych dokumentów: „Kanonów Apostolskich” (syryjskich z V wieku), „Tradycji Apostolskiej” św. Hipolita oraz VIII księgi KonstAp. Dokument zachował się w czterech

⁵⁰ KonstAp VIII, 33. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 260-261.

⁵¹ KonstAp VIII, 34. *Konstytucje świętych apostołów...*, dz. cyt., s. 261.

⁵² V. A. Alymov, dz. cyt., s. 39.

redakcjach. Najwcześniejsza (ok. 500 roku) oparta na greckim oryginale nie zawiera obrzędu biskupiej chirotonii oraz anafory. Dwie późniejsze redakcje opierają się na pierwszej, natomiast czwarta, określana jako etiopska i sporządzona z arabskiego tłumaczenia, określana jest jako „Statut Apostolski” (cs. *Устав Апостольский*)⁵³.

Do treści KonstAp odwoływali się również późniejsi ojcowie Kościoła. Św. Epifaniusz z Cypru mówiąc o poście w środy i piątki oraz ścisłym poście Wielkiego Tygodnia, odwoływał się do treści i uzasadnienia KonstAp. Słowa te, przytaczane później w „Pandekty” igumena Nikona, weszły do słowiańskich redakcji typikonu jerozolimskiego. Również inne redakcje typikonów odwoływały się do starych apostolskich konstytucji – m.in. typikon jerozolimski w opisie Czterdziątnicy oraz typikon studyjski (SINOD nr 382-905) w opisie postu Wielkiej Soboty⁵⁴.

Skupiając się na najbardziej charakterystycznych elementach nabożeństw cyklu dobowego, możemy zauważyć, iż współczesna praktyka liturgiczna Kościoła prawosławnego jest pod tym względem zgodna z tradycją KonstAp. Nie chodzi tu jedynie o Eucharystię, która na długo przed KonstAp uzyskała swój charakterystyczny przebieg i strukturę modlitwy anaforalnej. Podobieństwo i kontynuację zauważamy również w nabożeństwie wieczornym, gdzie przyjęta i rozwinięta została symbolika światła, widoczna w niesporach KonstAp, zachowane zostało błogosławieństwo chlebów, które już dla współczesnych KonstAp stanowiło relikw po agapach. Kontynuacja w rozwoju tradycji liturgicznej zauważalna jest również w nabożeństwie porannym, w jego tematyce oraz doborze psalmów (tzw. psalmu porannego). Dzięki tym i innym, wspomnianym powyżej, elementom praktyki liturgicznej zapisanym w KonstAp, niemożliwym jest twierdzenie o archaicznosci czy zapomnieniu tejsze praktyki. Jej liczne elementy zostały przyjęte i rozwinięte w tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, gdzie są obecne i zauważalne także współcześnie.

⁵³ O chronologii i datowaniu tego zabytku – zob. V. A. Alymov, dz. cyt., s. 39-40.

⁵⁴ I. Mansvetov, *Cerkovnyj Ustav...*, dz. cyt., s. 8.

Skróty

- cs. – język cerkiewno-słowiański
gr. – język grecki
łac. – język łaciński
KonstAp – Konstytucje Apostolskie
SINOD – Moskiewska Biblioteka Synodalna

SUMMARY

Rev. Marek Ławreszuk

Christian church services in the fourth century on the basis of the “Apostolic Constitutions”

Keywords: Constitutions of the Holy Apostles, Christian Worship, Daily liturgical cycle, Liturgy of the Apostolic Tradition, liturgical calendar, prayers for departed

Aim of this paper is to show development of Christian liturgical tradition in 4th century, on the base of “Constitutions of the Holy Apostles”. On the basis of this manuscript we can observe the development of the liturgical tradition of the Eastern Church. This paper shows all church services described in manuscript, which leads to short analysis of liturgy, evening worship and morning service. Paper also shows liturgical calendar of Church in 4th century which can educate about feasts and specials days in Christian life. This analysis leads to conclusion that liturgical tradition showed in “Constitutions...” was an example of developed liturgical life and even nowadays has serious influence in Orthodox liturgical life.

O WSPOMINANIU ŚWIĘTYCH PODCZAS PROSKOMIDII

Słowa kluczowe: proskomidia, Liturgia, święci, Matka Boża, aniołowie, Święty Krzyż

W życiu liturgicznym Kościoła prawosławnego obecność świętych, a w szczególności Bogarodzicy, jest bardzo znacząca. Modlitwy dotyczące świętych, z różną intensywnością, występują w poszczególnych nabożeństwach przez cały rok, liturgicznie pamięć o świętych i cześć im oddawana uzależniona jest bowiem od zasad regulujących realizację w praktyce każdego z trzech cykli nabożeństw: rocznego (nieruchomego i ruchomego), tygodniowego i dobowego. Centralnym nabożeństwem i zwieńczeniem cyklu dobowego jest duchowa, powszechna służba, ofiara składana Bogu za cały świat – Święta Liturgia, zaś jej ukoronowaniem jest Eucharystia, którą Jezus Chrystus nakazał „czynić na swoją pamiątkę”. Początkiem drogi wiodącej do Eucharystii i jednocześnie pierwszą z trzech części składowych Liturgii jest proskomidia.

Przedmiotem niniejszego szkicu jest obecność świętych w proskomidii, zarówno współczesnej, jak i wcześniejszej. Przed przejściem do sedna tematu, niezbędnym jest określenie podstawowych pojęć związanych z proskomidią, ogólne zaprezentowanie jej historycznego rozwoju, zwrócenie uwagi (w historycznym aspekcie) na kwestię liczby prosfor używanych do proskomidii. Nie bez znaczenia będzie ponadto przedstawienie, tylko z pozoru luźno związane z tematem, kwestii wspomniania na proskomidii sił bezcielesnych oraz Krzyża Pańskiego. Wszystkie te rozważania zostaną przedsta-

wione na tle zasadniczego tematu, którego prezentacja zakończy się szczegółowym przedstawieniem wspomniania świętych na współczesnej proskomidii.

PROSKOMIDIA

Proskomidia (od gr. *proskomizo* – *προσκομίζω* oznacza „przynoszę”, cs. *proskomidija*) stanowi pierwszą część składową Liturgii, najważniejszym elementem której jest przygotowywanie darów, które podczas anafory staną się Ciałem i Krwią Chrystusa¹. Proskomidia odbywa się w prezbiterium przy stole ofiarnym znajdującym się w jego lewym narożniku. W starożytności chrześcijańskiej stół ten znajdował się nawet w oddzielnym pomieszczeniu z lewej strony ołtarza, co sprawiało, że wierni w ogóle nie mieli możliwości widzieć duchownego sprawującego proskomidię². Podobnie również współczesna proskomidia ukryta jest przed wzrokiem wiernych.

To, że proskomidii nie jest widzialna przez postronnych, wynika z jej głębokiej symboliki. Prosfora, z której wyjmowany jest hostia, zwana „barankiem”, jest symbolem Przenajświętszej Bogarodzicy, patena (cs. *diskos*), na której umieszczany jest Baranek (cs. *Agniec*) – Żłóbka Betlejemskiego, pokrowce (cs. *wozduchy*, łac. *lelum*) – pieluszek, w które owinięte było Dzieciątko (jak też obłok, który okrył

-
- 1 Za części składowe proskomidii w szerokim sensie można uznać ponadto: samo przygotowanie się duchownego do sprawowania Liturgii, jego wejście do świątyni i do ołtarza, nałożenie szat liturgicznych, okadzenie i pokrycie darów, modlitwę nad nimi oraz rozesłanie (cs. *otrust*).
 - 2 Gdy w nabożeństwie bierze udział kilku duchownych proskomidię może sprawować od początku do końca tylko jeden z nich. W praktyce liturgicznej od tej normy istnieją wyjątki. Za niewskazane należy uznać wyjmowanie cząstek już po zakończeniu proskomidii, a wręcz niedopuszczalne dokonywanie tego po Wielkim Wejściu; patrz np.: Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 97; dostępny w Internecie: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/evharistia/evharistia.pdf> (dostęp: 20.01.2012 r.). Oddzielnym tematem, leżącym poza zakresem naszych rozważań jest tzw. proskomidia biskupia, która dokonywana jest przed Wielkim Wejściem, będąca „późnym greckim zwyczajem”; patrz: M.S. Żeltow, *Archirejskoje bogoslužženije*, [w:] *Prawosławnaja Encikłopedija*, III, Moskwa 2001, s. 571.

Chrystusa na Krzyżu), a gwiazdzica (cs. *zwiezdica*), która kładziona jest na patenie w celu podtrzymania pokrowców, Gwiazdy Betlejemskiej³. Przygotowanie chleba eucharystycznego symbolizuje jednak nie tylko narodziny Jezusa Chrystusa. Jej ryt – jak pisze o. Aleksander Schememann – jest „jakimś symbolicznym złożeniem ofiary”⁴. „Przygotowanie chleba eucharystycznego jest jak zabicie Baranka, wlewanie wina do kielicha dokonywane jest jak wypłynięcie krwi i wody z boku ukrzyżowanego Chrystusa, itd.”⁵ – pisze on, nawiązując do pierwotnej symboliki, jednocześnie zaznaczając, że obrzęd ten w żadnej sposób nie zastępuje samej Liturgii, a jedynie stanowi do niej przygotowanie.

Święta Liturgia, a w szczególności proskomidia, jest wspnianiałym przykładem teologii Wschodu, dla której eklezjologia zawsze była nierozdzielnie związana z modlitwą i nabożeństwem.

POWSTANIE I ROZWÓJ

Podczas proskomidii Kościół prawosławny wspomina m.in. Bogarodzicę i świętych, czyniąc to na ich „cześć i pamiątkę” (cs. *w czest' i pamjat'*). Wspominanie to, podobnie jak i sama proskomidia, przeszło skomplikowany proces rozwoju historycznego, przy czym – jak trafnie zauważa ks. Henryk Paprocki – „Proskomidii nie można wiązać ani z jakąś określoną postacią historyczną, ani z żadną epoką”⁶. Dodatkowo wspomnianie to nie jest identyczne w różnych prawosławnych tradycjach liturgicznych, w szczególności greckiej i rosyjskiej.

Rozwój historyczny proskomidii był długi, powolny i stopniowy, a zatem wręcz niezauważany w krótkich odstępach czasu. Nie był

³ Symbolika ta wypracowana została nie od razu, a dopiero wtedy, gdy proskomidia wykształciła się w osobną część składową Liturgii.

⁴ A. Schememann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 81.

⁵ Tamże.

⁶ H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 127.

on dziełem jednego człowieka, jednego Kościoła lokalnego czy jednej epoki, a bardziej wynikiem „kolektywnej twórczości całego Kościoła”⁷. Dla współczesnych istotne znaczenie ma przede wszystkim to, że źródła proskomidii tkwią w historii całej Liturgii.

W starożytności chrześcijańskiej, w pierwszych czterech wiekach, ofiarowywanie przez wiernych, przynoszenie przez nich darów w postaci niezbędnych dla Eucharystii chleba i wina, we wszystkich rytach liturgicznych odbywało się „przed lub bezpośrednio po pocałunku pokoju”⁸ czy „przed samą anaforą lub przed Liturgią Wiernych”⁹, a w każdym razie po wyjściu ze świątyni katechumenów. Dary te przynoszono nie prosto do prezbiterium, lecz zapewne¹⁰ do znajdującego się przy nim specjalnego pomieszczenia zwanego prothesis, położonego po lewej stronie prezbiterium. Jeszcze wcześniej, np. w konstantynopolitańskiej Hagii Sophii, dary te przynoszono do małego budynku znajdującego się w pobliżu świątyni zwanego skeuophylakion¹¹, a następnie stołu ofiarnego znajdującego się przy drzwiach wejściowych do świątyni. Tam diakoni¹² (a niekiedy pre-

7 S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanij proskomidii do „Ustawa Liturgii” Konstantinopolskiego patriarcha Filofieja*, Moskwa 1895, s. 4.

8 Wynika to bezpośrednio z Postanowień Apostolskich; cyt. za: S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanij proskomidii...*, s. 120.

9 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 72.

10 Np. Sergiusz Muretow nie uznaje tego za oczywiste i pewne, dlatego też pisze: „Nie jest jasne kiedy, gdzie i komu wierni przynosili dary”; patrz: S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanij proskomidii...*, s. 76.

11 T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy*, Pennsylvania University Press 1980, s. 16 i 31; por. R. Taft, *Questiones disputate: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*, „Oriens Christianus”, 1997, z. 81, s. 1-35; 1998, z. 82, s. 53-87 oraz H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 112.

12 Doniosłą rolę diakonów w Kościele pierwszych wieków i samym przygotowaniu darów podkreśla m. in. o. Aleksander Schmemmann. Pisze on m.in., że „Wypełnienie proskomidii przez diakonów – a nie jak obecnie przez kapłanów – zachowało się w Kościele do XIV w.” (A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 82), zaś Sergiusz Muretow zauważa, że „ślady dokonywania proskomidii przez diakona zachowały się w greckich Euchologionach XVI–XVIII wieku” (S. Muretow, *O pominięciu niesłotnych sił na proskomidii*, Moskwa 1897, s. 106, przypis 28).

zbitrzy¹³) zapisywali imiona ofiarodawców, wybierali najlepsze z przyniesionych darów i przenosili je do prezbiterium, wręczając biskupowi, który umieszczał je na ołtarzu przeznaczając dla Eucharystii. Pozostałe dary rozdawano zaś klerowi (dla samych duchownych dary te stanowiły m.in. pomoc materialną) i wiernym w czasie agapy, która początkowo poprzedzała Eucharystię, a dopiero później odbywały się po tym sakramencie¹⁴. Te przynieszone przez wiernych dla Eucharystii dary nazywano prośforą od wyrazu greckiego słowa *prosphero*, oznaczającego „przynoszę”.

A zatem w pierwszych czterech wiekach mamy do czynienia z taką sytuacją, że niektóre z części składowych współczesnej nam proskomidii były już obecne, lecz nie posiadały jeszcze szczególniego obrządku liturgicznego, część zaś wchodziła w skład anafory. Do pierwszej grupy można zaliczyć przede wszystkim: czynności związane z wejściem duchownego do świątyni, modlitwy wstępne, ubranie się kapłana w szaty liturgiczne oraz przyjęcia przez niego od wiernych darów do sprawowania Bezkrwawej Ofiary. Czynności zaś liturgiczne, takie jak wspomnianie ofiary na Krzyżu, świętych, żywych i zmarłych wchodziły z kolei do obrządku eucharystycznego.

Z biegiem czasu, gdy gorliwość chrześcijan osłabła, ustało przynoszenie darów dla Eucharystii, a troskę o przygotowanie chleba i wina dla Liturgii przejęli duchowni. Wówczas też chleb eucharystyczny otrzymał formę prosfory w obecnym rozumieniu tego słowa: okrągłej bułeczki za znakiem krzyża, składającej się z dwóch części, większej dolnej i mniejszej górnej – na pamiątkę tego, że Zbawiciel był na ziemi i Bogiem i Człowiekiem. Taki kształt prosfora miała już w IV w., jak o tym zaświadczają np. św. Epifaniusz Cypryjski czy Sewer Aleksandryjski¹⁵. Z czasem na górnej części prosfory zaczęto umieszczać litery greckie IC XC HI KA (Jezus Chrystus Zwycięz-

¹³ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 73.

¹⁴ Patrz np.: A. Mień, *Sakrament, słowo, obrzęd. Prawosławna Służba Boża*, przeł. Z. Podgórzec, Łuków 1992, s. 45.

¹⁵ M. Lenczewski, *Liturgika*, Warszawa 1981, s. 210.

ca)¹⁶, zaś sama proskomidia została przeniesiona na początek nabożeństwa, przed Liturgię Katechumenów. Jednakże słowa proskomidia i prosfora pozostały do dziś, przypominając o starożytnej praktyce liturgicznej.

Wraz z upływem czasu czynności liturgiczne związane z przygotowaniem darów do Eucharystii uległy rozdzieleniu na dwie części. Na pierwszą złożyły się: przyniesienie darów przez wiernych i następnie przygotowanie ich przez duchownych, tj. to, co obecnie nazywamy proskomidią. Drugą część stanowiło przeniesienie przygotowanych darów ze znajdującego się w prothesisie stołu (który z czasem otrzymał nazwę stołu ofiarnego) na ołtarz dla kapłana lub biskupa, co miało miejsce podczas Wielkiego Wejścia.

Warto w tym miejscu zauważyć, że pierwotne elementy obrzędu drugiej ze wspomnianych części rytu przygotowania darów pozostały w Liturgii do dziś. Profesor Gołubcow wyodrębnia trzy takie elementy: wspomnienie żywych podczas Wielkiego Wejścia (w Kościele pierwszych wieków podczas stawiania darów na ołtarzu wierni sami głośno nazywali imiona), oczekiwanie przez biskupa w Królewskiej Bramie na dary przynoszone przez diakona, podobieństwo rozpoczynającej epiklezę modlitwy ofiarowania („Jeszcze przynosimy Tobie tę duchową i bezkrwawą służbę”), odmawianej przez kapłana po postawieniu darów na ołtarzu, do współczesnej modlitwy odmawianej na proskomidii (odnoszą się one do tego samego aktu i druga jest jakby kontynuacją pierwszej)¹⁷.

Kiedy zatem doszło do podziału czynności liturgicznych związanych z przygotowaniem darów do Eucharystii na dwie wspomniane

¹⁶ Prosfora tzw. Bogorodziczna, z której jest wyjmowana cząsteczka na cześć i pamiętkę Matki Bożej, ma na górze umieszczone litery MP ΘΥ. W tradycji lokalnej, choć stanowi to wyjątek, na prosforach mogą znajdować się również inne wizerunki, np. w Ławrze Poczajowskiej zjawienie się Bogarodzicy na górze z odciskiem Jej stopy, w Ławrze Trocko-Siergijewskiej wizerunek św. Sergiusza, w monasterach Atosu i Palestyny wizerunki Matki Bożej lub świętych.

¹⁷ A. P. Gołubcow, *Iz cztienij po cerkownoj archieologii ili liturgikie*, Moskwa 1996, s. 167.

ne części, a zatem i pojawienia się proskomidii we współczesnym rozumieniu tego pojęcia?

Z pewnością takie pełnej proskomidii¹⁸ nie było jeszcze wtedy, gdy do Liturgii włączona została Pieśń Cherubinów (co miało miejsce za panowania cesarza Justyniana II (565–578)¹⁹, pojawienie się której związane było z potrzebą wypełnienia pauzy podczas przeniesienia darów ze stołu ofiarnego na ołtarz. Św. Maksym Wyznawca (+620) w swojej mistycznej interpretacji Liturgii, dziele zwanym „Mistagogia”, również nie wspomina o żadnej oddzielnej proskomidii. Pierwszą wzmiankę o niej odnajdujemy dopiero u patriarchów Konstantynopola Germanosa (+730) i Nicefora Wyznawcy (+828). Około 820 roku o prothesis jako wydzielonym akcie przez Liturgią, będącym samym przygotowaniem Darów, bez ich przeniesienia mówi też Grzegorz Dekapolita (+842)²⁰. Tak więc pojawienie się proskomidii należałoby datować na VII, a bardziej prawdopodobne na VIII wiek. Zwraca na to uwagę np. Miguel Arranz, analizujący rozwój rytu Liturgii. Do komentarza wspomnianego patriarchy Germanosa wśród zmian mających miejsce w VIII w. w porównaniu z wcześniejszym opisem, wnosi on m.in. następującą uwagę: „Przed Liturgią dokonywane jest pierwsze przygotowanie chleba i wina: tzw. prothesis. Końcowe przygotowanie – proskomidia odbywa się przed przeniesieniem darów”²¹. A więc wobec czynności dokonywanych nad chlebem

18 Za namiastkę proskomidii, obecną w Liturgii V–VII w. można uznać elementy mające miejsce przed Liturgią katechumenów, tj. wejście duchownego do świątyni, nałożenie szat i okadzanie oraz towarzyszące temu modlitwy.

19 Wiktor Ałymow podaj dokładny tego rok: 573; patrz: W. Ałymow, *Strukturno-istoriczeskij analiz Liturgii*; dostępny w Internecie: http://alymov-spb.ru/analiz_liturgii_nach.html (dostęp: 26.01.2012 r.).

20 Grzegorz Dekapolita, *Sermo*, PG 100, 1201. Termin *prothesis* zaczerpnięto, oczywiście, od nazwy pomieszczenia znajdującego się po lewej stronie prezbiterium.

21 M. Arranz, *Jewcharistija Wostoka i Zapada*, Moskwa 1999, s. 37. O prothesis jako prostej czynności umieszczenia na dyskosie chleba i o wlaniu do kielicha wina i wody mówi też „Historia Ecclesiastica”, patrz: F. E. Brightman, *The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries in the Byzantine Liturgy*, „The Journal of Theological Studies” 1908, z. 9, s. 389.

i winem przed Liturgią nie używa on nawet terminu „proskomidia”. Powołując się na „szereg starożytnych dokumentów” wyjaśnia przy tym, że nie ma w nich zupełnie słowa «prothesis», a „Starożytne rękopisy dają nazwę «proskomidia» modlitwom Bazylego i Chryzostoma, które są czytane podczas ektenii «Wypełnijmy» [ektenia błagalna – przyp. J.Ch.], zaraz po Cherubikonie. Jednak w tych tekstach słowo «proskomidia» można rozumieć jako odnoszące się w ogólnie do całej Eucharystii bądź w szczególności do anafory”²². Potwierdza to również Robert Taft, który pisze: „Anaforę przypisywane Janowi Chryzostomowi i Bazylemu Wielkiemu, we wczesnym stadium rozwoju włączały modlitwę proskomidii, bądź modlitwę zbliżenia (cs. *pribliżenija*), w łączności z anaforą w ścisłym sensie tego słowa. Tak więc pierwotna «Modlitwa proskomidii Chryzostoma (Bazylego)» stanowiła ogólną nazwę odnoszącą się do obu elementów, włączonych do jednego formularza, czy «anaforę» w szerokim sensie tego słowa”²³.

Archimandryta Cyprian (Kern) mówi o istnieniu proskomidii w rękopisach Euchologionów z VIII–IX wieku²⁴, czym potwierdza wcześniejsze badania A. Pietrowskiego²⁵. Była to jednak jeszcze proskomidia dosyć prymitywna, sprowadzająca się do dodania modlitw błagalnych odmawianych przez duchownego przed wejściem do prezbiterium, nałożenia szat i przygotowania prosfory, ale jeszcze bez wyjmowania z niej Baranka. Druga część aktu przygotowania darów pozostawała przy tym na swoim miejscu i otrzymała postać Wielkiego Wejścia²⁶. Zapewne z tego też powodu ks. Henryk Paprocki

22 M. Arranz, *Jewcharistija Wostoka i Zapada*, s. 39.

23 R. F. Taft, *Wielkiej Wchod. Istorija pierieniesienija darow i drugich predanaforalnych czynow*, Omsk 2011, s. 435-436.

24 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 73.

25 A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija wieszczestwa dla tainstwa Jewcharistii i posledowanije proskomidii*, „Christianskoje Cztenije” 1904, nr 3, s. 414; por.: H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 129.

26 Sergiusz Muretow przeprowadza interesującą analizę (w postaci tabeli), która „udowodnia w sposób oczywisty” podobieństwo obrządków proskomidii, Wielkiego Wejścia oraz Eucharystii; patrz: S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanija proskomidii do „Ustawa Liturgii” Konstantinopolskiego patriarchy Filofieja*, Moskwa 1895, s. 47-56.

pisze, iż „aż do XIV wieku nie spotykamy żadnych wzmianek na temat proskomidii”²⁷, mając na myśli już w pełni sformowaną proskomidię we współczesnym rozumieniu tego słowa. Nie stoi to w sprzeczności z faktem, że prymitywna proskomidia istniała już znaczeni wcześniej.

Badacze proskomidii mówią o trzech zasadniczych przyczynach przesunięcia proskomidii na sam początek Liturgii. Głównym momentem stymulującym przeniesienie przygotowania chleba i wina na początek Liturgii było szybkie zanikanie instytucji katechumenatu, zapoczątkowane jeszcze w 381 r. ogłoszeniem chrześcijaństwa religią państwową. Do praktycznie całkowitego zaniku tej instytucji doszło w VIII–IX wieku²⁸. „Skoro teraz wszyscy automatycznie stali się «wiernymi», to odpadła i konieczność oczekiwania wyjścia «katechumenów», aby ofiarować prosfory”²⁹ – pisze Wiktor Ałymow. Wcześniej o tej samej przyczynie mówił m.in. A. Pietrowski³⁰, który poddawał też ostrej krytyce teorię Sergiusza Muratowa o dużym wpływie na przesunięcie proskomidii na początek Liturgii kwestii praktycznej, a mianowicie związanej z osobą cesarza. Muretow uważał, że przesunięcie proskomidii wynikało m.in. z konieczności przygotowania chleba i wina oraz dokonania innych (zajmujących dłuższy czas) czynności liturgicznych (jak np. odziane szat liturgicznych czy umycie rąk) przez przyjściem do świątyni cesarza³¹. W szczególności dużo czasu pochłaniało przyjmowanie ofiar przynoszonych przez wiernych do Hagii Sophii. Z Konstantynopola zwyczaj ten rozprzestrzenił się następnie na inne rejony Cesarstwa Bizantyjskiego i na inne Kościoły³². Rozprzestrzenianie się to nie było procesem krótkim, a tym

27 H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 127.

28 Tamże, s. 157.

29 W. Ałymow, *Strukturalno-istoriczeskij analiz Liturgii*.

30 A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 415-416.

31 Cesarz był obecny na uroczystych nabożeństwach w Hagii Sophii jedynie kilka razy w roku, bowiem zwykle uczęszczał na nabożeństwa odbywające się w kaplicy pałacowej.

32 S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanij proskomidii*, s. 178.

bardziej pozbawionym problemów związanych z „różnorodnością i brakiem stałości w niektórych oddzielnych komentarz obrządku”³³. Ks. Henryk Paprocki za główne przyczyny przeniesienia proskomidii na sam początek Liturgii, poza wspomnianym zanikiem instytucji katechumenatu uważa też „chrystocentryczną ekstrapolację nowych elementów pozaliturgicznych” oraz „klerykalizm średniowiecza”³⁴.

Jak się wydaje nie bez znaczenia w długotrwałym procesie przesuwania się proskomidii przed Liturgię Katechumenów było też postępujące już znacznie wcześniej oddzielanie się agap od Liturgii (i późniejszy ich zanik), na agapy bowiem wierni przynosili wszelkiego rodzaju pożywienie, a nie tylko chleb i wino. Kościół starożytny szybko i stanowczo uregulował też kwestię całkowitego zakazu przynoszenia na Liturgię innych ofiarowywanych przez wiernych darów poza chlebem, winem z wodą, olejem i kadzidłem³⁵. W każdym bądź razie przesunięcie fragmentu Liturgii, podczas którego przygotowywane są dary, wpisywało się w ogólną tendencję rozwoju i wzbogacania struktury tego nabożeństwa na Wschodzie, podczas gdy na Zachodzie z czasem dało się zaobserwować tendencję zupełnie odwrotną – upraszczania i skracania Liturgii.

Początkowo zatem, gdy proskomidia pozostawała w swej prymitywnej formie, Baranek nie był z niej wyjmowany, a przełamanie chleba następowało dopiero pod koniec anafory, tj. przed samą Komunią. Jak się wydaje było tak aż do X-XII wieku³⁶. Wówczas to, zapewne w XII–XIII w., podczas proskomidii z prosfory zaczęto wykrajać Baranka, o czym pisze już w swych komentarzach do Liturgii patriarcha Konstantynopola Germanos i Mikołaj Kabasilas³⁷.

³³ Tamże, s. 179.

³⁴ H. Paprocki, *Mysterium Eucharystii*, s. 158.

³⁵ Patrz: 3 kanon apostołski. Zakazywano też przyjmowania darów dla Eucharystii od katechumenów czy heretyków (93 kanon IV Soboru w Kartaginie).

³⁶ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 74.

³⁷ Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, przeł. M. Ławreszuk, Warszawa, 2009, s. 25. Eugeniusz Gołubiński pisze co prawda, że „Zwyczaj wyjmowania na proskomidii razem z Barankiem cząstek na cześć Matki

W tym też zapewne czasie³⁸, z tej samej prosfory z której wycinany był Baranek, duchowny zaczął wyjmować części za Bogarodzicę, świętych, żywych i zmarłych, co było powtórzeniem ukształtowanego wcześniej schematu kończącej anaforę modlitwy wstawieniowej (łac. *intercessio*). Zdaniem A. Pietrowskiego powtórzenie to stanowiło nawet „dokładną kopię”³⁹, a jako przykłady podaje „Kormcze” z XIII i XIV w. oraz rękopis z 1306 r. z monasteru Esfigmenu na Atosie, a zatem teksty liturgiczne zarówno słowiańskie, jak i greckie. Poruszając temat wyjmowania z prosfor części za świętych odnosząc się do rękopisów ruskich XI–XIII w. Sergiusz Muratow pisze: „zwyczaj wyjmowania części z innych [poza Barankiem – przyp. J.Ch.] prosfor dopiero był wprowadzany i nie był jeszcze ostateczne i zdecydowanie uformowany”⁴⁰.

O ile jednak kwestia wspomniania żywych i zmarłych podczas proskomidii była uzależniona od samych wiernych, proszących bądź nie proszących o modlitwę, to Kościół nie mógł sobie pozwolić na dowolne traktowanie wspomniania świętych i uzależniania tego od woli wiernych. Skoro decyzja taka została przez Kościół podjęta, należało konsekwentnie i dokładnie reglamentować kolejność wspomnień i ilość wspomnianych imion. O tym będzie mowa w dalej.

W tym miejscu należy zaś zauważyć, że wspomnianie świętych w intercesji (będącej wzorcem wspomnień proskomidyjnych) również nie pojawiło się od razu. Do praktyki liturgicznej zaczęło ono

Bożej i świętych, i żywych wraz ze zmarłymi, jest zwyczajem późnym, który nie wiadomo kiedy się pojawił, nie wcześniej VIII wieku” (E. Gołubiński, *Istorija russkoj Cerkwi*, t. 1, cz. 2, Moskwa 1881, s. 308), jednak szacunki te wydają się być znacznie przewartościowane.

³⁸ Ks. Henryk Paprocki odnosi to do XIII–XIV w., pisząc m.in., że „jeszcze w XIII wieku można było odprawiać bez wyjmowania z prosfor części za świętych, żywych i zmarłych”; patrz: H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 157–158, 163.

³⁹ A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 425.

⁴⁰ S. Muretow, *Czin proskomidii w Russkoj Cerkwi s XII po XIV ww. (do mitropolita Kipriana +1406)*, „Cztienija w Obszczestwie Lubitielej Duchownogo Proswieszczenija. Duchownyj Uczeno-Literaturnyj Żurnał”, 1894 sientjabr, Moskwa 1894, s. 519.

wchodzić stopniowo, przy czym najpierw pojawiły się nazwy kategorii świętości, a dopiero później (w niektórych anaforach) również niektórzy święci z imienia. Źródła wskazują na to, że modlitwy o charakterze błagalnym i wspomnieniowym dotyczące świętych były już obecne w anaforach wschodnich w ostatniej ćwierci IV wieku⁴¹, zaś uroczyste (bo zwykle było już w połowie V w. – przyp. J.Ch.) wspomnienie Bogarodzicy do intercesji anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego zostało włączone dopiero pod koniec V w. lub w pierwszej połowie VI wieku⁴². Kwestia charakteru wspomniania świętych w intercesji od początku stanowiła pole wymiany poglądów przez teologów, jednak nie jest to przedmiotem niniejszego szkicu.

W tym miejscu warto jednak wspomnieć, że w niektórych kodeksach w intercesji pojawiały się siły bezcielesne, a nawet Święty Krzyż. O tam niektóre kodeksy z X–XI w. przed Janem Chrzcicielem wymieniały w modlitwie wstawienniczej archaniołów Michała i Gabriela lub siły bezcielesne, inne zaś wspominały krzyż, co stanowi bezpośrednie odniesienie do teologii judeochrześcijańskiej, traktującej krzyż jako żywą istotę⁴³. Poza tym w niektórych kodeksach po wspomnieniu Jana Chrzciciela wymieniano szereg imion świętych Kościoła pierwotnego, w innych zaś najpierw kolejno wymieniano kategorie świętości (apostołowie, prorocy, hierarchowie, mnisi-męczennicy, męczennicy, asceci, święte niewiasty), a dopiero po nich niektórych świętych z imienia. Zasadniczo (poza nielicznymi wyjątkami)

⁴¹ R.F. Taft, *Statji*, t. II, *Liturgika*, Omsk 2011, s. 82.

⁴² *Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 120, przyp. 277. Robert F. Taft pisze, że imię Bogarodzicy włączone zostało do modlitw liturgicznych nieco wcześniej, bowiem w 431 r., tj. po zwycięstwie nad Nestorianami, a w intercesji pojawiło się ono w odpowiedzi na odmowę tytułowania Marii Bogarodzą przez patriarchę Antiochii Martyriusza (459–470); patrz: R. F. Taft, *Statji*, t. II, *Liturgika*, s. 70, 82.

⁴³ H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 261. Judeochrześcijaństwo uważało krzyż za „jak gdyby żywą istotę, która towarzyszy Chrystusowi w dziełach Jego mocy, w otchłani, podczas Paruzji”; patrz: J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, przeł. S. Basista, Kraków 2002, s. 315.

w intercesji Liturgii orientalnych wspomnienie aniołów było obecne, podczas gdy w intercesji Liturgii bizantyjskich pomijano je.

Po powieleniu wspomnień świętych z intercesji do rytu proskomidii, Kanon Eucharystyczny zachował swoją pierwotną strukturę, proskomidia zaś stała się jakby jego uzupełnieniem czy rozszerzeniem, mającym swe miejsce na samym początku Liturgii. O tym, że treści z modlitwy wstawienniczej były, przynajmniej w początkowym okresie, praktycznie „skopiowane” mogą świadczyć następujące elementy. Po pierwsze, w proskomidii pierwotnie używano intercesyjnego sformułowania „za najświętszą, przeczystą, błogosławioną, pełną chwały Władczynię naszą, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Marię”⁴⁴, a nie „na cześć i pamiątkę najświętszej, przeczystej, błogosławionej...”⁴⁵, a przyimek „za” był następnie używany przy wyjmowaniu kolejnych cząstek. Po drugie, w proskomidii znalazło się „dosyć charakterystyczne”⁴⁶ dla starożytnych anafor zaczerpnięte z intercesji wspomnienie wszystkich sił bezcielesnych oraz Krzyża Pańskiego. Po trzecie, nie trudno było zaobserwować, że w proskomidiach poszczególnych Kościołów lokalnych pojawiły się imiona świętych tego Kościoła, które wcześniej znalazły się w intercesji tegoż Kościoła, a w modlitwie wstawienniczej innych Kościołów nie występowały⁴⁷.

ILOŚĆ PROSFOR

Ważną kwestią związaną z rozwojem proskomidii jest zwiększanie się liczby używanych do niej prosfor. Z czasem bowiem – chociaż trudno jest sprecyzować kiedy dokładnie to nastąpiło – zaczęły się pojawiać dodatkowe prosfory poza Barankiem (cs *Agniczna*). Profesor Gołubcow domniemywa: „dosyć naturalnym jest przypuszczać, że w różnych miejscach w tym względzie istniały swoje zwyczaje, które

⁴⁴ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 85.

⁴⁵ Tamże, s. 20.

⁴⁶ A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 426-427.

⁴⁷ Tamże, s. 426-428.

w XI–XII w. cechował istotna różnorodność⁴⁸. W każdym razie liczba prosfor zapewne wzrastała stopniowo, chociaż Sergiusz Muretow podaje, że już według niektórych *Ustawów* w XI–XII w.⁴⁹ używano do niej pięciu, a nawet siedem prosfor, co zapewne stanowiło jednak wyjątek. Prawdopodobnie najpierw pojawiły się tylko dwie kolejne prosfory, z których wyjmowano cząsteczki za Bogarodnicę oraz pozostałych świętych. Pojawienie się drugiej prosfory, *Bogorodzicznej*, było przy tym uzasadniane szczególnym dostojeństwem Bogarodzicy wśród innych świętych, potwierdzonym w intercesji słowem „Szczególnie” (cs. *Izriadno*)⁵⁰. Pozostałych świętych zaś, nie dzieląc zgodnie z intercesją na kategorie, umieszczono we wspomnieniu na kolejnej prosforze. Nic nie wskazuje też na to, aby istniały jakieś spisane zasady regulujące kwestię pojawiania się kolejnych prosfor, co zapewne uzależnione było od pewnych niepisanych tradycji lokalnych.

I tak w proskomidiach znajdujących się w rękopisach końca XIII i początku XIV w. poza trzema wcześniejszymi prosforami mowa jest jeszcze o czwartej, z której wyjmowano cząstki na wspomnienie żywych i zmarłych⁵¹. Inna wersja używania czterech prosfor (mówią o tym rękopisy z atoskich monasterów Pantelejmona i Esgigmenu) dzieli dokonywane na nich wspomnienia inaczej: poza prosforą *Agniczną* i *Bogorodziczną*, trzecia prosfora służy wspomnieniu sił bezcielesnych, Jana Chrzciciela i wszystkich proroków, a czwarta Krzyża Pańskiego i pozostałych świętych⁵². Gdy do tej wersji dołączano jeszcze jedną prosforę – za żywych i zmarłych – prosfor było

48 A. P. Gołubcow, *Iz cztienij po cerkownoj archieologii ili liturgikie*, Moskwa 1996, s. 145.

49 S. Muretow, *O pominowienii biesplotnych sił na proskomidii*, s. 104–105, przypis 27.

50 A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 429. Pisze on przy tym, że wyjątek stanowił tu rękopis z Grota Ferrata Liturgii św. Jana, gdzie w ramach drugiej (poza Barankiem) prosfory wspomniano i Matkę Bożą, i siły bezcielesne, i Jana Chrzciciela; patrz: tamże, s. 430. Dokładny porządek wymieniania świętych w tym rękopisie patrz: S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czinoposledowanij proskomidii*, s. 196–198.

51 A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 430.

52 Tamże.

już pięć. Pojawienie się szóstej prosfory związane było z wyjmowaniem z niej cząsteczek osobno za biskupów, kapłanów, diakonów i wszystkich duchownych⁵³. Przy siedmiu prosforach schemat było zaś następujący: 1 – *Agniczna*, 2 – *Bogorodziczna*, 3 – za świętych, 4 – za władze duchowe i świeckie, 5 – za żywych, 6 – za zmarłych, 7 – za dokonującego proskomidii⁵⁴. Omawiając ryt różnych proskomidii XI–XIII w. Sergiusz Muratow reasumuje: „Z przytoczonych danych widać, że u nas w tym względzie, tak jak i w greckiej praktyce cerkiewnej, w dawnych czasach nie było jednego określonego i surowo wypełnianego postanowienia czy zwyczaju: Liturgię służono na jednej prosforze, dwóch, trzech, a nawet siedmiu”⁵⁵.

Na Rusi za metropolity Cypriana (+1406) używano sześciu prosfor, a w XVI w. nawet siedmiu (jak to jest obecnie u staroobrzędowców). Jednak za patriarchy Nikona decyzją Soboru Moskiewskiego (1667) ostatecznie ustalono liczbę prosfor na pięć i tak jest obecnie. W Kościołach tradycji greckiej do proskomidii używana jest jedna duża prosfora (na której jest umieszczonych pięć pieczęci: cztery z krzyżem⁵⁶ i jedna z inicjałami MP ΘΥ)⁵⁷, zaś w Kościołach słowiańskich (w tym Kościele prawosławnym w Polsce) pięć prosfor, przy czym „w tradycji Kościoła serbskiego, rumuńskiego i bułgarskiego uznana jest praktyka zarówno słowiańska jak i grecka”⁵⁸.

Podsumowując tę kwestię należy stwierdzić, że w istocie rzeczy liczba prosfor używanych podczas proskomidii jest drugorzędna, bowiem niezbędną jest do niej jedna prosfora, „jeden chleb” (1 Kor 10, 17), z którego wyjmowany jest Baranek.

⁵³ Tamże, s. 431.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ S. Muretow, *Czyn proskomidii w Russkiej Cerkwi s XII po XIV ww*, s. 519. W słowiańskich Służebnikach XIV–XVII w. ilość prosfor zmieniała się od 2 do 7, a nawet 9, patrz: M. Arranz, *Jewcharistija Wostoka i Zapada*, s. 40.

⁵⁶ Pierwsze wzmianki o pieczęci z krzyżem w liturgii bizantyjskiej pochodzą z XI wieku; patrz: H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 158.

⁵⁷ W Kościele Greckim prosfora nazywana jest słowem *sfragis*, co oznacza „pieczęć”.

⁵⁸ J. Tofiluk, *Różnice w sprawowaniu Świętej Liturgii w Lokalnych Kościołach Prawosławnych*, „Elpis” 2002, R. IV(XV), z. 6(19), s. 170.

DALSZY ROZWÓJ

A zatem zapewne w zbliżonym czasie (lub wkrótce potem), gdy podczas proskomidii z prosfory zaczęto wykrajać Baranka (XII–XIII w.), duchowny zaczął też wyjmować części za Bogarodzicę, świętych, żywych i zmarłych. I tak np. archim. Cyprian (Kern) pisze o złożonej strukturze proskomidii z rękopisów „Kormczych” z XII i XIII w., w której znajduje się wspomnienie Matki Bożej, świętych, żywych i zmarłych⁵⁹, jak też o wspomnianym rękopisie z 1306 r.⁶⁰ z monasteru Esfigmenu na Atosie, który zawiera „bardzo podobną kolejność, włączając Matkę Bożą, św. Jana Poprzednika, proroków i apostołów, świętych i teoforycznych ojców, męczenników, uzdrowicieli i darmo leczących, świątobliwych...”⁶¹. Proces rozwoju katalogu i kolejności wspominanych świętych trwał nadal i nie był jeszcze zakończony.

Sergiusz Muretow opublikował m.in. treść rękopisu zawierającego proskomidię z XIV w. z Petersburskiej Akademii Teologicznej pod numerem 523⁶². Przedstawienie jego obszernych fragmentów pozwoli zaobserwować zachodzące w proskomidii procesy związane ze wspomnieniami świętych, a w szczególności zobaczyć jaka była wówczas ich kolejność i katalog świętych wymiennych z imienia (z poprawką na większy lub mniejszy brak jednolitości proskomidii odprawianych w tym samym czasie z innych rękopisów).

Po wyjęciu Baranka, duchowny modli się: „Przyjmij, Panie ofiarę tę na cześć i na chwałę świętej Pani naszej, Bogarodzicy i zawsze Dziewicy Marii, Zwiastowania, Poczęcia, Narodzenia, Wprowadze-

⁵⁹ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 74.

⁶⁰ W. Ałymow, *Strukturno-istoriczeskij analiz Liturgii*; dostępny w Internecie: http://alymov-spb.ru/analiz_liturgii_nach.html (dostęp: 26.01.2012 r.); n.b. podaje on rok 1300, podczas gdy C. Kern prawidłowy; patrz: Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 74.

⁶¹ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 74.

⁶² S. Muretow, *K materialam dla istorii czinoposledowanija Liturgii*, Siergijew Posad, 1895, s. 82-85.

nia, Zaśnięcia, Złożenia Szaty i Pasa, znaku Opieki (*Pokrowa*), chwały Soboru i wszystkich jej cudownych świąt⁶³, dla modlitw której Boże zbaw dusze nasze”. Następnie, za każdym razem powtarzając „Przyjmij, Panie ofiarę tę na cześć i na chwałę”, wspomina kolejno: „święte siły bezcielesne Michała i Gabriela, Uriela i Rafaela i wszystkie siły bezcielesne”, „wielkiego i chwalebного Proroka i Poprzednika, i Chrzciciela Jana”, „świętych, chwalebnych Apostołów Piotra i Pawła, Łukasza, Mateusza, Marka, Jana i wszystkich Apostołów, ich modlitwami Boże zbaw dusze nasze”, „świętego świętowanego i danej cerkwi”, „świętych Proroków: Mojżesza i Aarona, Eliasza, Elizeusza, Zachariasza, Izajasza, Jeremiasza i wszystkich Proroków”, „Jakuba Brata Pańskiego, Bazylego, Grzegorza, Jana Chryzostoma, Atanazego, Cyryła, Mikołaja i wszystkich świętych hierarchów”, „męczenników: Stefana, Jerzego, Dymitra, Prokopiusza, Teodora, Eustachego, Nestora, Nicetasa i wszystkich męczenników”, „świętych darmo leczących Kosmy i Damiana, Cyrusa, Jana, Flora i Laura, Pantelejmona”, „świętobliwych ojców naszych Antoniego, Sawy, Hilariona, Eutymiusza, Efrema, Pachomiusza, Pimena i wszystkich pustelników i świętych stylitów: Symeona, Daniela, Łukasza, Alipiusza i wszystkich stylitów”, „święte męczennice: Teklę, Barbarę, Anastazję, Eutemię i wszystkie męczennice”, „świętych praojców Abrahama, Izaaka i Jakuba, świętego Symeona Teodora i Anny Prorokini i świętego przyjaciela Bożego Łazarza. I siostr jego Marii i Marty, świętego prawowiernego króla Konstantyna i matki jego Heleny. I księcia Włodzimierza i Wiaczesława, i Michała, i Teo-

⁶³ W jednej ze swoich prac Sergiusz Muratow cytuje N. Krasnosielcewa, który wymienił na proskomidii wykazu świąt ku czci Bogarodzicy nazywa „czysto rosyjskim domysłem, samodzielnie powstałym w rosyjskiej praktyce liturgicznej, praktykowanym od początku bez tekstu nabożeństwa, a później wniesionym do tekstu w wyniku niewiedzy”; patrz: S. Muretow, *Czyn proskomidii w Ruskiej Cerkwi s XII po XIV ww.*, s. 521. Podobnie zapewne należałoby uzasadniać istnienie w niektórych rytach proskomidii z tegoż okresu, np. ze zbiorów Petersburskiej Akademii Teologicznej pod numerem 523 – wspomnienia (już w samym jej zakończeniu) św. Sofii Mądrości Bożej; patrz np.: S. Muretow, *K materiałom dla istorii*, s. 80.

dora”, „świętych męczenników i męczennic, postników i postnic, i wszystkich świętych dziewic”⁶⁴.

Zasadnicze zręby prokomidii uformowały się do XIV–XV wieku⁶⁵, gdy już wszędzie na Wschodzie zajęła ona swoje obecne miejsce w strukturze Liturgii, tj. przed Liturgią Katechumenów. Do tego czasu zdarzało się jeszcze, że „w niektórych Kościołach lokalnych niektóre proskomidyjne czynności i modlitwy liturgiczne, prawdopodobnie, w dalszym ciągu odbywały się podczas Wielkiego Wejścia”⁶⁶. Tym bardziej powodowało to konieczność dalszej odgórnej unifikacji. We względnym ujednoczeniu struktury proskomidii decydujące znaczenie miał w tym okresie *Diataksis* patriarchy Konstantynopola Filoteusza z drugiej połowy XIV wieku⁶⁷. On też zdecydował o ujednoczeniu do kształtu obowiązującego do dziś miejsca zajmowanego przez poszczególne części na dyskosie, bowiem wcześniej było ono dowolne⁶⁸. Wkrótce potem *Diataksis* przełożony na język słowiański przez patriarchę Tyrnowa Eutymiusza oraz metropolitę moskiewskiego Cypriana. Jednak wewnętrzny rozwój proskomidii trwał nadal, praktycznie aż do XVII wieku⁶⁹. Duże znaczenie w dalszym ujednoczeniu jej obrządku miał szczególnie drukowany grecki Euchologion, zwany Weneckim (XVI w.), z którego – w często różniących się między sobą rękopisach – Kościoły lokalne korzystały już od drugiej połowy XVI wieku. Ujednoczanie to dotyczyło m.in. ostatecznego kształtu wspominania świętych i ogólnie wyjmowania częścieczek z poszczególnych prosfor.

64 S. Muretow, *K materiałom dla istorii*, s. 84-85, przekład własny.

65 Np. o. Aleksander Schmemann pisze, że rozwój proskomidii „osiągnął swoją obecną formę już w wieku XIV”; patrz: A. Schmemann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 83.

66 S. Muretow, *Istoriczeskij obzor czynoposledowanij proskomidii*, s. 263.

67 Tamże, s. 179.

68 H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 163.

69 Ks. H. Paprocki mówiąc o „uformowaniu ostatecznego tekstu” liturgii bizantyjskiej odnosi ten fakt do XV w., co wydaje się nie dotyczyć proskomidii, które „ostateczne ukształtowanie” odnosi on do XII–XIV w., a w innym miejscu do XIV w.; patrz: H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 49, 157-158.

O ile w dalszym rozwoju historycznym, zależnie od tradycji liturgicznej (głównie greckiej bądź słowiańskiej, ale inne Kościoły lokalne również posiadały swoje cechy szczególne) zmianom ulegała kolejność wspomnień poszczególnych grup (kategorii) świętych oraz skład tych grup, jak też imienne wykazy wspomnianych świętych (z tendencją do ich rozszerzania), to kwestią budzącą najwięcej wątpliwości czy wręcz kontrowersji w Rosji było wspomnianie na proskomidii sił bezcielesnych oraz Krzyża Pańskiego. Przedstawmy główne akcenty tych wspomnień.

WSPOMINANIE SIŁ BEZCIELESNYCH ORAZ KRZYŻA PAŃSKIEGO

W starożytnych rytach Liturgii św. Jakuba i św. Marka występował element wspomniania sił bezcielesnych podczas intercesji, jako tych, które posłużyły tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa⁷⁰. Stąd zapewne wspomnienie to przeszło do niektórych kopii Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego⁷¹. Św. Symeon biskup połocki (+1289) nazywa jednak wspomnienie aniołów podczas proskomidii „nie starym, lecz nowym”⁷².

Wspomnienie aniołów podczas proskomidii obecne było w rytach nie tylko starożytnych Liturgii greckich, ale też i ruskich, a potem rosyjskich. Z reguły poprzedzało je przy tym wspomnienie „mocy świętego i życiodajnego krzyża”. I tak oba wspomnienia (następujące po wspomnieniu Matki Bożej, a poprzedzające wspomnienie Jana Chrzciciela) obecne były w greckich rytach XIII–XVI w. (w jednym znajduje się nawet wspomnienie „mojego anioła stróża”⁷³), po czym zabrakło ich w Euchologionach greckich z XVII–XVIII w.,

⁷⁰ S. Muretow, *O pominowienii niesplotnych sił na proskomidii*, s. 72.

⁷¹ Tamże, s. 96.

⁷² Tamże, s. 4.

⁷³ Tamże, s. 87.

po czym pojawiło się ponownie wspomnienie już tylko samych sił bezcielesnych.

Tymczasem w słowiańskich rękopisach Liturgii z XII–XV w. podczas proskomidii wspominano jedynie siły bezcielesne (tak jak u Greków, przed Janem Chrzcicielem), zaś od XV w. poprzedziło je wspomnienie „mocy świętego i życiodajnego krzyża”. Pierwszy drukowany Służebnik moskiewski z 1602 r. nie posiada już żadnego z tych wspomnień, pozostają one jednak w Służebnikach z pierwszej połowy XVII w. drukowanych w południowo-wschodniej części Rzeczypospolitej Obojga Narodów (z punktu widzenia Moskwy to ziemie południowo-ruskie i zachodnio-ruskie). Pozostawiając wspomnienie sił bezcielesnych metropolita Kijowa Piotr Mohyła (+1646) szybko (w Służebniku z 1639 r.) nakazał jednak usunąć wspomnienie Krzyża Pańskiego, jako „niestosowne” i będące „prymitywnym błędem”, motywując to też tym, że wspomnienia Krzyża Pańskiego nie ma również w intercesji. Chociaż w tejże intercesji nie ma i wspomnienia sił bezcielesnych, to – jak się wydaje – Piotr Mohyła pozostawił je (choć żadnego z tych wspomnień nie było w tym okresie w drukach greckich czy moskiewskich), uznając za zasadne ich wspomnienie przed poszczególnymi kategoriami świętych wspomnianymi na trzeciej prosforze, z której wyjmowano dziewięć cząstek na symboliczną pamiątkę dziewięciu chórów anielskich⁷⁴.

Współcześnie już archimandryta Cyprian (Kern), pisząc o rozwoju proskomidii, bez wskazania konkretnego czasu, pisze jedynie, że wspomnienie sił bezcielesnych „wyszło z użycia w naszej praktyce słowiańskiej”⁷⁵. Nie ma go również we współczesnych liturgikonach gruzińskich i rumuńskich.

Święty arcybiskup Tesaloniki Symeon (+1429) wspomnienie sił bezcielesnych podczas proskomidii uzasadnia kilkoma powodami. Po pierwsze, siły te posłużyły tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa; po drugie, będąc częścią Kościoła niebiańskiego siły te stanowią wraz

⁷⁴ Tamże, s. 85–94.

⁷⁵ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 84.

z nami – członkami Kościoła ziemskiego – jeden Kościół; po trzecie, posiadają one pragnienie coraz głębszego przeniknięcia w tajemnicę Kościoła; po czwarte, przebywając z nami są naszymi stróżami i orędownikami przed Bogiem⁷⁶.

Jakkolwiek argumentacja ta nie przekonywała większości teologów rosyjskich twierdzących, iż wspomnianie na proskomidii sił bezcielesnych posiada jedynie uzasadnienie historyczne (aniołowie jako biorący udział w odwiecznym planie Bożym w dziele kierowania światem i zbawienia ludzkości), a jest pozbawione głębszego uzasadnienia teologicznego. Twierdzili oni, że Wcielenie Zbawiciela nie było potrzebne dla bezgrzesznych aniołów, że nie dla nich Bóg Wcielił się, cierpiał i zmarł na Krzyżu, lecz w imię ludzi i dla ludzi. Obwiniali przy tym Greków o to, że wspominając na proskomidii siły bezcielesne wracają oni do osądzonej przez Kościół idei Orygenesesa, który twierdził, że Swymi cierpieniami „Chrystus złożył ofiarę nie tylko za ludzi na ziemi, ale też pewną ofiarę duchową (...) za świat duchowy czy też demony”⁷⁷. Powoływali się przy tym też na to, że w intercesji, będącej prawzorem wspomniania świętych na proskomidii nie ma żadnej mowy o siłach bezcielesnych.

Sergiusz Muretow na pytanie: „Skoro aniołowie obecni są w czasie odprawiania Liturgii, to czy wynika z tego, że powinni być oni wspomniani na Liturgii poprzez wyjęcie cząstki na ich cześć i pamiętkę?”, odpowiada: „Według nas – nie”. Wyjaśnia jednocześnie: „Obecność aniołów i ich współsłużenie podczas Eucharystii dowodzi jedynie temu pogładowi dogmatycznemu, że w wyniku odkupicielskiej ofiary Chrystusa Zbawiciela, ziemskie, wcześniej wrogie niebiańskiemu, połączyło się czy też pojednało się z nim, że świat niebiański, dotąd oddzielony od człowieka przegrodą grzechu, obecnie wchodzi w ścisłą łączność z człowiekiem i współsłuży mu...”⁷⁸. Uważa

⁷⁶ *Patrologia Graeca*, t. 155, kol. 280. Por.: S. Muretow, *O pominowieniu niespłotnych sił na proskomidii*.

⁷⁷ S. Muretow, *O pominowieniu niespłotnych sił na proskomidii*, s. 33, przypis 26.

⁷⁸ Tamże, s. 82.

też, że wspomnianie aniołów podczas proskomidii ma pochodzenie przypadkowe. Za takie samo uważa również proskomidyjne wspomnienie „mocy świętego i życiodajnego krzyża”. Chociaż, na marginesie należy zauważyć, że w starych służebnikach trzecią prosforę nazywano „krzyżową” (cs. *krestowaja*, *krestnaja*), co mogło wynikać z tego, że znajdowały się na niej wizerunki krzyża⁷⁹, a może właśnie z tego, że jako pierwszą wyjmowano z niej cząstkę za Św. Krzyż.

Podsumowując tę istotną kwestię teologiczną, która oficjalnie nie jest obecnie podnoszona przez Kościoły tradycji greckiej i rosyjskiej, nie opowiadając się za żadnym z wariantów, należy przywołać myśl arcybiskupa Bazylego Kriwoszeina. Omawiając tę kwestię pisze on, że „praktyka rosyjska wyraża bardziej antropocentryczne pojmowanie zbawienia, podczas gdy grecka bardziej podkreśla jego kosmiczny charakter”⁸⁰.

Wspomnienie „mocy świętego i życiodajnego krzyża” na proskomidii mogło być automatycznym przeniesieniem takiego wspomnienia z intercesji – jak twierdzi A. Pietrowski⁸¹. Istnieje jednak również domniemanie⁸², że mogło się ono pojawić pod wpływem modlitwy rozpoczynającej anamnezę Kanonu Eucharystycznego Liturgii św. Jana: „Wspominając przeto to zbawienne przekazanie, a także wszystko, co się dla niego dokonało, krzyż, grób, po trzech dniach zmartwychwstanie...”⁸³ bądź Liturgii św. Bazylego: „Przeto i my, Władco, pamiętając o zbawiennych Jego mękach, życiodajnym krzyżu, trzydniowym przebywaniu w grobie...”⁸⁴. Muretow uważa, że ponieważ „wspominanie aniołów w rytach eucharystycznych spo-

⁷⁹ A. Dmitrijewski, *Bogosłużenie w russoj cerkwi w XVI w.*, Kazań 1884, s. 94, przypis 1.

⁸⁰ Arcybiskup Bazyli Kriwoszein, *Niekotoryje bogoslužebnyje osobiennosti u grekow i russkij i ich znaczenie*; dostępny w Internecie: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37734.php> (dostęp: 30.01.2012 r.).

⁸¹ A. Pietrowski, *Drewnij akt prinoszenija*, s. 426-428.

⁸² S. Muretow, *O pominowienii niesplotnych sił na proskomidii*, s. 96-97.

⁸³ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 80.

⁸⁴ Tamże, s. 88.

tyka się bardzo, bardzo rzadko⁸⁵, to jego obecności należy upatrywać gdzieś indziej. Dostrzega on tę obecność w rycie litji, przy czym dowodzi, że wspomnienie na proskomidii sił bezcielesnych i Świętego Krzyża pozostawało „w ścisłej łączności”⁸⁶. Zauważa mianowicie daleko idące podobieństwo pomiędzy modlitwą zaczerpniętą z litji na wieczerni (nieszporach), a tym wspomnieniem proskomidyjnym. Diakon (a jeśli nie ma diakona to kapłan), odmawia podczas litji modlitwę rozpoczynającą się słowami „Zbaw, Panie, Twój lud i pobłogosław dziedzictwo Twoje”, w której występuje sformułowanie „mocą świętego i życiodajnego krzyża, przez wstawiennictwo czcigodnych niebiańskich mocy bezcielesnych...”⁸⁷. Wyjaśnia też, że w przeszłości litija zamykała wszystkie nabożeństwa cyklu tygodniowego, a nie tylko świąteczną wieczerni, a gdy do praktyki cerkiewnej wszedł zwyczaj wyjmowania cząstek za świętych, wykorzystano do tego gotową już formułkę z litji⁸⁸. Było to tym prostsze, że zasadniczo i litję i proskomidię odprawiała jedna i ta sama osoba, a zwykle wówczas był to jeszcze diakon. A więc to on „z przyzwyczajenia, jakby mechanicznie w dalszym ciągu wspominał życiodajny krzyż i siły bezcielesne, nie zwracając uwagi na to, że czym innym jest całonocne czuwanie, a czym innym proskomidia”⁸⁹. „Z biegiem lat, ale nie bardzo szybko – konstatuje Muretow – domyślono się, że tego rodzaju wspomnienie jest nie na miejscu i dlatego też pozostawiono je – początkowo zaprzestano wspomniania życiodajnego krzyża, a potem i sił bezcielesnych”⁹⁰. Analogicznym miejscem, z którego schemat wspomnień Św. Krzyża i sił bezcielesnych mógł zostać przyjęty do obrzędu proskomidii, było kapłańskie rozesłanie liturgii, w której, w określone dni

85 S. Muretow, *O pominowieniu biesplotnych sił na proskomidii*, s. 97.

86 Tamże, s. 94.

87 *Wieczernia, jutrznia, prokimenony, alleluja, rozesłania, kalendarz liturgiczny*, Warszawa 2008, s. 31.

88 S. Muretow, *O pominowieniu biesplotnych sił na proskomidii*, s. 103-104.

89 Tamże, s. 106-107.

90 Tamże, s. 113.

(środa, piątek) wspomina się Chrystusa, Bogarodzicę, Krzyż i świętych, a w poniedziałek również siły bezcielesne.

Podsumowując kwestię obecności we wspomnieniach na proskomidii sił bezcielesnych (kwestia niewskazanej tam obecności Krzyża Pańskiego wydaje się być oczywista), stwierdzić należy, że Kościół jest społecznością wszystkich istot rozumnych – nie tylko ludzi, ale też aniołów, połączonych ze sobą w jedną całość pod jedną Głową – Synem Bożym Jezusem Chrystusem. Owoce ofiary Chrystusa na Krzyżu rozprzestrzeniają się na cały świat, ten widzialny, i ten niewidzialny. Złożył On bowiem Siebie w ofierze Swojemu Ojcu za wszystkich, nie tylko za żyjących, ale też za zmarłych, za aniołów i ludzi, za wszystkich członków Kościoła. Tak więc dzieło zbawienia, dokonane przez Syna Bożego w celu pokonania grzechu w rodzaju ludzkim, powinno swym zasięgiem obejmować również świat aniołów. Przecież „aniołowie Boży radują się z jednego grzesznika, który się nawraca” (Łk 15, 10) i służą zbawieniu wszystkich, którzy pragną zbawienia (Hbr 1, 14). Skoro więc takie „obcowanie pokoju i miłości pomiędzy aniołami i ludźmi jest owocem ofiary krzyżowej, to wspomnianie aniołów przez Bezkrwawą Ofiarą może być wytłumaczone pragnieniem podziękowania Bogu za tej zbawienny owoc i razem jednocześnie przyciągnąć do nas pomoc modlitewną aniołów⁹¹. Zatem nie powinno dziwić ich wspomnianie na proskomidii w greckiej tradycji liturgicznej.

CHARAKTER WSPOMNIEŃ ŚWIĘTYCH PODCZAS PROSKOMIDII

Kwestia charakteru wspomniania świętych podczas proskomidii, podobnie jak i ich wspomniania w intercesji, od początku stanowiła pole wymiany poglądów teologów. Za wyjściowe w tym względzie należy uznać ich poglądy związane ze wspomnianiem świętych

⁹¹ W. Łukjanow, *Bogosłużebnyje zamietki*, Jordanville 2001, s. 179.

w modlitwie wstawienniczej, jako tej, która powstała znacznie wcześniej niż proskomidia i była wzorcem dla wspomnienia na proskomidii. We wspomnianiu świętych jedni teologowie akcentowali zatem, że jest to modlitwa do świętych (o ich modlitewne orędownictwo przed Bogiem), inni uważali, że jest to przede wszystkim modlitwa za świętych. Jeszcze inni dostrzegali w tym wspomnieniu nade wszystko dziękczynienia Bogu za świętych i oddanie im czci⁹².

Wyjmując cząstki za różnych świętych kapłan czyni to na ich „cześć i pamiątkę” („w czest’ i pamjat”⁹³), a więc, aby oddać im należyty honor oraz po to, by „dzięki ich modlitwom Pan przyjął przygotowywana ofiarę Eucharystii i nawiedził nas grzesznych Swym miłosierdziem”⁹⁴. „Odkupicielskie Cierpienia Baranka Bożego rozprzestrzeniają się na wszystkich wiernych, dlatego też naturalnym jest włączenie w skład proskomidii imion wszystkich tych, kogo cierpienia te dotyczą”⁹⁵ – pisze archimandryta Cyprian (Kern). Cząstki komemoracyjne wyjmowane są podczas proskomidii za świętych, jako tych, którzy nie otrzymali jeszcze pełni chwały⁹⁶, a zaraz potem na pamiątkę żywych i zmarłych członków Kościoła. Wyjmowanie cząstek podczas proskomidii stanowi ofiarę za określone osoby. Są one obecne na dyskusie – jak mówi Symeona z Tesalonik – „zamiast osób”, a dzięki umieszczeniu w pobliżu Baranka są odnoszone do Chrystusa⁹⁷.

92 Na ten temat patrz szerzej np. S. Muretow, *O pominowienii biespłotnych sił na proskomidii*, s. 45-72.

93 Poddając analizie rękopisy rytów proskomidii XII–XIV w. na Rusi Sergiusz Muretow pisze jeszcze o inne niż obecnie formule, a mianowicie sformułowaniu „na cześć i na chwałę” – *wo czest’ i wo sławu*; patrz: S. Muretow, *Czyn proskomidii w Ruskiej Cerkwi s XII po XIV ww.*, s. 520.

94 Biskup Wissarion (Nieczajew), *Tołkowanije na Bożestwiennuju Liturgiju po czynu sw. Ioanna Złatoustogo i sw. Wasilija Wielikogo*; dostępny w Internecie: <http://klikovo.ru/db/msg/3323> (dostęp: 11.01.2012 r.).

95 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 77.

96 H. Paprocki, *Misterium Eucharystii...*, s. 162.

97 Tamże.

Biskup Wissarion (Nieczajew), wyjaśniając powód, dla którego cześć oddawana świętym łączona jest z przygotowywaniem Bezkrwawej Ofiary podczas proskomidii, pisze: „Czcząc świętych podczas proskomidii, podobnie jak i w innych przypadkach, w istocie czcimy łaskę Bożą, która została otwarta w nich w ich ziemskim życiu, która uczyniła ich świętymi po śmierci. Lecz łaska ta, którą zostali obdarzeni święci, jest owocem odkupicielskich zasług Bogoczłowieka, przyswojonych przez świętych przy pomocy wiary”⁹⁸. Ten sam hierarcha dodaje: „...prosząc Boga Ojca, aby On modlitwami świętych przyjął tę ofiarę za nas, nie wykazujemy niedostateczności wiary w moc tej ofiary, a jedynie pokorną świadomość niewystarczalności naszych wysiłków modlitewnych, w celu przyswojenia jej owoców”⁹⁹. A zatem święci, jako ci, którzy po śmierci jeszcze bardziej niż za życia połączyli się z Bogiem, mają siłę orędownictwa, które jest nam potrzebne zawsze, ale „szczególnie podczas Liturgii przed Bezkrwawą Ofiarą”¹⁰⁰.

TYPOLOGIA ŚWIĘTOŚCI A WSPOMNIENIE ŚWIĘTYCH NA PROSKOMIDII

Początkowo, we wczesnych tekstach Liturgii, przy trzeciej proskomidycznej prośborze nie można było zaobserwować wyraźnego podziału na jakieś grupy czy kategorie wspominanych świętych. Gdy takie w miarę klarowne podziały, zwykle wydzielane tylko akapitami, były, to liczba tych grup nie była jednakowa – lecz raz mniejsza, a raz większa. Dodatkowym problemem była też kwestia, ile części należyć wyjąć z trzeciej prośbory – czy jedną za wszystkich wspominanych na niej świętych, czy jedną za określoną grupę świętych, czy też jedną za każdego świętego z osobna.

⁹⁸ Biskup Wissarion (Nieczajew), *Tołkowanije na Bożestwiennuju Liturgiju*.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

I tak np. w czasach arcybiskupa Tesaloniki Symeona (pocz. XV w.) z trzeciej prosfory wyjmowano cztery części: jedną na cześć sił bezcielesnych, drugą – Jana Chrzciciela, proroków i innych głosicieli Wcielenia Bożego, trzecią – apostołów, św. hierarchów, męczenników, św. mnichów i wszystkich świętych, czwartą – świętego dnia oraz autora Liturgii¹⁰¹. Z kolei w Kościele Rosyjskim do połowy XVII w. z trzeciej prosfory wyjmowano tylko jedną część za wszystkich wspominanych na niej świętych, a wyjmowanie z niej dziewięciu części, podyktowane reformą patriarchy Nikona z 1655 r. ostro krytykował szczególnie prowodyr rozłamu w tym Kościele protopop Awwakum¹⁰².

Z biegiem czasu klarowność podziału świętych wspominanych na proskomidii wzrastała. Uformowała się też kolejność grup świętych. Po Bogarodzicy wymieniano kolejno: siły bezcielesne, Jana Chrzciciela, proroków, apostołów, hierarchów, męczenników, święto-bliwych i darmo leczących, na końcu zaś świętych Joachima i Annę oraz autorów danego rytu Liturgii. Zależnie od Kościoła lokalnego w ramach tych poszczególnych kategorii wymieniano – w większej lub mniejszej liczbie – imiona świętych własnej tradycji¹⁰³.

W rozwoju historycznym proskomidii ostatecznie sformował się podział na dziewięć kategorii świętych. Kto i kiedy dokonał tego podziału, precyzyjnie nie udało się do tej pory ustalić. Sergiusz Muratow pisze jedynie, że do uczynienia tego „grecką władzę cerkiewną pobudziła (...) różnorodność w wymienianiu świętych na trzeciej prosforze i niejednorodność na ich cześć wyjmowanie części”¹⁰⁴. Jako przypuszczalny termin podaje on koniec XVI lub sam początek XVII wieku¹⁰⁵.

¹⁰¹ S. Muretow, *O pominowieniu niespłotnych sił na proskomidii*, s. 116-117.

¹⁰² Pisał on m. in.: „A prosforę Poprzednika (tj. Jana Chrzciciela – przyp. J.Ch.) to, co – karaluch pogryzł, dziewięć dziur robiąc”; cyt. za: N. Subbotin, *Materiały dla historii ruskogo rasskolu za pierwoje wremja jeg suszczestwowanija*, t. 4, Moskwa 1879, s. 369.

¹⁰³ Por. w szczególności: archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 84.

¹⁰⁴ S. Muretow, *O pominowieniu niespłotnych sił na proskomidii*, s. 117.

¹⁰⁵ Tamże, s. 118.

W prawosławnej teologii utwierdziło się przekonanie, że liczba dziewięciu części wyjmowanych z trzeciej prosfory, nawiązująca do takiej samej liczby chórów anielskich, odpowiada dziewięciu kategoriom świętości. Pseudo-Dionizy Areopagita w swym dziele „Hierarchia niebiańska”¹⁰⁶ dokonał bowiem podziału aniołów na trzy hierarchie, a każdą z nich z kolei na trzy rangi, co łącznie dawało dziewięć kategorii świata anielskiego¹⁰⁷. Iwan Dmitrijewski pisze o dziewięciu częściach wyjmowanych za świętych pisze, iż jest ich tyle, bowiem: „same Sobory Świętych przez Ołtarzem Baranka zaliczane są do mocy bezcielesnych i tworzą wraz z nimi jedne Kościół triumfujący w niebiosach”¹⁰⁸.

Wyjaśnienia powyższe świadczą o stereotypowości podejścia do tego zagadnienia i bardzo upraszczają złożoność klasyfikacji świętych w Prawosławiu. W rzeczywistości podział ten nie ma większego sensu. O ile bowiem w słowiańskiej praktyce liturgicznej dziewięć części jest wyjmowanych za dziewięć grup świętych (lub świętych indywidualnych), to w greckiej tradycji takich grup jest w rzeczywistości tylko osiem, bowiem pierwsza część z trzeciej prosfory wyjmowana jest nie za świętych, a za siły bezcielesne. Oczywiście rzeczą jest to, że Bogarodzica pozostaje poza wszelką klasyfikacją. Ponadto trudno nazwać osobnymi grupami/kategoriemi świętości takie, które składają się wyłącznie z jednego świętego (Jana Chrzyciela, Jana Chryzostoma/Bazylego Wielkiego). Przy takiej systematyce typów świętości, ograniczającej się do liczby dziewięć, podczas jednej i tej samej proskomidii „na cześć i pamiątkę” jednego i tego samego świętego wyjmowanych może być kilka części (np. Jan Chryzostom

¹⁰⁶ *Pisma teologiczne (Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy)*, tłum. M. Dzielska, wyd. 2 (poprawione), Kraków 2005.

¹⁰⁷ Autor podzielił anioły na hierarchie: wyższą, średnią i niższą; do wyższej zaliczył Serafimy, Cherubiny i Trony, do średniej Panowania, Moce i Władze, a do niższej Zwierzchności, Archaniołowie i Aniołowie.

¹⁰⁸ I. Dmitriewski, *Istoriczeskoje, dogmaticzeskoje i tainstwiennoje izjasnienije Bożestwiennoj Liturgii*, Moskwa 1897, reprint Moskwa 1993, s. 168-169.

może być wspominany zarówno jako święty, pod wezwaniem którego jest świątynia, jako święty wspominany przez Kościół danego dnia oraz jako twórca rytu Liturgii, która jest sprawowana, nie mówiąc o tym, iż wspominany jest również wśród „wszystkich świętych”), co wydaje się być nie do końca zrozumiałe. Trudno też porównać hierarchiczną systematykę świata anielskiego Pseudo-Dionizego Areopagity (trzy triady po trzy chóry każda) do systematyki świata świętych, w którym wszystkie kategorie uznawane są za równe sobie, zaś dopiero w ramach konkretnej kategorii jedni święci odbierają większą cześć a inni mniejszą. Argumenty te przemawiają przeciw ograniczaniu różnorodności typów świętości do dziewięciu. Liczba kategorii świętości w Kościele nie stanowi bowiem katalogu zamkniętego, a kolejne epoki mogą przynosić nowe typy świętości, charakterystyczne dla tych czasów. Tak więc stworzony na potrzeby proskomidii podział świętych na dziewięć kategorii może mieć tylko i wyłącznie charakter symboliczny. Tym samym można konstatować, że również w słowiańskiej proskomidii siły bezcielesne są symbolicznie obecne, a mianowicie będąc podmiotem domyślnym, poprzez wyjmowanie z trzeciej prosfory właśnie dziewięciu cząstek na cześć świętych, co symbolicznie przypomina o dziewięciu chórach anielskich. Na nawiązanie do angelologii Pseudo-Dionizego Areopagity można też uznać zastąpienie sił bezcielesnych z greckiej proskomidii osobą św. Jana Chrzciciela w proskomidii słowiańskiej, który tytułowany jest Aniołem pastyni”.

WSPÓŁCZESNE WSPOMNIENIA PROSKOMIDYJNE

Po przedstawieniu zarysu historycznego wspominania świętych podczas proskomidii, obecnie prześledźmy jak wygląda współczesna praktyka w tym zakresie.

Najważniejszą czynnością w czasie proskomidii jest oczywiście przygotowanie darów, które w czasie Kanonu Eucharystycznego staną się Ciałem i Krwią Chrystusa. Ten św. Chleb nazywany Barankiem, jest wycinany przez kapłana z pierwszej dużej prosfory, zwanej

Agniczną (pozostałości tej prosfory nazywane są *antidorem* – gr. „zamiast Daru” i rozdawane po Liturgii wiernym, którzy nie przystępowali do Eucharystii). Zaraz jednak potem – słowami Pseudo-Dionizego – „bezzwłocznie ma miejsce wspomnienie świętych, obrazujące niepodzielną, podniebną i świętą ich jedność z Bogiem”¹⁰⁹. Dopiero potem, przy czwartej i piątej prosforze, odbywa się wspomnienie żywych i zmarłych członków Kościoła.

Jak już wcześniej powiedziano, wzorem dla wspomnienia Bogarodzicy i świętych podczas proskomidii jest tzw. modlitwa wstawieniowa (łac. *intercessio*), będąca częścią składową anafory. Stąd też, po przeniesieniu proskomidii przed Liturgię Katechumenów, wspomnienie ich w tym samym porządku odbywa się jakby dwukrotnie. Wspomnienie Bogarodzicy i świętych podczas proskomidii jest więc swojego rodzaju kopią (czy może rozdwójaniem) Kanonu Eucharystycznego.

Z modlitwy wstawienniczej proskomidia zapożyczyła zatem kolejność wspomnień, podobnie jak i imiona wymienianych świętych. W tym zakresie różnią się między sobą w pewnym stopniu ryty proskomidii poszczególnych Kościołów prawosławnych, w szczególności tradycji greckiej i słowiańskiej¹¹⁰.

Biorąc do ręki drugą prosforę i wycinając z niej cząstkę duchowny mówi: „Na cześć i pamiątkę [tj. wspomnienie – przyp. J.Ch.] błogosławionej Pani naszej, Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, dla modlitw której [tj. dzięki modlitwom której, poprzez modlitwy której – przyp. J.Ch.] przyjmij, Panie, tę ofiarę na Twój nadniebiański ołtarz”, po czym umieszcza ją po prawej stronie Baranka (a patrząc od strony sprawującego proskomidię duchownego po lewej stronie) i kontynuuje: „Stanęła królowa po Twojej prawicy, ubrana w szaty przetykane

¹⁰⁹ Beniamin, arcybiskup niżegorodzki i arzamaski, *Nowaja Skrzyżal ili objasnienije o Cerkwi, o Liturgii i o wsiech służbach i utwarzach cerkownych*, t. I, Moskwa 1992, s. 156.

¹¹⁰ Por. w szczególności: Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 77 oraz J. Tofiluk, *Różnice w sprawowaniu Świętej Liturgii*, s. 168-183.

złotem, przyozdobiona”¹¹¹. Stawiając Matkę Bożą na pierwszym miejscu kapłan ukazuje jej szczególne dostojństwo¹¹².

Cała trzecia prosfora poświęcona jest wspomnianiu świętych. Wyjmowanych jest z niej dziewięć części – stąd nazwa „*diewiatczinnaja*” i umieszczając na lewo od Baranka (a patrząc od strony sprawującego proskomidię duchownego po stronie prawej) w trzech kolumnach po trzy. Wyjmując z niej pierwszą część w Kościołach prawosławnych tradycji słowiańskiej kapłan czyni to na cześć i pamiątkę „czcigodnego, chwalebego Proroka i Poprzednika, i Chrzciciela Jana”¹¹³, drugą zaś na cześć i pamiątkę „Świętych chwalebnych Proroków: Mojżesza i Aarona, Eliasza i Elizeusza, Dawida i Jesego, świętych Trzech Młodzieńców i Daniela Proroka oraz wszystkich świętych Proroków”¹¹⁴. Grecka tradycja różni się tu znaczenie od słowiańskiej. Wyjmując pierwszą część grecki duchowny czyni to na cześć „największych arcystrategów Michała i Gabriela i wszystkich sił bezcielesnych”¹¹⁵, drugą zaś wyjmuje wspominając św. Jana Chrzciciela i wszystkich innych proroków, wymieniając ich przy tym z imienia, podobnie jak jest to czynione w tradycji słowiańskiej.

W Kościele Greckim praktyka wyjmowania części z trzeciej prosfory za siły bezcielesne uzasadniana jest starożytnością takiej tradycji, a dodatkowo popartą autorytetem arcybiskupa Tesaloniki Symeona, który jasno zdefiniował podstawy teologiczne tego wspomnienia. Samo wspomnienie bądź nie wspomnianie sił bezcielesnych na proskomidii można więc uznać za swoistą osobliwość liturgiczną

¹¹¹ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 20.

¹¹² Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, s. 106.

¹¹³ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 20-21.

¹¹⁴ Tamże, s. 21. Arcybiskup Tesaloniki Symeon tak uzasadnia potrzebę wyjmowania części również za świętych Starego Testamentu: „Wyjmując części na proskomidii za świętych starotestamentowych i nowotestamentowych Kościoł jakby naocznie pokazuje w dalszym ciągu historię naszego odkupienia i jego zbawienne konsekwencje dla ludzi”; patrz: S. Muretow, *O pominięciu niespłotnych sił na proskomidii*, s. 45-46.

¹¹⁵ *Mikron Ieratikon*, Ateny 1992, s. 57; *La Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Chambesy 1986, s. 110.

danego Kościoła, nie rzutuującą na zasady dogmatyczne Kościoła prawosławnego jako całości¹¹⁶.

Trzecia częśćka wyjmowana jest na cześć apostołów. W tradycji słowiańskiej duchowny wspomina „Świętych, sławnych i chwalebnych Apostołów Piotra i Pawła oraz wszystkich pozostałych świętych Apostołów”¹¹⁷. W greckiej tradycji po imionach Piotra i Pawła pojawia się formuła „dwunastu i siedemdziesięciu i wszystkich świętych apostołów”¹¹⁸, zaś w proskomidii Kościoła Jerozolimskiego dodatkowo wymieniane jest imię „świętego, sławnego i chwalebego apostoła Jakuba, brata Bożego i pierwszego biskupa jerozolimskiego”¹¹⁹.

Znaczne rozbieżności w wymienianiu imion mają miejsce przy wyjmowaniu części z czwartej prosfory, która jest poświęcona świętym hierarchom. W różnych wydaniach i redakcjach poszczególnych Kościołów pojawiają się tu różne imiona zarówno hierarchów czczonych powszechnie, jak i lokalnie. I tak Kościół prawosławny w Polsce dokładnie powtarza formułę Kościoła Rosyjskiego, wspominając „Świętych Ojców naszych Hierarchów Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma, Atanazego i Cyryla, Mikołaja z Miry Licyjskiej, metropolitów moskiewskich Piotra, Aleksego, Jonaśza i Filipa, Nikitę biskupa Nowogrodu, Leoncjusza biskupa Rostowa i wszystkich świętych Hierarchów”¹²⁰. Prawosławni Serbowie opuszczają imiona świętych rosyjskich, zastępując je swoimi, tj. imionami świętych: Sawy, Arseniusza, Maksyma, Bazylego i Piotra¹²¹. Z kolei liturgikon jerozolimski wymienia jedynie imiona sześciu pierwszych hierarchów, dodając do nich tylko imię św. Jana Jałmużnika patriarchy aleksandryjskiego, zaś współczesny liturgikon grecki poza nimi

¹¹⁶ Wspomnienia mocy bezcielesnych nie ma np. w służebnikach rumuńskich czy gruzińskich.

¹¹⁷ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 21.

¹¹⁸ *Mikron Ieratikon*, s. 57.

¹¹⁹ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 77.

¹²⁰ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 21-22.

¹²¹ J. Tofiluk, *Różnice w sprawowaniu Świętej Liturgii*, s. 173.

zawiera również imiona patriarchów aleksandryjskich Atanazego i Cyryla oraz biskupa Trymithus Spirydona¹²².

Podobne znaczne różnice w katalogu wymienianych imion dotyczą części piątej, wyjmowanej na cześć męczenników. W proskomidii słowiańskiej (rosyjskiej i serbskiej) duchowny wspomina świętego apostoła i pierwszego męczennika arcydiakona Stefana, świętych wielkich męczenników Dymitra, Jerzego, Teodora Tyrona i Teodora Stratelatesa i wszystkich świętych męczenników oraz męczennice: Teklę, Barbarę, Kyriakę, Eufemię, Paraskiewę i Katarzynę oraz wszystkie święte męczennice¹²³. Współcześnie w Kościele prawosławnym w Polsce dodaje się do nich jeszcze imiona dwóch świętych: Maksyma Gorlickiego i młodzieńca Gabriela¹²⁴. W greckiej tradycji poza czterema pierwszymi męczennikami obecnie wymieniane są jeszcze imiona Charlampiusza i Eleuteriusza, zaś żadna z męczennic nie jest wymieniana z imienia.

Podobne rozbieżności dotyczą formuł wypowiedzianych przez kapłana przy wyjmowaniu szóstej części na cześć świętobliwych. Duchowny Kościoła Rosyjskiego wspomina tu imiona następujących świętych: Antoniego Wielkiego, Eutymiusza Wielkiego, Sawy Uświęconego, Onufrego Wielkiego, Atanazego z Atosu, Antoniego i Teodozjusza Kijowsko-Pieczerskich, Sergiusza z Radoneża, Serafina z Sarowa, Barlaama z Chutynia, Pelagii, Teodozji, Anastazji, Eupraksji, Fewrionii, Teoduli, Eufrozyny i Marii Egipcjanki, jak też wspomina „wszystkich świętobliwych ojców i wszystkie świętobliwe matki”. Polski przekład Liturgii zawiera ponadto imiona dwóch świętych: Hioba z Poczajowa oraz Atanazego Brzeskiego¹²⁵, zaś serbskie liturgikony po świętych rosyjskich dodają również imiona świętych serbskich. Tradycja grecka wymienia zaś tylko imiona pierwszych pięciu świętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie wymienia imion świętych

¹²² *Mikron Ieratikon*, s. 57.

¹²³ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 77.

¹²⁴ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 22.

¹²⁵ Tamże, s. 23.

mniszek, a jedynie wspomina je ogólnie¹²⁶. Liturgikon jerozolimski dodaje do tej listy tylko dwa imiona: Paisjusza Wielkiego i Piotra z Atosu¹²⁷.

W przypadku siódmej części, która wyjmowana jest na cześć darmo leczących, różnic w treści proskomidii greckiej i słowiańskiej nie ma. Wszystkie liturgikony wymieniają „Świętych cudotwórców, darmo leczących Kosmy i Damiana, Cyrusa i Jana, Pantelejmona i Hermolauza oraz wszystkich świętych darmo leczących”¹²⁸.

Ósma część w tradycji słowiańskiej wyjmowana jest na cześć: „Świętych i sprawiedliwych Przodków Bogocześnika, Joachima i Anny, świętego pod którego wezwaniem jest świątynia, świętego, którego w danym dniu wspominamy, świętych Równych Apostołów Nauczycieli Słowian Cyryla i Metodego, świętego Równego Apostołów wielkiego księcia Włodzimierza i wszystkich świętych”¹²⁹. Serbska praktyka liturgiczna nie wymienia ostatniego ze świętych. Grecy zaś jest niejednorodna: bądź wspomina jedynie świętych Joachima i Annę oraz świętego, którego wspominamy w danym dniu, bądź – w tradycji jerozolimskiej – poza nimi św. Józefa Oblubieńca oraz św. Symeona Teofora¹³⁰. Nie wspominając innych imion Grecy dodają: „i wszystkich świętych, dla których modlitw nawiedz nas Boże”¹³¹. Archimandryta Cyprian (Kern) przypomina w tym miejscu, że w stosownej kategorii „nie broni się duchownemu wspomnianie imion tych świętych, których czci w sposób szczególny i o modlitewne orędownictwo których zabiega”¹³², zaś arcybiskup Hilarion (Ałfiejew) pisze o możliwości wspomniania wówczas „świętych szczególnie czczonych w danym kraju i danym mieście”¹³³.

126 *Mikron Ieratikon*, s. 57.

127 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 78.

128 *Boska Liturgii świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 23.

129 Tamże, s. 24.

130 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 78.

131 *Mikron Ieratikon*, s. 58.

132 Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 78.

133 Hilarion (Ałfiejew) arcybiskup, *Prawosławie*, t. 2, Moskwa 2009, s. 304.

Ostatnia, dziewiąta częśćka we wszystkich tradycja liturgicznych jest identyczna – wyjmowana jest ona na cześć świętego, którego Liturgia jest sprawowana, tj. bądź św. Jana Chryzostoma, bądź św. Bazylego Wielkiego.

Z czwartej i piątej prosfory wyjmowane są części za żywych i zmarłych. Tak oto na dyskosie wokół Baranka w symbolicznie wspomniany jest cały Kościół – ten niebiański triumfujący (prosfory 1-3) oraz ziemski, walczący (prosfory 4-5). Ks. Mikołaj Lenczewski akcentuje to, że części na dyskosie rozmieszczane są wkoło Baranka, co podkreśla fakt, iż „w czasie Liturgii Świętej gromadzi się obok Chrystusa-Zbawiciela cały Kościół – aniołowie i święci [...], żywi i zmarli”¹³⁴. Tym samym wszyscy biorą udział w odkupicielskiej Ofierze Zbawiciela. Moc i radość wspomnienia świętych, żywych i umarłych na proskomidii i wyjmowania na ich „cześć i pamiątkę” oraz za nich części z poszczególnych prosfor, polega na tym, że we wspomnieniu tym „pękają podziały między żywymi a zmarłymi, między Kościołem ziemskim a niebiańskim”¹³⁵, a wszyscy, za których duchowny wyjmował części i umieszczał na dyskosie stanowią cały Kościół, wszyscy bowiem „są zjednoczeni w tym ofiarowaniu przez Chrystusa Bogu i Ojcu Swojemu uwielbionego i przebóstwionego człowieczeństwa”¹³⁶. W proskomidii wszyscy stają się uczestnikami „niewyczerpalnego żywota” Królestwa Bożego.

Mówiąc o wyjmowaniu podczas proskomidii części za siły bezcielesne, świętych, żywych i zmarłych należy pamiętać o tym, że podczas Kanonu Eucharystycznego części te nie otrzymują takiego samego uświęcenia jak Baranek, a zatem nie mają też mocy Bezkrwawej Ofiary i nie są podawane wiernym do Komunii¹³⁷. Mimo to uświęcają się one samą bliskością Baranka, a po Komunii kapłan lub diakon umieszcza je w kielichu eucharystycznym w celu przesączenia Krwią,

¹³⁴ M. Lenczewski, ks., *Liturgika*, s. 212.

¹³⁵ A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 85.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, s. 96.

zaś wycierając diskos duchowny wypowiada słowa: „Obmyj, Panie, grzechy tych, których tu wspomniano, najczciгодniejszą Krwią Twoją, modlitwami świętych Twoich. Amen”¹³⁸. „Wskazuje to na to, że cząstki prosfory, przesycając się tajemną krwią, tym samym napełniają się wielkim, łaski pełnym uświęceniem, które z jednej strony, udzielane są duszom, za grzechy których zostały złożone, a z drugiej – ucieleśniają wstawiennictwo za nas świętych, na cześć których są składane” – pisze bp Wissarion (Nieczajew)¹³⁹, zaś współczesny liturgista rosyjski dodaje: „W ten sposób Kielich ze św. Krwią i umieszczonymi w nim cząstkami staje się czymś więcej niż obrazem liturgicznym, staje się Samym Kościołem, w którym złączeni są wszyscy święci, sprawiedliwi i grzesznicy, żywi i zmarły oraz Przenajświętsza Bogarodzica”¹⁴⁰.

PODSUMOWANIE

Na zakończenie rozważań na przytoczenie zasługuje kilka myśli archimandryty Cypiana (Kerna) związanych z proskomidią w ogólności. Analizując zmiany jakie w rozwoju historycznym zachodziły w Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego, ubolewa on z powodu obecnego dużo mniej uroczystego charakteru Wielkiego Wejścia¹⁴¹ (niegdyś związanego z przynoszeniem darów dla Eucharystii) i apeluje wręcz: „Należy naszą współczesną proskomidię, jako rozdzieloną na dwie części, tj. proskomidię właściwą, przyniesienie i przygotowanie darów, co zwykle dokonywane jest podczas czytania godzinek (cs. *časow*), oraz ryt Wielkiego Wejścia z przeniesieniem

¹³⁸ Tamże, s. 104. Wiktor Ałymow zwraca uwagę, że modlitwa ta jest niejawną parafrazą fragmentu Pierwszego Listu Janowego: „krew Jezusa, Jego Syna, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1, 7); patrz: W. Ałymow, *Strukturalno-istoriczeskij analiz Liturgii*.

¹³⁹ Biskup Wissarion (Nieczajew), *Tołkowanije na Bożestwiennuju Liturgiju*.

¹⁴⁰ W. Ałymow, *Strukturalno-istoriczeskij analiz Liturgii*.

¹⁴¹ Archimandryta Cyprian (Kern), *Jewcharistija*, s. 95.

darów na ołtarz, połączyć w jedno i jako całość umieścić po ekte-
nii za katechumenów, tj. na samym początku Liturgii Wiernych¹⁴².
Z tęsknotą wspomina on też starożytną praktykę przynoszenia indy-
widualnych darów do świątyni przez wiernych, współcześnie obecna
jeszcze w Kościele Greckim, zaś zupełnie zarzuconą w Kościele Ro-
syjskim, gdzie jeszcze w okresie synodalnym zaczęły powstawać tzw.
prosfornie, w których wypiekano prosfory w ilościach masowych, aby
następnie wierni mogli je kupić w cerkwi¹⁴³. I rzeczywiście, to realne
przynoszenie swoich darów, swojej ofiary, przez każdego z uczestni-
ków Liturgii i dla wszystkich (w starożytności chrześcijańskiej dary
te służyły na potrzeby Kościoła, utrzymanie duchowieństwa, ubo-
gich, wdów, sierot itd.) stanowiło rzeczywistą ofiarę miłości, zakorze-
nionej w ofiarowaniu eucharystycznym i w niej mającą swój początek.
Jakkolwiek rację należy przyznać o. Aleksandrowi Schmemannowi,
który pisze, że wraz z rozwojem proskomidii „przygotowywanie Da-
rów, przestając wyrażać praktyczną potrzebę [ofiary miłości – przyp.
J.Ch.], zachowało się jako obrzęd wyrażający tę wewnętrzną zaleź-
ność, urzeczywistniający tę wewnętrzną więź [pomiędzy Euchary-
stią i ofiarowaniem serca – przyp. J.Ch.]”¹⁴⁴. Tym samym zmiana
zewewnętrznej formy podyktowana była koniecznością ocalenia treści
wewnętrznej, zachowani dziedzictwa i wiary Kościoła w nowych ze-
wnętrznych uwarunkowaniach.

Kończąc rozważania odnoszące się do miejsca świętych we
wspomnieniach na proskomidii zacytujmy jeszcze kilkukrotnie
wspominanego wcześniej arcybiskupa Tesaloniki Symeona. Pisze on
mianowicie, że części wyjmowanie za świętych podczas proskomi-
dii „stanowią ofiarę składaną za nich Bogu”, że „przynoszą dużą ko-
rzyść, bowiem służą osobom, za które są przynoszone”, „służą (...)
ich wstępowaniu do wyższej godności i lepszemu przyjmowaniu bo-

142 Tamże, s. 60.

143 Tamże, s. 73.

144 A. Schmemann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 83.

skiej światłości”¹⁴⁵. Iwan Dmitrijewski podkreśla zaś, że części wy-
cinane są przez Kościół „aby za ich pośrednictwem te osoby, za które
są wznoszone, otrzymały łaskę, uświęcenie i odpuszczenie grzechó-
w”¹⁴⁶. Jasno z tego wynika jak ważne i potrzebne również dla samych
świętych jest nasze ich wspomnianie podczas proskomidii. Wyrażamy
przez to również nasz szacunek wobec ich świętości oraz modlitewne
zwracamy się o ich orędownictwo przez Bogiem za nas samych.

SUMMARY

Jarosław Charkiewicz

Commemoration of the Saints in the Proskomidia

Keywords: proskomidia, liturgy, saints, Theotokos, angels, Holy Cross

There is a very strong presence of the saints in the Orthodox Divine Liturgy, One of two main places of their presence (besides the anaphora) is proskomidia. This part of the Liturgy had been absent in this main Christian service for first centuries. The first signs of appearance of the proskomidia in the Liturgy had a place in VIII–IX centuries, but in XII–XIII centuries only it became a separate part of this service. It was finally formed in XVI–XVII.

The article gives a wide view on the historical development of the proskomidia and the place of the saints in it. It treats also on the development and meaning of the different number of prosphoras used in the Liturgy, as well as the problem of commemoration of the angels

¹⁴⁵ S. Muretow, *O pominowieniu niespłotnych sił na proskomidii*, s. 53.

¹⁴⁶ Tamże, s. 57.

and the Holy Cross in proskomidia. The author describes also the character of the commemoration of the saints in proskomidia and the main differences that are present on Greek and Slavonic proskomidias. He also explains the nuances of different types of the sanctity of the saints that are present in proskomidia the Orthodox Church.

MODLITWY ODMAWIANE PRZED AMBONĄ

Słowa kluczowe: Liturgia, modlitwy przed amboną, księgi liturgiczne

Jedną z cech charakterystycznych liturgii bizantyjskiej jest ostatnia modlitwa (gr. εὐχη ὀπισθάμβωνος, scs. молитва заамвонная), odmawiana z reguły wśród wiernych, według redakcji weneckiej leiturgikonu przed amboną (stąd nazwa modlitwy), według redakcji jerozolimskiej przed ikoną Chrystusa w ikonostasie. Modlitwa ta jest pozostałością ceremonii, gdy kapłan wychodził by pobłogosławić wiernych przez nałożenie rąk, co jeszcze pozostało w rzymskiej mszy prymicyjnej. W Kościele prawosławnym modlitwę tę do dzisiaj odmawia nowowyświęcony kapłan¹.

W *Codex Porphyrios* (z X wieku) występuje 28 modlitw zwanych εὐχαι ὀπισθάμβωνος lub ὀπιστάμβωνον, z których 13 jest umieszczonych po LitBAZ, 11 po LitCHR i 4 po sakramentarzu, przy końcu rękopisu. Ze 162 rękopisów opisanych przez A. Dmitrijewskiego² tylko w ośmiu występują jeszcze te modlitwy, przy czym jeden z rękopisów pochodzi z XVI–XVII wieku, co świadczy o korzystaniu z tych modlitw także w późniejszych czasach, ale nie wszędzie i nie w jednakowym zakresie. Ojciec M. Orłow wydał pełny tekst tych modlitw w języku greckim wraz z tekstem starosłowiańskim zachowa-

¹ K. Kern, *Евхаристия. Из чтений в Православном богословском институте в Париже*, Paris 1947, s. 335. Poprzedzające modlitwę wezwanie „W pokoju wyjdzie-my” początkowo wygłaszał diakon, por. Jan Chryzostom, *Contra Iudaeos oratio* 3, PG, 48, 870 = *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 41, Kraków 2007, s. 98.

² A. Dmitrijewskij, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока*, Т. 2, *Εὐχολόγια*, Kijów 1901, s. 21 i 67.

nych fragmentów i przekładem na język rosyjski³. Biskup Porfiriusz Uspienski podkreślał starożytność tych modlitw i apelował o ich przywrócenie, ze względu na treść, wyjaśniającą istotę święta⁴. Hipoteza, że modlitwy odmawiane przed amboną to prawdopodobnie pozostałość dawnych zmiennych prefacji (jak w liturgii rzymskiej), które będąc w Bizancjum wyparte przed wschodnią anaforą, przeszły do modlitw odmawianych przed amboną, podobnie jak epikleza typu rzymskiego przeszła do modlitwy ofiarowania i ektenii po anaforze nie wydaje się być prawdopodobna. Modlitwy te rekapituluja bowiem treść anafory, gdy anafora stała się cichą modlitwą kapłana, i mają znaczenie modlitwy skłonienia głów. Z 28 modlitw w *Codex Porphyrios* tylko jedna jest przypisana Bazylemu Wielkiemu i przypomina modlitwę odmawianą obecnie⁵. W LitJAK po tej modlitwie

3 M. Orłow, *Литургия святого Василия Великого*, Sankt Petersburg 1909, s. 321-381.

4 P. Uspienski, *Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 году*, Kijów 1877, I, 2.

5 N. Uspienski, Анафора, „Богословские Труды”, 13(1960), s. 102; F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, T. I: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, s. 501. W *Codex Barberini* gr 336 przy końcu LitBAZ znajduje się modlitwa odmawiana przed amboną Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν σου (J. Goar, *Ἐχολόγιον sive Rituale Græcorum complectens ritus et ordines Divinæ Liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc. cuilibet personæ, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiæ*, Venetia 1730², s. 152), natomiast przy końcu kodeksu umieszczona jest jedna modlitwa przypisywana Janowi Chryzostomowi, jedna przypisywana Germanosowi z Konstantynopola i dwie anonimowe. Zachowało się ponad sto modlitw tego rodzaju, por.: A. Strittmatter, *The Barberinum s. Marci of Jacques Goar*, „Ephemerides Liturgicæ”, 47(1933), s. 364-365 i 367 nota 3. Obecna modlitwa odmawiana przed amboną pozostała jako jedyna od XV wieku. Modlitwy odmawiane przed amboną opublikował A. Jacob, *Les prières de l'ambon du Barber. gr 336 et du Vat. gr 1833*, „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome” [dalej: BIHBR], 37(1966), s. 17-51 (w niekompletnym *Codex Vat. gr 1833* było nie mniej niż 37 tych modlitw); tenże, *Addenda*, BIHBR, 39(1968), s. 327-331; tenże, *Les prières de l'ambon du Léningr. gr 226*, BIHBR, 42(1972), s. 109-137 (28 modlitw i modlitwy z innych kodeksów); tenże, *Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon*, BIHBR, 38(1967), s. 110-144 (z 8 kodeksów, w tym 33 modlitwy z *Vat. gr 2032*). Tradycja gruzińska zna 26 modlitw (5 zwykłych i 21 świątecznych) odmawianych przed amboną (K. Kekelidze, *Литургические*

następuje od razu błogosławieństwo. Jest rzeczą charakterystyczną, że w *Codex Barberini gr 336* w formularzu LitCHR i LitPRAES nie ma ani modlitwy odmawianej przed amboną, ani też modlitwy skeuophylakionu. Obie Liturgie kończy wezwanie diakona „Wyjdźmy w pokój”. Modlitwa odmawiana przed amboną nie była przewidziana w pierwotnym schemacie liturgicznym, gdyż występuje po ostatniej proklamacji diakona (według *Codex Sinai gr 1040* w LitPRAES po modlitwie $\delta\pi\sigma\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omega\nu\varsigma$ diakon mówił $\text{Ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀγάπῃ Θεοῦ πορευθῶμεν}$). W *Codex Barberini gr 336* modlitwa odmawiana przed amboną oznaczona jest siedem razy terminem $\epsilon\pi\sigma\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omega\nu\varsigma$ i dwa razy terminem $\delta\pi\sigma\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omega\nu\varsigma$. $\text{Ἐπισθ\acute{\alpha}\mu\beta\omega\nu\varsigma}$ oznacza, iż modlitwę odmawiano „na ambonie”, a $\delta\pi\sigma\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omega\nu\varsigma$, że odmawiano ją przed ikoną Chrystusa znajdującą się „za amboną”, od strony zachodniej, między amboną i bramą narteksu. *Codex Barberini gr 336* jest jedynym świadkiem przejścia od praktyki pierwotnej do późniejszej. W wypadku, gdy modlitwa nie była słyszalna, odmawiano ją z lewej strony ambony. Można udowodnić, że od przełomu XI i XII wieku odmawiano ją, jak i dzisiaj, *ante cancellos* (gr. $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omega\nu\ \theta\acute{\upsilon}\rho\omega\nu$)⁶.

Obecnie można zauważyć tendencję do przywrócenia modlitw odmawianych przed amboną ze względu na ich dydaktyczny charakter, ściśle związanych z konkretnym świętem. Modlitwy te zostały przy-

грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, Tyflis 1908, s. 423). *Euchologion Grottaferrata* ГВ VII z X wieku posiada 2 modlitwy tego typu po LitBAZ, 1 po Liturgii Piotra i 33 po LitCHR (G. Passarelli, *L'euclologio Cryptense* ГВ VII (sec. X), Tesalonika 1982 (Analecta Vlatadon, 36), s. 78-86, 166-167, 174). Por.: T. Minisci, *Le preghiere \u0398\u03c0\u03b9\u03c3\u03b8\u03b5\u03bc\u03b2\u03c9\u03bd\u03b5\u03b9 dei codici criptensi*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata”, 2(1948), s. 65-75; 3(1949), s. 3-10, 61-66, 121-132, 185-194; 4(1950), s. 3-14; A. Jacob, *O\u00f9 \u00e9tait r\u00e9cit\u00e9e la pri\u00e8re de l'ambon?*, „Byzantion”, 51(1981), s. 308-315; M. Arranz, *La Liturgie des Pr\u00e9sanctifi\u00e9s de l'ancien Euchologe byzantin*, „Orientalia Christiana Periodica”, 47(1981), s. 348-349, 354-355; M. \u017bel\u0142ow, *Главопреклонная молитва*, [w:] *Православная Энциклопедия*, XI, Moskwa 2006, s. 533-534.

⁶ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, t. 1, *Eastern Liturgies*, s. 501.

wrócone w Kościele greckim⁷ oraz w różnych jurysdykcjach amerykańskich⁸. Najpełniejsze dotychczasowe wydanie zawiera 96 modlitw odmawianych przed amboną⁹. Poniżej podaję przekład aktualnych modlitw odmawianych przed amboną oraz kilkunastu innych modlitw tego typu, przeznaczonych na różne święta i dni roku liturgicznego, przede wszystkim wziętych z pracy o. Michaiła Orłowa oraz z wydania *Euchologionu* Jakuba Goara.

MODLITWY ODMAWIANE PRZED AMBONĄ

A. Aktualne modlitwy odmawiane przed amboną:

W Liturgiach św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego

Panie, błogosławiący tym, którzy Ciebie błogosławią, i uświęcający tych, którzy zaufali Tobie, zbaw lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje. Strzeż pełni Kościoła Twego i uświęć miłujących wspaniałość Twego domu. Otocz ich chwałą poprzez Boską Twą moc i nie opuszczaj nas, pokładających nadzieję w Tobie. Daj pokój światu Twemu, Kościołom Twoim, kapłanom i całemu ludowi Twemu. Albowiem wszelka łaska i wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ciebie, Ojca Światłości, i Tobie chwałę, dziękczynienie i pokłon oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świątemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

W Liturgii uprzednio poświęconych Darów

Panie wszechmogący, który wszystkie stworzenia w mądrości uczyniłeś, i który ze swej niewypowiedzianej Opatrzności, i wielkiej dobroci wprowadziłeś nas w te czcigodne dni, ku oczyszczeniu dusz

⁷ Ἱερατικόν, Ateny 1977.

⁸ *The Liturgikon. The Book of Divine Services for the Priest and Deacon*, New York 1999.

⁹ *Prayers behind the Ambon*, Kansas City 2005.

i ciał, ku opanowaniu namiętności, ku nadziei zmartwychwstania, który po czterdziestu dniach wręczyłeś wybranemu swemu słudze Mojżeszowi wyrzeć Twą ręką Tablice Przykazań, pozwól i nam, dobry, wziąć udział w dobrych zawodach, staraniem dobrym wypełnić ten okres postu, zachować nienaruszoną wiarę, zetrzeć głowy niewidzialnych węży, okazać się zwycięzcami grzechu i bez obawy osądzenia dojść do oddania pokłonu świętemu Zmartwychwstaniu. Albowiem błogosławione jest i wysławiane czcigodne, i wspaniałe imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

B. Na wielkie święta

Na święte Narodzenie Chrystusa

Zaczawszy Liturgię i osiągnąwszy kres wtajemniczenia, orędując za wszystkich przynosimy Tobie, wszechmocnemu Bogu, zewsząd pieśni. Ludowi, który przyszedł z nami i z nami posługiwał, daj godną odpłatę. Obecny i posługującym świętemu Twemu ołtarzowi duchownym daj dobre godności. Daj pokój temu wiernemu miastu Twemu i wszystkim miastom, gdyż Ty jesteś jedynym Bogiem nad wszystkimi czuwającym, pielęgnującym, pospieszającym ku pomocy i dającym wielkie dobro, i wszelki dar doskonały, zstępujący z wysoka, od Ojca Światłości, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Druga na święte Narodzenie Chrystusa

Chryste Boże nasz, który przed wszystkimi wiekami bez cierpień zajaśniałeś z Ojca niemającego początku i wszystko sam trzyma, w czasach ostatecznych z Najświętszej Dziewicy wcieliłeś się i urodziłeś, wyniszczywszy siebie dla nas, abyśmy wzbogacili się Twoim uniżeniem, owinięty zostałeś w pieluszki jako niemowlę i złożony w żłobie. Przyjmij, Władco, nasze modlitwy rozrzewniające i chwałę, jak przyjąłeś chwałę od pasterzy, dary i pokłon od magów, i uczyniłeś nas godnymi bycia na niebiosach z zastępami wojsk niebieskich, opiewa-

jących Ciebie, zrodzonego na ziemi, okazał godnymi niebieskiego daru tych, którzy świętują Twoje narodzenie. Albowiem jesteś Przyjacielem człowieka i Tobie chwałę oddajemy z Ojcem Twoim niemającym początku, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Objawienie Pańskie

Panie Boże nasz, miłość Twoja do nas jest niewypowiedziana, a morze Twojej łaski bezgraniczne, gdyż Ty uznałeś za lepsze, aby Jednorodzony Twój Syn urodził się z Niewiasty, stał się człowiekiem z niezniszczalnej i stał się we wszystkim podobnym do nas oprócz grzechu, i nie mając potrzeby oczyszczenia został przez Jana ochrzczony za nas jako człowiek, aby dać nam odrodzenie z wody i Ducha, uświęciwszy naturę wody. Przez Niego poznaliśmy Ciebie, niemającego początku, i kłaniamy się Tobie, któryś z nieba w czasie chrztu ogłosił Go Synem Umiłowanym, i kłaniamy się sławionemu Najświętszemu Twemu Duchowi, który zstąpił na Niego mi okazał Go Chrzcicielowi. Tymże Duchem nas opieczętowałeś i obdarzyłeś łaską przez chrzest, uczyniłeś wspólnymi Chrystusowi Twemu. Nie pozbawiaj Go nas grzesznych, ale Jego mocą umocnij przeciwko wszelkiej złej mocy i wszystkich nas skieruj na drogę do Twego królestwa, aby i w nas zostało wysławione Najświętsze Imię Twoje, i Jednorodzonego Twego Syna wraz z Najświętszym Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Spotkanie Pańskie

Władco Panie, który posłałeś na świat Jednorodzone swoje Słowo, zrodzone z Niewiasty, zrodzone pod Prawem, aby Ono odkupiło będących pod Prawem, i przyjdzie Jego ogłosiłeś Starcowi Symeonowi przez Ducha Świętego, i okazałeś Jego obecność! Ty i nas, niegodne sługi, pobłogosław przez Twoje objawienie się, i przyjmij nasze modlitwy, jak przyjąłeś wyznanie Prorokini Anny, i uczyn nas godnymi,

abyśmy duchowymi rękoma nieustannie obejmowali wcielone Twoje Słowo i stali się uświęconymi świątyniami Najświętszego Ducha. Rozraduj nas mocą Twoją, daj nam zwycięstwo nad wrogami, aby w nas wysławione zostało Twoje wspaniałe i przesławne imię, i Jednorodzonego Twego Syna, i Życiodajnego Twego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Zwiastowanie

Panie Boże wszechwładny, Ty zechciałeś, aby Jednorodzony Twój Syn wcielił się w nieznaną małżeństwa Niewiastę i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia, posłałeś swego anioła Gabriela z dobrą nowiną do świętej Dziewicy Mariam o Jego poczęciu bez nasienia, do Dziewicy, którą Ty wybrałeś przed wszystkimi wiekami, aby stała się narzędziem tej budzącej bojaźń Tajemnicy. Dla Jej modlitw i wszystkich Twoich świętych głoś naszym duszom odpuszczenie grzechów, z Twojej łaski i radości nie do odebrania, daj ludowi Twemu pokój, wskaż nam drogę, którą idąc będziemy dobrze czynili przed Twoją łaskawością i postaw nas na drodze prowadzącej do królestwa Twego niebieskiego. Przez miłosierdzie Boga i Władcy, z którym jesteś błogosławiony z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy

Boże, Boże nasz, który przez śmierć przenieśliś swoją Matkę do życia niezniszczalnego i pogrzebaną uczyniłeś Ją ponad zniszczenie grobu, co przewyższa słowo, i zewsząd przywiodłeś apostołów na Jej pogrzeb! Dla Jej modlitw wszystkich nas, świętujących Jej odejście, wyzwól z wszelkiej martwej myśli i czynu, wybaw z wszelkiego duchowego zepsucia, wyrwij ze śmiertelnych wątpliwości i zachowaj ponad niewiarę lub złą wiarę w grób. Zachowaj nas, przyzywających Ciebie, w tym świętym posługiwaniu przez odpuszczenie grzechów i pokutę oraz umocnij, abyśmy chodzili we wszystkich Twoich przy-

kazaniach. Uczyni wszystkich nas godnymi wiecznego Twego życia, gdyż Ty pragniesz zbawienia dla wszystkich ludzi i Tobie przynależy chwała z Ojcem Twoim niemającym początku i wszechwładnym, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Druga na Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy

Wywyższamy Ciebie, Przczysta, przez wszystkich opiewana Władczyni Bogurodzico, gdyż budzi bojaźń i nieogarniona jest Twoja tajemnica! Ty, Błogosławiona, przez Boga najbardziej pobłogosławiona, świętsza od wszystkich i mieszkanie Boga godne podziwu, radość dla całego świata, pomoc szybka dla potrzebujących! Świetliste jest dla nas obecne święto, Nieskalana, przedziwne jest Twoje Zaśnięcie, Przczysta, chwalebne Twoje wstępowanie, gdyż odeszłaś przewyższając wszystkich ludzi, patriarchów i proroków zarazem. Jak mówi Pismo: Henoch, który spodobał się Bogu, został zabrany, grobu Mojżesza nie zna nikt z ludzi, Eliasz został zabrany na niebo na wozie ognistym. Ty okazałaś się Matką, niebem, tronem i świątynią Boga Słowa. Przeto mając wielką odwagę proś Syna swego i Boga naszego, który w niewypowiedziany sposób wcielił się w Ciebie, w ręce którego oddałaś swoją świętą duszę, aby darował pokój światu i świętym swoim Kościołom, aby zmiłował się nad naszą nędzą i wyzwolił z mroku osądzenia oraz poddania jarzmu usprawiedliwienia, aby wybawił też nas z grzechów naszych i uczynił godnym królestwa niebieskiego, abyśmy i my, niegodni Twoi słudzy, stali się przez łaskę godnymi oddawać chwałę Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

C. Na okres Triodionów postnego i paschalnego:

Na niedzielę o Celniku i Faryzeuszu

Panie Boże nasz, my niegodni staliśmy się godnymi stania na świętym Twoim miejscu i nie mogąc przynieść Tobie żadnego dobrego czynu, przynosimy jako ofiarę Tobie, który nie potrzebujesz niczego z naszych dóbr, skruszone serca i pokornego ducha, prosząc dla siebie o Twoją łaskawość zmiłowania się nad grzechami. Usłysz nasze nędzne modlitwy, który nie poniżyłeś celnika korzącego się przed Tobą, lecz okazałeś bardziej sprawiedliwym od faryzeusza chwającego samego siebie, którego pychę i okropną wielomówność zabierz z naszych serc i daj nam żalność celnika oraz pokorę zbliżającą do Ciebie, gdyż Ty wywyższasz pokornych i upokarzasz pysznych, uczyni nas godnymi szczęśliwości w królestwie niebieskim, zachowanym dla ubogich duchem. Przez miłosierdzie Chrystusa Twego, z którym jesteś błogosławiony wraz z Najświętszym i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na niedzielę o Synu Marnotrawnym

Boże i Ojciec chwały, który wydałeś za nas Jednorodzonego swego Syna i uczyniłeś nas przez Niego swymi synami oraz uczyniłeś godnymi Ducha swego, zlituj się i teraz nad nami, przekraczającymi przekazania Twoje, i nie gub nas z tymi których odsunąłeś od siebie, nie sprowadzaj na nas głodu Twych duchowych darów, lecz uczyni nas godnymi zbliżyć się do Ciebie ustami i sercem, i okaż nad nami godność usynowienia, naśladowającymi nawrócenie się do Ciebie syna marnotrawnego, w którym okazałeś nam niewypowiedzianą Twoją miłość do grzeszników, abyśmy osiągnęli nieskończone Twoje dobra, które przygotowałeś dla pełniących Twoją wolę. Przez łaskę, miłosierdzie i przyjaźń do człowieka Jednorodzonego Twego Syna, z którym przynależy Tobie chwała wraz z Najświętszym Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Niedzielę Seropustną

Dzięki składamy Tobie, Panie Jezu Chryste, że dałeś nam na zbawienie obecny czas postu, przygotowując w krótkim czasie uleczenie wielkich ran naszych dusz i podejmując zdjęcie z nas licznych grzechów. Modlimy się do Ciebie, Dobry, abyś zdjął z nas także wszelką faryzejską obłudę i oddalił żydowską ponurość. Odpędź fałszywą wstrzeźliwość, wszelkie zakazane czyny, gadatliwość i złe zamysły. Napełnij nas światłością i prawdą, której Ty nadałeś moc prawną. Umocnij nas na walkę z żądzami, daj nam moc do walki z grzesznością i przez odsunięcie od nas żądz przygotuj nas do pójścia za Tobą, który pokazałeś nam zwycięstwo nad diabłem przez post i stanie się uczestnikami śmierci i zmartwychwstania Twego oraz nasylenie się wieczną słodyczą, którą Ty przygotowałeś dla głodnych i spragnionych Twojej sprawiedliwości. Przez post i wiarę w Ciebie daj nam moc przeciwko wszelkim atakom wrogów. Albowiem Ty jesteś Bogiem miłosierdzia i Tobie chwała przynależy z Ojcem i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na I Niedzielę Wielkiego Postu

Chrystus Bóg nasz, który podtrzymuje wszystkich upadających i podnosi zranionych, nie oddzielając się zstąpił z łona Ojca, wcielił się w świętą Dziewicę Marię i przyszedł na świat, aby naszą upadłą naturę uczynić godną opieki i przywrócić do pierwotnej ojczyzny, poddaną atakom bezcielesnych zabójców duszy, pozbawioną niezniszczalności i ciężko przez nich zranioną. Ty, Władco, ulecz nasze niewidzialne rany i przewiąż rany duszy czcigodną swoją Krwią, którą Ty za nas wylałeś, i świętym Twoim namaszczeniem, które nam dałeś, i wybaw nas z klęsk nieustannie zadawanych nam przez niewidzialnych złoczyńców, którzy spieszą, aby porwać nam nawet wiarę w Ciebie i nadzieję, i pragną zmyć z nas łaskę Twoją. Nie pozbawiaj nas pełnego przyjaźni do człowieka i zbawczego leczenia, abyśmy wyleczywszy

się z wszelkiego skalania stali się godnymi nazwania pierworodnymi, zapisanymi na niebiosach, gdyż Ty jesteś lekarzem niewidzialnych i widzialnych chorób. Albowiem Ty jesteś Bogiem naszym i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na II Niedzielę Wielkiego Postu

Władco Panie Boże nasz, błagamy Twoją łaskawość: Usłysz nas, niegodne sługi Twoje, i uczyni nas zdolnymi dojścia do upragnionego końca tego czasu postnego, danego nam przez Ciebie ku poprawie, i nas, którzy podjęliśmy należne wysiłki, kieruj do oczekiwanych koron. Zdejmij z nas oręż ciemności i upiększ orężem światłości Twojej, daj nam wstrzemięźliwość bez obłudy, modlitwę ukrytą, lecz przyjemniejszą Tobie oraz jałmużnę bez chwały własnej i miłą Tobie. Przez miłosierdzie Jednorodzonego Syna Twego, z którym przynależy Tobie chwała, Ojcu i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na V Niedzielę Wielkiego Postu

Chryste Boże nasz, przyjmij nasze nędzne modlitwy, jak przyjąłeś łzy i miro nierządnic, i uciesz się naszymi pieśniami jak jej pocałunkami, i daj nam jej piękne nawrócenie, i uczyni nas godnymi, jak i ją, odpuszczenia grzechów, i jak od niej nie odwróciłeś się, gdy przypadła do przeczystych Twoich nóg, tak nie odrzuć i nas, przypadających do niewidzialnych stóp Twojej przyjaźni do człowieka, i jak jej nie odesłałeś ze wstydem, wyznającej Tobie, znawcy serc, swoje tajemnice, tak i nas nie zawstydz, objawiając ukryte nasze grzechy wobec aniołów i ludzi na budzącym bojaźń Twoim Sądzie, ale uczyni nas dziedzicami wiecznego przebaczenia i niezniszczalnej Twojej chwały. Albowiem jesteś Przyjacielem człowieka i sławiony jesteś z niemającym początku Ojcem Twoim, i z Najświętszym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Sobotę świętego Łazarza

Chrystus Bóg nasz, który zmarłego od czterech dni Łazarza rozwiązał z więzów śmierci i przywrócił do życia, niechaj ożywi nas, umarłych przez grzechy, dając życie nieśmiertelne, i uczyni nas, mających nadzieję, dziedzicami życia wiecznego, albowiem Ty jesteś życiem i zmartwychwstaniem naszym, i Tobie przynależy chwała z nieśmiertelnym Ojcem, i z Najświętszym, i Dobrym Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Niedzielę Palmową

Panie Boże nasz, który przyjąłeś i usłyszałeś w Betanii łzy świętych niewiast z wonnościami, Mart i Marii, i usłyszawszy, że Łazarz umarł i został pogrzebany, powiedziałaś świętym swoim uczniom i apostołom: „Łazarz umarł i ja raduję za was, gdyż idę go obudzić”. Ty, dobry Władco, przyjmij błaganie tych, którzy przyzywają Ciebie całym sercem. Gdy Żydzi nie wierzyli, Ty wskrzesiłeś go po czterech dniach z grobu, powiedziawszy „Łazarzu, wyjdź!”, i natychmiast wyszedł umarły, związany pogrzebowymi przepaskami na rękach i nogach, a twarz jego była przewiązana chustą. Ty zaś znowu nakazałeś i powiedziałaś: „Rozwiążcie go i pozwólcie odejść”. Gdy Ty, Przyjacielu człowieka, Boże nasz, przyszedłeś do Betfage na górze Oliwnej, która jest w pobliżu Betanii, Ciebie jadącego na osiołku z gałęziami palmowymi w rękach spotkały dzieci hebrajskie z Jerozolimy, wołając i mówiąc: „Hosanna Synowi Dawidowemu, błogosławiony który przyszedł i znowu idzie w imię Pańskie, Król Izraela”. Przeto i my, wierni, z bojaźnią i miłością ze znakami zwycięstwa wołamy radośnie do Ciebie, jedynego nieśmiertelnego i zwycięzcy, mającemu władzę nad życiem i śmiercią: „Błogosławiony idący w imię Pana, błogosławiony i dający życie wszystkim nam, którzy staliśmy się godnymi przyjęcia świętych, przeczystych, nieśmiertelnych, życiodajnych, niebieskich i budzących bojaźń Twoich Tajemnic na odpuszczenie grzechów. Al-

bowiem Tobie przynależy wszelka chwała, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Wielki Czwartek

Władco najświętszy i najłaskawszy, śpiewany i wywyższany, dzięki składamy Tobie, bezgrzesznemu Bogu, który przyjął ma siebie i za nas dobrowolnie przecierpiał męki cielesne. Gdy chwalebni uczniowie w czasie umycia nóg na wieczerzy zostali oświeceni, wtedy niegodny Judasz, omroczony żądzą srebra, wziął trzydzieści srebrników, cenę oszacowanego, i wydał sprawiedliwego Sędziego przestępczym arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Pełen wielu łask i uczyniony uczniem dokonał zdrady i wydał nieprawym wilkom Ciebie, nieśmiertelnego Króla i Pana chwały, a potem wzięwszy w ręce sznur i umoczywszy swoją rękę w solnicy, mówił przestępczym kapłanom: „Kogo pocałuję, On jest, chwytajcie Go!” O, bezprawne przestępstwo Judasza! Pożądanie srebra doprowadziło Ciebie do samobójstwa, które dokonałeś ze sprawiedliwego wyroku Bożego. My zaś, wierni, z miłością przyjmując przeczyste i życiodajne Ciało i Krew, z miłością, bojaźnią i wiarą kłaniamy się Zbawicielowi cierpiącemu na krzyżu, pogrzebowi i zmartwychwstaniu Jego, Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Albowiem Twoje jest królestwo i moc, i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Paschę

Zajaśniał nam dzisiaj świetlisty dzień zbawienia, dzień Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa, przeto tłumy wiernych zapełniły dziś świątynie Pańskie. Oto bowiem przeminął czas postu i osiągnęliśmy radość Zmartwychwstania Chrystusa Boga naszego: niebo jaśnieje gwiazdami, ziemia upiększa się, morze weseli się, świątynie prawosławnych uświęcają ojczyznę i raduje się cały świat. Niewiałe przynoszą wonności Królowi wieków, pobożni tryumfują, ka-

techumeni zostają oświeceni, wrogowie jedną się, grzechy zostają odpuszczone, Chrystus został wysławiony. Przyjmij więc naszą chwałę i pamiętaj o nas jako Dobry i Przyjaciel człowieka, umocnij wiarę, ukróć pogan, daj pokój całemu światu i stojący tutaj lud zachowaj w jednomyślności i miłości. Albowiem Ty jesteś prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym, i Tobie chwałę, i dziękczynienie oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Antypaschę

Święty, Ty postawiłeś nas w swojej świątyni i okazałeś nam przybytek swój, włożywszy w nasze usta zwycięską pieśń. Ty rozradowałeś nas przeczystym i najświętszym Ciałem, napełniłeś nas z wiecznie płynącego Twego źródła, z przeczystego i życiodajnego Twego boku, który zobaczywszy, dotknąwszy i pokłoniwszy się Apostoł Tomasz donośnie zawołał: „Pan mój i Bóg mój!” Cóż oddamy Tobie, Władco, za wszystko, co nam dałeś? Jednakże Ty, wszechwładny Królu wszystkich, przyoblecz w sprawiedliwość naszych kapłanów, żyjących w wierze prawosławnej, wiernym daj moc w przeciwnościach, stojący tutaj lud zachowaj w pokoju, ukróć pogan, spraw powrót z niewoli braci naszych chrześcijan i daj pokój Twemu światu, Boża Zbawco nasz. Albowiem przynależy Tobie wszelka chwała, cześć, dziękczynienie i pokłon wraz z przeczystym Twoim Ojcem, i z Najświętszym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Wniebowstąpienie Pańskie

Władco, podnieś ku niebu nasze myśli, kłaniających się Twemu panowaniu na ziemi, i ku Tobie samemu skieruj nasz umysł od ziemskich trosk, Ty, który wzniosłeś w sobie samym naszą poniżoną naturę i uczyniłeś ją wspólną z tronem Twojego Ojca na wysokościach. Uczycь godnymi i nas na ziemi żyć jak na niebie, poszukujących i troszczących się o wyższe drogi, i oczekiwać Twego, gdy zasiadasz

po prawicy Boga, chwalebne i budzące bojaźń powtórnego przyjsia, obraz którego opowiedziałeś przez aniołów tym, którzy widzieli Twoje wstępowanie na niebo, błogosławionym apostołom, mającym być pochwyconymi na obłoki na spotkanie Ciebie, idącego sądzić świat w sprawiedliwości, abyśmy godnie wraz z nimi radowali się, kosztując Twojej słodyczy z woli i przyjaźni do człowieka Ojca Twego niemającego początku, z którym Ty jesteś błogosławiony i wysławiony z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na Pięćdziesiątnicę

Chrystus dokonawszy dla naszego zbawienia Zmartwychwstania swego po męce i wstąpienia na niebo, które nakłonił przy zstąpieniu swoim dla wcielenia się w Dziewicę dla nas, ogłosił na ziemi swoją Ewangelię i przez zstąpienie Poczyciela Ducha swego na uczniów swoich na ziemi, a także przez stałe i najświętsze w nich przebywanie, a przez nich i z nimi także w tych, którzy przez nich uwierzyli w Ciebie, potwierdzając niezienne przyjęcie i trwanie w Kościele różnych darów Ducha, nie zabieraj od nas, skalanych przez grzechy, łaski Jego, ale umartw wszelką cielesną właściwą nam myśl, przeszkadzającą Jego przebywaniu w nas, odpędź od nas wszelkie niegodne zamysły, puste słowa i czyny zasmucające Ciebie, zlikwiduj wszelkie skalanie i żądze, obciążające nas i dążące do wygaszenia oświecającej nas Światłości Twojej, i uczynienia naszych dróg mrocznymi. Nie pozbawiaj nas Twojej Światłości, uczyni nas czystym mieszkaniem Jego chwały, na podobieństwo bramy Twego przybytku, nieustannie obdarzaj nas pamięcią o głosie Ojca Twego niemającego początku, objawiającego Ciebie umiłowanym Synem, abyśmy rozmyślając o Twoich przykazaniach jaśnieli wraz z tymi, którzy stali się godnymi niewypowiedzianego Twego Królestwa, widząc w Tobie Ojca Twego niemającego początku, z którym jesteś błogosławiony z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Wspólna na święta

Miłujący Chrystusa, dzisiaj widzieliśmy Pana i Boga naszego leżącym na ołtarzu, dzisiaj widzieliśmy Władcę dzielonego w myślach wiernych i rozdawanego, dzisiaj słyszeliśmy święty i słodki głos, mówiący: „To jest Ciało moje, które za was jest łamane na odpuszczenie grzechów”. To Ciało spala ciernie grzechów i oświeca dusze wiernych, tego Ciała dotknąwszy niewiasta cierpiąca na krwotok wyzdrowiała, i to Ciało zobaczywszy córka Kananejki została uzdrowiona, do tego Ciała podeszła i objęła je z całej duszy nierządnicą, pozostawiła skalanie grzechów i osiągnęła królestwo niebieskie, to Ciało dotknąwszy Tomasz zawołał, mówiąc wielkim głosem: Pan mój i Bóg mój”. I jeszcze sam Pan mówi: „Pijcie z niego wszyscy, to jest Krew moja, wylewana za was i za wielu na odpuszczenie grzechów”. Piliśmy Krew niebieską i ziemską, piliśmy Krew wylewaną ze świętego Jego boku, piliśmy Krew, którą zostaliśmy odkupieni, piliśmy Krew, przez którą zostaliśmy wyzwoleni. Patrzcie, bracia, jakie Ciało spożywaliliśmy, patrzcie, bracia, jaką Krew piliśmy! Będziemy zdobywać dla siebie, bracia, wiarę czystą, miłość bez obłudy, abyśmy odziedziczyli królestwo niebieskie, a zawstydzeni zostaną wtedy wobec budzącego bojaźń Sędziego ci, którzy mędrkują z żądzą i złością. Albowiem Jemu przynależy chwała, cześć i pokłon, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna modlitwa na święta

Boże najczystszy i wszystko widzący, najwyższy i nadprzyrodzony, i najlepszy, Ojcze, Synu współniemający początku i Święty Duchu, nierozdzielny od Ojca i Syna! W Duchu wszechmocnym i współwiecznym zanosimy dziękczynienie za to, co Ty nam, pokornym i grzesznym, objawiłeś, ogłosiłeś i uczyniłeś godnym wspomnienia, i okazałeś uczestnikami nieśmiertelnego i nieskalanego pokar-

mu. Przeto przyzywamy Ciebie i błagamy: Zachowaj sługi Twoje, posługujące Twoim świętym Tajemnicom, daj im dobre godności i wielką odwagę na budzącym bojaźń Sądzie Chrystusa Twego, zachowaj stojący lud w pokoju i jedności, umocnij wiarę, ukróć pogan, wybaw braci chrześcijan znajdujących się w niewoli, nawiedz słabych, bądź sternikiem dla znajdujących się w niebezpieczeństwie na morzu i daj pokój światu. Albowiem Ty jesteś dawcą dóbr i Zbawicielem naszym, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna modlitwa na święta

Boże wszystko widzący i znający serca! Stawszy się uczestnikami Twojej Bożej chwały przez przyjęcie przeczystych i życiodajnych Twoich Tajemnic, przyzywamy Ciebie: Nie odwracaj się od naszej natury, nie odrzucaj, nie porzucaj, ale daj nam to, co wystarcza we wszystkim, uleczając chorych, wybawiając z pokus, pocieszając w smutkach, pomagając w cnotach i cierpliwości, obficie obdarzając darami, dając w obecnym życiu wszystko pożyteczne, a także współsługom moim, diakonom, i całemu ludowi Twemu. Pozwól nam osiągnąć także nieśmiertelne Twoje życie i królestwo niebieskie. Albowiem Ty jesteś dawcą dóbr i Zbawcą dusz naszych, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna modlitwa na święta

Tobie, Władcy, który stworzyłeś i urządziłeś wszystko, przynosimy gorliwe modlitwy: Zachowaj pełnię Twego Kościoła, zbaw prawicą Twoją świat, przyjmij chętnie modlitwy nasze i nakłoń się szybko ku westchnieniom ludu, odwróć ataki obcych plemion, splamionych zabójstwami i zniszcz zamiary wszystkich wrogów oraz prześladowców, rozpuść zepsucie szerzone przez władcę tego świata i daj obfity pokój. Godność kapłaństwa wysław, bądź łaskawy dla starań diakonów, subdiakonów i śpiewaków, otocz łaską poranne czuwania lek-

torów, umocnij dziewice, podtrzymuj w cierpieniu smutek wdowieństwa i poucz o godności jednego małżeństwa, a wszystkich nas, mających nadzieję w Tobie, uczyn mieszkańcami królestwa niebieskiego, abyśmy żyjąc na dworze niebieskim z wieńcem niezniszczalności, oddawali Tobie chwałę, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna modlitwa na święta

Panie Boże nasz, który przyjąłeś ofiarę chwały i posługę przyjemną Tobie, Ty jesteś Synem i Barankiem Bożym, który bierze grzechy świata, cielcem nieskalanym, który nie wziął na siebie jarzma grzechu, zabitym, dzielonym i niepodzielnym, spożywanym i niespożyтым, i uświęcającym spożywających Ciebie, okazującym nas uczestnikami niewypowiedzianych i niebieskich Tajemnic na wspomnienie dobrowolnej męki i życiodajnego zmartwychwstania po trzech dniach. Ty, Władco, zachowaj sługi Twoje, wyzwól jeńców, bądź sternikiem żeglujących w niebezpieczeństwach morza i przyjdź na pomoc wszystkim, którzy proszą o Twoją pomoc. Albowiem Ty jesteś dawcą dóbr i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna modlitwa na święta, św. Bazylego

Święty Boże, który postawiłeś pod sobą budzących bojaźń cherubinów i sprawiłeś, żeby przed Tobą stał zastęp mocy serafinów, świętych, przeczystych, wyniosłych, opierzonych, niosących płomienie i sławiących przez budzącą bojaźń moc świętych archaniołów! Ty, najwyższy Władco, przyjmij także dziękczynną modlitwę nas, grzesznych, i zachowaj pełnię Twego Kościoła, kapłanów Twoich przyodziej w sprawiedliwość, daj wyższe stopnie sługom Twoim diakonom i uczyn ich godnymi Twego czczonego kapłaństwa, i pobłogosław stojący tutaj lud Twój błogosławieństwem duchowym. Albowiem wszelki dar dobry i wszelki dar doskonały zstępujący z góry pochodzi

od Ciebie, Ojca Światłości, i Tobie chwałę oddajemy z Synem Twoim, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Na wspomnienie świętego

Jakąż chwałę lub jaką pieśń, bądź też jakie dziękczynienie lub zapłatę oddamy Tobie, jednemu Przyjacielowi człowieka, Bogu naszemu, za to, że nawet nam osądzonym na śmierć i tonącym w grzechach dał wolność, dał nam nieśmiertelny i niebieski pokarm, święte Ciało i Krew Chrystusa swego. Przeto prosimy Ciebie, nie osądzaj nas, a także sługi Twoje diakonów zachowaj z nami w czci i godnym życiu. Zachowaj także do ostatniego tchu stojący tutaj lud Twój, który stał się uczestnikiem tajemnej wieczerzy. Niech będzie to dla nich na uświęcenie duszy i ciała, na zachowanie Twoich przykazań, abyśmy stali się godnymi osiągnięcia także niebieskiego Twego królestwa ze wszystkimi, którzy dobrze czynili Tobie od wieku, dla modlitw i orędownictwa świętej, przeczystej, chwalebnej, sławnej i błogosławionej Władczyni naszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, i świętego N., którego pamięć dzisiaj obchodzimy, i wszystkich świętych Twoich, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

E. Dawne modlitwy odmawiane w Liturgiach

W Liturgii św. Bazylego Wielkiego

Władco Panie Jezu Chryste, Zbawco nasz, który przez święte Tajemnice Twoje uświęcasz przyjmujących je, uczynń nas godnymi uczestnikami Twojej chwały i przez nie okaż nam podobieństwo śmierci i zmartwychwstania Twego, udziel nam Twojej łaski, za nas zmarły i zmartwychwstały, i żyjący w światłości, zachowaj nas, a współsługom naszym i sługom Boskich Twoich Tajemnic daj dobre godności i wielką ufność przed budzącym bojaźń Sądem Twoim, daj pokój światu, Kościołom Twoim, kapłanom i całemu ludowi.

Albowiem Ty jesteś prawdziwym Bogiem naszym i życiem wiecznym, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świątemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Inna, w Liturgii św. Bazylego Wielkiego

Panie Boże nasz, zbaw lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje, strzeż pełni Kościoła Twego, uświęć tych, którzy miłują wspaniałość domu Twego, otocz ich chwałą poprzez Boską Twą moc i nie opuszczaj nas, pokładających w Tobie nadzieję. Albowiem święta jest Twoja świątynia, wspaniała i sprawiedliwa, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świątemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

W Liturgii uprzednio poświęconych Darów

Nadziejo wszystkich krańców ziemi, Boże, który przez Prawo, Proroków i Ewangelistów dałeś nam święte dni postu na pokutę i zbawienie, wszystkim nam pozwól strzec drogi postu, daj wejściom i wyjściom naszym anioła pokoju, aby prowadził nas na drogi usprawiedliwień Twoich, przyjmij posty i klęczenie nasze w tym świętym czasie, i napełnij nas błogosławieństwem duchowym błogosławieństw Twoich, abyśmy napełnieni miłosierdziem chwałę Tobie oddawali, Ojcu i Synowi, i Świątemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

SUMMARY

Rev. Henryk Paprocki

Prayers behind the Ambon

Keywords: liturgy, prayer behind the ambo, liturgical books

One of the characteristics of the Byzantine liturgy is the last prayer called “The Prayer Behind the Ambo”. According to the Venetian edition of the Liturgikon, it is recited by the faithful in front of the pulpit or the ambo (hence the name), or before the icon of Christ on the iconostasis according to the Jerusalem edition. This prayer is a remnant of an old ceremony where the priest came out to bless the faithful by the laying on of hands, which is still practised during the priest’s first mass in the Roman Catholic Church. The prayer continues being recited also by the newly ordained priests in the Orthodox Church. In the 10th century Codex Porphyrios there are 28 such prayers. Of the 162 manuscripts described by A. Dmitriyevsky only eight contain them, with one manuscript coming from the sixteenth-seventeenth century, which shows that these prayers were also used in later times, but not everywhere and not in the same range. Currently, there is a tendency to restore the prayers recited before the pulpit because of their didactic nature, closely associated with a particular holiday. These prayers have been restored in the Greek Church and in various U.S. jurisdictions. The article is accompanied by a translation of current prayers behind the ambo, as well as other prayers of this type, intended for various holidays and days of the liturgical year.

PASCHALIA KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO: METODY OBLICZANIA DATY PASCHY

Słowa kluczowe: Wielkanoc, data Paschy, kalendarz Kościoła prawosławnego, słoneczny i księżycowy kalendarz, kalendarz juliański, neo-juliański kalendarz, cykl paschalny, algorytm Gaussa

Współczesna praktyka liturgiczna Kościoła prawosławnego organizuje schemat rocznych nabożeństw w oparciu o kalendarz składający się z dwóch cyklów – ruchomego i nieruchomego. Ruchomy cykl roczny skupia się na święcie Zmartwychwstania Pańskiego, najważniejszym i najwcześniej uroczysto obchodzonym świątecznym dniem. Uroczyste świętowanie Paschy nigdy nie było związane z konkretną datą odpowiadającego współczesnemu kalendarza słonecznego, lecz zostało wyznaczone w oparciu o kalendarz księżycowy, którym posługiwali się m.in. Żydzi. Określanie daty chrześcijańskiej Paschy nie było łatwym zadaniem, o czym świadczą spory i kontrowersje, które przetoczyły się w historii Kościoła. Niniejszy tekst ma ukazać na sposoby wyznaczania daty Paschy w Kościele prawosławnym, historyczny rozwój tychże założeń, jak również alternatywne próby opracowania chrześcijańskiego systemu wyznaczania tablic paschalnych. Zgromadzone w tekście informacje pozwolą nam wskazać historyczne i kanoniczne uwarunkowania oraz przedstawić współczesną koncepcję opracowania paschalnych tablic Kościoła prawosławnego.

SPÓR O DATĘ PASCHY

Ustalenie daty Paschy chrześcijańskiej związane było z problemami, które spiętrzały się w Kościele już od II wieku. Najważniejsze święto chrześcijańskie wyzawało w hierarchach gorliwą troskę o to, by w miarę posiadanych informacji, było ono świętowane w tym samym dniu we wszystkich Kościołach lokalnych. Już w II w. pomiędzy Rzymem a biskupami Małej Azji rozgorzał spór związany z datą świętowania Paschy.

Ustanawiając daty świąt Kościół przyjął istniejący kalendarz księżycowy. Chrześcijanie Małej Azji świętowali Paschę w 14 dzień pierwszego wiosennego miesiąca nisana, tj. w dzień Paschy żydowskiej, niezależnie od tego w jakim dniu tygodnia dzień ten wypadał. W tym również dniu kończył się w Małej Azji przedpaschalny post¹. Usprawiedliwieniem tej praktyki stało się odwołanie do rzekomej tradycji św. apostoła Jana Teologa. Tradycja ta, stanowiła kontynuację praktyki, którą zaczerpnięto z Ewangelii Jana i praktykowano, poza Azją Mniejszą jedynie w nielicznych wspólnotach.

Praktyka pozostałych Kościołów lokalnych datę zakończenia postu i świętowania Paschy wiązała z niezbędnym wymogiem, zgodnie z którym święto musiało przypadać na niedzielę².

Różnica związana z dniem świętowania Paschy prowadziła również do zróżnicowania liturgicznej praktyki. W powszechnej praktyce, dni poprzedzające święto Zmartwychwstania, przypadające w niedzielę, związane były z jedno bądź dwudniowym ścisłym po-

¹ Czas postu przed świętem Paschy nie był jeszcze w pełni uformowany. Istniały różne praktyki, w których post trwał 1 dzień, 2 dni bądź 40 godzin. Zob. m.in. V. Alymov, *Lekcii po Istoricheskoj Liturgike*, maszynopis 1994, dostępny w Internecie: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/alimov/lecture/lecture.pdf>, s. 33 (dostęp: 1.05.2012 r.), (wykłady czytane w Wyższej Szkole Religijno-Filozoficznej w Petersburgu); I. Karabinov, *Lekcii po liturgike. Chitannija studentam (XIX) i (XX) kursov S. Peterburgskoj Duhovnoj Akademii v 1911–1912 uch. Godu*, Litografija Bogdanova, Sankt Petersburg 1912, s. 295.

² V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej cerkvi. II. Istorija cerkvi v period do Konstantina (Tom II)*, Tipografija M. Merkusheva, Sankt Petersburg 1910, s. 430.

stem (Wielki Piątek i Wielka Sobota) oraz czuwaniem z soboty na niedzielę. Zgodnie z taką praktyką świętowanie Zmartwychwstania rozpoczynało się po północy, po okresie modlitewnego czuwania i koncentrowało się na sprawowaniu Eucharystii. Dla zwolenników praktyki Małej Azji dzień 14 nisana był dniem ścisłego postu, zaś wieczorem tego samego dnia sprawowaniem Eucharystii rozpoczynali świętowanie Zmartwychwstania Pańskiego³.

Rozbieżność daty świętowania Paschy została po raz pierwszy przedstawiona w dyskusji pomiędzy św. Polikarpem ze Smyrny oraz rzymskim biskupem Anikitą. W 155 r. obaj hierarchowie pozostali przy swojej praktyce, co jednakże nie naruszyło jedności i wzajemnych kontaktów kierowanych przez nich lokalnych Kościołów. W 167 r. spór rozgorzał w Laodycei, gdzie w kwestii określenia daty Paschy wypowiedzieli się Meliton z Sardes, Apolinariusz Heliopolski, Klemens Aleksandryjski oraz Hipolit Rzymski. Trzej ostatni, przedstawiciele rzymskiej tradycji, stwierdzili, iż cierpienia Chrystusa powinny być datowane na 13 nisana, albowiem Mistyczna Wieczerza nie dokonała się jako starotestamentowa wieczerza paschalna. Z tego względu śmierć Chrystusa na Krzyżu dokonała się 14 nisana. Tradycja małoazjatycka głosiła zaś, iż Zbawiciel umarł na Krzyżu 15 nisana, natomiast 14 spożywał z uczniami wieczerzę paschalną (zgodnie z żydowską tradycją)⁴.

W 190 roku, lokalny spór powstały w Małej Azji, rozszerzył się na pozostałe Kościoły. Stroną w sporze stał się rzymski biskup Wiktor, który rozpoczął teologiczno-dyscyplinarną dyskusję z biskupem Efezu Polikratem. Spór w krótkim czasie objął Kościoły Palestyny, Syrii, Małej Azji, Grecji, Galii i Italii.

Od jednoznacznego określenia daty świętowania Paschy, zależało również rozwiązanie problemów dotyczących: [1] konkretnego dnia, w tym również dnia tygodnia, w którym należy świętować Pas-

³ Tamże, s. 430.

⁴ Tamże, s. 429.

chę, [2] długości przedpaschalnego postu oraz [3] momentu, w którym kończy się post i rozpoczyna się paschalna radość⁵.

Wychodząc od wskazanych wyżej kwestii i pierwotnego założenia o dacie Ukrzyżowania i śmierci Zbawiciela, w praktyce Małej Azji świętowano na Paschę „tajemnicę cierpienia”, zaś pozostali chrześcijanie obchodzili w tym czasie „tajemnicę Zmartwychwstania”. W tradycji chrześcijańskiej, odzwierciedlającej się wszędzie poza Małą Azją, w dniu Paschalnym wspomniano święto Zbawienia, którym składowymi elementami były męki i śmierć Chrystusa, lecz którego dominującą cechą była radość Zmartwychwstania.

Określenie dnia Zmartwychwstania w praktyce eklezjalnej było związane ze wskazaniem na priorytet, którego przestrzeganie pozwoli na dokładne wyznaczenie tego dnia. Priorytetów było jednak kilka i co najważniejsze, niemożliwym było ich jednoczesne wypełnienie.

1. Pierwszy priorytet wskazywał na świętowanie rocznicy Zmartwychwstania. Rocznicą oznaczała roczne świętowanie tej samej daty, niezależnie od dnia tygodnia.
2. Drugi priorytet przypominał jednak, iż Zbawiciel powstał z martwych w niedzielę, która była pierwszą niedzielą po wiosennej pełni księżyca.
3. Trzecie założenie przypominało, iż Chrystus Zmartwychwstał w określony dzień żydowskiego kalendarza, co wskazywało na świętowanie tego dnia zgodnie z kalendarzem żydowskim⁶.

Chrześcijanie tradycji greckiej i łacińskiej, wywodzący się z pogan, którzy żyli zgodnie z kalendarzem imperium, nie chcieli przyjmować kalendarza żydowskiego, czy też określać zgodnie z jego strukturą daty świętowania Paschy. Ponadto wskazanie żydowskiego kalendarza wyznaczało datę Paschy (15 nisana), w różne dni tygodnia, co również przeczyło dla drugiego założenia. W tej sytuacji trzeci priorytet został przez nich jednoznacznie odrzucony. Pojawiła

⁵ Tamże, s. 430.

⁶ Tamże, s. 431-432.

się jednak kolejna kwestia – jeśli wspominać rocznicę Zmartwychwstania Chrystusa w określony, stały dzień rzymskiego kalendarza, to również i ona będzie przypadać na różne dni tygodnia. Ewentualne dążenie do przestrzegania pierwszego priorytetu zostało rozwiane trudnością w określeniu daty Zmartwychwstania Chrystusa według rzymskiego kalendarza. W ten sposób, za nadrzędny, chociaż nie jedyny, sposób określenia daty Paschy, uznano drugi priorytet, tj. świętowanie tego dnia w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni księżyca⁷.

Chrześcijanie Małej Azji, nie zerwali jednak więzi z tradycją i kalendarzem żydowskim. Całkiem naturalnie, żyjąc pośród Żydów, przestrzegali oni związku święta Zmartwychwstania z datą Paschy żydowskiej. W ten sposób odsuwając historyczne priorytety, skupili się oni na świętowaniu Paschy w zgodzie z jej relacją z żydowskim świętem. Bolotov określił tą praktykę, jako świętowanie Paschy zgodnie z kalendarzem Starego Testamentu⁸. W ten sposób dzień Paschy świętowano w niedzielę, która była w bezpośredniej zależności od dnia Paschy żydowskiej. W przypadku Aleksandrii święto mogło przypadać w niedzielę pomiędzy 15 a 21 nisana, natomiast w Rzymie przedział był nieco inny – od 16 do 22 nisana⁹.

Na Zachodzie, na lokalnym soborze w Arles, w 314 r., podjęto decyzję o tym, aby corocznie datę świętowania Paschy ogłaszał biskup Rzymu. Powszechne postanowienie Kościoła, dotyczące daty świętowania Paschy zostało jednak podjęte na I Soborze Powszechnym. Decyzją ojców soboru wskazano, aby dzień Zmartwychwstania Chrystusa świętować zgodnie z wyliczeniami Kościoła w Aleksandrii¹⁰.

⁷ Tamże, s. 432.

⁸ Tamże, s. 433.

⁹ L. Voronov, *Kalendarnaja problema. Ee izuchenie v svete reshenija Pervogo Vselen-skiego Sobora o paschalii i izyskanie puti k sotrudnichestvu mezhdu Cerkvami v etom voprose*, w: *Bogoslovskie trudy*, t. 7, Moskwa 1971, s. 186.

¹⁰ Jak wskazuje V. Bolotov, przyjęta na soborze decyzja nie została łatwo przyjęta. Na rok po zakończonych obradach I Soboru Powszechnego Wschód świętował Paschę 3 kwietnia, natomiast na Zachodzie – 10 kwietnia. V. Bolotov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 436.

Na Soborze w Nicei jednoznacznie stwierdzono, iż „tajemnicę Zmartwychwstania Pańskiego należy świętować jedynie w dzień niedzielny oraz iż tylko w ten dzień należy kończyć post paschalny”¹¹. Mimo jednoznacznego wskazania dotyczącego daty Paschy, problem tzw. „czternastodniowców” (cs. *четырнадцатьдесятников*), czyli świętujących 14 nisana, pojawiał się w Azji Mniejszej jeszcze w czasach św. Jana Chryzostoma, tj. w IV wieku. Bolotov wskazuje jednak, iż postanowienie Soboru w Nicei nie dotyczyło bezpośrednio „czternastodniowców”, lecz grupy tzw. „protopaschitów”, którzy świętowali Paschę nie 14 nisana, lecz zawsze w niedzielę, która wypadła w tym samym miesiącu co Pascha żydowska¹². Św. Epifaniusz z Salaminy (+403) uznawał ich za odłam montanistów, jednak brak jest podstaw, które mogłyby udowodnić powyższe stwierdzenie. Zwolennicy świętowania Paschy 14 nisana do IV wieku zamieszkiwali centralnie położone rejony Małej Azji (m.in. Frygię, Kapadocję)¹³.

PROBLEMY ZWIĄZANE Z OPRACOWANIEM METODY WYZNACZENIA DATY PASCHY

Sobór w Nicei (325 r.) wskazał aby świętować Paschę w niedzielę, która następuje po pełni księżyca pierwszego wiosennego miesiąca, który rozpoczyna się w dniu lub po wiosennej równonocy¹⁴.

Przywoływane później założenia soboru kazały kolejno wyznaczać datę Paschy w oparciu o następujące zasady:

- dzień świąteczny musiał przypadać na niedzielę;
- przy wyznaczeniu daty Paschy należało uwzględnić dzień wiosennej równonocy, który w rzymskim kalendarzu czasów

11 I. Karabinov, *Lekcii po liturgike...*, dz. cyt., s. 298-299.

12 V. Bolotov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 435.

13 I. Karabinov, *Lekcii po liturgike...*, dz. cyt., s. 300.

14 Nie posiadamy historycznych świadectw o istnieniu takiego postanowienia. Profesor Bolotov wskazał, iż już w V wieku nie można było odnaleźć tego tekstu. Zdaniem Bolotova ojcowie I Soboru Powszechnego mogli przyjąć ustne postanowienie, ażeby dzień paschalny świętować zgodnie z wyliczeniami Aleksandrii. Zob. L. Voronov, dz. cyt., s. 177.

Juliusza Cezara przypadła na dzień 25 marca, który Konstytucje Apostolskie wskazywały 22 marca, Hipolit Rzymski – 18 marca, Anatoliusz – 19 marca. Dopiero aleksandryjscy astronomowie ustalili właściwą datę 21 marca. Pascha nie mogła być świętowana przed dniem wiosennej równonocy¹⁵;

- datę Paschy należało ustalać w zależności od daty pełni księżyca pierwszego wiosennego miesiąca. Każdy miesiąc żydowski rozpoczynał się od nowiu, pełnia przypadała więc na 14 dzień miesiąca. W zależności od przyjętego dnia wiosennej równonocy, miesiąc ten mógł zaczynać się w zupełnie innym okresie (nawiązywać do wcześniejszego lub późniejszego nowiu – stąd maksymalna różnica błędu wynosiła 28 dni)¹⁶;
- data Paschy chrześcijańskiej nie powinna była opierać się na wyliczeniach żydowskich¹⁷.

Aby ustalić datę świętowania Paschy, należało dokładnie wskazać 14 dzień pierwszego miesiąca księżycowego, tj. dzień 14 nisa. Wskazanie tego dnia było związane z rozbieżnością kalendarza żydowskiego wobec kalendarza słonecznego. W kalendarzu słonecznym rok trwa 365 dni i 6 godzin – 365,25¹⁸. Rok w kalendarzu księżycowym trwał 354 (+0,33) dni, co powodowało roczną różnicę w porównaniu z rokiem słonecznym równą 11,25 dni rocznie. Różnica ta powodowała przesuwanie się pór roku w stosunku do roku słonecznego. Z tego powodu starożytne państwa, które bazowały na kalendarzu księżycowym wprowadzały korektę kalendarza. Korekta ta oznaczała najczęściej wprowadzenie co parę lat dodatkowego 13 miesiąca¹⁹. Roczna różnica 11 dni, po 3 latach pozwalała na

15 V. Bolotov, *Lekcii...*, dz. cyt., s. 447.

16 L. Voronov, dz. cyt., s. 189.

17 Tamże, s. 177.

18 W astronomii określane jako rok juliański. Współcześnie przyjmuje się, iż średnia długość roku słonecznego to 365,2422 dni.

19 V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 438.

umieszczenie dodatkowego miesiąca (różnica 33 dni) i w ten sposób rozbieżność kalendarzy korygowali m.in. Babilończycy²⁰.

Przy korekcie kalendarza księżycowego istotną informację pozostawił grecki astronom Meton, który w V w. p.n.e. odkrył, iż istnieje 19 letni cykl, po którym fazy księżyca przypadają na te same dni roku.

Żydowski kalendarz księżycowy również stosował korektę poprzez wprowadzenie dodatkowego 13 miesiąca. Kalendarz ten był przy tym zbieżny z kalendarzami innych wschodnich narodów. Najważniejsze nazwy żydowskich miesięcy były wręcz bezpośrednio przyjęte z kalendarza syryjskiego (tradycja babilońska). W tradycji syryjskiej pierwszy miesiąc nazywał się, podobnie jak u Żydów – nisan, kolejny – ijar²¹.

Rok hebrajski dzielił się na 12 miesięcy (po 29 lub 30 dni). Miesiące rozpoczynały się od nowiu księżycowego. W praktyce, co pewien czas (co dwa lub 3 lata) po miesiącu adar (ostatni miesiąc kalendarza żydowskiego, który przypadał na luty-marzec), w żydowskim kalendarzu pojawiał się drugi miesiąc adar II (pripadał na marzec-kwiecień). Wstawienie dodatkowego miesiąca, nie wymagało umiejscowienia go w określonej porze roku, co doprowadziło do zróżnicowania kalendarza syryjskiego i hebrajskiego. Zróżnicowanie to mogło doprowadzić chrześcijan pierwszych wieków do konfuzji, albowiem w zależności od tego czy mieszkali w Syrii czy w Palestynie, miesiąc nisan nie zaczynał się dla nich w tym samym czasie. W ten sposób, jakaś część wspólnoty chrześcijańskiej mogła świętować Paschę bez relacji z 14 nisanem, lecz np. w czasie miesiąca ijar, co oznaczało naruszenie biblijnej wskazówki, która nakazywała wspominać Zmartwychwstanie w „pierwszym miesiącu”²².

²⁰ Kalendarz rzymski miał 355 dni, zaś korektę dokonywano poprzez dodanie co pewien czas przestępnego miesiąca, liczącego 22 lub 23 dni. Rok w kalendarzu muzańskim trwał 354 bądź 355 dni.

²¹ V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 438.

²² Tamże, s. 438-439.

Dodatkowy miesiąc kalendarza hebrajskiego, został wpisany pierwotnie w niedoskonały 8 letni cykl, a następnie w końcu III w., w 19 letni cykl księżycowy²³. W tym cyklu, od 358 roku, pojawiły się tzw. dodatkowe lata, które posiadały 13 miesięcy, i w cyklu 19 lat przypadały na 3, 6, 8, 11, 14, 17 i 19 rok²⁴. W ten sposób, poprzez uzupełnienie roku księżycowego o brakujące dni, pozostawał on w ramach 19 letniego cyklu w zgodzie z kalendarzem słonecznym.

Dla wyznaczenia daty świętowania Paschy chrześcijańskiej istotnym jest jednak początkowy moment cyklu. 19 letni cykl Metona, przyjęty przez Greków, rozpoczął się w 432 r. p.n.e. Chryścianie rozpoczęli wyznaczanie cyklu 19 lat od momentu stworzenia świata, który wyznaczono jako sumę lat współczesnego kalendarza i 5508 lat. Kalendarz żydowski również rozpoczął obliczanie cyklu 19 lat od momentu stworzenia świata, datę którego wskazuje suma lat współczesnego kalendarza i 3760 lat²⁵. Zgodnie z tymi wskazaniem rok 2012 w kalendarzu konstantynopolikańskim jest 7520 rokiem od stworzenia świata, a zgodnie z kalendarzem hebrajskim 5772 rokiem od stworzenia świata. Pomimo różnicy datowania momentu stworzenia świata, zauważalna jest zgodność obu kalendarzy, z których możemy w tym samym roku, wskazywany przez nich rok podzielić na 19 otrzymując identyczną część ułamkową ilorazu. W przykładowym 2012 roku, część ułamkowa ilorazu 7520 roku dzielonego przez 19, jest równa części ułamkowej ilorazu 5772 roku dzielonego przez 19 i wynosi 0,78947... Zauważamy w ten sposób zgodność kalendarza konstantynopolińskiego i żydowskiego w określeniu początkowego momentu 19 letniego cyklu.

Problem wyznaczenia daty Paschy nie był więc związany z różnicą pomiędzy punktem początkowym dwóch 19 letnich cykli (konstantynopolińskiego i hebrajskiego), lecz zrodził się w wyniku rozbieżności pomiędzy cyklem syryjskim i aleksandryjskim.

²³ L. Voronov, dz. cyt., s. 187.

²⁴ V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 439.

²⁵ Tamże, s. 439.

Aleksandryjski Kościół w swoich wyliczeniach za 1 rok cyklu przyjął 285 r. n.e. Początek cyklu został przyjęty z syryjskiego kalendarza księżycowego²⁶. W ten sposób 1 rok aleksandryjskiego cyklu stał się 17 rokiem cyklu syryjskiego. Syryjski cykl rozpoczynał się tym samym w 4 roku cyklu aleksandryjskiego²⁷. Różnica ta była trudna do uchwycenia, gdyż nie uwidaczniała się w każdym roku²⁸. W 311 roku, różnica ta stała się aż nadto widoczna. Rok ten w systemie aleksandryjskich paschalii był 8 rokiem 19 letniego cyklu, a więc rokiem, który wymagał dodatkowego 13 miesiąca, zaś miesiąc nisan rozpoczął się później, tak iż 15 dzień tego miesiąca przypadł 22 kwietnia. W tym samym roku hebrajskie wyliczenia wskazywały na 5 rok 19 letniego cyklu, w którym nie przewidziano dodatkowego 13 miesiąca i dzień 15 nisana przypadł 22 marca²⁹. W ten sposób w 311 roku Żydzi świętowali Paschę 22 marca (czwartek), syryjscy protopaschiści świętowali Zmartwychwstanie Chrystusa 25 marca (niedziela), natomiast Pascha wyliczona systemem aleksandryjskim przypadła na dzień 22 kwietnia (niedziela)³⁰.

Sobór w Antiochii w 341 r. zakazał świętowania Paschy razem z Paschą żydowską, tj. osądził syryjską praktykę protopaschistów. Zgodnie z syryjskim wyliczeniem chrześcijańska Pascha w 292 r. przypadła wspólnie z Paschą żydowską na dzień 20 marca i przy tym poprzedzała dzień wiosennej równonocy³¹.

²⁶ A. N. Zelinskij, *Konstruktivnye principy drevnerusskogo kalendarja*, [w:] *Kontekst*, Moskwa 1978, s. 75.

²⁷ L. Voronov, dz. cyt., s. 178.

²⁸ Zob. schemat V. Bolotova wyjaśniający różnicę świętowania Paschy w IV w.: V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 442.

²⁹ Wyliczenia wskazują, iż w latach 320, 325, 328, 333, 336, 339, 344 nie było różnicy w aleksandryjskich i konstantynopolińskich wyliczeniach. Największy problem sprawiały lata 322, 330 i 341 kiedy Syryjczycy, odwołując się do wyliczeń konstantynopolińskich i jednocześnie opierając się na kalendarzu hebrajskim, świętowali 28 dni przed pozostałymi Kościołami. V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 443.

³⁰ L. Voronov, dz. cyt., s. 179.

³¹ Tamże.

Aby chrześcijańska Pascha nie była świętowana razem z Paschą żydowską, w tablicach paschalnych zastosowano tzw. mechanizm Metona-Sozegeny, tj. połączenie cyklu Metona (19 letni księżycowy) z kalendarzem juliańskim przy zastosowaniu tzw. „poprawki Kalippa”³². Niedokładność wyliczeń Kalippa sprawiła, iż raz na 304 lata kalendarz juliański przesunął się o jedną dobę względem kalendarza księżycowego. Poprawka Kalippa regulowała ten błąd wprowadzając tzw. korektę epakt, tj. raz na 304 lata skracano rok usuwając z niego 1 dobę. Mechanizm Metona-Sozegeny, wprowadzony w czasach I Soboru Powszechnego sprawił, iż daty Paschy chrześcijańskiej i żydowskiej systematycznie się rozchodziły. Do jeszcze większego zróżnicowania dat obu świąt przyczyniła się poprawka wykorzystująca system Hiparcha, w którym po 304 latach różnica z kalendarzem żydowskim wynosiła 1 dobę³³.

Realizacji postanowienia o rozdzieleniu Paschy chrześcijańskiej od żydowskiej sprzyjał więc nowy system kalendarza, jednak z drugiej strony sytuację komplikowały żydowskie wyliczenia ich świąt. Wśród niedoskonałości kalendarza, ważne było również przesunięcie Paschy żydowskiej o jeden dzień naprzód w sytuacji, kiedy przypadała ona na poniedziałek, środę lub piątek³⁴.

Założenie, iż Pascha powinna być świętowana po dniu wiosennej równonocy, zostało uzasadnione obawą, aby „jednego roku dwukrotnie nie świętować Paschy”. Podobne słowa padły z ust cesarza Konstantego, który stwierdził: „My oczywiście nie możemy tolerować tego, ażeby nasza Pascha była świętowana w jednym i tym samym roku drugi raz”³⁵. Kolejnym wyjaśnieniem tej zasady, była konieczność świętowania dnia odrodzenia, tj. dnia który wskazuje na

32 Cykl Kalippa wprowadzał 22 sekundowy błąd w długości roku księżycowego, co sprawiło, iż pojawiała się dobowe przesunięcie raz na 304 lata. Zob. A. N. Zelinskij, dz. cyt., s. 81.

33 Tamże, s. 83.

34 Tamże, s. 83.

35 L. Voronov, dz. cyt., s. 188.

odradzające się życie, co powinno było przypadać w okresie wiosennym, kiedy światłość przewycięża mrok³⁶.

Po wskazaniu dnia równonocy, kolejnym krokiem do wyznaczenia daty Paschy było ustalenie daty pełni księżyca. Jeśli dzień ten przypadał na niedzielę, nie mógł być jednak datą Paschy, albowiem tym samym pokrywałby się z Paschą żydowską³⁷. W ten sposób wyznaczona data, zapisana w aleksandryjskich paschaliach, pokrywała się ze świętem żydowskim. Sytuacja taka pojawiała się wtedy, kiedy „paschalna pełnia” przypadała na sobotę 14 nisana zgodnie z kalendarzem żydowskim. Aleksandria nie widziała jednak w tym problemu, albowiem wskazywała, iż jest to wynik błędnych wyliczeń kalendarza żydowskiego³⁸.

Sobór w Nicei w 325 r. miał ostatecznie rozwiązać problem rozbieżności w dacie świętowania Paschy, jednak kolejne lata ukazały nowy problem – różnicy pomiędzy praktyką Wschodu i Zachodu. W roku 326, 330, 333, 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 i 387 Zmartwychwstanie Chrystusa było świętowane w Rzymie w innym dniu aniżeli w Konstantynopolu³⁹. Sobór w Nicei wskazał na patriarchę Aleksandrii, jako na tego, który rokrocznie będzie informował o dacie Paschy. Różnice kolejnych lat pomiędzy praktyką Wschodu i Zachodu była związana z samodzielnymi wyliczeniami Rzymu, opartymi o niedoskonały kalendarz księżycowy.

Pierwszy błąd rzymskich wyliczeń polegał na wyznaczeniu błędnej daty równonocy wiosennej (rzymskie wyliczenia czasów św. Hipolita mówiły o 18 marcu, natomiast Aleksandria wskazywała 21 marzec)⁴⁰. Kolejny błąd był związany z określeniem cyklu księżycowego. Św. Hipolit Rzymski stworzył 16 letni cykl. Niedokładność tego cyklu szybko została zauważona i w jego miejsce został wprowadzony

³⁶ A. N. Zelinskij, dz. cyt., s. 77.

³⁷ L. Voronov, dz. cyt., s. 190.

³⁸ Tamże, s. 190.

³⁹ V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 444-445.

⁴⁰ Tamże, s. 448.

nowy rzymski 84 letni cykl. Błędy w wyznaczaniu daty Paschy doprowadziły do świętowania Paschy w Rzymie nawet w 15 dniu miesiąca księżycowego, tj. post kończył się 14 dnia tegoż miesiąca. Aleksandria sprzeciwiała się tym wyliczeniom, argumentując iż Chrystus Zmartwychwstał w nocy z 14 na 15 nisana, na co Rzym odpowiedział, iż Zmartwychwstanie dokonało się 16 pierwszego miesiąca księżycowego, a więc Paschy nie można świętować wcześniej⁴¹. W ten sposób, jeśli równonoc wiosenna przypadała na sobotę 21 marca, Aleksandria świętowała Paschę w niedzielę 22 marca, co stanowi najwcześniejszą datę Paschy systemu aleksandryjskiego. Najwcześniejsza rzymska Pascha przypadała na dzień 20 marca. Jeśli wiosenna równonoc przypadała w sobotę 18 marca, była w Rzymie uznawana za „paschalną”, natomiast w niedzielę 19 marca nie świętowano Paschy (która wypadaby na 15 dzień miesiąca księżycowego, co sprzeciwiało się rzymskiej zasadzie, aby nie świętować przed 16 dniem miesiąca księżycowego), lecz przenoszono ją na niedzielę 26 marca. Najwcześniejsza rzymska data Paschy nie mogła być uznana przez Aleksandrię, która wskazywała, iż nie nastąpiło jeszcze zrównanie dnia i nocy. Opierając się na błędnym cyklu św. Hipolita, najpóźniejsza rzymska Pascha przypadała na 21 kwietnia, podczas gdy w Aleksandrii mogła ona być świętowana 25 kwietnia⁴².

Różnica wyliczeń rzymskich i aleksandryjskich była rozważana na lokalnym soborze w Sardyce w 343 r. Rzym, opierając się na „wskazanie apostoła Piotra” wzbraniał się świętować Paschę po 21 kwietnia. Na soborze wypracowano konsensus, zgodnie z którym Kościół w Aleksandrii zgodził się na ustępstwo w wyliczeniach, które zaowocowało przesunięciami daty Paschy w roku 346 (30 marca zamiast 23 marca) oraz w roku 349 (26 marca zamiast 23 kwietnia). Od roku 350 każdy z Kościołów ponownie ustalał datę Paschy w oparciu o swoje wyliczenia⁴³.

⁴¹ Tamże, s. 449; L. Voronov, dz. cyt., s. 182.

⁴² V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 449.

⁴³ Tamże, s. 449; L. Voronov, dz. cyt., s. 185.

Kiedy w roku 387 różnica pomiędzy rzymską (21 marca) a aleksandryjską (25 kwietnia) datą Paschy wyniosła 5 tygodni, kolejny raz przywołała ona stary spór o „świętowanie Paschy razem z Żydami” i doprowadziła do opracowania aleksandryjskich tablic paschalnych. Aleksandryjski patriarcha Teofil opracował paschalną tablicę na 418 lat (rozpoczynając od roku 380). Tablica ta, w wyniku sporu o datę Paschy w 444 roku, została skrócona przez św. Cyryla Aleksandryjskiego, który od spornej daty wyznaczył kolejne wskazania na okres 95 lat⁴⁴.

Do roku 444 Rzym pozostawał przy własnym wyliczeniu daty Paschy, chociaż aleksandryjskie tablice były tam znane. W 444 roku kolejny raz data Paschy wykroczyła poza tolerowaną w Rzymie datę 21 kwietnia i przypadła na 23 kwiecień. W 455 roku sytuacja się powtórzyła i Paschę należało świętować 24 kwietnia. Rozbieżność była rozwiązana przez Lwa (Leona) Wielkiego, który po przeprowadzonych konsultacjach, ogłosił w 454 roku, iż dzień Zmartwychwstania należy świętować 24 kwietnia. Od 465 r. Rzym przyjął 19 letni cykl księżycowy opracowany w 457 r. przez Wiktora z Akwitanii, jednak ostateczne ujednoczenie praktyk nastąpiło dopiero w VI w. W 525 roku rzymski opat Dionizy Mały wprowadził 19 letni aleksandryjski cykl⁴⁵.

System wyznaczenia daty Paschy rozwijał się później w oparciu o 4 założenia, przedstawione w XIV w. przez mnicha Mateusza Blastaresa, autora „Alfabetycznej syntagmy”. Założenia te mówiły kolejno o konieczności świętowania Paschy:

1. po wiosennej równonocy;
2. w terminie innym aniżeli Pascha żydowska;
3. nie bezpośrednio po wiosennej równonocy, lecz również po

⁴⁴ V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 450.

⁴⁵ Cykl ten został przyjęty w Hiszpanii w 589 r. Spór o datę świętowania Paschy rozwijał się w Brytanii i Galii, w której funkcjonowały dwa cykle, stary 84 letni i nowy 19 letni. Lokalna rozbieżność została zunifikowana w 729 roku, chociaż lokalne wspólnoty były wierne starym wyliczeniom aż do IX w. Zob. V. Bolotov, *Lekcii...*, s. 451.

pierwszej pełni księżyca, która nastąpi po wiosennej równonocy;

4. w niedzielę⁴⁶.

Założenia Blastaresa są przestrzegane w rzymsko-katolickim systemie paschalii. Prawosławny system nie przestrzega trzeciego założenia, które pozwala na świętowanie Paschy chrześcijańskiej przed Paschą żydowską.

Problemem wyliczenia daty Paschy, szczególnie widocznym na Zachodzie, stało się zbyt przywiązanie do wyznaczenia daty w oparciu o początkowy warunek – dnia równonocy wiosennej. Prof. Bolotov, jak również prof. N. Glubokovskij wskazuje, iż oparte na niedokładnym kalendarzu wyznaczenie daty równonocy jest mało istotne, natomiast właściwym powinno być wyznaczenie daty astronomicznej równonocy (która w przypadku kalendarza juliańskiego, a nawet gregoriańskiego i nowojuliańskiego jest ruchoma)⁴⁷.

WIELKI INDYKTION

Na przestrzeni wieków wielokrotnie tworzono systemy matematyczne, które możliwie bezbłędnie wyznaczyłyby datę Paschy. Wśród nich pojawiły się niezwykle złożone bizantyjskie opracowania, rozwijane później na ziemiach słowiańskich⁴⁸. Jednym z takich systemów, który pokrótce omówimy był schemat tzw. „wielkiego indyktionu”.

Przyjęty na Rusi bizantyjski kalendarz, wyznaczał określony cykl, który zaczął być określany jako „wielki indyktion” bądź „krąg pokoju” (cs. *миротворный круг*). System ten pojawił się nie wcześniej niż w XII w., a historyczne świadectwa datowane są na XIV–XV w.⁴⁹ Krąg ten był skoncentrowany na dacie Paschy, która stanowiła cen-

⁴⁶ L. Voronov, dz. cyt., s. 191.

⁴⁷ Tamże, s. 194.

⁴⁸ M. Vlastar, *Alfavitnaja Sintagma*, tłum. N. Il'inskij, Moskwa, 1996; dostępny również w Internecie: <http://krotov.info/acts/canons/vlastar07.html#p7> (dostęp: 1.05.2012 r.).

⁴⁹ A. N. Zelinskij, dz. cyt., s. 93-94.

trum kalendarza i jednocześnie wyjściowy punkt dla wyliczeń dat innych świąt. Cykl wielkiego indyktionu wynosił 532 lata. Po tym okresie cykl paschalny powtarza te same daty, przypadające w te same dni tygodnia. Cykl 532 lat stanowi połączenie 28 cykli księżycowych oraz 19-stu cykli słonecznych. Wyliczenie daty Paschy na podstawie wielkiego indyktionu zmusza więc do wykorzystania dwóch kalendarzy: słonecznego oraz księżycowego.

Zadaniem badacza, który pragnie wyznaczyć datę Paschy, jest wskazanie na dzień 14 nisana, tj. 14 dzień pierwszego wiosennego miesiąca księżycowego, który zaczyna się od nowiu księżyca. Cała trudność polega na zmienności tej daty, która nie jest zależna od kalendarza słonecznego lecz od 19-letniego cyklu księżyca. Ustalenie 19 dat 14 nisana, nie stanowi jednak rozwiązania problemu, albowiem, dzień Paschalny musi przypadać w niedzielę, której nie określimy za pomocą kalendarza księżycowego. Jednak aby wyznaczyć, na podstawie kalendarza księżycowego dzień 14 nisana, niezbędne jest określenie początkowego punktu 19-letniego cyklu. Cykl księżycowy został opisany od momentu stworzenia świata, tj. od roku 5508 p.n.e.

Niedziela, która przypada po 14 nisana, może być wskazana w oparciu o 28-letni cykl słońca. 28-letni cykl nie jest bowiem jedynie symboliczny, lecz również posiada praktyczny wymiar – raz na 28 lat określone daty przypadają na te same dni tygodnia. Reguła ta obowiązuje jednak jedynie w kalendarzu juliańskim, w którym średnia długość roku jest cyklicznie powtarzalna – suma dni czterech kolejnych lat wynosi 1461 dni⁵⁰.

Zrekonstruowana przez A. N. Zelinskiego tablica wielkiego indyktionu zbudowana jest z wielu kręgów. Tablicę należy czytać od centrum w kierunku zewnętrznym. Każdy z kolejnych kręgów przedstawia inne informacje dotyczące kalendarza.

⁵⁰ Tamże, s. 100.

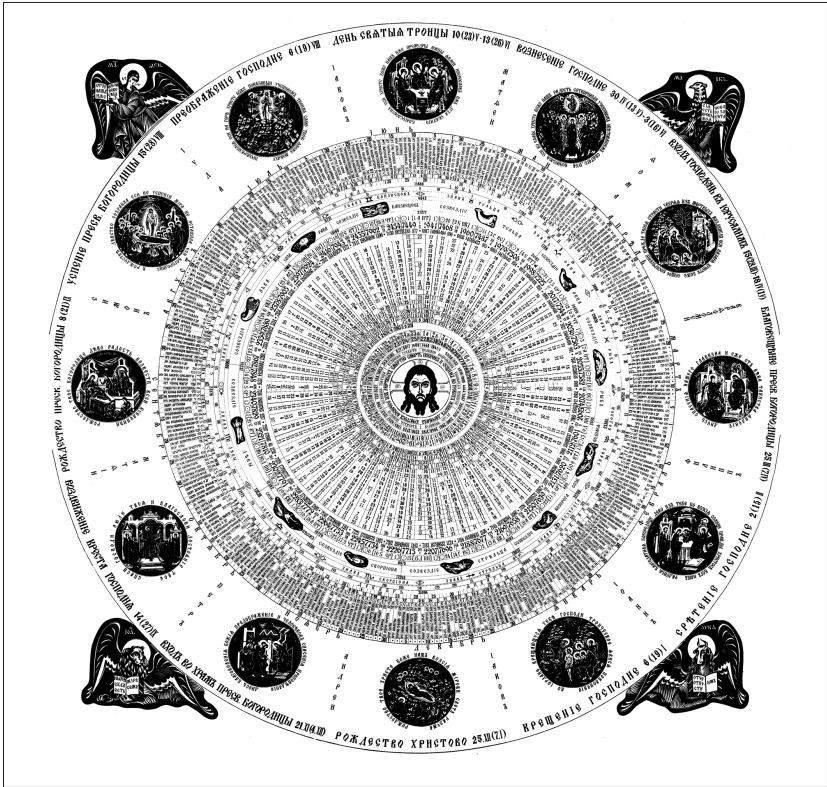
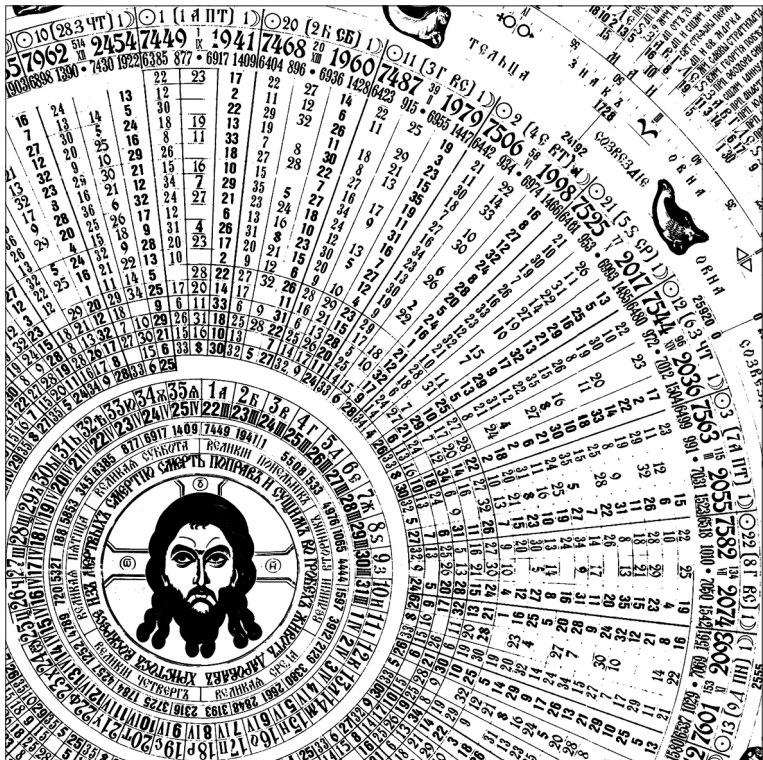


Рисунок 1: Схемат великого индиктиона в реконструкции
А. N. Zelinskiego



Rysunek 2: Wycinek tablicy wielkiego indyktionu

Centrum kręgu [1] stanowi Chrystus, który w schemacie jest przedstawiony ikonograficznie bądź symbolicznie poprzez litery I (Jezus) Ch (Chrystus) A (Alfa) i O (Omega).

Kolejny krąg [2] rozdzielony na siedem części, przedstawia dni tygodnia. Datę Paschy będzie wskazywała niedziela. Linia pomiędzy sobotą a niedzielą umiejscowiona na górze i wytyczona pionowo, wskazuje na najważniejszy moment cyklu tygodniowego – początek niedzieli.

Trzeci krąg [3] wyznacza początek 15 cykli wielkich indyktionów. Każdy z nich trwa 532 lata i został w schemacie opisany dwoma datami: datą od stworzenia świata (na górze), oraz datą od narodzin Jezusa Chrystusa (dolna data). Pierwszy wielki indyktion został opisany jako cykl rozpoczynający się od stworzenia świata, tj. 5508 r.p.n.e. 11 pierwszych cykli indyktionów zostały opisane datą do naszej ery, nie poprzedzoną jednak żadnym znakiem, natomiast kolejne wielkie indyktiony (rozpoczynając od roku 345) wskazują na lata naszej ery. Ostatni opisany w schemacie indyktion rozpoczął się w 1941 roku i zakończył się w 2473 roku.

Czwarty krąg [4] składa się z 19 pól opisujących cykl 19 paschalnych pełni księżyca. Krąg został opisany rzymskimi liczbami od I do XIX, przy których zapisane są daty paschalnych pełni księżyca.

Piąty krąg [5] wyznacza tzw. litery tygodnia, które przy pomocy symboli zapisanych w kolejnym kręgu [6] wskazują najbliższą niedzielę po pełni księżyca. Szósty krąg stanowi spiralę dni roku, które rozpoczynają się od dnia 1 marca, a kończą się 28/29 lutego. Piąty krąg [5] stanowi zbiór liter i cyfr opisujących określone dni tygodnia. Dla każdego dnia przyporządkowano słowiańskie litery, w następujący sposób: niedziela – 1 lub słowiańska litera A, sobota – 2 lub W, piątek – 3 lub G, czwartek – 4 lub D, środa – 5 lub E, wtorek – 6 lub Z (zelo), poniedziałek 7 lub Z (zemplja). Niedzielną literą wyznaczana jest na podstawie kręgu słonecznego. Każdy rok cyklu słonecznego rozpoczyna się od określonej litery, która wskazuje na dzień tygodnia. Jeśli początek roku oznaczony jest literą G, wskazuje tym samym na

piątek jako na pierwszy dzień roku. W ten sposób dla każdego roku cyklu słonecznego zapisana została litera wskazująca od jakiego dnia dany rok się rozpoczyna. Litera przypisana do roku cyklu słonecznego określona została jako „brucelet”⁵¹. Dzięki tym oznaczeniom jesteśmy w stanie określić od jakiego dnia tygodnia rozpoczyna się każdy rok, o ile tylko potrafimy określić go jako konkretny rok 28-letniego cyklu⁵².

Siódmy krąg [7] stanowi tzw. spiralę roku, w której przedstawiono 366 dni, rozpoczynając od 1 marca, a kończąc na 28/29 lutym. Niezwykle ważnym faktorem dla pracy nad reformą kalendarza, nieuwzględnionym przy reformie gregoriańskiej, jest fakt przypisania dodatkowego dnia w roku przestępnym na jego końcu. W kalendarzu juliańskim dodatkowy dzień w roku przestępnym pojawia się, podobnie jak w przypadku kalendarza gregoriańskiego, na przełomie lutego i marca. Spirala zachowuje początek roku na dzień 1 marca, a właściwie na pierwszy dzień wiosennego miesiąca, przez co rok przestępny nie wpływa na datę Paschy⁵³.

Przyporządkowanie konkretnego roku do 28-letniego cyklu zostało przedstawione w kolejnym, ósmym kręgu schematu, który jest określany jako krąg słoneczny [8]. Krąg ten składa się z 28 rzymskich liczb (od I do XXVIII). Liczby te są opisane kolejno rozpoczynając od 1 roku od stworzenia świata. Ponieważ wielki indyktion zawiera 19 cykli słonecznych ($532=19 \cdot 28$), wszystkie lata rozpoczynające wielkie indyktiony mają słoneczny numer 1. Jeśli poszukiwany rok nie znajduje się w pobliżu początku wielkiego indyktionu, konieczne jest oparcie się na kręgu dziewiątym [9], który stanowi „uzupełniający krąg indyktionu”.

Wyliczenie daty Paschy w oparciu o schemat wielkiego indyktionu wymaga więc kolejno:

⁵¹ Tamże, s. 102.

⁵² Tamże, s. 103.

⁵³ Tamże, s. 110.

1. ustalenia daty wielkiego indyktionu, w którym znajduje się interesujący nas rok [3];
2. ustalenia początku aktualnego 19-lecia;
3. ustalenia numeru roku w cyklu 19 lat oraz daty paschalnej pełni księżyca;
4. ustalenia numeru słonecznego dla początku 19-letniego cyklu oraz wyliczenie słonecznego numeru roku i jego niedzielnej litery;
5. ustalenie na podstawie rocznej spirali najbliższej niedzieli po pełni księżyca. Niedziela ta będzie dniem paschalnym.

WYLICZENIE DATY PASCHY W OPARCIU O ZASADY „WIELKIEGO INDYKTIONU”

Efektem opracowania schematu wielkiego indyktionu stało się odkrycie zależności pomiędzy cyklem słonecznym a cyklem księżycowym. Wielki indyktion, składający się z 28 cykli 19-letnich, pozostający w relacji z cyklem słonecznym, odzwierciedla się w nowym 28-mio dniowym cyklu. Przy oparciu się o „roczną spiralę” pozwala on wyznaczyć zgodnie z kalendarzem juliańskim datę Paschy dla dowolnego roku⁵⁴.

Metoda Zelinskiego została opracowana w formie tabeli (Tab. 1), która dla dowolnego roku pozwoli wyznaczyć juliańską datę Paschy.

Na podstawie Tabeli 2 w prosty sposób możemy przygotować tabelę wyznaczającą datę Paschy według kalendarza gregoriańskiego.

Poszukiwaną datę możemy uzyskać wykorzystując informatyczną funkcję „modulo”, która zwraca resztę z dzielenia liczb rzeczywistych⁵⁵.

⁵⁴ Tamże, s. 110-111.

⁵⁵ Funkcja ta jest opisana wieloma symbolami w zależności od języka programowania. Najczęściej spotykane oznaczenia to MOD (liczba; dzielnik) bądź binarne oznaczenie % zwracające resztę z dzielenia.

Tabela 1. Tabela Zelinskiego do wyznaczenia daty Paschy⁵⁶

<i>Aby wyznaczyć datę Paschy należy dokonać dzielenia roku przez 19 oraz przez 28. Reszta z dzielenia wyznacza poszukiwaną datę.</i>							
Reszta z dzielenia roku przez 19	Reszta z dzielenia roku przez 28						
	9	4	5	6	1	2	3
	15	10	11	17	7	13	8
	20	21	16	23	12	19	14
	26	27	22	0	18	24	25
15	24.03	23.03	22.03	28.03	27.03	26.03	25.03
4	24.03	23.03	29.03	28.03	27.03	26.03	25.03
12	31.03	30.03	29.03	28.03	27.03	26.03	25.03
1	31.03	30.03	29.03	28.03	27.03	26.03	1.04
9	31.03	30.03	29.03	28.03	3.04	2.04	1.04
17	31.03	30.03	5.04	4.04	3.04	2.04	1.04
6	31.03	6.04	5.04	4.04	3.04	2.04	1.04
14	7.04	6.04	5.04	4.04	3.04	2.04	8.04
3	7.04	6.04	5.04	4.04	3.04	9.04	8.04
11	7.04	6.04	5.04	11.04	10.04	9.04	8.04
0	7.04	6.04	12.04	11.04	10.04	9.04	8.04
8	14.04	13.04	12.04	11.04	10.04	9.04	8.04
16	14.04	13.04	12.04	11.04	10.04	16.04	15.04
5	14.04	13.04	12.04	11.04	17.04	16.04	15.04
13	14.04	13.04	19.04	18.04	17.04	16.04	15.04
2	14.04	20.04	19.04	18.04	17.04	16.04	15.04
10	21.04	20.04	19.04	18.04	17.04	16.04	22.04
18	21.04	20.04	19.04	18.04	24.04	23.04	22.04
7	21.04	20.04	19.04	25.04	24.04	23.04	22.04

⁵⁶ Zob.: tamże, s. 111.

Tabela 2. Data prawosławnej Paschy wg kalendarza gregoriańskiego

<i>Aby wyznaczyć datę Paschy należy dokonać dzielenia roku przez 19 oraz przez 28. Reszta z dzielenia wyznacza poszukiwaną datę.</i>							
Reszta z dzielenia roku przez 19	Reszta z dzielenia roku przez 28						
	9	4	5	6	1	2	3
	15	10	11	17	7	13	8
	20	21	16	23	12	19	14
	26	27	22	0	18	24	25
15	6.04	5.04	4.04	10.04	9.04	8.04	7.04
4	6.04	5.04	11.04	10.04	9.04	8.04	7.04
12	13.04	12.04	11.04	10.04	9.04	8.04	7.04
1	13.04	12.04	11.04	10.04	9.04	8.04	14.04
9	13.04	12.04	11.04	10.04	16.04	15.04	14.04
17	13.04	12.04	18.04	17.04	16.04	15.04	14.04
6	13.04	19.04	18.04	17.04	16.04	15.04	14.04
14	20.04	19.04	18.04	17.04	16.04	15.04	21.04
3	20.04	19.04	18.04	17.04	16.04	22.04	21.04
11	20.04	19.04	18.04	24.04	23.04	22.04	21.04
0	20.04	19.04	25.04	24.04	23.04	22.04	21.04
8	27.04	26.04	25.04	24.04	23.04	22.04	21.04
16	27.04	26.04	25.04	24.04	23.04	29.04	28.04
5	27.04	26.04	25.04	24.04	30.04	29.04	28.04
13	27.04	26.04	2.05	1.05	30.04	29.04	28.04
2	27.04	3.05	2.05	1.05	30.04	29.04	28.04
10	4.05	3.05	2.05	1.05	30.04	29.04	5.05
18	4.05	3.05	2.05	1.05	7.05	6.05	5.05
7	4.05	3.05	2.05	8.05	7.05	6.05	5.05

W 2012 r. datę Paschy możemy wyznaczyć następująco. Wyboru wiersza dokonujemy wyliczając resztę z dzielenia 2012 przez 19, czyli stosując funkcję $\text{MOD}(2012;19)$, która wynosi 17. Następnie wybieramy kolumnę wyliczając resztę z dzielenia 2012 przez 28 – $\text{MOD}(2012;28)$, co daje wynik 24. W ten sposób na tablicy odnajdujemy datę Paschy, która w 2012 roku przypada na dzień 15 kwietnia, zgodnie z kalendarzem gregoriańskim.

W XIX w. schemat wyznaczenia daty Paschy w oparciu o tzw. wielki indyktion został przedstawiony w postaci algorytmu. Autorem algorytmu wskazującego na datę Paschy wg kalendarza juliańskiego był niemiecki matematyk Karl Friedrich Gauss (1777–1855).

ALGORYTM GAUSSA

Dla wyznaczenia daty Paschy niezbędna była jedna zmienna – Y określająca rok od narodzin Zbawiciela. W wyniku obliczeń algorytm pozwala wyznaczyć X , który wskazuje na różnicę pomiędzy Paschą a dniem 21 marca wg kalendarza juliańskiego. W algorytmie wykorzystano ponadto zmienną pomocniczą A oraz $\%$, określający operację obliczenia reszty z dzielenia⁵⁷. Na podstawie wskazanego roku (Y) należy początkowo obliczyć A : $A = (19(Y\%19)+16)\%30$. W kolejnym kroku obliczamy wartość X : $X = (2(Y\%4)+4(Y\%7)+6A)\%7+A$. Jeśli X jest większe od 10 Pascha przypadnie w kwietniu, zaś dzień Paschy wyliczymy ze wzoru: $\text{DZIEŃ} = X-10$. Jeśli X jest mniejsze od 10 Pascha przypadnie w marcu, a dzień Paschy wyliczymy ze wzoru: $\text{DZIEŃ} = X+21$.

⁵⁷ Współcześnie $\%$ może być również opisany funkcją MODULO/MOD zwracającą resztę z dzielenia liczb rzeczywistych.

ALGORYTM MEEUSA

Inną drogę wyznaczania daty Paschy wskazuje algorytm Jeanna Meeusa (ur. 1928), w którym opiera się na metodzie Spencera Jonesa opublikowanej w roku 1876. W przeciwieństwie do metody Gaussa, która wskazywała na wyjątki wymagające oddzielnych wyliczeń, metoda Meeusa nie wskazywała na żadne wyjątki. Metoda ta wymaga podania wskazanego roku (Y), dla którego wskazujemy datę Paschy oraz zastosowania 5 zmiennych: A , B , C , D , E . Stosując algorytm wyznaczamy kolejno: $A=Y\%4$, $B=Y\%7$, $C=Y\%19$, $D=(19*C+15)\%30$, $E=(2*A+4*B-D+34)\%7$. Za pomocą obliczonych wartości wyliczamy miesiąc Paschy: $MIESIĄC=3+(D+E+21)/31$ (całkowita część dzielenia), a następnie dzień Paschy: $DZIEŃ=(D+E+21)\%31+1$ ⁵⁸.

Obie metody wyznaczają datę Paschy wg kalendarza juliańskiego i opierają się na metodzie wielkiego indyktionu, uwzględniającego 19-letni cykl księżycowy oraz 28-letni cykl słoneczny. Spróbujmy przeanalizować algorytm dwóch redakcji wyznaczając datę Paschy na 2013 rok. Zgodnie z 1 metodą dla $Y=2013$ obliczamy $A=(19(2013\%19)+16)\%30$. Wyliczając, iż $A=(19*18+16)\%30=358\%30=28$ obliczamy wartość $X=(2(2013\%4)+4(2013\%7)+6*28)\%7+28$. W rozpatrywanym przypadku $X=(2*1+4*4+168)\%7+28=32$. Ponieważ $X>10$ Pascha przypadnie $X-10=22$ kwietnia (wg kalendarza juliańskiego). Również druga metoda prowadzi do poszukiwanej daty. W tym przypadku zmienne wyliczamy następująco: $A=1$, $B=4$, $C=18$, $D=(19*18+15)\%30=27$, $E=(2*1+4*4-27+34)\%7=4$. W następnym kroku obliczamy $MIESIĄC=3+(27+4+21)/31=4,667$ oraz $DZIEŃ=(27+4+21)\%31+1=22$. W ten sposób data Paschy w 2013 roku to 22 kwiecień.

⁵⁸ J. Meeus, *Astronomical Algorithms*, Willmann-Bell Inc., Richmond, Virginia 1991, s. 67-69.

PROPOZYCJE REFORMY PRAWOSŁAWNEGO KALENDARZA I WPROWADZENIE KALENDARZA NOWOJULIAŃSKIEGO

Współczesny system wyznaczania daty Paschy w Kościele prawosławnym zachował przedstawione w epoce Soborów Powszechnych założenia. Wyznaczenie daty Paschy w znacznym stopniu zależy jednak od przyjętego kalendarza. Z tego też względu należy skrótowo zanalizować stosowane przy tych obliczeniach kalendarze.

Aleksandryjski system wyznaczania daty Paschy oparł się na kalendarzu juliańskim. Średnia długość roku wg tego kalendarza wynosi 365,25 dni (365 dni 6 godzin), co w porównaniu z długością roku astronomicznego (365 dni 5 godzin 48 minut 46 sekund), stanowi znaczną różnicę⁵⁹. Błąd kalendarza juliańskiego prowadzi do ciągłego przesuwania się dni, co sprawia iż ustalona data wiosennej równonocy (podstawa dla wyliczeń daty Paschy), nieustannie się zmienia przesuając się od astronomicznej równonocy w kierunku końca roku.

Najbardziej rozpowszechnionym i jednocześnie obciążonym relatywnie małym błędem (różnica doby pojawia się raz na 3300 lat), był kalendarz gregoriański, wprowadzony w roku 1582, w którym średnia długość roku wynosi 365,2422 dni (365 dni 5 godzin 49 minut 12 sekund). Niedokładność tego kalendarza doprowadziłaby do różnicy 1 dnia w okresie 3333 lat. Przyjęcie tego kalendarza w Kościele rzymsko-katolickim było efektem dążenia do zreformowania tablic paschalnych⁶⁰. Kalendarz ten, oprócz korekty średniej długości roku, wprowadził jednak zmianę w obliczaniu miesięcy księżycowych. O ile kalendarz juliański starał się przybliżyć początkowe dni wszystkich księżycowych miesięcy, o tyle kalendarz gregoriański skupił się na obliczeniu styczniowego nowiu i na jego podstawie ustalał początki pozostałych miesięcy. Technika wyliczenia księżycy-

⁵⁹ L. Voronov, dz. cyt., s. 192.

⁶⁰ V. F. Hulap, *Reforma kalendarja i pashalii: istorija i sovremennost'*, „Cerkovnyj Vestnik”, Sankt Petersburg, z. 3, 2002, dostępny w Internecie: http://www.travelingtreby.org/ZB_9-10/Orthodox-Calendar_Pagez_Rus.pdf, s. 2 (dostęp: 21.04.2012 r.).

wych miesięcy porzuciła system Metona i przyjęła tzw. cykl epakt⁶¹. O ile w momencie opracowania reformy gregoriańskiej złożony system obliczenia styczniowego nowiu księżyca wydawał się poprawny, o tyle współcześnie, przy komputerowych obliczeniach obnaża się jego niedokładność, która wskazuje na nierealną długość niektórych księżycowych miesięcy. Według obliczeń kalendarza gregoriańskiego niektóre z miesięcy księżycowych mają długość 59 dni, zaś inne trwają zaledwie 1 dzień. Ponieważ jednak punktem wyjścia obliczeń stał się styczniowy now, błędy te dla poszukiwanej marcowej pełni nie są duże, a uwidaczniają się w końcu roku księżycowego⁶².

W Kościele prawosławnym do obliczenia daty Paschy wykorzystywane są ponadto kalendarze Medlera (1863) oraz „nowojuliański” system Milankowicza (1922).

Kalendarz Medlera, w celu uniknięcia błędu powstałego z niedokładnej liczby dni w roku słonecznym, wyznacza 128-letni cykl, w którym, w przeciwieństwie do kalendarza gregoriańskiego jest 97 lat prostych, liczących po 365 dni oraz 31 przestępnych, liczących po 366 dni. System Medlera przedstawia średnią długość roku w oparciu o wzór:

$$\frac{365,97 + 366,31}{128} \cdot 365 \frac{31}{128} = 365,2422$$

Kalendarz Milankowicza, znany jako kalendarz „nowojuliański”, wyznaczył cykl 300 lat. Średnia długość roku w tym kalendarzu jest zgodna z wyliczeniem Medlera, chociaż pojawia się jako wynik innego wzoru. Błąd kalendarza nowojuliańskiego to 1 dzień w okresie ponad 40 000 lat⁶³. Lata przestępne w kalendarzu nowojuliańskim różniły się od zasad opracowanych dla kalendarza gregoriańskiego – następowały w tych latach, które były dzielone przez 4, lecz jedno-

⁶¹ J. N. Nesterenko, *Cerkovnye kalendari i pashalija. Matematicheskij podhod*, „Bogoslovskie Trudy” 2009, z. 42, s. 329.

⁶² Tamże, s. 319.

⁶³ V. F. Hulap, dz. cyt., s. 3.

częściej latami przestępnymi nie były lata dzielone przez 100, chyba że dzielone przez 900 pozostawiały resztę z dzielenia 200 bądź 600⁶⁴.

Dążenie do przyjęcia poprawionego kalendarza juliańskiego zmusiło do jego zsynchronizowania z kalendarzem gregoriańskim, tj. do usunięcia historycznie zgromadzonego przesunięcia. Synchronizacja polegała na usunięciu 13 dni w październiku 1923 r. W ten sposób dzień 1 października stał się 14 październikiem i różnica pomiędzy kalendarzem gregoriańskim a nowojuliańskim zanikła.

Kalendarz Milankowicza został w roku 1923 zaakceptowany przez Zgromadzenie Kościołów Prawosławnych i przyjęty przez Kościoły lokalne: Grecji, Jugosławii, Rumunii oraz Bułgarii. Wyliczenia tego kalendarza do roku 2800 nie odróżniają się od wyliczeń kalendarza gregoriańskiego. W ten sposób Kościoły te przyjęły kalendarz nowojuliański i usunęły 13 dni, które nagromadziły się od czasów I Soboru Powszechnego.

Synod 1923 r. przyjął również zasady dotyczące wyznaczania daty Paschy. Data Wielkanocy miała następować w niedzielę po wiosennej równonocy i po pełni księżyca wyznaczonej w oparciu o astronomiczne dane dla Jerozolimy⁶⁵. Jeśli pełnia księżyca przypadłaaby w niedzielę Pascha następowałaby tydzień później. Kościoły prawosławne nie przyjęły jednak nowych wyliczeń pozostając przy starym juliańskim schemacie. Jedyne lokalne Kościoły, które zmieniły zasady wyliczenia daty Paschy to Autonomiczny Kościół w Finlandii oraz Autonomiczny Kościół w Estonii, który pozostaje w jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopolańskiego.

We wrześniu 1923 roku kalendarz ten miał być przyjęty w Rosji, jednak z treści listu patriarchy Tichona do patriarchy konstantynopolańskiego wynika, iż propozycja ta została odrzucona „za przyczyną zdecydowanie negatywnej opinii ludzi”⁶⁶.

⁶⁴ M. N. Shields, *The new calendar of the Eastern churches*, “Popular Astronomy”, 32 (1924), s. 407-411.

⁶⁵ L. Voronov, dz. cyt., s. 173-174.

⁶⁶ Tamże, s. 174.

W roku 1948 Moskiewski Patriarchat przedstawił oficjalną ocenę reformy kalendarza, w której stwierdził, iż każdy Kościół autokefaliczny może w wyznaczaniu dat świąt cyklu nieruchomego kierować się przyjętym w danym kraju kalendarzem, natomiast data Paschy powinna być wyliczana w oparciu o stary kalendarz juliański oraz o aleksandryjskie tablice paschalne⁶⁷.

Reforma 1923 r. była pierwszą zmianą systemu kalendarza, co jednak nie oznacza, iż wcześniej nie prowadzono prac mających na celu jego korekty. W Rosji w latach 1829–1830, przy okazji prac badawczych nad zmianą państwowego kalendarza z juliańskiego na gregoriański, trwały również dyskusje nad reformą kalendarza liturgicznego. Prace badawcze wskazały jednak, iż kalendarz gregoriański nie stanowi najlepszego rozwiązania problemu i w ich wyniku nie doszło do reformy kalendarza w Rosji⁶⁸.

Dyskusja wokół reformy kalendarza, która rozgorzała w Kościele rosyjskim w XX w., wskazała, iż zmiana kalendarza stanowi problem, który może wpłynąć na aleksandryjski system wyliczania daty Paschy. Przyjęcie kalendarza nowojuliańskiego wiąże się bowiem z korektą sposobu wyznaczania daty Paschy, a tym samym z naruszeniem cyklu „wielkiego indyktionu”. Powtarzający się cykl paschalii („wielki indyktion”) w kalendarzu juliańskim liczył 532 lata, zaś w nowojuliańskim musiałby trwać 119 700 lat. Zmiana kalendarza oznaczałaby więc praktyczne usunięcie cyklu⁶⁹.

Korekta aleksandryjskich paschalii pod kątem kalendarza nowojuliańskiego wiąże się również z całkowitym zanikiem Kirio-Paschy (tj. Paschy, która przypada w święto Zwiastowania Bogurodzicy), jak również połączenia święta Zwiastowania z dniami Wielkiego

⁶⁷ W 1967 r. Patriarchat Moskiewski opublikował postanowienie Świętego Synodu, w którym wiernym żyjącym w Holandii i Szwajcarii, znajdującym się w jurysdykcji Moskiewskiego Patriarchatu, zezwolił na świętowanie świąt ruchomych (w tym Paschy) i nieruchomych zgodnie z nowym kalendarzem. Zob. L. Voronov, dz. cyt., s. 175.

⁶⁸ J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 319.

⁶⁹ Tamże, s. 176.

Tygodnia. Przy wprowadzeniu kalendarza nowojuliańskiego święto Zwiastowania może przypadać jedynie do czwartku 6 tygodnia Wielkiego Postu⁷⁰.

Kolejnym problemem, który wynika z przyjęcia kalendarza nowojuliańskiego jest znaczne skrócenie bądź praktyczny zanik postu apostołskiego przed św. ap. Piotra i Pawła. W poszczególnych latach (np. rok 1983) wyznaczany przez Typikon początek postu (tj. poniedziałek po niedzieli Wszystkich Świętych) przypada już po święcie ap. Piotra i Pawła⁷¹. W przypadku zachowania dotychczasowych tablic paschalnych post apostołski zachowuje swoją zmienność długość, która w zależności od daty Paschy wynosi od 8 do 42 dni⁷².

Zachowanie kalendarza juliańskiego, z jego niedokładnością w wyznaczeniu średniej długości roku, może z drugiej strony doprowadzić do przesunięcia się dat kalendarza na późniejsze dni. Niedokładność średniej długości roku to nie jedyny problem kalendarza juliańskiego. Drugim, nie mniej istotnym jest niedokładne obliczenie daty wiosennej równonocy. Zgodnie z systemem kalendarza juliańskiego data równonocy przesuwa się cyklicznie w stronę lata⁷³. W ten sposób Pascha, która powinna być świętowana w okresie od 22 marca do 25 kwietnia, może z czasem stać się świętem letnim, a następnie jesiennym. Aleksandryjskie paschalia, oparte na kalendarzu juliańskim, mogą wówczas nie wypełnić wszystkich wymagań, co sprawiłoby, iż niemożliwym byłoby wyznaczenie daty Paschy zgodnie z tym systemem. Przesunięcie to 1 marca 2100 roku doprowadzi do różnicy 14 dni pomiędzy kalendarzem juliańskim a gregoriańskim. Od tego

⁷⁰ L. Pierepielkina, *Juliański kalendarz prawosławny*, Hajnówka 1997, s. 23.

⁷¹ W 1983 r. początek postu zgodnie z nowym stylem był wskazany na dzień 4 lipca, tj. 5 dni po święcie Apostołów Piotra i Pawła. Zob. L. Voronov, dz. cyt., s. 177.

⁷² W 2078 r. Pascha będzie obchodzona 25 kwietnia/8 maja i wtedy post piotrowy będzie trwał 8 dni. Kiedy Pascha przypadnie w najwcześniejszym możliwym dniu, tj. 22 marca/4 kwietnia (sytuacja taka nastąpi najwcześniej w roku 2105), post będzie trwał 42 dni. Zob. wyliczenia daty Paschy w tabeli na końcu artykułu.

⁷³ J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 318.

czasu, święta cyklu nieruchomego wyznaczane na podstawie kalendarza juliańskiego przesuną się o jeden dzień względem państwowego kalendarza (gregoriańskiego) i Boże Narodzenie będzie świętowane 8 stycznia, Chrzest Pański – 20 stycznia, Przemienienie Pańskie – 20 stycznia itd.⁷⁴

KONCEPCJA WYZNACZENIA DATY PASCHY – WSPÓŁCZESNE TABLICE PASCHALNE KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Współczesna praktyka Kościoła prawosławnego związana z kalendarzem liturgicznym nie jest jednolita. Kościoły rosyjski, gruziński i serbski, a także monaster Góry Atos przy wyznaczaniu dat świąt cyklu nieruchomego opierają się na kalendarzu juliańskim, natomiast pozostałe Kościoły lokalne opierają się na kalendarzu nowojuliańskim. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny stosuje w przypadku świąt nieruchomych dwa kalendarze.

Analizując historyczne założenia dotyczące wyznaczania daty Paschy, a także mając na uwadze niedokładność historycznych kalendarzy, musimy zauważyć iż stare założenia nie mogą być bezpośrednio realizowane w oparciu o zreformowane kalendarze (gregoriański czy nowojuliański). Założenia muszą być zachowane, jednak sposób w jaki są one zastosowane przy wyliczeniach daty Paschy musi ulec korekcie.

W obliczu przygotowania do wprowadzenia kolejnego udoskonalenia kalendarza, tj. stworzenia tzw. wiecznego kalendarza, prof. D. Ogickij stwierdził, iż „Nie powinno być żadnych paschalnych cykliów; pytanie o [datę – przyp. mój] Paschy na każdy rok powinno być rozwiązywane w oparciu o dokładne dane dotyczące równonocy i wiosennej pełni”⁷⁵.

⁷⁴ V. F. Hulap, dz. cyt., s. 10; J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 318.

⁷⁵ D. Ogickij, *Kanonicheskie normy pravoslavnoj pashalii i problema datirovki Pashi v uslovijah nashego vremeni*, „Bogoslovskie Trudy” 1971, t. 7, s. 204-211; L. Voronov, dz. cyt., s. 197.

Ponieważ Kościół nigdy kanonicznie nie usankcjonował jakichkolwiek paschalnych tablic, należałoby je opracować ponownie, dopasowując je do aktualnego kalendarza. Opracowanie to, zgodnie z opracowaniem Voronova, powinno jednak zachować następujące założenia:

1. Data Paschy powinna być jednakowa dla wszystkich chrześcijan⁷⁶.
2. Ponieważ Zmartwychwstanie Chrystusa związane było z czasem świętowania Paschy żydowskiej, święto to powinno przypadać wiosną.
3. Ponieważ nie jest znana dokładna data śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, chrześcijańska Pascha musi pozostać świętem ruchomym zależnym od trzech faktorów:
 - a. wiosennej równonocy, przed którą nie może być świętowania;
 - b. wiosennej pełni księżyca;
 - c. dnia niedzielnego.
4. W oparciu o powyższe faktory Pascha powinna przypadać na niedzielę 15, 16, 17, 18, 19, 20 lub 21 dnia miesiąca księżycowego (pełnia stanowi połowę miesiąca)⁷⁷.

Odpowiedzią na podobne koncepcje jest często konserwatywne nawoływanie do zachowania aktualnego kalendarza oraz sposobu daty wyznaczania Paschy. W Kościele prawosławnym głosy tego typu przywołują postanowienia soborowe i odwołują się do długowiecznej i nieziennej tradycji⁷⁸. Aby głos ten był należycie przyjmowany należy jednak przypomnieć, iż:

⁷⁶ Voronov wskazuje jednak, iż dla zachowania jedności eklezjalnej możliwe jest traktowanie tego założenia jako drugoplanowego. L. Voronov, dz. cyt., s. 197.

⁷⁷ Tamże, s. 197-198.

⁷⁸ Zob. m.in.: G. Grabbe, *Izmena Pravoslaviju putem kalendarja*, [w:] *Cerkov i ee uchenie v zhizni (sobranie sochinenij)*, t. 3, Jordanville 1992, s. 173-187, dostępny w Internecie: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=11> (dostęp: 1.05.2012 r.).

1. W wyniku niedokładności kalendarza juliańskiego daty świąt systematycznie przesuwały się na późniejsze daty. Święto Bożego Narodzenia utraciło swój związek z datą przesilenia zimowego i jest świętowane ponad dwa tygodnie później.
2. Powszechne sobory nie przyjmowały postanowień dot. kalendarza i tablic paschalnych, co oznacza, iż żaden system nie został kanonicznie przypisany dla Kościoła powszechnego.
3. System paschalnych tablic nie mógł przewidzieć zarówno rozwoju astronomii i matematyki, pozwalającej na dokładniejsze określenie długości roku, jak też globalnego zasięgu chrześcijaństwa, wobec którego określenie Paschy jako wiosennego święta jest dzisiaj aktualne jedynie dla półkuli północnej. Prawosławni w Australii, Ameryce Południowej czy na południowej części kontynentu afrykańskiego, świętując Paschę wspólnie z prawosławnymi półkuli północnej świętują ją jesienią.

Z racji powyższych stwierdzeń głos „tradycjonalistów” nie może i nie powinien zostać zignorowany, natomiast jednoznacznie należy wskazać na niedostatek wysuwanej przez nich argumentacji⁷⁹. Wezwanie do zachowania dotychczasowego sposobu wyznaczania daty Paschy ma jednak swój głębszy sens, o którym wspomnimy na zakończenie.

Inne koncepcje wyznaczenia daty Wielkanocy pojawiały się nie tylko w ramach Kościoła prawosławnego, lecz również na poziomie międzywyznaniowym. Dążenie do wspólnej daty Paschy stało się istotnym elementem spotkań komisji Światowej Rady Kościołów. Pośród wielu idei, jedną z tych, która wykraczała poza teoretyczną dyskusję była propozycja ustanowienia wspólnej daty Wielkanocy, która łączyła by wszystkie chrześcijańskie Kościoły. Konsultacje w Iasi (Rumunia) w maju 1994 r. doprowadziły do zaakcentowania dążenia

⁷⁹ Zob. *Kalendarnyj vopros*, red. A. Chhartshvili, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja, Moskwa 2000.

„do podjęcia nowej inicjatywy dla wspólnego świętowania Paschy”. W tym samym roku koncepcja ta została rozwinięta w opinię, przyjętą na konsultacji w Ditchingham (Wielka Brytania) w sierpniu 1994 r.: „Oprócz pracy już dokonanej [związanej z sakramentami – przyp. M.Ł.] Chrztu, Eucharystii i kapłaństwa, Kościoły, w duchu ekumenicznej teologicznej troski, powinny pracować nad odnową homiletyczną, odnowieniem znaczenia niedzieli i poszukiwaniem [możliwości dla – przyp. mój] wspólnego świętowania Paschy. Szczególnie ta ostatnia kwestia jest nadzwyczaj pilna, albowiem porozumienie o wspólnym świętowaniu Paschy – nawet tymczasowe porozumienie – czeka na dalszy ekumeniczny rozwój. Takie porozumienie, które nie może zależeć od koncepcji ‘stałej daty Paschy’, powinno uszanować najgłębsze znaczenie Paschy chrześcijańskiej, i uczuć [religijnych – przyp. M.Ł.] Chrześcijan na całym świecie. Oczekujemy na wszelkie inicjatywy, które pozwolą wzbudzić nadzieję na progres w tym ważnym aspekcie”⁸⁰.

Na kolejnej konsultacji członków Światowej Rady Kościołów, która odbyła się 5 – 10.03.1997 r. w Aleppo (Syria), przypomniano historyczny rozwój wyznaczania daty Paschy i zaproponowano rozwiązanie pozwalające na ustanowienie wspólnej daty Wielkanocy. Koncepcja zakładała wypełnienie 3 warunków: [1] zachowania norm I Soboru Powszechnego (tj. Pascha musi przypadać w pierwszą niedzielę następującą po pierwszej wiosennej pełni księżyca), [2] ustalenia, za pomocą najnowszych osiągnięć nauki, aktualnej astronomicznej daty równonocy wiosennej oraz daty pierwszej pełni księżyca, [3] przyjęcia za podstawę do wyliczeń obserwację nieba prowadzoną z równoleżnika przechodzącego przez Jerozolimę, miejsce śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa⁸¹.

⁸⁰ Cyt. za: *So We Believe, So We Pray: Towards Koinonia in Worship*, red. T. F. Best, D. Heller, [w:] *Faith and Order Paper*, no. 171, WCC Publications, Geneva 1995, s. 9-10 (tłumaczenie własne).

⁸¹ *Towards a Common Date of Easter. World Council of Churches/Middle East Council of Churches Consultation*, dostępny w Internecie: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the->

Wokół rekomendacji Światowej Rady Kościołów zrodziło się w Kościele prawosławnym wiele dyskusji, które ostatecznie doprowadziły do rzeczywistego odrzucenia tych nowych koncepcji. Pomimo aktualności dyskusji wkracza również ona często w świat mitów i nie-domowień, które m.in. doprowadziły do powstania tezy o dążeniu do ustanowienia stałej daty Wielkanocy na drugą niedzielę kwietnia. Opinia ta jest obecnie powielana w naukowych artykułach⁸².

Pomimo braku jednogłośnej decyzji próby ustanowienia nowych zasad wyznaczania daty Paschy są wciąż podejmowane. Jedną z ostatnich stała się dyskusja teologów prawosławnych, rzymsko-katolickich i protestanckich na seminarium zorganizowanym w Instytucie Studiów Ekumenicznych Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie 15.05.2009 r. Dyskusje te, mające charakter teoretyczny i akademicki nie stanowią jednak fundamentu dla rozwiązania problemu, co zauważalne jest przede wszystkim w braku jakichkolwiek konkretnych działań⁸³.

Obserwując współczesne dyskusje na temat reformy kalendarza liturgicznego należy zauważyć jedną poważną negatywną ich cechę. Organizowane konferencje skupiają się na dążeniu do reformy bądź ujednoczenia tzw. paschalii, tj. koncentrują się wokół daty Paschy i okresu z nią związanego (Wielki Post i okres Paschalny wraz z przypadającymi świętami cyklu ruchomego) ignorując przy tym pełny kalendarz liturgiczny, który stanowi symbiozę cyklu ruchomego i nieruchomego. Określenie daty wspólnego świętowania Paschy nie rozwiązuje więc problemów związanych z naruszeniem tradycyjnego cyklu, w którym święta cyklu nieruchomego oraz post apostołski przed świętem ap. Piotra i Pawła wchodzą w relacje z cyklem ruchomym. Ponadto, przy ukazanej wcześniej niedoskonałości kalendarza

church-and-its-mission/towards-a-common-date-for-easter/towards-a-common-date-for-easter.html (dostęp: 25.04.2012 r.).

82 L. Voronov, dz. cyt., s. 199-200; V. F. Hulap, dz. cyt., s. 11-12.

83 *Hopes rise for East-West common Easter*, [w:] CathNews. A service of Church resources, dostępny w Internecie: <http://www.cathnews.com/article.aspx?aid=14084> (dostęp: 10.04.2012 r.).

gregoriańskiego w jego obliczeniach miesiący księżycowych⁸⁴, oparcie się na nim, jako na fundamencie dla współczesnych obliczeń jednoznacznie wiąże się z naruszeniem tradycyjnych prawosławnych założeń przestrzeganych dotychczas przy wyznaczaniu daty Paschy.

Biorąc pod uwagę główny cel opracowania kalendarza liturgicznego, a mianowicie ustanowienie cyklu modlitewnego Kościoła prawosławnego, należy przyjąć, iż nie jest jego zadaniem astronomiczna dokładność obliczeń. „Wszystkie niedokładności, na które wskazują w cerkiewnym kalendarzu juliańskim, są zbyt jasne, aby nie dojść do wniosku że są one dopuszczalne planowo – w celu uproszczenia Paschalii”⁸⁵. Podobnie twierdził Zelinski, dla którego astronomiczna dokładność postawiłaby Kościół „w stałą zależność od rozwoju wiedzy astronomicznej”, czyli de facto uzależniłoby wyznaczanie daty Paschy od osiągnięć świata nauki⁸⁶. Podobne zdanie zostało przyjęte na Moskiewskim Ogólnorosyjskim Soborze 1917–1918, który określił tzw. nowy styl, tj. kalendarz nowojuliański jako „astronomicznie niepotrzebny i historycznie szkodliwy”⁸⁷.

Powyższe stwierdzenia uwrażliwiają nas na postrzeganie kalendarza, który nie jest jedynie matematycznym sposobem odmierzenia czasu, lecz który przez wieki stał się częścią kościelnej tradycji i fundamentem, na którym zbudowano liturgiczny schemat wspominania świętych, świętowania świąt i przeżywania okresów postnych⁸⁸. Matematyczna reforma nieodwracalnie naruszyłaby więc życie liturgiczne Kościoła prawosławnego, zmieniając nie tylko daty świąt lecz również przesuwając oraz skracając okresy postów.

⁸⁴ Zob. *Anomalie*, w: J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 334-336.

⁸⁵ V. Bolotov, *Dokład*, [w:] *Zhurnaly zasedanij Komisii po voprosu o reformę kalendarja pri Russkom astronomicheskom obshchestve*, 31.05.1899, s. 1, cyt. za: L. Voronov, dz. cyt., s. 199-200.

⁸⁶ Za: L. Pierepielkina, dz. cyt., s. 26.

⁸⁷ *Pashalno-kalendarnyj vopros*, „Pravoslavnaja Rus” 2001, nr 3, dostępny w Internecie: <http://www.sociodinamika.com/articles/kalendar.html> (dostęp: 2.05.2012 r.).

⁸⁸ J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 318.

Mając świadomość przesunięcia kalendarza juliańskiego o 1 dzień w 2100 roku lokalne Kościoły prawosławne, które dążą do reform kalendarza liturgicznego w celu przeciwdziałania dalszemu przesunięciu, powinny przede wszystkim dążyć do konsensusu i praktyki wspólnego świętowania najważniejszego święta. W tym celu wszelkie współczesne idee reformy kalendarza powinny być dyskutowane i analizowane przy możliwie licznym udziale Kościołów lokalnych, zaś decyzja o reformie powinna się opierać przede wszystkim na eklezjalnym porządku z niego płynącym. Kalendarz nowojuliański, poprzez wprowadzenie reformy, która usunęła tzw. Kirio-Paschę oraz doprowadziła do znacznego skrócenia bądź całkowitego usunięcia postu piotrowego, jednoznacznie wskazuje na inwazyjny charakter, sprzeczny z oczekiwaną eklezjalną normą. W obecnym czasie wprowadzenie nowego kalendarza paschalii, bez jednoczesnej adaptacji dat świąt ruchomych i nieruchomych a także związanych z nimi okresów postu, mogłoby doprowadzić do niepożądanych podziałów i sporów. O tym, iż tworzenie całkowicie nowego systemu jest niebezpieczne dla cerkiewnej jedności świadczą współczesne schizmy tzw. starokalendarzowców, jak również związane z tymi wydarzeniami liczne wypowiedzi cerkiewnych hierarchów. Wśród wielu krytycznych głosów warto przytoczyć słowa metropolity Antoniego, o tym, iż wprowadzenie nowego kalendarza „może mieć w przyszłości niepożądane, a nawet zgubne następstwa w życiu całej Cerkwi i może stać się bronią w rękach jej wrogów, którzy pod pozorem jak gdyby interesów narodów prawosławnych, od dawna nastają na prawosławną jedność”⁸⁹.

Ważnym głosem w dyskusji nad reformą kalendarza powinny stać się również opinie matematyków. W jednym z ostatnich badań nad prawosławnym kalendarzem juliańskim i próbie jego reformy J. Nesterenko stwierdził: „Z matematycznego punktu widzenia, liczba alternatyw dla kalendarza juliańskiego jest niewielka”⁹⁰. Każdy

⁸⁹ L. Pierepielkina, dz. cyt., s. 24.

⁹⁰ J. V. Nesterenko, dz. cyt., s. 354.

kalendarz (gregoriański, nowojuliański) oraz alternatywne propozycje (typ mieszany, cykl 372 lat, system Medlera) jest jedynie matematyczną próbą jak najdokładniejszego wyliczenia średniej długości roku oraz zachowania w ich trakcie logicznych cykli słonecznych i księżycowych. Termin „najdokładniejsze” nie oznacza jednak „idealne”. Nawet najdokładniejsze obliczenia na przestrzeni tysięcy lat, ze względu na naturalną astronomiczną zmienność długości czasu obrotu Ziemi wokół Słońca, nie będą bowiem idealne. Z tego względu dążenie do idealnego obliczenia dat w zakresie tysięcy lat nie jest na dzień dzisiejszy możliwe do zrealizowania.

Wprowadzenie kalendarza nowojuliańskiego stanowi rozsądną alternatywę dla kalendarza juliańskiego jedynie tylko wtedy, kiedy zostaną zreformowane również daty miesiący księżycowych. Jest to możliwe i zostało matematycznie przedstawione w postaci projektu dat nowiu księżyca dla kalendarza nowojuliańskiego⁹¹. Wprowadzenie tego systemu, pomimo naruszenia jednej z zasad aleksandryjskich paschalii, pozwoliłoby na świętowanie Paschy w dotychczasowym okresie, tj. w okresie od 22 marca do 25 kwietnia. Przy dokładności kalendarza nowojuliańskiego, którego średnia długość roku będzie zgodna z kalendarzem gregoriańskim aż do 2800 roku, stanowi to jedyną rozsądną alternatywę. Propozycja ta wymagałaby jednak przede wszystkim eklezjalnego konsensusu lokalnych Kościołów prawosławnych, który by uniemożliwił powstanie niezgodności i świętowania Paschy w różnych terminach. Obserwując współczesne relacje lokalnych Kościołów i ich odmienny stosunek w kwestii reform liturgicznych i praktycznych, propozycja ta wydaje się jednak mało realną.

Wobec wyżej wymienionych stwierdzeń, mając na uwadze współczesną 13-dniową różnicę pomiędzy kalendarzem gregoriańskim a juliańskim, data Paschy powinna być wyznaczana w oparciu

⁹¹ Tablica przedstawiająca projekt ustanowienia dat nowiu księżyca dla kalendarza nowojuliańskiego zostało przedstawione przez J. Nesterenko, dz. cyt., s. 356-362.

o uproszczony wzór Zelinskiego, oparty na schemacie wielkiego indyktionu (tj. oparty na cyklu Metona). W ten sposób tradycyjny rok liturgiczny Kościoła prawosławnego nie zostanie naruszony, tj. nie zmienią się relacje pomiędzy cyklem świąt ruchomych oraz nieruchomości. Otwartym pytaniem pozostaje więc tylko próba korekty kalendarza juliańskiego w roku 2100 poprzez usunięcie dodatkowego dnia, tj. potraktowanie go jako roku przestępnego. Wydaje się, iż propozycja takiej reformy kalendarza juliańskiego pozwoliłaby zachować nie tylko dotychczasowy tradycyjny kalendarz liturgiczny lecz również uniemożliwiłaby dalsze przesunięcia pomiędzy kalendarzem juliańskim i nowojuliańskim.

W duchu powyższych rozważań przedstawimy na koniec prawosławne paschalne tablice oparte na dotychczasowych tablicach paschalnych, opracowane na podstawie cyklu Metona i schemacie wielkiego indyktionu i uwzględniające stałe, trzynastodniowe, przesunięcie pomiędzy kalendarzem juliańskim a gregoriańskim. Tablica 3 została przygotowana na podstawie matematycznych obliczeń wskazanych w tabeli 4 i pozwalają na automatyczne wyliczenie daty Paschy i związanych z nią świąt cyklu ruchomego.

Tabela 3. Tablica Paschalii na lata 2012–2105 przedstawiająca daty według starego (juliańskiego) i nowego (gregoriańskiego) stylu

Rok		2012	2013	2014	2015
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	23 styczeń	11 luty	27 styczeń	19 styczeń
	n.st.	05 luty	24 luty	09 luty	01 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	06 luty	25 luty	10 luty	02 luty
	n.st.	19 luty	10 marzec	23 luty	15 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	13 luty	04 marzec	17 luty	09 luty
	n.st.	26 luty	17 marzec	02 marzec	22 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st	14 luty	05 marzec	18 luty	10 luty
	n.st.	27 luty	18 marzec	03 marzec	23 luty
Niedziela Palmowa	st.st	26 marzec	15 kwiecień	31 marzec	23 marzec
	n.st.	08 kwiecień	28 kwiecień	13 kwiecień	05 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	02 kwiecień	22 kwiecień	07 kwiecień	30 marzec
	n.st.	15 kwiecień	05 maj	20 kwiecień	12 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	11 maj	31 maj	16 maj	08 maj
	n.st.	24 maj	13 czerwiec	29 maj	21 maj
Pięćdziesiątnica	st.st	21 maj	10 czerwiec	26 maj	18 maj
	n.st.	03 czerwiec	23 czerwiec	08 czerwiec	31 maj
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	28 maj	17 czerwiec	02 czerwiec	25 maj
	n.st.	10 czerwiec	30 czerwiec	15 czerwiec	07 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		Sobotę Łazarza	3 niedzielę WP, Św. Krzyża	poniedziałek 6 tygodnia WP	Wielki Wtorek
Św. męczennika Gabriela przypada na:		czwartek 3 tygodnia po Wielkanocy	Wielki Piątek	sobotę 2 tygodnia po Wielkanocy	4 niedzielę po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		31	11	26	34

2016	2017	2018	2019	2020	2021
08 luty	23 styczeń	15 styczeń	04 luty	27 styczeń	08 luty
21 luty	05 luty	28 styczeń	17 luty	09 luty	21 luty
22 luty	06 luty	29 styczeń	18 luty	10 luty	22 luty
06 marzec	19 luty	11 luty	03 marzec	23 luty	07 marzec
29 luty	13 luty	05 luty	25 luty	17 luty	01 marzec
13 marzec	26 luty	18 luty	10 marzec	01 marzec	14 marzec
01 marzec	14 luty	06 luty	26 luty	18 luty	02 marzec
14 marzec	27 luty	19 luty	11 marzec	02 marzec	15 marzec
11 kwiecień	27 marzec	19 marzec	08 kwiecień	30 marzec	12 kwiecień
24 kwiecień	09 kwiecień	01 kwiecień	21 kwiecień	12 kwiecień	25 kwiecień
18 kwiecień	03 kwiecień	26 marzec	15 kwiecień	06 kwiecień	19 kwiecień
01 maj	16 kwiecień	08 kwiecień	28 kwiecień	19 kwiecień	02 maj
27 maj	12 maj	04 maj	24 maj	15 maj	28 maj
09 czerwiec	25 maj	17 maj	06 czerwiec	28 maj	10 czerwiec
06 czerwiec	22 maj	14 maj	03 czerwiec	25 maj	07 czerwiec
19 czerwiec	04 czerwiec	27 maj	16 czerwiec	07 czerwiec	20 czerwiec
13 czerwiec	29 maj	21 maj	10 czerwiec	01 czerwiec	14 czerwiec
26 czerwiec	11 czerwiec	03 czerwiec	23 czerwiec	14 czerwiec	27 czerwiec
czwartek 4 tygodnia WP	piątek 6 tygodnia WP	Wielką Sobotę	4 niedzielę WP	wtorek 6 tygodnia WP	środa 4 tygodnia WP
Paschalny Wtorek	środę 3 tygodnia po Wielkanocy	czwartek 4 tygodnia po Wielkanocy	Paschalny Piątek	3 niedzielę po Wielkanocy	Paschalny Poniedziałek
15	30	38	18	27	14

Rok		2022	2023	2024	2025
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	31 styczeń	23 styczeń	12 luty	27 styczeń
	n.st.	13 luty	05 luty	25 luty	09 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	14 luty	06 luty	26 luty	10 luty
	n.st.	27 luty	19 luty	10 marzec	23 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	21 luty	13 luty	04 marzec	17 luty
	n.st.	06 marzec	26 luty	17 marzec	02 marzec
Początek Wielkiego Postu	st.st	22 luty	14 luty	05 marzec	18 luty
	n.st.	07 marzec	27 luty	18 marzec	03 marzec
Niedziela Palmowa	st.st	04 kwiecień	27 marzec	15 kwiecień	31 marzec
	n.st.	17 kwiecień	09 kwiecień	28 kwiecień	13 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	11 kwiecień	03 kwiecień	22 kwiecień	07 kwiecień
	n.st.	24 kwiecień	16 kwiecień	05 maj	20 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	20 maj	12 maj	31 maj	16 maj
	n.st.	02 czerwiec	25 maj	13 czerwiec	29 maj
Pięćdziesiątnica	st.st	30 maj	22 maj	10 czerwiec	26 maj
	n.st.	12 czerwiec	04 czerwiec	23 czerwiec	08 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	06 czerwiec	29 maj	17 czerwiec	02 czerwiec
	n.st.	19 czerwiec	11 czerwiec	30 czerwiec	15 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		czwartek 5 tygodnia WP	piątek 6 tygodnia WP	3 niedzielę WP, Św. Krzyża	poniedziałek 6 tygodnia WP
Św. męczennika Gabriela przypada na:		wtorek 2 tygodnia po Wielkanocy	środe 3 tygodnia po Wielkanocy	Wielki Piątek	sobotę 2 tygodnia po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		22	30	11	26

cd. Tabela 3.

2026	2027	2028	2029	2030	2031
19 styczeń	08 luty	24 styczeń	15 styczeń	04 luty	20 styczeń
01 luty	21 luty	06 luty	28 styczeń	17 luty	02 luty
02 luty	22 luty	07 luty	29 styczeń	18 luty	03 luty
15 luty	07 marzec	20 luty	11 luty	03 marzec	16 luty
09 luty	01 marzec	14 luty	05 luty	25 luty	10 luty
22 luty	14 marzec	27 luty	18 luty	10 marzec	23 luty
10 luty	02 marzec	15 luty	06 luty	26 luty	11 luty
23 luty	15 marzec	28 luty	19 luty	11 marzec	24 luty
23 marzec	12 kwiecień	27 marzec	19 marzec	08 kwiecień	24 marzec
05 kwiecień	25 kwiecień	09 kwiecień	01 kwiecień	21 kwiecień	06 kwiecień
30 marzec	19 kwiecień	03 kwiecień	26 marzec	15 kwiecień	31 marzec
12 kwiecień	02 maj	16 kwiecień	08 kwiecień	28 kwiecień	13 kwiecień
08 maj	28 maj	12 maj	04 maj	24 maj	09 maj
21 maj	10 czerwiec	25 maj	17 maj	06 czerwiec	22 maj
18 maj	07 czerwiec	22 maj	14 maj	03 czerwiec	19 maj
31 maj	20 czerwiec	04 czerwiec	27 maj	16 czerwiec	01 czerwiec
25 maj	14 czerwiec	29 maj	21 maj	10 czerwiec	26 maj
07 czerwiec	27 czerwiec	11 czerwiec	03 czerwiec	23 czerwiec	08 czerwiec
Wielki Wtorek	środa 4 tygodnia WP	piątek 6 tygodnia WP	Wielką Sobotę	4 niedzielę WP	Wielki Poniedziałek
4 niedzielę po Wielka- nocy	Paschalny Poniedziałek	środę 3 tygodnia po Wielka- nocy	czwartek 4 tygodnia po Wielkanocy	Paschalny Piątek	sobotę 3 tygodnia po Wielka- nocy
34	14	30	38	18	33

Rok		2032	2033	2034	2035
Niedziela o celniku i faryzeusza	st.st	09 luty	31 styczeń	16 styczeń	05 luty
	n.st.	22 luty	13 luty	29 styczeń	18 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	23 luty	14 luty	30 styczeń	19 luty
	n.st.	07 marzec	27 luty	12 luty	04 marzec
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	01 marzec	21 luty	06 luty	26 luty
	n.st.	14 marzec	06 marzec	19 luty	11 marzec
Początek Wielkiego Postu	st.st	02 marzec	22 luty	07 luty	27 luty
	n.st.	15 marzec	07 marzec	20 luty	12 marzec
Niedziela Palmowa	st.st	12 kwiecień	04 kwiecień	20 marzec	09 kwiecień
	n.st.	25 kwiecień	17 kwiecień	02 kwiecień	22 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	19 kwiecień	11 kwiecień	27 marzec	16 kwiecień
	n.st.	02 maj	24 kwiecień	09 kwiecień	29 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	28 maj	20 maj	05 maj	25 maj
	n.st.	10 czerwiec	02 czerwiec	18 maj	07 czerwiec
Pięćdziesiątnica	st.st	07 czerwiec	30 maj	15 maj	04 czerwiec
	n.st.	20 czerwiec	12 czerwiec	28 maj	17 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	14 czerwiec	06 czerwiec	22 maj	11 czerwiec
	n.st.	27 czerwiec	19 czerwiec	04 czerwiec	24 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		środa 4 tygodnia WP	czwartek 5 tygodnia WP	Wielki Piątek	sobotę 4 tygodnia WP
Św. męczennika Gabriela przypada na:		Paschalny Poniedziałek	wtorek 2 tygodnia po Wielka- nocy	środę 4 tygodnia po Wielka- nocy	Paschalny Czwartek
Długość postu piotrowego		14	22	37	17

cd. Tabela 3.

2036	2037	2038	2039	2040	2041
28 styczeń	12 styczeń	01 luty	24 styczeń	13 luty	28 styczeń
10 luty	25 styczeń	14 luty	06 luty	26 luty	10 luty
11 luty	26 styczeń	15 luty	07 luty	27 luty	11 luty
24 luty	08 luty	28 luty	20 luty	11 marzec	24 luty
18 luty	02 luty	22 luty	14 luty	05 marzec	18 luty
02 marzec	15 luty	07 marzec	27 luty	18 marzec	03 marzec
19 luty	03 luty	23 luty	15 luty	06 marzec	19 luty
03 marzec	16 luty	08 marzec	28 luty	19 marzec	04 marzec
31 marzec	16 marzec	05 kwiecień	28 marzec	16 kwiecień	01 kwiecień
13 kwiecień	29 marzec	18 kwiecień	10 kwiecień	29 kwiecień	14 kwiecień
07 kwiecień	23 marzec	12 kwiecień	04 kwiecień	23 kwiecień	08 kwiecień
20 kwiecień	05 kwiecień	25 kwiecień	17 kwiecień	06 maj	21 kwiecień
16 maj	01 maj	21 maj	13 maj	01 czerwiec	17 maj
29 maj	14 maj	03 czerwiec	26 maj	14 czerwiec	30 maj
26 maj	11 maj	31 maj	23 maj	11 czerwiec	27 maj
08 czerwiec	24 maj	13 czerwiec	05 czerwiec	24 czerwiec	09 czerwiec
02 czerwiec	18 maj	07 czerwiec	30 maj	18 czerwiec	03 czerwiec
15 czerwiec	31 maj	20 czerwiec	12 czerwiec	01 lipiec	16 czerwiec
poniedziałek 6 tygodnia WP	Paschalny Wtorek	środa 5 tygodnia WP	czwartek 6 tygodnia WP	sobotę 3 tygodnia WP	5 niedzielę WP
sobotę 2 tygodnia po Wielka- nocy	5 niedzielę po Wielka- nocy	poniedziałek 2 tygodnia po Wielka- nocy	wtorek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielki Czwartek	piątek 2 tygodnia po Wielka- nocy
26	41	21	29	10	25

Rok		2042	2043	2044	2045
Niedziela o celniku i faryzeusza	st.st	20 styczeń	09 luty	01 luty	16 styczeń
	n.st.	02 luty	22 luty	14 luty	29 styczeń
Niedziela mięsopustna	st.st	03 luty	23 luty	15 luty	30 styczeń
	n.st.	16 luty	08 marzec	28 luty	12 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	10 luty	02 marzec	22 luty	06 luty
	n.st.	23 luty	15 marzec	06 marzec	19 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st	11 luty	03 marzec	23 luty	07 luty
	n.st.	24 luty	16 marzec	07 marzec	20 luty
Niedziela Palmowa	st.st	24 marzec	13 kwiecień	04 kwiecień	20 marzec
	n.st.	06 kwiecień	26 kwiecień	17 kwiecień	02 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	31 marzec	20 kwiecień	11 kwiecień	27 marzec
	n.st.	13 kwiecień	03 maj	24 kwiecień	09 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	09 maj	29 maj	20 maj	05 maj
	n.st.	22 maj	11 czerwiec	02 czerwiec	18 maj
Pięćdziesiątnica	st.st	19 maj	08 czerwiec	30 maj	15 maj
	n.st.	01 czerwiec	21 czerwiec	12 czerwiec	28 maj
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	26 maj	15 czerwiec	06 czerwiec	22 maj
	n.st.	08 czerwiec	28 czerwiec	19 czerwiec	04 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		Wielki Poniedziałek	wtorek 4 tygodnia WP	czwartek 5 tygodnia WP	Wielki Piątek
Św. męczennika Gabriela przypada na:		sobotę 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielkanoc	wtorek 2 tygodnia po Wielka- nocy	środę 4 tygodnia po Wielka- nocy
Długość postu piotrowego		33	13	22	37

cd. Tabela 3.

2046	2047	2048	2049	2050	2051
05 luty	28 styczeń	13 styczeń	01 luty	24 styczeń	13 luty
18 luty	10 luty	26 styczeń	14 luty	06 luty	26 luty
19 luty	11 luty	27 styczeń	15 luty	07 luty	27 luty
04 marzec	24 luty	09 luty	28 luty	20 luty	12 marzec
26 luty	18 luty	03 luty	22 luty	14 luty	06 marzec
11 marzec	03 marzec	16 luty	07 marzec	27 luty	19 marzec
27 luty	19 luty	04 luty	23 luty	15 luty	07 marzec
12 marzec	04 marzec	17 luty	08 marzec	28 luty	20 marzec
09 kwiecień	01 kwiecień	16 marzec	05 kwiecień	28 marzec	17 kwiecień
22 kwiecień	14 kwiecień	29 marzec	18 kwiecień	10 kwiecień	30 kwiecień
16 kwiecień	08 kwiecień	23 marzec	12 kwiecień	04 kwiecień	24 kwiecień
29 kwiecień	21 kwiecień	05 kwiecień	25 kwiecień	17 kwiecień	07 maj
25 maj	17 maj	01 maj	21 maj	13 maj	02 czerwiec
07 czerwiec	30 maj	14 maj	03 czerwiec	26 maj	15 czerwiec
04 czerwiec	27 maj	11 maj	31 maj	23 maj	12 czerwiec
17 czerwiec	09 czerwiec	24 maj	13 czerwiec	05 czerwiec	25 czerwiec
11 czerwiec	03 czerwiec	18 maj	07 czerwiec	30 maj	19 czerwiec
24 czerwiec	16 czerwiec	31 maj	20 czerwiec	12 czerwiec	02 lipiec
sobotę 4 tygodnia WP	5 niedzielę WP	Paschalny Wtorek	środa 5 tygodnia WP	czwartek 6 tygodnia WP	piątek 3 tygodnia WP
Paschalny Czwartek	piątek 2 tygodnia po Wielka- nocy	5 niedzielę po Wielka- nocy	poniedziałek 2 tygodnia po Wielka- nocy	wtorek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielką Środę
17	25	41	21	29	9

Rok		2052	2053	2054	2055
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st.	29 styczeń	20 styczeń	09 luty	25 styczeń
	n.st.	11 luty	02 luty	22 luty	07 luty
Niedziela mięsopustna	st.st.	12 luty	03 luty	23 luty	08 luty
	n.st.	25 luty	16 luty	08 marzec	21 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st.	19 luty	10 luty	02 marzec	15 luty
	n.st.	03 marzec	23 luty	15 marzec	28 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st.	20 luty	11 luty	03 marzec	16 luty
	n.st.	04 marzec	24 luty	16 marzec	01 marzec
Niedziela Palmowa	st.st.	01 kwiecień	24 marzec	13 kwiecień	29 marzec
	n.st.	14 kwiecień	06 kwiecień	26 kwiecień	11 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st.	08 kwiecień	31 marzec	20 kwiecień	05 kwiecień
	n.st.	21 kwiecień	13 kwiecień	03 maj	18 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st.	17 maj	09 maj	29 maj	14 maj
	n.st.	30 maj	22 maj	11 czerwiec	27 maj
Pięćdziesiątnica	st.st.	27 maj	19 maj	08 czerwiec	24 maj
	n.st.	09 czerwiec	01 czerwiec	21 czerwiec	06 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st.	03 czerwiec	26 maj	15 czerwiec	31 maj
	n.st.	16 czerwiec	08 czerwiec	28 czerwiec	13 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		5 niedzielę WP	Wielki Poniedziałek	wtorek 4 tygodnia WP	środa 6 tygodnia WP
Św. męczennika Gabriela przypada na:		piątek 2 tygodnia po Wielkanocy	sobotę 3 tygodnia po Wielkanocy	Wielkanoc	poniedziałek 3 tygodnia po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		25	33	13	28

cd. Tabela 3.

2056	2057	2058	2059	2060	2061
17 styczeń	05 luty	21 styczeń	10 luty	02 luty	17 styczeń
30 styczeń	18 luty	03 luty	23 luty	15 luty	30 styczeń
31 styczeń	19 luty	04 luty	24 luty	16 luty	31 styczeń
13 luty	04 marzec	17 luty	09 marzec	29 luty	13 luty
07 luty	26 luty	11 luty	03 marzec	23 luty	07 luty
20 luty	11 marzec	24 luty	16 marzec	07 marzec	20 luty
08 luty	27 luty	12 luty	04 marzec	24 luty	08 luty
21 luty	12 marzec	25 luty	17 marzec	08 marzec	21 luty
20 marzec	09 kwiecień	25 marzec	14 kwiecień	05 kwiecień	21 marzec
02 kwiecień	22 kwiecień	07 kwiecień	27 kwiecień	18 kwiecień	03 kwiecień
27 marzec	16 kwiecień	01 kwiecień	21 kwiecień	12 kwiecień	28 marzec
09 kwiecień	29 kwiecień	14 kwiecień	04 maj	25 kwiecień	10 kwiecień
05 maj	25 maj	10 maj	30 maj	21 maj	06 maj
18 maj	07 czerwiec	23 maj	12 czerwiec	03 czerwiec	19 maj
15 maj	04 czerwiec	20 maj	09 czerwiec	31 maj	16 maj
28 maj	17 czerwiec	02 czerwiec	22 czerwiec	13 czerwiec	29 maj
22 maj	11 czerwiec	27 maj	16 czerwiec	07 czerwiec	23 maj
04 czerwiec	24 czerwiec	09 czerwiec	29 czerwiec	20 czerwiec	05 czerwiec
Wielki Piątek	sobotę 4 tygodnia WP	Niedzielę Palmową	poniedziałek 4 tygodnia WP	środa 5 tygodnia WP	Wielki Czwartek
środę 4 tygodnia po Wielkanocy	Paschalny Czwartek	piątek 3 tygodnia po Wielkanocy	Wielką Sobotę	poniedziałek 2 tygodnia po Wielkanocy	wtorek 4 tygodnia po Wielkanocy
37	17	32	12	21	36

Rok		2062	2063	2064	2065
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	06 luty	29 styczeń	21 styczeń	02 luty
	n.st.	19 luty	11 luty	03 luty	15 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	20 luty	12 luty	04 luty	16 luty
	n.st.	05 marzec	25 luty	17 luty	01 marzec
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	27 luty	19 luty	11 luty	23 luty
	n.st.	12 marzec	04 marzec	24 luty	08 marzec
Początek Wielkiego Postu	st.st	28 luty	20 luty	12 luty	24 luty
	n.st.	13 marzec	05 marzec	25 luty	09 marzec
Niedziela Palmowa	st.st	10 kwiecień	02 kwiecień	24 marzec	06 kwiecień
	n.st.	23 kwiecień	15 kwiecień	06 kwiecień	19 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	17 kwiecień	09 kwiecień	31 marzec	13 kwiecień
	n.st.	30 kwiecień	22 kwiecień	13 kwiecień	26 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	26 maj	18 maj	09 maj	22 maj
	n.st.	08 czerwiec	31 maj	22 maj	04 czerwiec
Pięćdziesiątnica	st.st	05 czerwiec	28 maj	19 maj	01 czerwiec
	n.st.	18 czerwiec	10 czerwiec	01 czerwiec	14 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	12 czerwiec	04 czerwiec	26 maj	08 czerwiec
	n.st.	25 czerwiec	17 czerwiec	08 czerwiec	21 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		piątek 4 tygodnia WP	sobotę 5 tygodnia WP	Wielki Poniedziałek	wtorek 5 tygodnia WP
Św. męczennika Gabriela przypada na:		Paschalną Środę	czwartek 2 tygodnia po Wielkanocy	sobotę 3 tygodnia po Wielkanocy	Niedzielę Antypaschy
Długość postu piotrowego		16	24	33	20

cd. Tabela 3.

2066	2067	2068	2069	2070	2071
25 styczeń	17 styczeń	06 luty	21 styczeń	10 luty	26 styczeń
07 luty	30 styczeń	19 luty	03 luty	23 luty	08 luty
08 luty	31 styczeń	20 luty	04 luty	24 luty	09 luty
21 luty	13 luty	04 marzec	17 luty	09 marzec	22 luty
15 luty	07 luty	27 luty	11 luty	03 marzec	16 luty
28 luty	20 luty	11 marzec	24 luty	16 marzec	01 marzec
16 luty	08 luty	28 luty	12 luty	04 marzec	17 luty
01 marzec	21 luty	12 marzec	25 luty	17 marzec	02 marzec
29 marzec	21 marzec	09 kwiecień	25 marzec	14 kwiecień	30 marzec
11 kwiecień	03 kwiecień	22 kwiecień	07 kwiecień	27 kwiecień	12 kwiecień
05 kwiecień	28 marzec	16 kwiecień	01 kwiecień	21 kwiecień	06 kwiecień
18 kwiecień	10 kwiecień	29 kwiecień	14 kwiecień	04 maj	19 kwiecień
14 maj	06 maj	25 maj	10 maj	30 maj	15 maj
27 maj	19 maj	07 czerwiec	23 maj	12 czerwiec	28 maj
24 maj	16 maj	04 czerwiec	20 maj	09 czerwiec	25 maj
06 czerwiec	29 maj	17 czerwiec	02 czerwiec	22 czerwiec	07 czerwiec
31 maj	23 maj	11 czerwiec	27 maj	16 czerwiec	01 czerwiec
13 czerwiec	05 czerwiec	24 czerwiec	09 czerwiec	29 czerwiec	14 czerwiec
środa 6 tygodnia WP	Wielki Czwartek	sobotę 4 tygodnia WP	Niedzielę Palmową	poniedziałek 4 tygodnia WP	wtorek 6 tygodnia WP
poniedziałek 3 tygodnia po Wielka- nocy	wtorek 4 tygodnia po Wielka- nocy	Paschalny Czwartek	piątek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielką Sobotę	3 niedzielę po Wielka- nocy
28	36	17	32	12	27

Rok		2072	2073	2074	2075
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st.	18 styczeń	06 luty	29 styczeń	14 styczeń
	n.st.	31 styczeń	19 luty	11 luty	27 styczeń
Niedziela mięsopustna	st.st.	01 luty	20 luty	12 luty	28 styczeń
	n.st.	14 luty	05 marzec	25 luty	10 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st.	08 luty	27 luty	19 luty	04 luty
	n.st.	21 luty	12 marzec	04 marzec	17 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st.	09 luty	28 luty	20 luty	05 luty
	n.st.	22 luty	13 marzec	05 marzec	18 luty
Niedziela Palmowa	st.st.	21 marzec	10 kwiecień	02 kwiecień	18 marzec
	n.st.	03 kwiecień	23 kwiecień	15 kwiecień	31 marzec
Pascha Chrystusowa	st.st.	28 marzec	17 kwiecień	09 kwiecień	25 marzec
	n.st.	10 kwiecień	30 kwiecień	22 kwiecień	07 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st.	06 maj	26 maj	18 maj	03 maj
	n.st.	19 maj	08 czerwiec	31 maj	16 maj
Pięćdziesiątnica	st.st.	16 maj	05 czerwiec	28 maj	13 maj
	n.st.	29 maj	18 czerwiec	10 czerwiec	26 maj
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st.	23 maj	12 czerwiec	04 czerwiec	20 maj
	n.st.	05 czerwiec	25 czerwiec	17 czerwiec	02 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		Wielki Czwartek	piątek 4 tygodnia WP	sobotę 5 tygodnia WP	Wielkanoc
Św. męczennika Gabriela przypada na:		wtorek 4 tygodnia po Wielkanocy	Paschalną Środę	czwartek 2 tygodnia po Wielkanocy	piątek 4 tygodnia po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		36	16	24	39

cd. Tabela 3.

2076	2077	2078***	2079	2080	2081
03 luty	25 styczeń	14 luty	30 styczeń	22 styczeń	10 luty
16 luty	07 luty	27 luty	12 luty	04 luty	23 luty
17 luty	08 luty	28 luty	13 luty	05 luty	24 luty
01 marzec	21 luty	13 marzec	26 luty	18 luty	09 marzec
24 luty	15 luty	07 marzec	20 luty	12 luty	03 marzec
08 marzec	28 luty	20 marzec	05 marzec	25 luty	16 marzec
25 luty	16 luty	08 marzec	21 luty	13 luty	04 marzec
09 marzec	01 marzec	21 marzec	06 marzec	26 luty	17 marzec
06 kwiecień	29 marzec	18 kwiecień	03 kwiecień	25 marzec	14 kwiecień
19 kwiecień	11 kwiecień	01 maj	16 kwiecień	07 kwiecień	27 kwiecień
13 kwiecień	05 kwiecień	25 kwiecień	10 kwiecień	01 kwiecień	21 kwiecień
26 kwiecień	18 kwiecień	08 maj	23 kwiecień	14 kwiecień	04 maj
22 maj	14 maj	03 czerwiec	19 maj	10 maj	30 maj
04 czerwiec	27 maj	16 czerwiec	01 czerwiec	23 maj	12 czerwiec
01 czerwiec	24 maj	13 czerwiec	29 maj	20 maj	09 czerwiec
14 czerwiec	06 czerwiec	26 czerwiec	11 czerwiec	02 czerwiec	22 czerwiec
08 czerwiec	31 maj	20 czerwiec	05 czerwiec	27 maj	16 czerwiec
21 czerwiec	13 czerwiec	03 lipiec	18 czerwiec	09 czerwiec	29 czerwiec
wtorek 5 tygodnia WP	środa 6 tygodnia WP	czwartek 3 tygodnia WP	piątek 5 tygodnia WP	Niedzielę Palmową	poniedziałek 4 tygodnia WP
Niedzielę Antypaschy	poniedziałek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielki Wtorek	środę 2 tygodnia po Wielka- nocy	piątek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Wielką Sobotę
20	28	8	23	32	12
* W 2078 r. data Paschy jest najpóźniejszą możliwą i przypada na 25 kwietnia/8 maja.					

Rok		2082	2083	2084	2085
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	26 styczeń	18 styczeń	07 luty	22 styczeń
	n.st.	08 luty	31 styczeń	20 luty	04 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	09 luty	01 luty	21 luty	05 luty
	n.st.	22 luty	14 luty	05 marzec	18 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	16 luty	08 luty	28 luty	12 luty
	n.st.	01 marzec	21 luty	12 marzec	25 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st	17 luty	09 luty	29 luty	13 luty
	n.st.	02 marzec	22 luty	13 marzec	26 luty
Niedziela Palmowa	st.st	30 marzec	22 marzec	10 kwiecień	26 marzec
	n.st.	12 kwiecień	04 kwiecień	23 kwiecień	08 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	06 kwiecień	29 marzec	17 kwiecień	02 kwiecień
	n.st.	19 kwiecień	11 kwiecień	30 kwiecień	15 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	15 maj	07 maj	26 maj	11 maj
	n.st.	28 maj	20 maj	08 czerwiec	24 maj
Pięćdziesiątnica	st.st	25 maj	17 maj	05 czerwiec	21 maj
	n.st.	07 czerwiec	30 maj	18 czerwiec	03 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	01 czerwiec	24 maj	12 czerwiec	28 maj
	n.st.	14 czerwiec	06 czerwiec	25 czerwiec	10 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		wtorek 6 tygodnia WP	Wielką Środę	piątek 4 tygodnia WP	Sobotę Łazarza
Św. męczennika Gabriela przypada na:		3 niedzielę po Wielka- nocy	poniedziałek 4 tygodnia po Wielka- nocy	Paschalną Środę	czwartek 3 tygodnia po Wielka- nocy
Długość postu piotrowego		27	35	16	31

cd. Tabela 3.

2086	2087	2088	2089	2090	2091
14 styczeń	03 luty	26 styczeń	07 luty	30 styczeń	15 styczeń
27 styczeń	16 luty	08 luty	20 luty	12 luty	28 styczeń
28 styczeń	17 luty	09 luty	21 luty	13 luty	29 styczeń
10 luty	02 marzec	22 luty	06 marzec	26 luty	11 luty
04 luty	24 luty	16 luty	28 luty	20 luty	05 luty
17 luty	09 marzec	29 luty	13 marzec	05 marzec	18 luty
05 luty	25 luty	17 luty	01 marzec	21 luty	06 luty
18 luty	10 marzec	01 marzec	14 marzec	06 marzec	19 luty
18 marzec	07 kwiecień	29 marzec	11 kwiecień	03 kwiecień	19 marzec
31 marzec	20 kwiecień	11 kwiecień	24 kwiecień	16 kwiecień	01 kwiecień
25 marzec	14 kwiecień	05 kwiecień	18 kwiecień	10 kwiecień	26 marzec
07 kwiecień	27 kwiecień	18 kwiecień	01 maj	23 kwiecień	08 kwiecień
03 maj	23 maj	14 maj	27 maj	19 maj	04 maj
16 maj	05 czerwiec	27 maj	09 czerwiec	01 czerwiec	17 maj
13 maj	02 czerwiec	24 maj	06 czerwiec	29 maj	14 maj
26 maj	15 czerwiec	06 czerwiec	19 czerwiec	11 czerwiec	27 maj
20 maj	09 czerwiec	31 maj	13 czerwiec	05 czerwiec	21 maj
02 czerwiec	22 czerwiec	13 czerwiec	26 czerwiec	18 czerwiec	03 czerwiec
Wielkanoc	poniedziałek 5 tygodnia WP	środa 6 tygodnia WP	czwartek 4 tygodnia WP	piątek 5 tygodnia WP	Wielką Sobotę
piątek 4 tygodnia po Wielka- nocy	Paschalną Sobotę	poniedziałek 3 tygodnia po Wielka- nocy	Paschalny Wtorek	środe 2 tygodnia po Wielka- nocy	czwartek 4 tygodnia po Wielka- nocy
39	19	28	15	23	38

Rok		2092	2093	2094	2095
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	04 luty	26 styczeń	18 styczeń	31 styczeń
	n.st.	17 luty	08 luty	31 styczeń	13 luty
Niedziela mięsopustna	st.st	18 luty	09 luty	01 luty	14 luty
	n.st.	02 marzec	22 luty	14 luty	27 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	25 luty	16 luty	08 luty	21 luty
	n.st.	09 marzec	01 marzec	21 luty	06 marzec
Początek Wielkiego Postu	st.st	26 luty	17 luty	09 luty	22 luty
	n.st.	10 marzec	02 marzec	22 luty	07 marzec
Niedziela Palmowa	st.st	07 kwiecień	30 marzec	22 marzec	04 kwiecień
	n.st.	20 kwiecień	12 kwiecień	04 kwiecień	17 kwiecień
Pascha Chrystusowa	st.st	14 kwiecień	06 kwiecień	29 marzec	11 kwiecień
	n.st.	27 kwiecień	19 kwiecień	11 kwiecień	24 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	23 maj	15 maj	07 maj	20 maj
	n.st.	05 czerwiec	28 maj	20 maj	02 czerwiec
Pięćdziesiątnica	st.st	02 czerwiec	25 maj	17 maj	30 maj
	n.st.	15 czerwiec	07 czerwiec	30 maj	12 czerwiec
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	09 czerwiec	01 czerwiec	24 maj	06 czerwiec
	n.st.	22 czerwiec	14 czerwiec	06 czerwiec	19 czerwiec
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		poniedziałek 5 tygodnia WP	wtorek 6 tygodnia WP	Wielką Środę	czwartek 5 tygodnia WP
Św. męczennika Gabriela przypada na:		Paschalną Sobotę	3 niedzielę po Wielkanocy	poniedziałek 4 tygodnia po Wielkanocy	wtorek 2 tygodnia po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		19	27	35	22

cd. Tabela 3.

2096	2097	2098	2099	2100**	2101
23 styczeń	11 luty	03 luty	19 styczeń	07 luty	30 styczeń
05 luty	24 luty	16 luty	01 luty	20 luty	12 luty
06 luty	25 luty	17 luty	02 luty	21 luty	13 luty
19 luty	10 marzec	02 marzec	15 luty	06 marzec	26 luty
13 luty	04 marzec	24 luty	09 luty	28 luty	20 luty
26 luty	17 marzec	09 marzec	22 luty	13 marzec	05 marzec
14 luty	05 marzec	25 luty	10 luty	01 marzec	21 luty
27 luty	18 marzec	10 marzec	23 luty	14 marzec	06 marzec
26 marzec	15 kwiecień	07 kwiecień	23 marzec	11 kwiecień	03 kwiecień
08 kwiecień	28 kwiecień	20 kwiecień	05 kwiecień	24 kwiecień	16 kwiecień
02 kwiecień	22 kwiecień	14 kwiecień	30 marzec	18 kwiecień	10 kwiecień
15 kwiecień	05 maj	27 kwiecień	12 kwiecień	01 maj	23 kwiecień
11 maj	31 maj	23 maj	08 maj	27 maj	19 maj
24 maj	13 czerwiec	05 czerwiec	21 maj	09 czerwiec	01 czerwiec
21 maj	10 czerwiec	02 czerwiec	18 maj	06 czerwiec	29 maj
03 czerwiec	23 czerwiec	15 czerwiec	31 maj	19 czerwiec	11 czerwiec
28 maj	17 czerwiec	09 czerwiec	25 maj	13 czerwiec	05 czerwiec
10 czerwiec	30 czerwiec	22 czerwiec	07 czerwiec	26 czerwiec	18 czerwiec
Sobotę Łazarza	3 niedzielę WP, Św. Krzyża	poniedziałek 5 tygodnia WP	Wielki Wtorek	czwartek 4 tygodnia WP	piątek 5 tygodnia WP
czwartek 3 tygodnia po Wielkanocy	Wielki Piątek	Paschalną Sobotę	4 niedzielę po Wielkanocy	Paschalny Wtorek	środę 2 tygodnia po Wielkanocy
31	11	19	34	15	23

** Od 2100 r. przesunięcie kalendarza juliańskiego względem kalendarza gregoriańskiego będzie wynosiło 14 dni. Niniejsze tablice nie uwzględniają tego przesunięcia. W celu korekty dat Paschy począwszy od roku 2100 do daty opisanej w kalendarzu gregoriańskim (n. st.) należy dodać 1 dzień.

cd. Tabela 3.

Rok		2102	2103	2104	2105***
Niedziela o celniku i faryzeuszu	st.st	15 styczeń	04 luty	27 styczeń	11 styczeń
	n.st.	28 styczeń	17 luty	09 luty	24 styczeń
Niedziela mięsopustna	st.st	29 styczeń	18 luty	10 luty	25 styczeń
	n.st.	11 luty	03 marzec	23 luty	07 luty
Niedziela seropustna - Przebaczenia win	st.st	05 luty	25 luty	17 luty	01 luty
	n.st.	18 luty	10 marzec	01 marzec	14 luty
Początek Wielkiego Postu	st.st	06 luty	26 luty	18 luty	02 luty
	n.st.	19 luty	11 marzec	02 marzec	15 luty
Niedziela Palmowa	st.st	19 marzec	08 kwiecień	30 marzec	15 marzec
	n.st.	01 kwiecień	21 kwiecień	12 kwiecień	28 marzec
Pascha Chrystusowa	st.st	26 marzec	15 kwiecień	06 kwiecień	22 marzec
	n.st.	08 kwiecień	28 kwiecień	19 kwiecień	04 kwiecień
Wniebowstąpienie Pańskie	st.st	04 maj	24 maj	15 maj	30 kwiecień
	n.st.	17 maj	06 czerwiec	28 maj	13 maj
Pięćdziesiątnica	st.st	14 maj	03 czerwiec	25 maj	10 maj
	n.st.	27 maj	16 czerwiec	07 czerwiec	23 maj
Niedziela Wszystkich Świętych	st.st	21 maj	10 czerwiec	01 czerwiec	17 maj
	n.st.	03 czerwiec	23 czerwiec	14 czerwiec	30 maj
Zwiastowanie Przenajświętszej Bogurodzicy przypada na:		Wielką Sobotę	4 niedzielę WP	wtorek 6 tygodnia WP	Paschalną Środę
Św. męczennika Gabriela przypada na:		czwartek 4 tygodnia po Wielkanocy	Paschalny Piątek	3 niedzielę po Wielkanocy	poniedziałek 5 tygodnia po Wielkanocy
Długość postu piotrowego		38	18	27	42

*** W 2105 r. data Paschy będzie najwcześniejszą z dopuszczalnych i przypadnie 22 marca/4 kwietnia.

Tabela 4. Wzory zastosowane w tablicy paschalii

Daty w tabeli 3 zostały wyliczone w oparciu o formuły opisane językiem programistycznym arkusza kalkulacyjnego „Microsoft Excel”. W celu wyliczenia poszczególnych dat należy zastosować następujące formuły, dla których niezbędna jest jedna zmienna „ROK” oznaczająca rok.	
Data Paschy dla kalendarza juliańskiego	$=\text{DATA}(\text{ROK};\text{JEŻELI}(\text{MOD}(2*\text{MOD}(\text{ROK};4)+4*\text{MOD}(\text{ROK};7)+6*\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30);7)+\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30)>10;4;3);\text{JEŻELI}(\text{MOD}(2*\text{MOD}(\text{ROK};4)+4*\text{MOD}(\text{ROK};7)+6*\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30);7)+\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30)>10;\text{MOD}(2*\text{MOD}(\text{ROK};4)+4*\text{MOD}(\text{ROK};7)+6*\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30);7)+\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30)-10;\text{MOD}(2*\text{MOD}(\text{ROK};4)+4*\text{MOD}(\text{ROK};7)+6*\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30);7)+\text{MOD}(19*\text{MOD}(\text{ROK};19)+16;30)+21))$
Data Paschy dla kalendarza gregoriańskiego	W przypadku wyznaczenia tej daty należy do wyliczonej daty kalendarza juliańskiego dodać 13*.
	Na podstawie wyznaczonej juliańskiej daty Paschy, oznaczonej dalej jako „PASCHA”, możemy wyznaczyć kolejne dni związane z okresem paschalnym.
data Niedzieli Palmowej dla kalendarza juliańskiego	$=\text{PASCHA}-7$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};-7)$
data początku Wielkiego Postu	$=\text{PASCHA}-48$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};-48)$
data niedzieli seropustnej	$=\text{PASCHA}-49$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};-49)$
data niedzieli mięsopustnej	$=\text{PASCHA}-56$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};-56)$
data niedzieli o celniku i faryzeuszu, wskazującej na początek Tridionu Postnego	$=\text{PASCHA}-70$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};-70)$
data święta Wniebowstąpienia Pańskiego	$=\text{PASCHA}+39$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};39)$
data święta Pięćdziesiąticy	$=\text{PASCHA}+49$ lub $=\text{SUMA}(\text{PASCHA};49)$

data niedzieli Wszystkich Świętych	„=PASCHA+56” lub „=SUMA(PASCHA;56)”
	wszystkie powyższe daty można zapisać w formacie kalendarza gregoriańskiego stosując formułę „=PASCHA.JULIANSKA+13”
długość postu apostolskiego	„=DATA(ROK;7;11)-13-(PASCHA+56)”
dzień okresu Triodionu Postnego bądź Paschalnego, na który przypada święto Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy	Stosując formułę: „=DATA(ROK;3;25)-PASCHA” wyznaczamy różnicę pomiędzy datą Paschy a datą święta. Różnica może następnie zostać przypisana do tabeli przypisującej dane przesunięcie do określonego dnia cyklu Triodionu**
Wszelkie pozostałe dni okresu Triodionu, w których mogły by przypadać święta cyklu nieruchomego. W powyższej tabeli w ten sposób wyznaczono dzień, w który przypada św. męczennika Gabriela z Zabłudowa (święto 20 kwietnia / 3 maja)***	
<p>* W arkuszu Microsoft Excel, przy zastosowaniu formuły komórki jako „data” można zastosować prostą formułę „=DATA+13” lub „=SUMA(DATA;13)”, gdzie „DATA” odwołuje się do komórki zawierającej datę Paschy wg kalendarza juliańskiego.</p> <p>** Dla przykładu różnica w roku 2012 wynosi „-8”, co wskazuje, że święto Zwiastowania przypada na 8 dni przed Wielkanocą, tj. w sobotę Wskrzeszenia św. Łazarza. Przy automatycznym przyporządkowaniu dni Triodionu można opracować prostą tabelę, w której w pierwszej kolumnie numerycznie zapisane jest przesunięcie (ciąg od -31 do 3), zaś w drugiej kolumnie dni Triodionu (od czwartku 3 tygodnia Wielkiego Postu do środy tygodnia paschalnego). Automatyczne odniesienie do tabeli i odnalezienie poszukiwanego dnia zostaje osiągnięte w arkuszu Microsoft Excel przy zastosowaniu funkcji „WYSZUKAJ.PIONOWO”.</p> <p>*** W tym przypadku należy zastosować analogiczny proces jak w przypadku wskazania dnia święta Zwiastowania Bogurodzicy z tą jednak różnicą, iż formuła powinna wyglądać następująco: „=DATA(ROK;4;20)-PASCHA”, natomiast tabela winna uwzględniać przesunięcie od -5 (Wielki Wtorek) do 29 (poniedziałek 4 tygodnia po Wielkanocy).</p>	

SUMMARY

Rev. Marek Ławreszuk

Paschalia of Orthodox Church: methods of calculating the date of Easter

Keywords: Easter, date of Pascha, Orthodox church calendar, solar and lunar calendars, Julian calendar, neo-Julian calendar, cycle of Pascha, Gauss algorithm, Meuss algorithm

Aim of this paper is to show how the Orthodox Church calculates date of Easter. On the basis of historical evidence it indicates the assumptions of the Paschalia system from the second century to the modern days. Paper explains differences between Julian, Gregorian and revised Julian calendars and shows how to calculate the date of Easter in present days. The text also discusses the problems of imperfection and errors, and calendars on their basis shows suggestions for their correction. The result of this paper is the development of Paschal table for the Gregorian and Julian calendars for the years 2012–2105, together with an indication of the mathematical formula built on the basis of existing Meuus and Gauus algorithms.

PRENATALNY ROZWÓJ CZŁOWIEKA W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ: PERSPEKTYWA JUDAIZMU

Słowa kluczowe: Biblijna embriologia, prenatalny rozwój człowieka, bioetyka żydowska, Biblia, Talmud

1. POCZĘCIE ISTOTY LUDZKIEJ W KONTEKŚCIE BIBLIJNEGO NAKAZU PROKREACJI

W czasach biblijnych nie dysponowano jeszcze szczegółową wiedzą biologiczną na temat powstawania nowego życia w łonie matki¹. Dlatego w biblijnych opisach prenatalnego rozwoju dziecka często odwoływano się do zjawisk zaobserwowanych w otoczeniu. Oprócz tego używano charakterystycznego dla tekstów natchnionych języka symbolicznego i alegorycznego, co dodatkowo utrudnia współczesną identyfikację tej problematyki. Z jednej strony wynikało to ze starożytnej specyfiki opisywania zjawisk, w której nie chodziło o naukowe, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, wyjaśnienie zapłodnienia i rozwoju płodu, lecz o ukazanie analogii wyjaśniających głęboki sens tych zjawisk. Wysiłki poznawcze były ukierunkowane przede wszystkim na odkrycie celowości zaistniałych fenomenów, a dopiero w dalszej kolejności na rozpoznanie sposobu ich zaistnienia. Być może autor biblijny w ogóle nie zakładał, że takie procesy, jak zapłodnienie,

¹ Zob. *Ciąża*, [w:] Babik, s. 57-58; *Łono*, [w:] Babik, s. 123; *Płód*, [w:] Babik, s. 169-171; *Poczęcie*, [w:] Babik, s. 172-174

rozwój człowieka poczętego w łonie matki, a także fizjologia porodu, powinny być poddane dokładnej analizie, prowadzącej do ich pełnego zrozumienia.

Nakaz prokreacji „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (T.PL. Ber 1,28) znajduje się na samym początku Tory. Są to pierwsze słowa, które Bóg skierował do ludzi po ich stworzeniu. Dlatego obowiązek prokreacji (hebr. *p'rû ûr'û*) zajmuje pierwsze miejsce w *Tarjał Micwot*, stanowiącym katalog 613 fundamentalnych zasad judaizmu². Wybitni halachiści wskazują na ścisły związek obowiązku prokreacji z nakazem, aby ziemia „była zamieszкана” (hebr. *lašebet*)³. Hebrajski czasownik *prh* oznacza „rozmnażać się”, „mieć potomstwo”, „być płodnym”, „wydawać owoce”⁴. Według S. Jankowskiego można go rozumieć także w sensie moralnym, czyli „dojrzewać”, „stawać się bardziej doskonałym”⁵. Zauważa on, że taka interpretacja stwarza możliwość powiązania tego nakazu z odpowiedzialnością za jego wypełnienie. Świadomość tej odpowiedzialności powinna być dla człowieka tym bardziej motywująca, że akt prokreacji jest nie tylko zaistnieniem nowego przedstawiciela ludzkiego gatunku. Zrodzenie człowieka jest także wydarzeniem uobecnienia zakorzenionego w ludzkiej naturze jako takiej i w każdym człowieku z osobna Bożego obrazu, według którego został on stworzony⁶. Dlatego ten, kto unika spółdzenia potomstwa, uważany jest za tego, kto przyczynia się do

2 613 Przykazań, 1; Rdz 1,28, [w:] Pięcioksiąg H-p, s. 4.

3 Micwa zaludniania świata opiera się na Iz 45,18: „On Bóg (...) nie stworzył jej [tj. ziemi] bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie” (zob. Iz 45,18, [w:] *Prorocy H-p*, s. 886; zob. A. S. Abraham, *Nishmat Avraham. Even Ha'ezer and Choshen Mishpat: Medical Halachah for doctors, nurses, health-care personnel and patients*, vol. 3, 1, 5, Mesorah Publications, New York 2003; A. Steinberg (Ed.), *Jewish medical law: A concise response compiled and edited from the Tzitz Eliezer*, transl. D. B. Simons, Gefen Publishing, Jerusalem 1980).

4 Zob. *prh*, [w:] WSH-p, t. 2, kol. 2, s. 49, kol. 2, s. 51.

5 Zob. S. Jankowski, *Biblijny sens płodności i niepłodności*, „Chrześcijanin w Świecie” 1987, z. 3, s. 11.

6 Zob. Westermann, s. 221.

umniejszenia chwały Bożej w świecie⁷. Według Abrahama Ibn Ezry (ok. 1092–1167)⁸ i Mojżesza ben Nachmana, zwanego Nachmanidese lub Rambanem (1194–1270)⁹ „Bóg obdarzył Adama, który sam był stworzony według istoty i umysłu Boga, zdolnością przekazywania potomstwu tego podobieństwa”¹⁰. Powołując się na fragment o urodzeniu się Adamowi syna „według jego umysłu i według jego istoty” (T.PL. Ber 5,3), zauważają oni, że przy poczęciu dziecka, podobnie jak podczas stworzenia człowieka, zawsze występują te same elementy: „Uczyńmy człowieka według Naszej istoty [i] według Naszego umysłu” (T.PL. Ber 1,27). Oznacza to, że akt poczęcia dziecka przez mężczyznę i kobietę jest zakorzeniony w akcie stwórczym Boga i powinna im towarzyszyć gotowość na spotkanie z Jego mocą stwórczą.

Poprzez opis stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże”, poprzedzający passus o stworzeniu go jako mężczyzny i niewiasty, autor biblijny wyraźnie akcentuje związek między byciem „według Bożego obrazu” i ujawnieniem płciowości człowieka. Wynika stąd, że obraz Boży jest obecny nie tylko w pojedynczym człowieku, ale także w związku mężczyzny i kobiety¹¹. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, nie tylko uczynił go zdolnym do kochania Boga, nawiązywania z Nim relacji, słuchania Jego słów, wypełniania Jego przykazań i odpowiedzi na Jego wezwania. Tak stworzony człowiek jest w naturalny sposób ukierunkowany na miłość, partnerstwo i wspólnotę. Dzięki tej zdolności, która jest cechą natury Boga, wchodzi on w relacje nie tylko z Nim, ale także

⁷ „Celem dzieła stworzenia – pisze A. Cohen – było przede wszystkim dać człowiekowi sposobność wychwalania Twórcy wszechświata” (A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 92).

⁸ Zob. *Ibn Ezra Abraham*, [w:] *Wigoder*, kol. 2, s. 225–kol. 1, s. 226.

⁹ Zob. *Nachmanides Mojżesz*, [w:] *Wigoder*, kol. 2, s. 379–kol. 2, s. 380.

¹⁰ Nachmanides, Kom. do T.PL. Ber 5, 3, s. 36.

¹¹ Zob. Westermann, s. 220–222.

z innymi ludźmi. Ta dialogiczność jest udziałem całego człowieka, rozumianego jako jedność psychofizyczna. Dlatego jest ona wpisana także w płciowość mężczyzny i kobiety i realizuje się w nakazanym przez Stwórcę akcie prokreacji¹². Jest on bowiem zarówno miłosnym spotkaniem współmałżonków, jak i ich wspólnotowym spotkaniem z Bogiem. Zestawienie słów o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety ze słowami o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz następująca po tym wydarzeniu proklamacja nakazu dotyczącego prokreacji i zasiedlania ziemi oznacza, że płodność jest właściwą człowiekowi jako osobie naturalną zdolnością urzeczywistniania swojego podobieństwa do Boga. W ten sposób współżycie seksualne realizowane w małżeńskiej jedności, kiedy miłość między nimi otwiera się na dziecko, jest niczym innym jak tylko spotkaniem z Bogiem. W tym szczególnym dialogu mężczyzna i kobieta jako osoby stają się współpracownikami osobowego Boga. Wyrazem tego są słowa Ewy wypowiedziane po urodzeniu Kaina: „Nabyłam mężczyznę z Bogiem” (T.PL. Ber 4,1). Komentując jej słowa Raszi stwierdza, że w ten sposób ona i jej mąż stali się współpracownikami Bożego Imienia¹³. Poprzez radosne słowa Ewy, nazwanej mianem „matki wszelkiego życia” (T.PL. Ber 3,20), Tora podkreśla znaczenie wydarzenia otrzymania potomstwa jako daru Bożego. Znajduje to potwierdzenie w innych miejscach z Pisma Świętego: Sara otrzymała syna od Boga, bo dla Niego nic nie jest niemożliwe¹⁴. Podobnie Lea i Rachela przypisują swoje potomstwo Bogu, a nie Jakubowi¹⁵, a Jakub na ponaglenie swojej żony: „Daj mi dzieci!” (T.PL. Ber. 30,1) odpowiada: „Czy ja jestem zamiast Boga, który powstrzymał owoc twego łona?” (T.PL. Ber.

12 Zob. X. Léon-Dufour, *Płeć*, [w:] Léon-Dufour, s. 680; tenże, *Płodność*, [w:] Léon-Dufour, s. 684-685.

13 „Ja i mój mąż zostaliśmy stworzeni przez samego Boga, lecz poprzez narodziny Kajina staliśmy się współdziałającymi z *Haszem*” (Raszi, Kom. do T.PL. Ber 4,1, s. 30). Zob. także Łach-Rdz, s. 223.

14 Zob. T.PL. Ber 21,1 n.; 18, 14.

15 Zob. T.PL. Ber 29,32-35; 30,17.2; 30,22 i nss.

30,2)¹⁶. Podobnie brzmiący fragment znajduje się także w *Księdze Rut*: „I tak pojął Boaz Ruthę i była mu żoną i poszedł do niej, a dał Wiekuisty, że poczęła i urodziła syna” (IC. Rt 4,13).

Na określenie momentu poczęcia autor biblijny najczęściej używa czasownika *hrh*, który tłumaczy się jako „począć” lub „zająć w ciążę”¹⁷. W języku biblijnym poczęcie jest ściśle związane z początkiem brzemienności. Autor biblijny często podkreśla, że w poczęcie i narodzenie człowieka bezpośrednio zaangażowany jest sam Bóg: „[Chawa – przyp. A.A.] zaszła w ciążę, urodziła Kajina i powiedziała: Nabyłam mężczyznę z Bogiem” (T.PL. Ber 4,1); „I usilnie błagał Jicchak Boga [stojąc] naprzeciw swojej żony, bo była niepłodna. Bóg dał się ubłagać i Riwka, żona [Jicchaka], zaszła w ciążę” (T.PL. Ber 25,21); „Bóg zobaczył, że Lea jest niekochana, i otworzył jej łono (...). Lea zaszła w ciążę i urodziła syna, i nadała mu imię Reuwen” (T.PL. Ber 29,32).

Innym czasownikiem używanym w Biblii na określenie poczęcia jest *zrh*, który oznacza „siać” ziarno¹⁸. W związku z tym, że stosunek płciowy był porównywany do zasiewu ziarna, którym było męskie nasienie (sperma), *zrh* używano także w znaczeniu „pozwoić kobiecie zająć w ciążę”, a także „wydać nasienie” tj. urodzić dziecko: „Jeżeli kobieta nie skaziła się i jest [całkowicie] czysta (...) będzie łatwo poczynać dzieci (hebr. *wⁿizr^r ā^h zāra*)” (T.PL. Bem 5,28); „Kobieta, która zajdzie w ciążę (hebr. *ʾiššā^h ki ʿazrîa*) i urodzi chłopca [albo pórni], będzie rytualnie skażona przez siedem dni” (T.PL. Waj 12,2).

Pismo Święte wyraźnie zaznacza, że do poczęcia dochodzi w łonie kobiety poprzez akt współżycia płciowego, w którym urzeczywistnia się akt prokreacji jest urzeczywistnieniem płciowości człowieka: „Pobłogosławił ich Bóg i powiedział im Bóg: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię, posiadźcie ją i pa-

¹⁶ Zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, „Biblos”, Tarnów 1998, s. 137-145; B. Widła, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 22, 77.

¹⁷ Zob. *hrh*, [w:] WSH-p, t. 1, kol.1, s. 243; J. Kühlewein, *ylđ*, [w:] Jenni & Westermann, vol. 2, p. 545.

¹⁸ Zob. *zrh*, [w:] WSH-p, t. 1, kol. 1-2, s. 268.

nucicie” (T.PL. Ber 1,28). Wierżono, że Bóg stwarzając człowieka jako męzczyznę (hebr. *ʔiš*) i niewiastę (hebr. *ʔiššā^h*) określił oryginalny cel jego płciowości, zawierający się w nakazie prokreacji. Temu celowi miało służyć stworzenie człowieka w jego komplementarnej odmienności, ponieważ świat nie może istnieć bez osób obydwu płci¹⁹. Póblógosławiony sposób realizacji Bożego polecenia stanowi współżycie seksualne w postaci cielesnego zbliżenia męzczyzny i kobiety, które jest warunkiem koniecznym spłodzenia dziecka. Podkreśla to Raszi stwierdzając, że „dziecko jest ukształtowane z dwojga rodziców i w ten sposób ich dwa ciała stają się jednym”²⁰. Teksty natchnione posługują się wieloma określeniami stosunku seksualnego, które pozwalają na odkrycie wielowymiarowości tego aktu.

Motyw cielesnego obcowania męzczyzny i kobiety pojawia się w *Księdze Rodzaju* zaraz po wygnaniu ludzi z Edenu: „Człowiek poznał swoją żonę Chawę” (T.PL. Ber 4,1). To pierwsze odnotowane w Biblii zbliżenie małżeńskie oddane jest za pomocą czasownika *yd^c*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „poznać”²¹. Określenie *yd^c* ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy i oznacza: „zauważyć”, „zobaczyć”, „doświadczyć”, „odczuć”, „troszczyć się”, „mieć stosunek seksualny”, „pozostawać w związku seksualnym”²². W odniesieniu do sfery seksualnej *Księga Rodzaju* stosuje ten czasownik w różnych formach gramatycznych, ale tylko w dwojakim sensie znaczeniowym: w formie pozytywnej i negatywnej²³. W pierwszym przypadku *yd^c* odnosi się do zaistnienia współżycia seksualnego podejmowanego wyłącznie w małżeńskim związku monogamicznym i uwieńczonym poczęciem dziecka²⁴. W formie negatywnej, termin ten występuje

19 Zob. B. B. b. 16b.

20 Raszi, Kom. do T.PL. Ber 2, 24, s. 21.

21 Zob. *Współżycie seksualne*, [w:] Babik, s. 217-218.

22 Zob. W. Schottroff, *yd^c*, [w:] Jenni & Westermann, vol. 2, p. 508-521; R. J. Clifford & R. E. Murphy, *Księga Rodzaju*, [w:] KKB, s. 19.

23 Zob. W. Schottroff, *yd^c*, dz. cyt., s. 515

24 Zob. T.PL. Ber 4,1.17.25. Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest tekst opisujący incydent przed domem Lota w Sodomic (zob. T.PL. Ber 19,5).

w miejscach, gdy mowa jest o dziewictwie i zaniechaniu podejmowania relacji seksualnych. Odnosi się zatem do kobiety, która „nie poznała” mężczyzny (T.PL. Ber 19,8) lub której „nie poznał mężczyzna” (T.PL. Ber 24,16)²⁵. Warto zauważyć, że czasownik *ydc* w formie żeńskiej i męskiej zdaje się wskazywać na fakt, że seksualne „poznanie” było postrzegane jako proces obopólny – kobieta poznawała mężczyznę, a mężczyzna kobietę. Może także oznaczać nawiązanie szerszej, nie tylko seksualnej, relacji między małżonkami. „Jeśli słowo «współżył» – zaznacza J. Synowiec – podkreśla raczej filozoficzną stronę stosunku, to słowo «poznał» zdaje się zawierać w sobie także myśl, że akt ten jest spotkaniem dwóch osób, w których dochodzą do głosu nie tylko przeżycia cielesne, ale także świadomość miłości”²⁶. Dar płci jest szczególną cechą człowieka i jego realizacja jest czymś więcej niż dążeniem do podtrzymania gatunku lub zaspokojenia popędu seksualnego. Chociaż podobny nakaz skierowany został także do zwierząt, trzeba zauważyć, że jedynie w odniesieniu do człowieka poruszany jest temat płciowości. W opisie stworzenia zwierząt, chociaż podkreśla się ich różnorodność, ich rozróżnienie ze względu na płeć nie występuje. Podkreśla to S. De Vries, który zauważa, że błogosławieństwo Boże towarzyszące nakazowi prokreacji skierowanemu do człowieka uświęciło i uwzniośliło najbardziej zwierzęcy z popędów. W innym przypadku – stwierdza on – akt płciowy byłby po prostu rozpustą²⁷. Judaizm podkreśla więc, że akt seksualny powinien być święty i czysty. Tego, co jest wolą Stwórcy, nie można splamić brzydotą i przemocą. Prokreacja jest wypełnieniem woli Bożej, do czego wezwany jest kolektywnie cały człowiek, jako mężczyzna i kobieta. Niektórzy rabini uważają jednak, że większa odpowiedzialność za spłodzenie potomstwa spoczywa na mężczyźnie²⁸. Wydaje się, że

25 Zob. także T.PL. Waj 31,17.18.35.

26 J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 155-156. Zob. także Łach-Rdz, s. 194-195.

27 Zob. S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. A. Borowski, Kraków 2001, s. 253.

28 M. Jew. 6,6.

ta koncepcja jest echem dominującej w judaizmie rabinicznym przed haską teorią pojedynczego nasienia oraz z zawirowań interpretacyjnych wokół konstrukcji gramatycznej wersetów Rdz 1,27-28. Występujące tam hebrajskie czasowniki, takie jak: „bądźcie płodni” (hebr. *p^erû*), „rozmnażajcie się” (hebr. *ûr^obû*), „napełniajcie [ziemię]” (hebr. *ûmil^uû*) i „ujarzmiajcie ją” (hebr. *w^okibšuhā*), są w liczbie mnogiej²⁹. Wynikałoby z tego, że odnoszą się zatem do związku mężczyzny i kobiety. Warto jednak zaznaczyć, co oczywiście nie umknęło uwadze rabinów, że określenie „człowiek” (hebr. *ʾādām*) w Rdz 1,27 występuje w liczbie pojedynczej rodzaju męskiego³⁰. Dlatego niektórzy z nich odpowiedzialnością za wypełnienie micwy prokreacji obarczają głównie mężczyznę. Na potwierdzenie swojej wersji dokonują zestawienia tekstu Rdz 1,27 z poleceniem Boga skierowanym do patriarchy Jakuba „Bądź płodny i rozmnażaj się” (T.PL. Ber 35,11). W obliczu takiej interpretacji uczestnictwo kobiety w procesie prokreacji sprowadza się do bycia „mieszkaniem płodu” do czasu jego narodzin: „Bo tak rzecze Wiekuisty o synach i córkach urodzonych (...), i o matkach, które ich urodziły, i o ojcach, którzy ich spłodzili” (IC. Jer 16,3).

Kolejnym czasownikiem używanym przy określeniu kontaktów seksualnych jest czasownik *škb*, który tłumaczy się jako „spać” lub „położyć się” z kimś³¹. Zakres znaczeniowy tego czasownika sugeruje, że do stosunku płciowego dochodziło najczęściej w pozycji leżącej i w porze nocnej. Przykładem są tutaj słowa Hioba, przeklinającego moment swego pojawienia się na ziemi: „Bodajby zaginęła dzień, któregoś się urodził, i noc w której mówiono: poczęty chłopiec”

²⁹ Zob. Rdz 1,28. [w:] *Pięcioksiąg-H-p*, s. 4-5.

³⁰ Więcej na temat indywidualnego i kolektywnego znaczenia hebrajskiego słowa *ʾādām* zob. P. Stępień, *Pokonanie samotności «Adama» przez stworzenie kobiety*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, z. 14, s. 10-13.

³¹ Zob. *škb*, [w:] WSH-p, t. 2, kol. 1, s. 476; W. Beuken, *šāḡab*, [w:] TWAT, Bd. 7, kol. 1310-1311; *Współżycie seksualne*, [w:] Babik, s. 218-219.

(IC. Hi 3,3). W komentarzu do tego fragmentu I. Cyłkow pisze: „[Hiob] przeklina nie tylko dzień, w którym na świat przyszedł, ale i poprzedzającą ją noc poczęcia, która jako cichy świadek rzekła, albo w której rodzice sobie w zachwycie szeptali: poczęty chłopiec”³². Wynika stąd, że noc jest tutaj traktowana jako świadek i zwiastun poczęcia nowego życia. Warto jednak zauważyć, że Biblia zawiera opisy aktów seksualnych, do których dochodziło także w ciągu dnia i również określa się je jako *škb*³³.

Autor biblijny posługuje się czasownikiem *škb* zarówno w opisach współżycia płciowego w małżeństwie, jak i odnosząc się do zakazanych prawnie aktów seksualnych: „Upijmy naszego ojca winem i położmy się z nim, i damy życie potomstwu z naszego ojca. (...) I obie córki Lota zaszyły w ciążę ze swoim ojcem” (T.PL. Ber 19,32.36). W znaczeniu prokreacyjnego aktu seksualnego małżonków termin ten został użyty w opisie aktu płciowego Jakuba i jego żony Lei „Przyszedł Jaakow z pola wieczorem, a Lea wyszła mu naprzeciw i powiedziała: Przyjdź do mnie (...). Położył się [więc] z nią tamtej nocy. I Bóg wysłuchał Lei – zaszyła w ciążę i urodził Jaakowowi piątego syna” (T.PL. Ber 30,16-17)³⁴. Słowo to zostało włożone także w usta Uriasza, który będąc na wojnie nie chciał pójść do swego domu, „aby jeść, pić i spać ze swoją żoną” (2 Sm 11, 11). W innym miejscu słowo to znajduje zastosowanie przy określeniu współżycia małżeńskiego Dawida i Batszeby: „Dawid okazywał współczucie dla swej żony Batszeby. Poszedł do niej i spał z nią. Urodził się jej syn, któremu dała imię Salomon” (2 Sm 12,24). Najczęściej termin ten jest jednak wykorzystywany w opisach zakazanych przez prawo żydowskie patologicznych zachowań seksualnych oraz przewinień takich jak zdrada małżeńska, gwałt i związana z kultami bałwochwalczymi prostytutcja sakralna.

³² I. Cyłkow, Kom. do Hi 3,3, s. 19. Zob. także IC. Jer 20,15.

³³ Zob T.PL. Dew 22,25.

³⁴ Zob. R. J. Clifford, R. E. Murphy, *Księga Rodzaju*, [w:] KKB, s. 53.

Biblijnym terminem często odnoszącym się do ludzkiego współżycia seksualnego jest *glh*. Termin ten tłumaczony jest zwykle jako „odsłanianie nagości”, „ogłądanie nagości” i „obnażanie”³⁵. Charakterystyczne jest to, że gdy autor biblijny pisze o obcowaniu płciowym rozumianym jako „ogłądanie” lub „odsłanianie nagości”, jego opisy odnoszą się tylko do osób ze sobą spokrewnionych bądź spowinowacanych³⁶. Jedyne wyjątek od tej reguły stanowi tekst zakazujący mężczyźnie współżycia z własną małżonką w czasie trwania menstruacji: „Jeśli mężczyzna obcuje z kobietą podczas jej odłączenia i odsłoni jej nagość (...), oboje będą odcięci spośród ludu” (T.PL. Waj 20,18). Na czoło zakazu „obnażania” i „ogłądania nagości”, ze względu na kategorię sformułowania, wysuwa się zakaz „ogłądania nagości” ojca i matki (T.PL. Waj 18,6; 20,11)³⁷.

Kolejnym czasownikiem opisującym interakcje seksualne w Biblii hebrajski jest *bô*? Określenie to tłumaczone jest jako „przyszędł”, „wszedł do środka”, „przyszędł do kogoś” lub „wyszędł komuś naprzeciw”³⁸. Chociaż użycie tego zwrotu może wydawać się dość zaskakujące, to jednak autor biblijny, stwierdzając zaistnienie kontaktu seksualnego, używa go bardzo często³⁹. Aby dotrzeć do zasadniczej treści tego terminu, należy przywołać kontekst kulturowy realiów, w których dochodziło do opisywanych na kartach Biblii zbliżeń seksualnych. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że był to świat dość powszechnie praktykowanej poligamii, która rzutowała na sposób funkcjonowania rodziny⁴⁰. Każda z małżonek mężczyzny miała do swojej dyspozycji jakieś przynależne wyłącznie jej pomieszczenie.

³⁵ Zob. C. Westermann & R. Albertz, *glh*, [w:] Jenni & Westermann, vol. 1, p. 317; *glh*, [w:] WSH-p, t. 1, kol. 1, s. 182; *Współżycie seksualne*, [w:] Babik, s. 219-220.

³⁶ Zob. T.PL. Waj 18,6-19; 20,11.17-21.

³⁷ Zob. R. J. Faley, *Księga Kapłańska*, [w:] KKB, s. 118-121; Łach-Kpł, s. 222-248.

³⁸ Zob. *b?*, [w:] WSH-p, t. 1, kol. 2, s. 108; E. Jenni, *bô?*, [w:] Jenni & Westermann, vol. 1, p. 201; *Współżycie seksualne*, [w:] Babik, s. 220-221.

³⁹ Zob. T.PL. Ber 6,4; 16,4; 29,23.30; 30,4; 38,2.16.18; T.PL. Dew 22,13; 25,5. Zob. także Sdz 16,1; 2 Sm 3,7; 12,24; 17,25; IC. Rt 4,13; 1 Krn 7,23.

⁴⁰ Zob. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 29-33.

Stąd udanie się mężczyzny do jej pomieszczenia, a zwłaszcza spędzenie z nią tam nocy, jednoznacznie było rozumiane jako nawiązanie relacji seksualnej⁴¹. W ten sam sposób odczytywano odwiedziny przez mężczyznę domu nierządnic⁴². W tym przypadku używa się także czasownika *hlk*⁴³.

Ostatnim czasownikiem opisującym relacje seksualne w Biblii jest *qrb*, który na język polski jest tłumaczony jako „przybliżyć się” lub „zbliżyć się”⁴⁴. Najczęściej opisuje on zbliżenie pomiędzy ludźmi, które dokonuje się w konkretnym czasie i przestrzeni. Treść tego terminu akcentuje przede wszystkim bliskość fizyczną, a nie psychiczną. Dlatego też biblijne „zblżenia” mogły mieć różne cele, niezakładające wcale bliskości emocjonalnej. „Zbliżenie” mogło dokonywać się na bazie wzajemnej wrogości, kultu, prawa i na płaszczyźnie seksualnej. *Księga Kapłańska* zakazuje „przybliżania się” w celu odkrycia nagości określonych prawem kobiet⁴⁵. Zakazuje także „zblżania się” do zwierząt⁴⁶. W innych miejscach Biblii termin ten znajduje zastosowanie zarówno w zakazach np. współżycia z menstruującą kobietą, jak i na stwierdzenie faktu zgodnego z prawem aktu płciowego⁴⁷.

Mimo tak wielu określeń opisujących pożycie seksualne, trzeba jednak stwierdzić, że żadne z nich ani na moment nie stara się przeniknąć tajemnicy powstawania nowego życia. Mimo bezdyskusyjnej konieczności współżycia płciowego między kobietą i mężczyzną dla poczęcia człowieka, zaistnienie nowego życia zależy wyłącznie od Boga. Głęboka świadomość tego faktu znajduje pełne odzwier-

41 Zob. 2 Sm 12,24.

42 „Jehuda zobaczył ją [Tamar – przyp. mój] i myślał, że jest nierządnicą, bo zakryła twarz. Zszedł do niej z drogi i powiedział: Chodź, przyjdę do ciebie” (T.PL. Ber 38,15-16); „Udał się Samson do Gazy, gdzie zobaczył nierządnicę, poszedł do niej” (Sdz 16,1).

43 Zob. Am 2,7, [w:] Prorocy H-p., s. 1444; *hlk*, [w:] WSH-p, t. 1, kol. 2, s. 235.

44 Zob. *qrb*, [w:] WSH-p, t. 2, kol. 1, s. 868; J. Kühlwein, *qrb*, [w:] Jenni & Westermann, vol. 3, p. 1168; *Współżycie seksualne*, [w:] Babik, s. 221.

45 Zob. T.PL. Waj 18,6.14.19.

46 Zob. T.PL. Waj 20,16. Zob. także Łach-Kpł, s. 247.

47 Zob. T.PL. Ber 20,4; T.PL. Dew 22,14; IC. Iz 8,3; IC. Ez 18,6.

ciędlenie w słowach matki Machabeuszki: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata (...) ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy” (2 Mch 7,22-23). W bardzo podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź w *Księdze Koheleta*: „Tak jak nie wiesz, jaką drogą oddech życia przenika w kończyny dziecka, które jest w łonie brzemiennej kobiety, tak nie poznasz dzieł Boga, który czyni wszystko” (SP. Koh 11,5)⁴⁸. W rabinicznym komentarzu *Meam Loetz* do tego wersetu czytamy: „Nie rozmyślaj za dużo o dziełach Opaczności i siej swoje nasiona, a Bóg ześle na ciebie błogosławieństwo”⁴⁹. Dlatego rozmyślnie odrzucenie daru płodności jest traktowane jako grzech przeciw własnej naturze i podlega karze, zarówno w życiu doczesnym, jak i przyszłym. Przykładem takiego podejścia jest talmudyczne objaśnienie dialogu proroka Izajasza z królem Ezechiaszem (Hiskiaszem), który został ukarany przez Boga ciężką chorobą. „Prorok Izajasz, syn Amosa, przyszedł do niego i rzekł: «Tak mówi Pan: Uporządkuj swój dom, albowiem umrzesz, a nie będziesz żył». Co oznaczają słowa: «Albowiem umrzesz, a nie będziesz żył?» Otóż «Albowiem umrzesz» znaczy – na tym świecie, zaś «nie będziesz żył» – w świecie przyszłym. Król zapytał: «Dlaczego spada na mnie tak ciężka kara?» Prorok odpowiedział: «Ponieważ nie dopełniłeś obowiązku spłodzenia dzieci». Hiskiasz odrzekł mu: «Powód leży w tym, że dzięki Duchowi Świętemu ujrzałem, że wydam na świat dzieci bezwartościowe». Izajasz odparł: «Czyżbyś przeniknął tajemnice Wszechmiłosiernego? Wypełnij, co ci nakazano, a Święty – Jedyne (niech będzie błogosławiony!) niech uczyni, co Mu się podoba»⁵⁰.

W sytuacjach, kiedy nie potrafiąco „precyzyjnie” ustalić momentu poczęcia dziecka, mniemano, że nowe życie powstaje wraz z wprowadzeniem męskiego nasienia do dróg rodnych kobiety. Do

⁴⁸ Zob. także Filipiak-Koh, s. 185.

⁴⁹ Kom. do SP. Koh 11,5, s. 332.

⁵⁰ B. Ber. 10a.

opisania czasu i przemian, jakim było poddawane nasienie męskie w organizmie kobiety, posługiwano się językiem symboli i analogiami. W kanonicznych przekazach biblijnych można wyróżnić dwie główne analogie, które miały na celu zobrazowanie procesu tworzenia się ludzkiego życia w okresie płodowym. Pierwsza znajduje się w *Księdze Mądrości*, a druga w psalmach.

Pierwsza, najbardziej pierwotna, przyrównywała kobiecie łono do ziemi, z której Bóg tworzy człowieka. Sądzono, że tak jak pierwszy człowiek powstał z ziemi, tak też, w podobny sposób, powstają inni ludzie. Kobiece łono jako podobne do łona matki-ziemi także może więc rodzić nowe życie⁵¹. Stosując tę analogię w *Księdze Syracha* stwierdzono: „Wielka udręka stała się udziałem każdego człowieka i ciężkie jarzmo spoczęło na synach Adama, od dnia wyjścia z łona matki, aż do dnia powrotu do matki wszystkich” (Syr 40,1)⁵². Zanim jednak dokona się to, o czym pisze autor *Księgi Syracha*, musi powstać nowe życie. Dlatego do łona kobiety, podobnie jak ziarno do łona matki-ziemi, musi być wprowadzone męskie nasienie. Zasiane nasienie kiełkuje, wzrasta i zapuszcza korzenie aż nastąpi moment jego objawienia się światu – narodzin.

Jest oczywiste, że powyższa analogia opiera się na opisie stworzenia człowieka z „prochu ziemi” (T.PL. Ber 2,7). Każdy człowiek „rodzi się nagi i nagi powraca do łona ziemi” (T.PL. Waj 11,12; IC. Hi 1,21; Oz 2,5) zgodnie z wolą Boga: „Bo jesteś prochem i do prochu wrócisz” (T.PL. Ber 3,19)⁵³. Autor *Księgi Mądrości* pisze o sobie, że jest „człowiekiem śmiertelnym, podobnym do wszystkich, potomkiem prarodzica powstałego z ziemi” (Mdr 7,1)⁵⁴.

Innym przykładem biblijnej „teratologicznej” embriologii jest Ps 139. Psalmista wyraźnie promuje w nim ideę analogii między ło-

⁵¹ Zob. *Ziemia matka*, [w:] Babik, s. 223-226.

⁵² Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1988, s. 29-30.

⁵³ Zob. tamże, s. 33.

⁵⁴ Zob. Romaniuk-Mdr, s. 149.

nem ziemi i łonem kobiety, w którym wzrasta poczęta istota ludzka. Kobieta-matka postrzegana jest jako przedłużenie łona ziemi, z którego Bóg wyprowadził pierwszego człowieka. Autor psalmu chce powiedzieć, że podobnie jak Adam został ukształtował z „prochu ziemi”, tak też jego potomkowie wyłaniają się z „ziemi” kobiecego łona, w którą zostało zasiane męskie nasienie. „Boś ty ukształtował wnętrzności moje, osnułeś mnie w żywocie matki mojej. Sławię Cię, bom dziwnie cudowny, cudowne twory Twoje, a dusza moja poznaje to dobrze. Nie tajne było jestestwo moje przed Tobą, gdym się tworzył w tajni, wysnuwał w głębinach ziemskich. Zaród mój widziały oczy Twoje, w księdze Twojej, gdzie wszystkie zapisane przeznaczenia przyszłe, i dla niego było jedno między nimi. (...) Powstałem i wciąż jestem z Tobą” (IC. Ps 139,13-16.18)⁵⁵.

Porównanie aktu prokreacyjnego do zasiewania ziarna występuje również w jednym z fragmentów pochodzącej z IV w. apokryficznej *Apokalipsy Ezdrasza*. „Słuchaj, Ezdraszu umiłowany, jak rolnik zasiewa ziarno zboża w ziemię, tak i człowiek rzuca swoje ziarno w łono kobiety. W pierwszym [miesiącu] wszystko pozostaje tak, jak jest; w drugim – łono zaokrągliła się, w trzecim wyrastają włosy, w czwartym – powstają paznokcie, w piątym zmienia się w mleko, w szóstym – przygotowuje się, w ósmym – otwierają się zamki bramy kobiety i rodzi się zdrowe na ziemi”⁵⁶. Podobny pogląd wyraża też Filon Aleksandryjski. Porównuje on kobiece łono do gleby, w którą zostało zasiane ziarno życia. Filon jako zwolennik teorii pojedynczego nasienia był przekonany, że stroną aktywną w prokreacji jest męczyzna i od niego pochodzi nasienie będące zalążkiem nowego życia. Na temat poglądów Filona w tej kwestii będzie jeszcze okazja wielokrotnie wspomnieć.

Trzeba podkreślić, że pobrzmiewające w powyższych tekstach porównania łona kobiety do ziemi, a mężczyzny do uprawiającego ją

⁵⁵ Zob. Łach-Ps, s. 561.

⁵⁶ ApEzdr 5,12-13.

rolnika, nie są niczym nadzwyczajnym w kulturze starożytnej⁵⁷. Mircea Eliade jest zdania, że są one echem paleolitycznych kultów agrarnych i utożsamiania kobiety-matki z rodzącą plony ziemią⁵⁸. Nasienie męczyzny, tak jak ziarno w glebie, kielkując ukorzenia się w kobiecym łonie, aby móc wzrastać⁵⁹. Nie dziwi zatem typowe dla języka biblijnego porównanie genealogii rodów do drzew, których poszczególne gałęzie oznaczały potomków. Ludzie, podobnie jak rośliny, także „zapuszczają korzenie”, „wzrastają”, „umacniają się ich gałęzie” i „wydają owoce”⁶⁰. Co więcej także Bóg dokonuje zasiewu ludzi i zwierząt: „Rzeczce Wiekuisty, a obsię dom Izraela i dom Judy posiewem ludzi i posiewem bydła” (IC. Jer 31,26). Postrzeganie kobiety jako gleby, z której wyrasta nasienie Izraela, doprowadziło do ukształtowania się poglądu, według którego gwarancją żydostwa stało się zrodzenie z żydowskiej matki. W wielu miejscach Biblii podkreśla się znaczenie żydowskich kobiet dla przetrwania Izraela. Dziecko zrodzone z matki Żydówki mogło nawet nie być obrzezane, ale zawsze uznawano je za Żyda. S. De Vries stwierdza: „Urodzenie decyduje o pochodzeniu. Każdy, kto urodził się z żydowskiej matki, zarówno mężczyzna jak i kobieta, jest dzieckiem judaizmu, pochodzi z ludu żydowskiego, jest narodowości żydowskiej. (...) Kobieta żydowska, która wydaje na świat dziecko spłodzone ze związku małżeńskiego albo też w związku pozamałżeńskim, niezależnie od tego, kto jest ojcem dziecka, owa tedy kobieta może uniemożliwić obrzezanie tego dziecka, nie może natomiast zniweczyć faktu, że dziecko to zostało urodzone jako Żyd lub Żydówka. Nie może więc ona pozbawić dziecka narodowości żydowskiej”⁶¹.

57 Zob. X. Léon-Dufour, *Kobieta*, [w:] Léon-Dufour, s. 378.

58 Zob. M. Eliade, *Historia...*, s. 30.

59 W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się idea o nasieniu zła zakorzenionym w człowieku (por. Syr 3,28).

60 Zob. Syr 23,25; Oz 9,16.

61 S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, s. 254-255.

Jak bardzo człowiek biblijny zaangażowany był w realizację mi-
cwy prokreacji świadczy także jego postawa wobec bezdzietności.
W tradycji biblijnej i rabinicznej posiadanie potomstwa zawsze było
traktowane jako świadectwo Bożego błogosławieństwa⁶². W kontek-
ście obietnicy danej Abrahamowi uczynienia jego ojcem bardzo licz-
nego potomstwa, płodność zawsze była postrzegana jako integralna
część przymierza z Bogiem i kryterium wierności zawartemu przy-
mierzu⁶³. W oczywisty sposób stawało to w trudnej sytuacji pary
małżeńskie, które z różnych przyczyn nie mogły mieć dzieci. Głównym
celem małżeństwa było bowiem rodzenie dzieci⁶⁴. Ich trudności
w tym względzie były zazwyczaj interpretowane jako znak odrzuce-
nia przez Boga wskutek nieprzestrzegania przez nich przykazań To-
ry⁶⁵. Przyczynę niepłodności upatrywano więc zazwyczaj w winie
człowieka. Wina jest bowiem skutkiem grzechu, które polega na po-
pełnieniu zła. Zło zaś jest bezpłodne, bo nie ma łączności ze źródłem
życia, Bogiem. Bezpłodność określano więc mianem „zamknięcia
łona” (T.PL. Ber 16,2) i postrzegano jako ciężące na rodzinie prze-
kleństwo⁶⁶.

Określenie niemożności zajścia w ciążę jako „zamknięcie łona”
spowodowało, że w większości przypadków odpowiedzialnością za
brak potomstwa obarczano kobiety⁶⁷. Dopiero stan brzemiennosci
zdejmował z niej to piętno: „I pomyślał Bóg o Racheli, i wysłuchał
jej. Otworzył Bóg jej łono, zaszła w ciążę, urodziła syna i powiedziała:
Usunął Bóg moje upokorzenie” (T.PL. Ber 30,22-23). Mężczyzna był
uważany za niezdolnego do posiadania potomstwa tylko ze względu
na swój zaawansowany wiek, o czym świadczy postępek córek Lota

62 Zob. J. Radermakers, *Dziecko*, [w:] Léon-Dufour, s. 242.

63 Zob. T.PL. Ber 17,1-2; 15,5; 17,3-6.15-21; 18,18; 28,14; 32,13; T.PL. Dew 7,12-14; 28,4.11;
IC. Ps 128,6; W. Langer, *Obietnica potomstwa*, [w:] Grabner-Heider, kol. 846-847.

64 Zob. R. Pesch, *Małżeństwo*, [w:] Grabner-Heider, kol. 695.

65 Zob. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 56.

66 Zob. D. Dormeyer, *Niepłodność*, [w:] Grabner-Heider, kol. 812.

67 Zob. *Niepłodność*, [w:] Babik, s. 148-150.

po ucieczce z Sodomy⁶⁸, lub na defekt fizyczny, który można było naocznie stwierdzić (np. brak jąder). Po wykluczeniu takich sytuacji zakładano jego płodność. W przypadku kobiety taka wiedza była nieosiągalna, dlatego fakt jej bezdzietności kojarzono z karą Bożą⁶⁹. „Zamknięcie łona” był dla niej wielkim dramatem, przyczyną alienacji społecznej, a nawet sankcji ze strony jej małżonka, który mógł wręczyć jej list rozwodowy i rozwieść się z nią⁷⁰. Taki punkt widzenia nie jest jednak podzielany przez wszystkich rabinów. Zaznaczają oni, że Bóg kieruje się zawsze miłością do człowieka. Gdyby rygorystyczne przestrzeganie prawa stanowiło sens sam w sobie, Bóg dawno odrzuciłby swój lud. Naród Wybrany bowiem – o czym zaświadcza Biblia – wielokrotnie dopuszczał się naruszenia przymierza, a jednak nie został odtrącony⁷¹. „Przewyciężenie bezpłodności – pisze X. Léon-Dufour – jako takie jest zarezerwowane dla samego Boga (...). Pisarz natchniony celowo podkreśla, że żony pierwszych trzech protoplastów ludu wybranego: Sara (Rdz 11,30; 16,1), Rebeka (Rdz 25,21) i Rachela (Rdz 29,31) były bezpłodne. (...) Człowiek, jak to później wyraźnie powie św. Paweł, powinien dostrzec własną niemoc i wyznać swą głęboką wiarę w Bożą moc wzbudzenia życia nawet na ziemi pustynnej: wiara triumfuje nad bezpłodną śmiercią i daje początek życiu (Rdz 4,18-24). (...) W rzeczywistości Bóg nawiedza bezpłodne niewiasty

68 „Powiedziała pierworodna do młodszej: Nasz ojciec jest stary, a nie ma w kraju mężczyzny, żeby ożenił się z nami” (T.PL. Ber 19,31). Raszi komentując passus „Nasz ojciec jest stary” wyjaśnia słowa córki Lota w następujący sposób: „Jeśli nie teraz, to kiedy? Wkrótce może on umrzeć lub stać się niepłodny” (Raszi, Kom. do T.PL. Ber 19,31, s. 120). Zob. także 2 Krl 4,14 oraz Łk 1,18.

69 Faktem jest, że niektóre teksty biblijne pozwalają stwierdzić, że niepłodną była kobieta. Abraham współżyjąc z Sarą nie posiadał potomstwa, ale nie miał problemów z poczęciem dziecka z jej niewolnicą Hagar. Analogiczną sytuacją są kazusy Jakuba i Racheli oraz Elkana, który miał potomstwo tylko z jedną ze swych żon (zob. 1 Sm 1,1-2).

70 Zob. S. Shilo, *Impotence as a Ground for Divorce (To the End of the Period of the Rishonim)*, „The Jewish Law Annual”, 4 (1981), s. 127-143.

71 Por. T.PL. Szem 32,13; T.PL. Dew 7,6-8.

dając w ten sposób do zrozumienia, że ludzie nie mają racji uważając bezpłodność za wyraz kary Bożej”⁷².

Z powyższych rozważań niezbieżnie wynika, że dążenie do bycia płodnym nie ma znamion czegoś narzuconego z zewnątrz, lecz jest właściwe ludzkiej naturze. Świadomość obecności Boga w akcie prokreacji powinna uczynić uczestniczących w nim małżonków otwartymi na uczestnictwo w misterium przyjęcia daru nowego życia. W tej perspektywie dziecko jawi się nie tylko jako owoc miłości współmałżonków, ale jako dar Boży. Uczestnictwo Boga w poczęciu dziecka sprawia, że nowe życie nie jest traktowane jako biologiczna konsekwencja współżycia seksualnego. Jest to raczej moment teofanii, która warunkuje zaistnienie indywidualnego ludzkiego bytu i oświeca jego dalsze trwanie.

2. ŻYCIE PRENATALNE CZŁOWIEKA WEDŁUG BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Bogactwo prokreacyjnych odniesień w Biblii hebrajskiej skłania do postawienia pytań o znaczenie tekstu biblijnego jako materiału wyjściowego w rozważaniach nad statusem istoty ludzkiej w łonie matki. Co mówią teksty Pisma Świętego na temat życia poczętego? Czy autorzy biblijni opisują prenatalny rozwój człowieka i w jaki sposób to czynią? Czy informacje zawarte w uznawanych przez Żydów Pismach Świętych są na tyle jednoznaczne, że mogą być mocnymi argumentami w dyskusji za przyznaniem *nasciturusowi* statusu osobowego? Spróbujmy przyjrzeć się świadectwom biblijnym odnoszącym się do tych kwestii.

Pierwsza ze wzmianek na temat życia prenatalnego człowieka znajduje się w *Księdze Rodzaju*, gdzie mowa jest o poruszeniu się bliźniąt w łonie Rebeki – żony Izaaka⁷³. Zawarty tam opis jest pierwszym

⁷² X. Léon-Dufour, *Bezpłodność*, [w:] Léon-Dufour, s. 70-71.

⁷³ Zob. T.PL. Ber 25,22. Tora w tłumaczeniu S. Pecarica określa „poruszanie się w łonie”, jako „poszturchiwanie się”, zaś Tora w tłumaczeniu Izaaka Cyłkowa jako „trącanie się” dzieci w łonie Rebeki. W BT mówi natomiast o „walce” dzieci w łonie Rebeki.

w Piśmie Świętym opisem ruchów dziecka w łonie matki. Cały tekst opisujący poczęcie i narodziny Ezawa i Jakuba ma charakter wybitnie symboliczny. Autor natchniony, chcąc uzasadnić nieprzyjaźń między Edomitami (potomkowie Ezawa) i Izraelitami (potomkami Jakuba) starał się pokazać, że walka między ich protoplastami rozpoczęła się już w łonie matki⁷⁴. Taka forma przekazu w oczywisty sposób ogranicza możliwość dokładniejszego poznania, z jakiego rodzaju ruchami dzieci mamy tu do czynienia. Poza tym tekst nie mówi, w którym miesiącu ciąży była wówczas Rebeka⁷⁵. Na szczególną uwagę zasługuje jednak fakt, że autor natchniony zakłada znajomość obowiązującego prawa przez nienarodzone dzieci. Wskazuje na to Raszi, który w swoim komentarzu do tego wersetu stwierdza, iż już w łonie matki dzieci angażują się uczuciowo, okazują emocje i uczestniczą w wydarzeniach zewnętrznego świata⁷⁶. Pisze on: „W czasie trwania ciąży, kiedykolwiek Riwka [Rebeka] przechodziła obok jesziwy Szema i Ewera, Jaakow usiłował wyjść, a kiedy mijała miejsce bałwochwaltwa, to Esaw próbował opuścić łono matki. Zrozumiałe jest, dlaczego Esaw palił się do wyjścia: w łonie swojej matki nie mógł znaleźć bałwochwaltwa; ale dlaczego Jaakow chciał opuścić to miejsce? Przecież Talmud uczy nas (B. Nid 30), że w czasie trwania ciąży anioł uczy dziecko w łonie całej Tory. Dlaczego Jaakow miałby zrezygnować z tego wyjątkowego, anielskiego nauczyciela? Odpowiedź jest prosta: Możesz mieć najlepszego rabina (nauczyciela) pod słońcem, lecz jeśli masz złego współlokatora – musisz się wyrwać!”⁷⁷.

Szczególnym przykładem embriologii biblijnej jest wspomniany już Psalm 139, fragmenty z *Księgi Hioba* oraz *Księgi Mądrości*.

⁷⁴ Zob. R. J. Clifford & R. E. Murphy, *Księga Rodzaju*, [w:] KKB, s. 45.

⁷⁵ Przyjmuje się, że ruchy dziecka mogą być odczuwane przez matkę już w czwartym miesiącu ciąży.

⁷⁶ Przykładem z Nowego Testamentu jest poruszenie się dziecka w łonie Elżbiety, gdy została pozdrowiona przez Bogurodnicę (zob. Łk 1,41.44). Poruszenie się dziecka w jej łonie dokonało się, jak wskazuje Ewangelista Łukasza, w szóstym miesiącu ciąży (por. Łk 1,26.36.56.57).

⁷⁷ Raszi, Kom. do T.PL Ber 25,22, s. 158.

W pierwszym z wymienionych źródeł, najbardziej interesujący jest następujący werset wspomnianego psalmu: „Zaród mój widziały oczy Twoje” (IC. Ps 139,16)⁷⁸. Warto zwrócić uwagę, że tłumaczenie tego wersetu dokonane przez rabiego I. Cyłkowa różni się dość istotnie od przekładów współczesnych⁷⁹. Cyłkow bowiem tłumaczy występujące w tekście słowo *g̃lm* jako *gōlmi*, czyli „zaród (zarodek) mój”, a nie jako *g̃^emul^{aj}*, a więc „moje czyny” lub „moja niedoskonałość”⁸⁰. Zgodnie z taką interpretacją *passus* ten odnosi się wprost do pierwotnej formy bytowania płodu w łonie matki, która w istocie była postrzegana jako „niedoskonałość” (BW, BCS). Embrion był więc okreśłany jako *gōlem*, czyli jako bezkształtna masa, substancja nieuformowana, coś niekompletnego, niedokończonego, a nawet zniekształconego⁸¹. Potwierdzenie tej interpretacji znajduje się w komentarzu do jednego z wersetów traktatu *Pirke Awot*, gdzie stwierdzono: „Słowo *Gōlem* znajduje się w Tehilim 139,16: «Twoje oczy widziały moją nieuformowaną cielesność». Każdy surowy, bezforemny materiał nazywany jest *gōlem*”⁸². Interesujące wnioski nasuwają się także przy odczytaniu rdzenia *g̃lm* jako czynności. Jedną z możliwych opcji jest tutaj „ciepłe ubranie się” lub „otulenie się”. W tym przypadku termin *gōlem* może odnieść się do tego, co jest spowite, opatulone i chronione przed czymś zewnętrznym. Nasuwa to skojarzenia z łonem matki, które jest ukrytym, najbezpieczniejszym miejscem przebywania zarodka, a potem płodu ludzkiego.

W pierwszej chwili można by odnieść wrażenie, że terminologia użyta przez psalmistę do opisanie wczesnego ludzkiego zarodka poważnie utrudni odpowiedź na pytanie o stopień zaawansowania

⁷⁸ Zob. także G. Ravasi, *Psalmi. Psalmi 128-150 (wybór)*, cz. 5, przekład zbiorowy, Kraków 2009, s. 249-251.

⁷⁹ „Oczy Twoje widziały me czyny” (BT), „Oczy twoje widziały czyny moje” (BB), „Niedoskonałość moją widziały oczy twoje” (BW), „Niesodielannoje moje widiestie oczy twoi” (BCS).

⁸⁰ Zob. Łach-Ps, s. 561; G. Sauer, *gml*, [w:] Jenni & Westermann, Vol. 1, p. 320-321.

⁸¹ Zob. *glm*, [w:] WSH-p, t. 1, kol. 1-2, s. 184.

⁸² Kom. do B. Awot 5,9, s. 72.

biblijnej embriologii. Rozważany psalm stanowi jednak przykład, że natchniony autor potrafił w dość precyzyjny sposób opisać wczesne etapy prenatalnego rozwoju istoty ludzkiej, począwszy od stadium zarodka „*gōlem* przechodzi kolejne fazy, począwszy od swojego pierwotnego, «owiniętego» stadium, do form coraz bardziej «skondensowanych»; jest «uformowany» (hebr. *qānāh*), «utkany» (hebr. *sākak*), «uczyniony» (hebr. *ʿāśāh*), «misternie spleciony» (hebr. *rāqam*), «modelowany» (hebr. *yāšar*) przez Boga. Bogactwo wyrażen wskazu jena skomplikowany proces kształtowania się nowego człowieka, będącego dziełem Boga (...). Proces ten jest długi i żmudny, dlatego odbywa się w ukryciu, «w głębokościach ziemi» (hebr. *beṭaḥtiyyōt ʿāreš*), które stanowią przestrzeń szczególnego bezpieczeństwa dla początkowych faz ludzkiego istnienia»⁸³.

Drugi tekst, na który należy zwrócić uwagę, pochodzi z *Księgi Hioba*: „Ręce Twoje ukształtowały i działały mnie (...). O pomnij, żeś jako glinę mnie uformował (...). Izaliś nie rozlał mnie jak mleko, i jako ser nie zgęścił? W skórę i ciało przyoblokłeś mnie, kośćmi i ścięgnami mnie przeplotłeś. Życiem łaską mnie darzyłeś, a Opatrzność Twoja strzegła tchnienia mojego” (IC. Hi 10,8-12).

W powyższym fragmencie kobieta jest przedstawiona jako naczynie na męskie nasienie, w którym ulega ono określonym przemianom. Odpowiada to omawianym w trzecim rozdziale niniejszej pracy poglądom starożytnych Greków w tym względzie. Pierwszą fazą jest gęstnienie nasienia w bardziej skondensowaną formę cielesną. Przypomina to teorię pojedynczego nasienia, według której poczęcie polegało na przetrzymaniu i sukcesywnym „tężeniu” spermy w macicy⁸⁴. Podobne idee występują także u Filona z Aleksandrii, który pisze: „Żadne stworzenie zrodzone z ziemi nie może ze swej natury istnieć

⁸³ A. Muszala, *Embryon ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 169. Zob. także J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 164.

⁸⁴ Podobną teorię wyznawali Diogenes z Apolonii i Empedokles z Agrigentu (V w. p.n.e.). Prawdopodobnie w tym okresie powstała właśnie *Księga Hioba*.

bez wilgotnej substancji. Widać to na przykładzie nasienia, które jest wilgotne, jak w przypadku nasienia zwierzęcego, albo nie może zakiełkować bez wilgoci, jak w przypadku nasienia roślinnego. Z tego jasno wynika, że wymieniona ciekła substancja jest z konieczności częścią składową ziemi, wszystko rodzącej, tak samo jak u kobiet jest wilgotne oczyszczenie miesięczne, ponieważ, jak twierdzą badacze natury, zawiera ono materialną substancję zarodka⁸⁵.

Analizowany passus z *Księgi Hioba* nie jest zatem niczym innym jak poetyckim opisem kolejnych etapów formowania się płodu, który wskazuje na to, że „biblijnemu autorowi nie chodziło o «naukowy» opis pierwszych stadiów embrionalnych człowieka, lecz o ukazanie nieustannej asystencji Boga w życiu człowieka od samego jego początku (...). Akcent położony jest na troskliwość Jahwe o każdy moment formowania się życia w człowieku; Hiob jest przekonany, że wyszedł ostatecznie z rąk Bożych. Interwencja Boga jak klamra spina proces powstawania życia ludzkiego⁸⁶. Elementy takiego pojmowania życia embrionalnego można także odnaleźć w *Koranie*⁸⁷.

Kolejny interesujący fragment odnoszący się do prenatalnego etapu rozwoju człowieka zawiera *Księga Mądrości*: „W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało, w ciągu dziesięciu miesięcy, we krwi okrzepły, z nasienia męskiego i rozkoszy ze snem złączonej. (...) Żaden bowiem z królów nie miał innego początku narodzin; jedno dla wszystkich wejście w życie i wyjście to samo” (Mdr 7,1-2.5). Cytowany fragment wyraźnie odwołuje się do powszechnie panującego

85 Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, 132, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 69.

86 A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 164. Zob. także Jakubiec-Hi, s. 103.

87 „Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny. Następnie umieściliśmy go – jako kroplę nasienia – w naczyniu solidnym. Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia grudkę krwi zakrzepłej; potem stworzyliśmy z tej grudki krwi zakrzepłej załążek ciała; a z tego załążka stworzyliśmy kości; wtedy oblekliśmy je ciałem” (Sura XXIII, 14, [w:] *Koran*; Zob także Sura XXII, 5; Sura XCVI, 2, [w:] *Koran*).

w starożytności poglądu (m.in. u Arystotelesa), że dziecko powstaje w ciele matki ze skrzepniętej krwi pod wpływem męskiego nasienia⁸⁸. Podobne spojrzenie na poczęcie dziecka spotykamy w Talmudzie. Na podstawie przytoczonych fragmentów z Pisma Świętego można stwierdzić, że wiedza biologiczna na temat życia płodowego, choć bardzo ograniczona, pozwalała jednak współczesnym jej ludziom szanować poczęte ludzkie życie jako znak i dar od Boga. Chociaż przytoczone fragmenty mają wyraźne zabarwienie symboliczne i alegoryczne oraz przekazują głównie prawdy religijne, można uznać, że autor biblijny jest przekonany o potrzebie ochrony istoty rozwijającej się w kobiecym łonie. Wypada zatem stwierdzić, że Biblia hebrajska stoi na straży ludzkiego życia od momentu jego powstania.

WYKAZ SKRÓTÓW

BIBLIA (WYDANIA ZWARTE)

- BB – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.
- BCS – *Biblija. Knigi Swiaszczennogo Pisanija Wietchogo i Nowogo Zawieta na cerkownosławijanskom jazykie z parallel'nymi miestami*, repr., Rossijskoje Bibliejskoje Obszczestwo, Moskwa 2001.
- BT – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tyńieckich*, Wydanie piąte, „Pallottinum”, Poznań 2002.
- BW – *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. d. Jakuba Wujka*, Drukiem W. Drugulina, Lipsk 1898.

⁸⁸ Zob. Romaniuk-Mdr, s. 149.

TORA

- Pięcioksiąg H-p – *Pięcioksiąg. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem rdzeni*, Prymasowska Seria Biblijna, „Vocatio”, Warszawa 2003.
- T.PL. Ber – *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarzy Rasziego i Haftary z błogo-sławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Fundacja RONALDA S. LAUDERA, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2001.
- T.PL. Waj – *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Trzecia Wajikra. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarzy Rasziego i Haftary z błogo-sławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Fundacja RONALDA S. LAUDERA, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2006.
- T.PL. Szem – *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Druga Szemot. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarzy Rasziego i Haftary z błogo-sławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Fundacja RONALDA S. LAUDERA, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2003.
- T.PL. Bem – *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Czwarta Bemidbar. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarzy Rasziego i Haftary z błogosławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Fundacja RONALDA S. LAUDERA, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2005.
- T.PL. Dew – *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Piąta Dewarim. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarzy Rasziego i Haftary z błogo-sławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Fundacja RONALDA S. LAUDERA, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2006.

KSIĘGI PISMA ŚWIĘTEGO I APOKRYFY

- Ap.Ezdr – *Apokalipsa Ezdrasza*, przeł. M. Starowieyski, [w:] M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, s. 169-209.
- Filipiak-Koh – M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚwST, t. 8, cz. 2, KUL-„Pallotinum”, Poznań-Warszawa 1980.
- IC. Ez – *Księga Ezechiela*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2010.
- IC. Hi – *Księga Hioba*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2008.
- IC. Iz – *Księga Izajasza*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2011.
- IC. Jer – *Księga Jeremiasza*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2009.
- IC. Ps – *Psalmy*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2008.
- IC. Rt – *Księga Ruth*, [w:] *Księgi pięciu Megilot*, przeł. I. Cylkow, „Austeria”, Kraków – Budapeszt 2007.
- Jakubiec-Hi – C. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, t. 7, cz. 1, KUL-„Pallotinum”, Warszawa 1974.
- Łach-Kpł – S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp –przekład z oryginału – komentarz*, PŚwST, t. 2, cz. 1, KUL-„Pallotinum”, Poznań – Warszawa 1970.
- Łach-Ps – S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚwST, t. 7, cz. 2, KUL-„Pallotinum”, Poznań 1990.
- Łach-Rdz – S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚwST, t. 1, cz. 1, KUL-„Pallotinum”, Poznań 1962.
- Prorocy H-p – *Prorocy. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem rdzeni*, Prymasowska Seria Biblijna, „Vocatio”, Warszawa 2008.
- Romaniuk-Mdr – K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚwST, t. 8, cz. 3, KUL-„Pallotinum”, Poznań – Warszawa, 1969.

SP. Koh – *Kohelet wraz z komentarzem Meam Loez*, przeł. S. Pecaric. U. Krawczyk, „Pardes”, Kraków 2007.

TALMUD

B. Awot – *Pirke Awot. Sentencje Ojców*, przeł. E. Gordon & S. Pecaric, Fundacja Ronald S. Laudera, Kraków 2005.

B. B. b. – *Der Babylonische Talmud, Baba Batra*, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, Bd. 8, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 1-467.

B. Ber – *Der Babylonische Talmud, Berakhoth*, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, Bd. 1, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 1-291.

B. Nid – *Der Babylonische Talmud, Nidda*, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, Bd. 12, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 341-588.

SŁOWNIKI

Babik – M. Babik, *Słownik biblijny. Matżeństwo, rodzina, seksualność*, Kraków 2009.

Grabner-Heider – A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, przeł. T. Mieszkowski & P. Pachciarek, Warszawa 1994.

Jenni & Westermann – W. Jenni & C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, transl. M. E. Biddle, vol. 1-3, Hendrickson Publishers, Peabody 2004.

- Léon-Dufour – X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, „Pallotinum”, Poznań 1994.
- TWAT – G. J. Botterweck & H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, B-de 1-8, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin – Köln – Mainz 1973–1995.
- Westermann – C. Westermann, *Genesis 1-11. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. 1, Neukirchener Verlag, Neukirchener-Vluyn 1983.
- Wigoder – G. Wigoder (red.), *Słownik biograficzny Żydów*, przekład zbiorowy, „Da Capo”, Warszawa, 1998.
- WSH-p – L. Koehler, W. Baumgartner & J. J. Stamm (red.), P. Dec (red. wyd. pol.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1-2, przekład zbiorowy, „Vocatio”, Warszawa 2008.

POZOSTAŁE

- 613 Przykazań – *613 Przykazań Judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, przeł. E. Gordon, „Austeria”, Kraków 2010.
- KKB – R. E. Brown, J. A. Fitzmyer & R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, przekład zbiorowy, Prymasowska Seria Biblijna, „Vocatio”, Warszawa 2001.
- Kom. do – Komentarz do...
- Koran – *Koran*, przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.
- M. Jew – *Yevamoth*, [w:] *Mishnayoth. Order Nashim*, Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Supplements (Flora, Biographies), Indexes by Philip Blackman, Vol. 3, Mishna Press Ltd., London 1953, p. 24-119.

SUMMARY

Rev. Artur Aleksiejuk

Prenatal human development in the Hebrew Bible: A Jewish Perspective

Keywords: Biblical Embryology, Prenatal Human Development, Jewish Bioethics, Bible, Talmud

There are several references to the first stages of human life in the Old Testament Scriptures. Some of them are formulations of both descriptions of the creation of man in the Book of Genesis, fragments of Psalms, historical books and wisdom literature. These fragments do not create a coherent conception, which illustrates the development of prenatal humanity. They rather point to God's involvement in human conception and birth, which remains for us hidden and unconceivable. This article discusses questions of human conception in the context of Hebrew Scriptures. They serve as a starting point for reflections of the state of the human embryo from the perspective of Jewish bioethics.

BRACHTWA CERKIEWNE NA TERENIE WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO W XVI–XVIII WIEKU

Słowa kluczowe: Bractwa cerkiewne, Wielkie Księstwo Litewskie

W drugiej połowie XV w. zmieniły się relacje wyznaniowe w miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego i na ziemiach ruskich Korony. Na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego mieszczenie prawosławni byli odsuwani od uczestnictwa we władzach miejskich. Po raz pierwszy doszło do konfliktów wyznaniowych w cechach rzemieślniczych na terenie miast o zróżnicowanej strukturze wyznaniowej. W obronie interesów ekonomicznych, narodowych i religijnych ludności prawosławnej powstały bractwa cerkiewne¹.

Pochodzenie tego specyficznego zrzeszenia wiernych, charakterystycznego dla społeczności prawosławnej na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, nie jest do końca wyjaśnione². Niektórzy historycy odnoszą ideę powstania bractwa do okresu pogańskiego, kiedy

¹ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 90, 91; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 24, 25; A. Podraza, *Dzieje ziem ukraińskich do 1569 r.*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. A. Podraza, Kraków 1970, s. 250–251; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 231–233.

² Poglądy historyków na temat genezy bractw cerkiewnych por.: Makarij, *Istorija Ruskoj Cerkwi*, t. X, Sankt-Pieterburg 1879, s. 509, 510; J. D. Isajewicz, *Bractwa ta ich rol w rozwytku ukraińskiej kultury XVI–XVII wici*, Kyjów 1966, s. 37–40; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 832; A. Mironowicz, *Geneza bractw cerkiewnych*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 1996, nr 2 (6), Białystok, s. 22–30.

funkcjonowały jeszcze silne związki rodowe. Według Mikołaja Hruszewskiego, grecka „fratria” to nic innego, jak południowosłowiańskie „bractwo”³. Według tej teorii, w Europie Zachodniej więzy rodowe przekształciły się w cechy lub zawodowe organizacje nazwane bractwami (fraternitas). W społeczeństwie wschodniosłowiańskim zamiast związków rodowych tworzyły się związki rodowo-terytorialne, przyjmując nazwę bractwa. Z czasem organizacje te nabierały charakteru religijnego (szacunek dla patronów szczególnie czczonych, uroczyste obchodzenie świąt związanych z tradycją rodową). Cerkiew w tym wypadku stanowiła centrum związku religijnego. Według Mikołaja Hruszewskiego, w drugiej połowie XV w. organizacje brackie poddane były silnym wpływom cechów rzemieślniczych. Cechy wyrosły z tego samego korzenia co bractwa, a ich struktura wewnętrzna była zbliżona do organizacji brackich. Cechy rzemieślnicze w wielu wypadkach stały się podstawą funkcjonowania bractw cerkiewnych. Z kręgu społeczeństwa cechowego rekrutowała się największa liczba członków bractw⁴. Iwan Flerow genezę bractw na ziemiach litewsko-białoruskich interpretował jako powstanie nowych organizacji cerkiewnych, rozwiniętych pod wpływem prawa magdeburskiego⁵. Według Flerowa, „mieszczanie danego miasta, przyjmujący prawo magdeburskie, otrzymywali wewnętrzne prawa, swoje sądy i urzędy. Władza administracyjna należała do burmistrzów i rajców, sądowa zaś do wójtów, ławników i sędziów. Rzemieślnicy byli skupieni w cechach. Cechy tworzyły korporacje, posiadające własną regułę, władzę i broń. Rzemieślników jednego cechu nazywano bractwem. Bractwo cechowe posiadało własną cerkiew, na której utrzymanie łożyło środki pieniężne (...). Cechy i bractwa cerkiewne posiadały wiele elementów wspólnych: wspólny zarząd, własny sąd, coroczne wybieranie czterech

³ M. Hruszewskij, *Istorija Ukrajiny-Rusy*, t. VI, Kyjiv – Lwiv 1907, s. 500.

⁴ Tamże, s. 501-503. Według Siergieja Sołowiowa, bractwa powstały z tzw. „bratczin”, tj. organizacji wywodzących się ze związków rzemieślniczych Nowogrodu i Pskowa. S. M. Sołowiow, *Bratcziny*, „Russkije Biesiedy” 1856, nr 4, s. 108-117.

⁵ I. Flerow, *O prawosławnych cerkownych bractwach, protivoborstwowawszych unii w jużo-zapadnoj Rossii w XVI, XVII i XVIII st.*, Sankt-Pietierburg 1857, s. 14.

braci do kierowania sprawami brackimi, wspólny skarb, do którego wpływały pieniądze. Bractwa cechowe i cerkiewne posiadały podobne obowiązki wobec swych członków (pomoc chorym, rodzinom zmarłych)”⁶. Flerow w swym porównaniu nie zauważał podstawowej różnicy między bractwami a cechami. Cechy oprócz spraw rzemieślniczych posiadały jedynie częściowo religijny charakter, podczas gdy bractwa cerkiewne miały niemal wyłącznie konfesyjne oblicze swej działalności. Z kolei Stiepan Gołubiew uważał, że bractwa rozwijały się na zasadzie prawa patronatu, funkcjonującego w XV–XVII w. na terenie Rzeczypospolitej. W dobrach szlacheckich patronat był jednoosobowy. W miastach rządzących się prawem magdeburskim opiekunami cerkwi pozostawali sami mieszczanie. Cerkiewne bractwa – według S. Gołubiewa – to nic innego jak rozwijające się pod kolektywnym patronatem (ktitorstwem) związki religijne⁷. Wypada zaznaczyć, że specyficzne związki religijne zrzeszały przeważnie grupę ludzi o jednokowych zainteresowaniach i najczęściej wykonujących tę samą pracę. Pogląd ten wydobywa na pierwszy plan element cerkiewnej działalności bractw, pomijając inne formy działalności (politycznej, społecznej, kulturalnej).

Według Pawła Jefimienki, bractwa cerkiewne były rozwinięciem starosłowiańskich bractw rodowych. Jefimienko rozpatruje bractwa jako ostatni etap procesu rozwojowego: z bractw rodowych, poprzez gildie, bractwa rzemieślników do bractw cerkiewnych. P. Jefimienko wprowadza jeszcze pojęcie „dobrowolnego rodu”. Według tej teorii bractwa nie powstały z chwilą wydania dokumentu (aktu) mówiącego o ich powstaniu, lecz istniały wraz z pojawieniem się wspólnoty wyznaniowej, w której one funkcjonowały⁸. Bractwa powstały w odległej przeszłości w oparciu o organizacje rodowe, stanowiące religij-

6 Tamże, s. 15.

7 S. T. Gołubiew, *Istorija Kijowskoj Duchownoj Akadiemii*, Kijew 1886, s. 79-83. Podobny pogląd o genezie bractw wyraziła Wanda Łuksza, *W sprawie prawosławnych bractw miodowych w Wilnie*, „Atheneum Wileńskie” 1938, t. XIII, z. 2, Wilno, s. 288.

8 P. Jefimienko, *Bratstwo i sojuzy niszczich*, „Kijewskaja Starina”, Kijew 1883, nr 9, s. 277, 316.

no-społeczne tło funkcjonowania zbiorowości⁹. XIX-wieczni historycy rosyjscy uważają, że bractwa nie były organizacjami oryginalnymi, a bezpośrednio kontynuowały zadania ruskich starych „bratczin”. Takie założenie nie uwzględnia odmiennych warunków funkcjonowania wspólnot wyznaniowych w Rusi północno-wschodniej i Wielkim Księstwie Litewskim. Bractwa na terenie Rzeczypospolitej poza celami kulturalno-oświatowymi zajmowały się obroną interesów prawosławia i narodowości ruskiej. „Bratcziny” w Rusi północnej nie pełniły podobnych zadań. Wreszcie staroruskie „bratcziny” funkcjonowały w XII i XIII w., a pierwsze bractwa na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego powstały w połowie XV i rozwinęły się w XVI i XVII w. w okresie konfliktów wyznaniowych.

Zachodniej koncepcji genezy bractw bronił Nikołaj Suworow. Według niego instytucje brackie przybyły z Europy Zachodniej¹⁰ i podobnie jak Iwan Flerow interpretował powstanie bractw na ziemiach litewsko-białoruskich interpretował jako powstanie nowych organizacji cerkiewnych rozwiniętych pod wpływem prawa magdeburgskiego¹¹. Obaj w swym porównaniu nie zauważali podstawowych różnic między bractwami a cechami. Nikołaj Skabałanowicz poszedł dalej w ocenie wpływu prawa magdeburgskiego na rozwój bractw. W ich rozwoju historycznym wyróżnia on trzy główne okresy: 1) w początkowej fazie bractwa stanowiły odmianę gildii z tą różnicą, iż działalność bractw nie miała tak wykrystalizowanego charakteru jak gildie, a głównie skoncentrowana była na potrzebach Cerkwi, stąd też ich późniejsza nazwa „bractwa cerkiewne”. Tego typu bractwa funkcjonowały w XV w., a większego znaczenia nabrały w następnym stuleciu¹²; 2) w II poł. XVI i XVII w. w bractwach cerkiewnych kształtowały się cele pozareligijne. Ich działalność przyjęła

⁹ Tamże, s. 235.

¹⁰ N. S. Suworow, *Uczebnik cerkownego prawa*, Moskwa 1913, s. 116, 117.

¹¹ I. Flerow, *O prawosławnych cerkownych bratstwach...*, s. 14.

¹² N. Skabałanowicz, *Zapadnojewropiejskije gildii i zapadnorusskija bratstwa*, „Christijanskoje Cztienje” 1875, cz. II, nr 9-10, s. 290-313.

charakter obronno-religijny (autor nawiązuje tu do działań obronnych gildii)¹³; 3) w XVII w. powstawały bractwa o obliczu kupiecko-rzemieślniczym, które poza celami religijnymi prowadziły sprawy handlowe i rzemieślnicze¹⁴.

Aleksander Papkow łączył powstanie bractw cerkiewnych z organizacjami parafialnymi i z dawnymi bractwami miodowymi. Pierwsze bractwa miodowe powstały przy cerkwiach. Zgodnie ze starym zwyczajem w czasie głównych świąt cerkiewnych tłoczyły one miód i ustawiały „piry”¹⁵. Podobny pogląd na temat powstania bractw wyraził inny historyk tego okresu F. Żubro¹⁶.

Analizując zagadnienie genezy bractw należy podnieść problem roli elementu świeckiego w życiu Kościoła prawosławnego. W dawnej Rzeczypospolitej patronat nad poszczególnymi parafiami wiejskimi sprawowali właściciele majątków, a w miastach – mieszczanie, od schyłku XVI w. zorganizowani w bractwa cerkiewne. Udział świeckich w sprawowaniu opieki nad Cerkwią nie wynikał z idei ruchu reformacyjnego, ale z tradycyjnej dla Kościoła wschodniego „soborowości”. Praktyka taka nie była zwyczajem, a prawem ustrojowym Cerkwi¹⁷. Mikołaj Kojałowicz udowodnił, że bractwa powstały w oparciu o cechy miejskie, składające się z rzemieślników tej samej branży¹⁸. Zadaniem ich była obrona interesów grupy rzemieślniczej. Z czasem samodzielne organizacje cechowe tworzyły zamknięte struktury, odgrywając ważną rolę w życiu społeczno-politycznym miasta. Na zgola inne przesłanki powstania bractw zwrócił uwagę E. N. Medyński. Uważał on bractwa cerkiewne za formę obrony prawosławnej społeczności

¹³ Tamże, s. 313-319.

¹⁴ Tamże, s. 319-327.

¹⁵ A. A. Papkow, *Bratstwa. Oczerk istorii zapadno-russkich prawoslawnych bratstw*, Sankt-Pietierburg 1900.

¹⁶ F. Żubro, *Istorija Mogilewskiego Bogojawlenskogo bratstwa*, „Mogilewskije Jeparchialnyje Wiedomosti” 1889, nr 29, s. 453.

¹⁷ W. Zaikin, *Uczastije swietskiego elementa w cerkownom uprawlenii, wybornyje naczało i „sobornost” w Kijewskoj Mitropolii w XVI-XVII w.*, Warszawa 1930, s. 49-64.

¹⁸ M. O. Kojałowicz, *Cztienija o cerkownych zapadnorusskich bratstwach*, „Dien” 1882, nr 36-42.

Rzeczypospolitej w obliczu jej narodowego i religijnego zagrożenia¹⁹. W najnowszych opracowaniach poświęconych dziejom bractw cerkiewnych obserwuje się powrót do szukania ich genezy w cechach rzemieślniczych, funkcjonujących w miastach na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego²⁰.

W miastach o zróżnicowanej strukturze wyznaniowej statuty cechowe faworyzowały katolików. Rzadko panowały w nich stosunki tolerancyjne²¹. Cechy były w zasadzie instytucjami katolickimi, chociaż należeli do nich wyznawcy innych wyznań chrześcijańskich. W ich wewnętrznej strukturze uprzywilejowane stanowiska zajmowali katolicy. System ten powodował narastanie nietolerancji wyznaniowej wewnątrz cechów²². Był to dodatkowy impuls do tworzenia przez prawosławnych organizacji zawodowych o charakterze religijnym.

Konflikty wyznaniowe w cechach i sytuacja, w jakiej znalazła się Cerkiew prawosławna, legły u podstaw powstania bractw cerkiewnych. Swoją działalnością objęły one kwestie wyznaniowe, kulturalno-oświatowe i społeczno-polityczne. Istotny wpływ na taki stan rzeczy miał rozwój ruchu reformacyjnego, przygotowywanie unii i wzrost zaможności mieszczaństwa ruskiego²³. Bez względu na to, jaki czynnik miał decydujące znaczenie na ukształtowanie się bractw cerkiewnych (nadanie praw magdeburskich, specyficzne stosunki wyznaniowe i społeczne w miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego), należy zaznaczyć, że posiadały one własną ruską tradycję, której bezpośredniej analogii nie możemy znaleźć w zachodnioeuropejskich gildiach i cechach. Bractwa na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej nie były organi-

¹⁹ E. N. Miedynskij, *Bratskije szkoły Ukrainy i Bielorusii w XVI-XVII w.*, Moskwa 1954.

²⁰ J. D. Isajewicz, *Bratstwa ta ich rol...*, s. 60; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, s. 832; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 43-45.

²¹ J. Ptaśnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Warszawa 1949, s. 124, 125.

²² J. Morzy, *Geneza i rozwój cechów wileńskich do końca XVII w.*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza”, Seria Historia, z. IV, Poznań 1959, s. 33.

²³ A. P. Grickiewicz, *Socyjalnaja bor'ba gorożan Bielorusii w XVI-XVIII w.*, Minsk 1979, s. 122-123.

zaczajami masowymi, lecz skupiały najaktywniejszą część społeczności prawosławnej (np. bractwo lwowskie w swej długiej historii nie liczyło jednocześnie więcej niż 50 członków). Bractwa, mimo swego nielicznego składu, w sprawach wolności religijnej i swobodnego rozwoju kultury narodowej wyrażały podstawowe interesy narodu ruskiego²⁴.

Pierwsze bractwo cerkiewne powstało na terenie Wilna około 1450 r. w oparciu o cech kuśnierski. Powodem jego powstania były stosunki panujące w wileńskich cechach rzemieślniczych. W większości cechów władze były zdominowane przez osoby wyznania rzymskokatolickiego. Pomimo formalnego równouprawnienia religijnego cechy wymagały od swych członków pewnych zobowiązań względem Kościoła łacińskiego (płacenia składek duchowieństwu, uczestniczenie w nabożeństwach katolickich). Obowiązek uczestniczenia w nabożeństwach kościelnych wszystkich członków organizacji cechowej znajdujemy w wielu statutach cechów wileńskich np. szewskim i rzeźniczym²⁵. W niektórych cechach rzemieślniczych różnowiercy mogli uwolnić się od obowiązku uczestniczenia w nabożeństwach Kościoła katolickiego poprzez wniesienie odpowiednich sum w charakterze kary za nieobecność. Życie cechowe było regulowane według świąt Kościoła katolickiego. Podczas wyborów władz cechowych pierwsi głosowali katolicy, a następnie rzemieślnicy innych wyznań. Podobna sytuacja panowała przy zabieraniu głosu. Stan taki odbiegał od ducha przywileju Zygmunta Kiejstutowicza z 1432 r. nadającego mieszczanom wileńskim prawa magdeburskie i upodabniający ustrój administracyjny miasta do Krakowa. Rada miasta z burmistrzem była wybierana spośród mieszkańców Wilna. Do rady miejskiej mieli prawo wybierać „połowicu zakonu rymskoho, a połowicu zakonu hreckoho”²⁶. Liczba burmistrzów Wilna miała być równa „religii rzymskiej i grec-

²⁴ J. D. Isajewicz, *Bratstwa ta ich rol...*, s. 60.

²⁵ K. Chodynicki, *O stosunkach wyznaniowych w cechach wileńskich od XV do XVIII w.*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. I, Lwów 1925, s. 117-131; tenże, *Kościół prawosławny...*, s. 90-92.

²⁶ P. Dubiński, *Zbiór praw i przywilejów miastu stołecznemu W. X. Lit. Wilnowi nadanych*, Wilno 1788, s. 5.

kiej”. W tej sytuacji uprzywilejowane stanowisko rzymskich katolików w cechach rzemieślniczych zmusiło prawosławnych członków cechów do tworzenia własnych organizacji o charakterze wyznaniowym. W ten sposób powstały pierwsze bractwa cerkiewne w Wilnie.

Bractwa posiadały własne domy i rządziły się specjalnym statutem regulującym ich życie wewnętrzne. Członkowie bractwa na własny koszt wyrabiali świece, sycili miód, który był spożywany podczas wielkich świąt (Boże Narodzenie, Wielkanoc). Na czele bractw stali wybierani corocznie starostowie, którzy przy pomocy kluczników zarządzali majątkiem bractwa. Starostowie rozstrzygali spory i konflikty między członkami bractwa, sprawowali nadzór nad życiem moralnym i religijnym. Pierwsze bractwa wileńskie były więc stowarzyszeniami o celach religijno-towarzyskich, skupiającymi rzemieślników wyznania prawosławnego.

Geneza tego niezwykłego fenomenu, jakim były bractwa cerkiewne w XVI–XVIII wieku, wynikała z wielu czynników. Na powstanie bractw istotny wpływ miały zasady ustrojowe Kościoła prawosławnego oraz jego sytuacja na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wszystkie wyżej wymienione zjawiska miały znaczący wpływ na ukształtowanie się nowego charakteru bractw cerkiewnych. Ich powstanie wynikało więc już nie tylko z ustroju cechowego miast i panujących w nich stosunków wyznaniowych, ale ze wzrostu świadomości religijnej i kulturowej ludności ruskiej.

Rozwój bractw cerkiewnych w miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego nastąpił w pierwszej połowie XVI w. Powstawaniu nowych bractw towarzyszył wzrost politycznego znaczenia mieszczaństwa w miastach posiadających prawa magdeburskie oraz wzrost świadomości religijnej wśród ludności ruskiej. W miastach o mieszanej strukturze wyznaniowej zakładanie bractw było spowodowane nie tylko potrzebami religijnymi, ale także względami społeczno-politycznymi. Posiadanie legalnej organizacji pozwalało członkom bractwa skuteczniej bronić ich świeckie interesy. Wśród społeczności brackiej rozwinął się ruch dążący do reformowania Cerkwi, a zwłaszcza do podniesienia poziomu moralnego duchowieństwa i wiernych. Ta działalność

wykraczała poza sferę czysto religijno-cerkiewną. Bractwa walczyły o zachowanie odrębności kultury ruskiej, obronę praw ludności prawosławnej, równouprawnienie jej z wyznawcami Kościoła rzymskokatolickiego.

Nowe tendencje reformatorskie najwcześniej pojawiły się wśród prawosławnego mieszczaństwa Wilna i Lwowa. Już na początku XVI w. w Wilnie w oparciu o cech garbarski, kupiecki i kuśnierski powstało kilka bractw cerkiewnych²⁷. Podobne bractwa powstały we Lwowie przy cerkwiach Zwiastowania NMP, Zaśnięcia NMP i św. Mikołaja²⁸. Ustawy nowo powstałych bractw były podobne do statutów organizacji cechowych. Bractwa posiadały własne domy i rządziły się specjalnym statutem regulującym ich życie wewnętrzne. Członkowie bractwa na własny koszt wyrabiali świece, sycili miód, który był spożywany podczas wielkich świąt (Boże Narodzenie, Wielkanoc). Z uwagi na kupowanie i sycenie miodu bractwa często były nazywane miodowymi. W brackim statucie zapisane były prawa, które członkowie pod karą klątwy musieli przestrzegać. Statut wschodził w życie po zatwierdzeniu go przez króla i wówczas stawał się obowiązującym prawem. Dopiero po tym akcie członkowie bractwa wpisywali swoje imiona do katalogu bractwa.

Wiek XVI przyniósł istotne przemiany w życiu religijnym społeczeństwa ruskiego. Tradycyjna, słabo dogmatycznie podparta religijność spotkała się z dynamicznie rozwijającymi się nurtami protestanckimi i potrydenckim Kościołem rzymskokatolickim. Dodatkowym czynnikiem wpływającym na postawy wiernych było zeświecczenie i zmaturalizowanie wyższego duchowieństwa. W rezultacie jedynie część duchowieństwa, przeważnie zakonnego, była przygotowana do obrony dogmatów i głębokich dysput teologicznych. Pozycja duchowieństwa często była osłabiana poprzez postawę ktitorów, którzy ingerując w sprawy życia wewnętrznego Kościoła prawosławnego podważali jego prestiż. Nowym zjawiskiem w życiu religijnym było pojawie-

²⁷ W. Łuksza, *W sprawie prawosławnych bractw miodowych...*, s. 288.

²⁸ M. Hruszewskij, *Istorija Ukrainy-Rusy*, t. VI, s. 506-508.

nie się zbiorowego patronatu w postaci bractw cerkiewnych i zaangażowanie się świeckich w reformowanie Kościoła. Wobec zagrożenia ze strony nowych nurtów religijnych począwszy od lat siedemdziesiątych XVI w. próbowano dotrzeć do najszerzych warstw społeczeństwa ruskiego. Temu celowi służyło zakładanie drukarni, szpitali, przytułków i szkół. Rozwijano również katechezę poprzez utwory polemiczne, kazania i posłania. Bogate mieszczaństwo prawosławne sprawowało mecenat nad cerkiewną kulturą i oświatą. Bractwa zakładały szkoły, których celem było podniesienie poziomu intelektualnego i świadomości religijnej ludności prawosławnej. W ten sposób próbowano wpłynąć na postawę elit społeczności ruskiej, ażeby nie odchodziła od prawosławia. Występującemu przechodzeniu z „wiary greckiej” do innych konfesji towarzyszył równoczesny wzrost świadomości wyznaniowej ludności prawosławnej. W rezultacie ogromnego wysiłku reformatorskiego, podejmowanego głównie przez bractwa cerkiewne, nastąpiła wyraźna zmiana w życiu religijnym. Wzrosła wiedza religijna wśród elit społeczności ruskiej. Pod wpływem Kościoła łańckiego i wyznań reformowanych zmieniała się częściowo religijność, przyjmując czasem formę demonstracyjną. Aktywny udział w pracy na rzecz Cerkwi stał się obowiązkiem elit prawosławnych. Aktywność religijno-polityczna elity prawosławnej w miastach była spowodowana wzrostem jej świadomości wyznaniowej i narodowej. Udział rzemieślników i kupców w działalności bractw był traktowany jako naturalny przejaw ich pobożności. Stan świątyni i monasterów, których byli kłtorami, odzwierciedlał ich aspiracje polityczne i społeczne. Działalność charytatywna bractw cerkiewnych (prowadzenie szpitali i przytułków, rozdawanie jałmużny, opieka nad starcami i sierotami) była traktowana jako wypełnienie obowiązku kłtora względem parafian.

W drugiej połowie XVI w. pojawiły się bractwa nowego typu. Głównym ich celem było dążenie do uzdrowienia sytuacji w Kościele prawosławnym. Hasła reformacyjne i kontrreformacyjne dały impuls do odrodzenia życia umysłowego. Ważną rolę w tym procesie odegrała powstała w końcu lat osiemdziesiątych XVI w. Akademia Ostrogska. Rolę bractw docenił patriarcha antiocheński Joachim, który pod

koniec 1585 r. przybył do Rzeczypospolitej. Patriarcha zreformował bractwo lwowskie i użył go do przeprowadzenia reform w całym Kościele. Bractwo lwowskie otrzymało od patriarchy nowy statut, który zezwalał przyjmować do niego oprócz mieszczan ludność pochodzenia szlacheckiego i plebejskiego. Każdy wstępujący do bractwa płacił po sześć groszy wpisowego. Bracia, zamieszkali we Lwowie, powinni byli schodzić się na wspólne narady co cztery tygodnie oraz płacić pół grosza na miesiąc. Bracia, mieszkający poza Lwowem, wnosili jednorazowo sześć groszy na rok. Co roku członkowie bractwa wybierali zarząd, złożony z czterech starszych, z których najstarszy przechowywał skrzynię, najmłodszy zaś klucze od skrzyni. Zarząd bractwa składał sprawozdanie po roku swojej działalności. Bracia obowiązani byli do wzajemnej pomocy, udzielania pożyczek potrzebującym członkom bez lichwy z kasy ogólnej. Członkowie organizacji powinni troszczyć się o brackie dobra, cerkiew, monaster, duchownego i chór oraz o bracką szkołę, drukarnię i szpital. Bracia musieli również w określonych terminach uczestniczyć w nabożeństwach w intencji żyjących i zmarłych braci. Wzajemne zobowiązania nakazywały ścisły nadzór nad życiem członków bractwa wedle przyjętych zasad. W razie ich nieprzestrzegania starszyzna bractwa udzielała upomnienia, a jeśli to nie skutkowało – przekazywano sprawę biskupowi. Osoby, które nie poddawały się wyrokom i nakazom bractwa były wyklęte przez duchownych. Ekskomunika nie mogła być zdjęta bez zgody bractwa. Według nowej ustawy bractwa lwowskiego jego uprawnienia dotyczyły nie tylko członków, ale też wiernych całego Kościoła. Członkowie bractwa mogli wystąpić przeciwko biskupowi, jeśli dowiedziono mu życie niezgodne z prawami Cerkwi²⁹. W ten sposób bractwo uzyskało wpływ na postawę biskupów. Wspomniany patriarcha antiocheński Joachim wyjął bractwo lwowskie spod jurysdykcji miejscowego władcy i wyniósł je ponad istniejącą hierarchię. Patriarcha napisał:

²⁹ *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*, wyd. W. Milkowicz, Lwów 1895; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 180-181; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 18-20.

„Temu prawu, które nadaliśmy na wieczne czasy, nikt nie może się sprzeciwić, arcybiskup, ani biskup, ani ksiądz, ani nikt z ludzi prostych”. Większość historyków uznaje, że taka decyzja patriarchy, aczkolwiek płynęła z dobrych intencji naprawy Kościoła, doprowadziła do konfliktów między hierarchią prawosławną a bractwami³⁰. Statut bractwa lwowskiego stał się podstawą do przeprowadzonej w 1588 r. reformy bractwa wileńskiego. Statut bractwa lwowskiego został potwierdzony w 1592 r. przez króla Zygmunta III Wazę³¹.

Przywileje nadane bractwu lwowskiemu przez patriarchę Jeremiasza II w 1588 r. określiły cele bractwa. Przywilej wyraźnie określa kilka istotnych zadań bractwom cerkiewnym. W przywileju znalazło się sformułowanie, że bractwo powstało w „celu czynienia miłosierdzia i służenia cierpiącym ludziom”. W tym dokumencie bractwu lwowskiemu sprecyzowano następujące zadania: wychowywanie sierot, utrzymywanie starców w szpitalach, przyjmowanie pielgrzymów, pomoc wdowom, uposażanie panów, obrona pokrzywdzonych, pomoc ludziom dotkniętym klęskami elementarnymi, wykup uwięzionych, urządzenie pogrzebu zmarłym w biedzie, pomoc w remontach cerkwi i monasterów. Drugą grupę celów były kwestie oświatowe, związane z zakładaniem brackich drukarni i szkół. Środki na te przedsięwzięcia bractwo pozyskiwało głównie z dzierżaw swych domów i handlu. Najważniejsze zadania bractwa dotyczyły spraw ogólnocerkiewnych. Patriarcha Jeremiasz II polecił bractwu lwowskiemu nadzór nad przestrzeganiem dogmatów i tradycji cerkiewnej, rozpowszechnianie wiary prawosławnej wśród ludności ruskiej, troskę o stan prawny i majątkowy Kościoła prawosławnego oraz jego porządek wewnętrzny³².

Na tym etapie rozwoju bractw, kiedy nie były one zjawiskiem masowym, w skład organizacji wileńskiej wchodziły mieszczenie z innych miast. Do wileńskiego bractwa Św. Trójcy w 1584 r. należeli kup-

³⁰ M. Hruszewskij, *Istorija Ukrainy-Rusy*, t. VI, s. 515; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 182.

³¹ A. A. Papkow, *Bratstwa...*, s. 186.

³² I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 82-86.

cy z Bielska, Orszy, Brześcia i Pińska³³. Przynależność przedstawicieli patrycjatu z wymienionych ośrodków przyspieszył w nich proces powstawania bractw. Z czasem do bractw zapisywali się nie tylko mieszczanie, ale również przedstawiciele stanu duchownego i szlacheckiego. Z katalogu bractwa lwowskiego wynika, że jego członkami byli niektórzy książęta mołdawscy i wołoscy oraz wielu wybitnych przedstawicieli książąt ruskich. W skład bractw wchodził również metropolici (lwowski i kijowski), biskupi, przełożeni klasztorów, mnisi i proboszczowie. Niektórzy duchowni wpisywali się wraz z całym parafiami.

Nowe statuty obu bractw bardziej usprawniły ich działalność, zwłaszcza na polu oświaty i kultury. Momentem zwrotnym w rozwoju bractwa lwowskiego i wileńskiego było podniesienie ich przez patriarchę Jeremiasza II w 1588 r. do rangi bractw stauropigialnych. Bractwa te zostały bezpośrednio podporządkowane władzy patriarchalnej. Bractwa stauropigialne miały w Kościele prawosławnym wyjątkową pozycję. Duchowni bractw stauropigialnych wznosili modlitwy za patriarchów i im byli jurysdykcyjnie podporządkowani. Bractwa jedynie od patriarchy otrzymywały rozporządzenia, rozstrzygnięcia sądowe i błogosławieństwa. Prawa stauropigialne pozwalały bractwom na swobodne zarządzanie brackimi monasterami, cerkwiami, szpitalami, drukarniami i szkołami. Przełożeni monasterów musieli informować bractwa o swym wyjeździe z monasteru, konsultować z nimi zmiany w życiu wewnętrznym klasztoru pod kątem ich zgodności z kanonami cerkiewnymi oraz wspólnie z bractwem nadzorować życie religijne wiernych. Bractwa informowały patriarchę o sytuacji w całym Kościele, nieporządkach w życiu cerkiewnym i o naruszeniu praw kanonicznych przez biskupów. Przedstawiciele bractw stauropigialnych mieli też prawo uczestnictwa w wyborze biskupa, by katedrę obejmowali ludzie godni i odpowiedzialni za losy Kościoła.

³³ *Rejestr upisowanija brati bratstwa cerkownogo Swiatoj Żywonaczalnoj Trojcy, Oltara Strietienija Hospodnia w mieście wileńskom, roku ot wopłoszczenija Hospoda i Spasa naszego Isussa Christa 1584*, „Cztienija w Moskowskom Obszczestwie Istorii i Driewniej Rossii”, kn. III, otd. III, Moskwa 1859.

Oba stauropigialne bractwa cerkiewne (wileńskie i lwowskie) przyczyniły się do rozwoju bractw cerkiewnych w innych miastach. Do końca XVI w. bractwa prawosławne powstały w Krasnymstawie i Rohatynie (1589), Brześciu, Gródku i Gologórach (1591), Przemyślu i Komarnie (1592), Bielsku, Haliczu i Lublinie (1594), Mohylewie i Starej Soli (1600)³⁴. Na początku XVII w. bractwa cerkiewne zostały powołane niemalże we wszystkich miastach o mieszanej strukturze wyznaniowej (prawosławno-unicko-katolickiej). Bractwa stauropigialne nie posiadały zwierzchności na zwykłymi bractwami, a jedynie zwyczajowe pierwszeństwo. Starszyzna bractw stauropigialnych udzielała innym bractwom merytorycznych porad, ale nie miała nad nimi prawa sądu i zwierzchności. Prawo to należało do miejscowych biskupów. Bractwa stauropigialne były jednakże obrońcami i opiekunami bractw zwyczajnych. Starszyzna bractwa wileńskiego i lwowskiego opracowywała statuty innym bractwom, informowała o ich prawach i obowiązkach, wspierała je finansowo i prawnie, zwłaszcza w procesach z władzami miejskimi i unitami. W sprawach ogólnocerkiewnych bractwa stauropigialne oczekiwały wsparcia bractw zwykłych³⁵.

Przyjrzyjmy się bliżej strukturze wewnętrznej bractw cerkiewnych. Na czele bractw stali wybierani corocznie starostowie. Wybór starostów odbywał się w niedzielę antypaschy, to jest w dzień św. Tomasza. Starostowie rozstrzygali spory i konflikty między członkami bractwa, sprawowali nadzór nad życiem moralnym i religijnym. Starostowie prowadzili politykę bractwa i reprezentowali organizację wobec władz miejskich, cerkiewnych i państwowych. Starostowie bractwa zarządzali kasą organizacji. Jeden z nich miał klucz do pomieszczenia, w którym znajdowała się kasa, a drugi klucz do samej kasy. Pozostali dwaj starostowie rejestrowali dochody i wydatki bractwa.

³⁴ Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. X, Sankt-Pietierburg 1879, s. 509, 510; J. D. Isajewicz, *Bratstwa ta ich rol...*, s. 37; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, s. 832.

³⁵ I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 68-71.

Starostowie zarządzali majątkiem bractwa, cerkwi i monasterów oraz zdawali coroczne sprawozdanie ze swej działalności na zebraniu ogólnym. Ważną formą ich działalności było rozstrzyganie sporów między członkami bractwa, nadzór nad życiem duchowym i wykonywaniem przez nich obowiązków oraz przygotowywanie tematów na zebrania ogólne³⁶.

Na zebraniach ogólnych, które odbywały się po niedzielnych nabożeństwach, omawiano sprawy porządku wewnętrznego w bractwie, oceniano życie moralne jego członków, rozstrzygano między nimi spory, sprawy związane z działalnością szpitala, przytułku, domów starców, utrzymaniem brackich cerkwi, monasterów, szkół i drukarni. Na zebraniach dokonywany był podział środków finansowych na różne potrzeby bractwa. Ważne miejsce w obradach zajmowały problemy ogólnocerkiewne, sytuacja prawna Kościoła prawosławnego i ludności ruskiej w Rzeczypospolitej³⁷.

Podstawowymi dochodami bractw cerkiewnych były ustalone wpłaty jego członków i innych osób spoza bractwa, dochody z kar za naruszenie dyscypliny i statutu bractwa, zyski z sycenia miodu, dochody z działalności wydawniczej. Ponadto bractwa otrzymywały liczne darowizny, zapisy testamentowe na budowę lub remont świątyń brackich, utrzymanie chóru, monasteru, szpitala, szkoły czy drukarni. W nadzwyczajnych sytuacjach organizowano zbiórki pieniędzy na rzecz bractwa wśród swych członków, wiernych, od innych bractw i środowisk³⁸.

Hierarchia prawosławna nie była zadowolona z powstawania nowych bractw i przejmowania przez nie szkolnictwa cerkiewnego. Spór bractwa lwowskiego z biskupem lwowskim Gedeonem Bałabanem oraz uzyskanie przez niektóre bractwa praw stauropigialnych spowodowało osłabienie pozycji władcyków ruskich. Na soborze prawosławnym w czerwcu 1594 r. w całości poświęconym problematyce bractw

³⁶ Tamże, s. 28-35.

³⁷ Tamże, s. 43-45.

³⁸ Tamże, s. 188-195; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 23-24.

cerkiewnych obok duchowieństwa uczestniczyli przedstawiciele bractw, m.in. wileńskiego, lwowskiego, brzeskiego, krasnostawskiego, holszańskiego, halickiego, bielskiego. Inicjatorami soboru byli członkowie bractwa wileńskiego i lwowskiego. Na soborze ustanowiono zasady organizacji i finansowania szkół, potwierdzono status prawny bractw, wyrażono zgodę na założenie brackich drukarni w Wilnie i we Lwowie oraz na budowę cerkwi brackiej przy monasterze Św. Trójcy w Wilnie³⁹. O stosunku części duchowieństwa do reformatorskiej polityki bractw najlepiej świadczy fragment kroniki monasteru barkułabowskiego. Pod rokiem 1592 zapisano: „poczali sobory pomiestnyje cziniti, to jest u miestie Wilenskom, bractwa nauczonych ludiej do siebie na poratunak pribawili, z miasta Lwowskogo Grigoria Rohayńca i Stefana Zyzanija. Tyje silnuju i wielikuju wojnu z rymlany miewali, nie tolko na ratuszach i pry rynku, po dorohach, no i po śródku cerkwi, siwtoju wojnu, potarczku wielikuju miewali. Jakoż im Hospod Boh protiwn ich uporow wielikich i zmyszlenych ustawow i zakonow nikoli nie pomoh i nie pomożet. Tohoże czasu poczali wo Lwowie, u miestie Wilenskom, u Briestiu szkoły nauki wydawati, bractwo jakojeś ustanowlati”⁴⁰. Z powyższego wynika, że kronikarz monasteru barkułabowskiego niechętnie odnosił się do bractw cerkiewnych.

Bractwa cerkiewne odegrały ważną rolę w dziejach Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Bractwa zajmowały się przeważnie sprawami religijnymi i filantropijnymi. Niektóre z nich utrzymywały szpitale, opiekowały się wdowami i sierotami, udzielały kredytów swoim zubożałym członkom, organizowały wspólne uroczystości świeckie i religijne. Ważnym zadaniem bractw była opieka nad cerkwią oraz troska o utrzymanie duchownych i służby cerkiewnej. W końcu XVI i w ciągu XVII w. stały się one głównymi ośrodkami opozycji antyunijnej. Bractwa, po przejściu na unię bądź katolicyzm

³⁹ A. A. Papkow, *Bratstwa...*, s. 40.

⁴⁰ F. Żubro, *Istorija Mogilewskiego Bogojawlenskogo bratstwa*, „Mogilewskije Jeparcialnyje Wiedomosti” 1890, nr 1-2, s. 15.

wielu prawosławnych rodów magnackich, stały się obok Kozaczyzny główną siłą wspierającą politycznie i materialnie swoją Cerkiew. Wrazem tego zjawiska były liczne fundacje i zapisy możliwych prawosławnych na rzecz cerkwi oraz zaangażowanie w obronie praw swego Kościoła.

Odpowiedzią bractw cerkiewnych i części możnowładców ruskich na hasła unijne w końcu XVI w. było wzmocnienie działalności oświatowej i wydawniczej wśród wyznawców prawosławia. Reformatorska postawa bractw cerkiewnych i przywileje stauropigialne uzyskane od patriarchy konstantynopolińskiego Jeremiasza II i antiocheńskiego Joachima wywołały niepokój wśród hierarchii ruskiej. Nadanie praw stauropigialnych bractwom zakłóciło dotychczasowy ustrój Kościoła prawosławnego. Stauropigia bractwa lwowskiego i wileńskiego podważała autorytet miejscowych biskupów w Kościele, a społeczności świeckiej wyznaczała nową rolę. Synody diecezjalne były zdominowane przez konflikty z bractwami i pierwszymi próbami reform w Cerkwi. Propozycja uzyskania miejsc w senacie, zapowiedź uwolnienia od krępującej opieki bractw stauropigialnych i naciski ze strony króla skłoniły część episkopatu prawosławnego do opowiedzenia się za unią kościelną. Wejście pod jurysdykcję papieską uniezależniało hierarchów od władzy patriarszej i reformatorskiej działalności bractw.

Duże znaczenie na postawę hierarchii ruskiej miały postanowienia synodu z 1594 r. Synod uznał Gedeona Bałabana winnym w sporze z bractwem lwowskim, a metropolita Michał Rahoza ekskomunikował władkę. Podjęto szereg postanowień reformujących życie wewnętrzne Cerkwi. Reformy dotyczyły szkolnictwa parafialnego i statusu bractw cerkiewnych w Kościele. Postanowienia synodu umacniały pozycję bractw kosztem władzy biskupiej. Tymczasem biskup włodzimierski Hipacy Pocij i łucki Cyryl Terlecki przygotowali projekt unii, który z poprawkami Michała Rahozy zaakceptował Zygmunt III Waza. Król tłumaczył się brakiem kompetencji do podjęcia tak ważnej decyzji w sprawie miejsc w senacie. Pod wpływem monarchy metropolita zwołał synod do Brześcia na dzień 12 czerw-

ca 1595 r., na którym ułożono dwa adresy do papieża Klemensa VIII i króla Zygmunta III. W pierwszym adresie biskupi ruscy prosili papieża o wzięcie ich pod swoją obediencję z zagwarantowaniem niezmienności liturgii wschodniej i obrzędów cerkiewnych. Jeszcze na jesieni 1595 r. doszło do spotkania władcyków Hipacego Pocieja i Cyryła Terleckiego z królem. Podczas spotkania Zygmunt III zobowiązał się do nadawania katedr biskupich wyłącznie Rusinom. Król zagwarantował wszystkie punkty projektu, poza przyznaniem władcykom miejsc w senacie. Problemem tym miał się zająć sejm Rzeczypospolitej⁴¹. Jednocześnie monarcha potwierdził prawa i przywileje wielu bractwom cerkiewnym stanowiącym wówczas główny bastion opozycji antyunijnej.

Po uzyskaniu informacji o ustaleniach krakowskich zdecydowane działania przeciwko projektowanej unii podjął Konstanty Ostrogski. Książę w liście okrężnym ostrzegął duchowieństwo i wiernych przed biskupami „zdrajcami” i wzywał do walki z unią⁴². Obok księcia Ostrońskiego przeciwko unii wystąpiły środowiska zakonne, bractwa cerkiewne, a zwłaszcza wileńskie bractwo stauropigialne. Bractwo wileńskie i prawosławni członkowie magistratu wileńskiego 13 lipca 1595 r. zwrócili się do przywódcy protestantów na Litwie, wojewody Krzysztofa Radziwiłła z prośbą o pomoc przeciwko zmuszaniu ich do przejścia pod „posłuszeństwo papieża rzymskiego”. Wojewoda wileński Krzysztof Radziwiłł wraz z wojewodą mińskim Janem Abramowiczem zaprosili księcia Konstantego Ostrońskiego na synod protestantów do Torunia w sierpniu 1595 r. I choć przywódca prawosławnych książę Ostrogski osobiście nie wziął w nim udziału, to na synodzie doszło do zbliżenia między prawosławnymi a protestantami oraz ustalono wspólną strategię walki o zachowanie tolerancji wyznaniowej

⁴¹ A. Mironowicz, *Wielki podział w Cerkwi wschodniej*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. P. Chomik, Białystok 2000, s. 218-235.

⁴² *Akty wydawamyje Wilenskoju Archieograficzekoju Kommissyjeju dla razbora driewnich aktow w Wilnie* (dalej: AWAK), t. V, Wilno, 1908, s. 595.

w Rzeczypospolitej⁴³. Strona prawosławna zyskała sojusznika w działaniach przeciwko planowanej unii.

Realizując ustalenia zawarte w projekcie unijnym, Zygmunt III Waza orędyem z 14 czerwca 1596 r. wezwał duchowieństwo i wiernych Kościoła prawosławnego do odbycia synodu, na którym uroczystie ogłoszona zostałaby jedność Kościoła rzymskiego z greckim. Przeciwko przygotowywanemu synodowi wypowiedzieli się patriarcha aleksandryjski Melecjusz Pigas, jego wysłannik egzarcha Cyryl Lukarys i protosyngiel tronu patriarszego w Konstantynopolu Nicefor, a w kraju – większość duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego. W liście do księcia Ostrogińskiego z 30 sierpnia 1596 r. patriarcha Melecjusz Pigas wezwał wszystkich świeckich i duchownych do odrzucenia unii⁴⁴. Strona prawosławna, przeciwna unii, postanowiła uczestniczyć w synodzie prosząc króla o zgodę na udział w nim innowierców i egzarchy Nicefora. Prawosławni prosili też panującego o możliwość odwołania się do sejmu, gdyby obrady zakończyły się niepowodzeniem i nie przyjęto żadnego stanowiska w sprawie unii.

Ostatecznie w Brześciu odbyły się dwa synody – unijny z udziałem metropolity i biskupów odstępców oraz prawosławny – antyunijny. W skład synodu antyunijnego weszli biskup lwowski Gedeon Bałaban i biskup przemyski Zachariusz Kopysteński, egzarcha patriarchy carogrodzkiego Nicefor, egzarcha patriarchy aleksandryjskiego Cyryl Lukarys, metropolita białogrodzki Łukasz, kilku biskupów i archimandrytów spoza granic Rzeczypospolitej. W obozie prawosławnym przebywało również dziesięciu archimandrytów (kijowsko-peczerski, supraski, piński, dermański, dubieński, drohobuski, ławryszowski, peresopnicki, stepański i smolnicki), szesnastu protopopów i ponad 200 przedstawicieli niższego kleru. Spośród przedstawicieli świeckich

⁴³ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 304-306; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 58-59.

⁴⁴ I. Małyszewskij, *Aleksandryjski patriarch Meletij Pigas i jego uczestnictwo w dziełach ruskiej Cerkwi*, t. II, *Prilożenie*, t. I, Kijew 1872, s. 28-44.

w synodzie uczestniczył książę Konstanty Ostrogski, jego syn, wojewoda wołyński Aleksander, książę Jerzy Drucki-Horski, kasztelan nowogrodzki Aleksander Połubiński, stolnik wołyński Andrzej Bohowityn, podkomorzy kamieniecki Adam Bohowityn sędzia ziemi łuckiej Fiodor Czaplicz, cześnik łucki Fiodor Rudecki, sędzia grodzki wołyński Demian Hulewicz i inni. Z miast najwięcej przedstawiciele przysłały następujące bractwa cerkiewne: wileńskie – 8, bielskie – 5, lwowskie – 3. Ponadto przybyła duża grupa przedstawicieli szlachty prawosławnej i mieszczan z 15 okręgów miejskich i powiatów: lwowskiego (3), wileńskiego (4), bielskiego, pińskiego, brzeskiego, podhajeckiego, halickiego, kijowskiego, sokalskiego, braćławskiego, kamienieckiego, włodzimierskiego, mińskiego, słuckiego i łuckiego⁴⁵. Skład uczestników obu synodów, zgodnie z prawem kanonicznym Cerkwi, legalnym i prawomocnym w podejmowaniu decyzji czynił jedynie obóz antyunijny. Argument ten posiadał moralne znaczenie dla uczestników soboru prawosławnego. Sobór prawosławny w Brześciu miał znamiona soboru lokalnego i był reprezentowany przez duchowieństwo i świeckich. Udział laikatu i duchowieństwa różnego szczebla był nie tylko praktyką kościelną, ale wręcz tradycyjnym prawem Cerkwi prawosławnej, potwierdzonym przez patriarchów. Synod prounijny, odrzucając prawny udział elementu świeckiego, odrzucił zasadniczą cechę ustroju Cerkwi prawosławnej – soborowość. Synod ten przyjął pogląd Kościoła łacińskiego, że sprawa unii leży wyłącznie w kompetencji bi-

⁴⁵ *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj.pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, Kraków 1597, s. 334-340, 357-358; Por.: najnowsze wydanie M. Broniewski, *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj.pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995; M. Broniewski, *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994; H. Pocij, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w R. Pańskim 1597*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1997; *Dokumenta Unio-nis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, ed. P. Athanasius G. Welykyj OSBM, Romae 1970, s. 341-344; P. Skarga, *Synod brzeski i jego obrona*, Kraków 1997.

skupów. Zasada ta nie miała nic wspólnego z ustrojem wewnętrznym Kościoła wschodniego⁴⁶.

W obozie prawosławnym pozostała większa część duchowieństwa i wiernych z dwoma biskupami (przemyskim – Michałem Kopysteńskim i lwowskim – Gedeonem Bałabanem). Postanowienia synodu unijnego przyjęła większość byłej hierarchii cerkiewnej i część duchowieństwa. Duchowieństwo zakonne zajęło postawę antyunijną, a świeckie przeważnie opowiedziało się za swymi biskupami, na co wskazuje liczny udział protopopów (namiestników) z diecezji lwowskiej i przemyskiej w soborze prawosławnym. Przeciwno unii wypowiedzieli się również liczni duchowni z diecezji, których ordynariusze podpisali akt unii kościelnej. Przeciwno unii opowiedzieli się wszyscy obecni na synodzie posłowie szlachty prawosławnej z Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jednoznaczne stanowisko zajęli mieszczanie ruscy, a zwłaszcza przedstawiciele bractw cerkiewnych, podpisując się gremialnie pod postanowieniami soboru prawosławnego⁴⁷.

Po unii brzeskiej (1596) katolicka Rzeczpospolita zaczęła coraz bardziej dystansować się od kultury prawosławnej. Unia brzeska podważyła główny element podstawy kultury ruskiej, opierający się na duchowej jedności z Bizancjum. Do istniejącego układu katolicko-prawosławnego doszedł jeszcze jeden element pośredni, zawieszony między dwoma tradycjami. Inicjatorzy unii błędnie liczyli, że jej atrakcyjność spowoduje odejście Rusinów od prawosławia. Jednak na przekór oczekiwaniom upadek kultury prawosławnej nie nastą-

⁴⁶ W. Antonowicz, *Priedisłowije*, [w:] *Archiw Jugo-Zapadnoj Rossii izdawajemyj Wriemiennoju Komissijeju dla razbora driewnich aktow* (dalej: AJZR), cz. I, t. 4, Kijew 1871, s. 2; O. Łotoćkyj, *Ukraiński dżerela cerkownoho prawa*, Warszawa 1931, s. 119-120; A. Mironowicz, *Brestskaja cerkownaja unija kak element wostocznoj politiki Rima*, [w:] *Matieriały nauczno-bogosłowskoj konfierencyi pamiaty priepodobnomuczenika Afanasija, ihumiena Brestskogo*, Minsk 1997, s. 43-46; tenże, *Brestskaja cerkownaja unija*, „Cerkownyj Wiestnik”, R. XLIII, nr 11, Warszawa 1996, s. 10-16.

⁴⁷ A. Mironowicz, *Wielki podział w Cerkwi wschodniej*, s. 227-234; tenże, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 107-110; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 61-68.

pił, lecz wprost przeciwnie nawet rozpoczął się jej rozwój w nowych formach, bardziej dostosowanych do XVII-wiecznej rzeczywistości. W rezultacie unia brzeska obróciła się nie przeciwko prawosławiu jako takiemu, ale przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej. W efekcie przyniosła ona niewielkie korzyści Kościołowi rzymskokatolickiemu, ale nie rozwiązała żadnego problemu wewnętrznego kraju. W Polsce dystans elit katolickich wobec kultury ruskiej i prawosławia został pogłębiony. Katolikowi nadal bliższy był protestant, wychowany w kulturze zachodniej, aniżeli Rusin, hołdujący tradycjom bizantyjskim, ale coraz bardziej powiązany z kulturą polską. Fakt ten dla społeczności prawosławnej miał też i pozytywne następstwa. Elity prawosławne ewoluowały w swej postawie kulturowej. Naciski unitów i katolików na ruskie prawosławie spowodowało mobilizację środowisk cerkiewnych. Pisma Stanisława Hozjusza, Benedykta Herbsta, Piotra Skargi czy Hipacego Pocięja sprowokowały do dyskusji nad wieloma kwestiami natury dogmatycznej, prawnej i obrzędowej. Polemika z unitami dała stronie prawosławnej podstawę do opracowania przejrzystego wykładu własnej doktryny religijnej i sprecyzowania własnej tożsamości kulturowej. Unicka odmiana kultury ruskiej wpłynęła na ukształtowanie się mechanizmów obronnych w kulturze prawosławnej Rzeczypospolitej. Kultura i oświata prawosławna z jednej strony stały się bardziej zaangażowane w polemiki religijne, z drugiej zaś coraz częściej sięgały po wzorce łacińskie.

Przykładem tego nurtu w kulturze prawosławnej są liczne drukarnie i szkoły zakładane przez bractwa cerkiewne. Postawa bractw cerkiewnych w pierwszej połowie XVII w. wpłynęła na zaangażowanie się magnaterii i szlachty ruskiej w mecenat kulturowy Kościoła prawosławnego. Proces ten najlepiej można zaobserwować na przykładzie patronatu możnych ruskich nad życiem monastycznym. Po unii brzeskiej Kościół prawosławny utracił kilka znaczących ośrodków zakonnych na rzecz unii, ale pojawiły się nowe liczne fundacje monasterów. Z badań nad monastycyzmem wschodnim wynika, że większość klasztorów w pierwszej połowie XVII w. pozostawała przy

prawosławiu. Kościół prawosławny zachował większość klasztorów w Kijowie, Wilnie, Czernihowie, Podhorcach, Pińsku, Turkowicach, Humaniu, Unijowie, Sokalu, Poczajowie, Podhorodyszczu, Mozyrze, Lwowie, Korsuniu, Brześciu, Bielsku i w ponad stu innych miejscowościach. Do połowy XVII w. powstało kilkadziesiąt nowych monasterów na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego⁴⁸.

W pierwszych latach po soborze brzeskim rozpoczęła się walka między unitami a prawosławnymi o cerkwie i monastery. Prawosławni domagali się od króla prawnego uregulowania statusu Kościoła prawosławnego. Wielkim rozgłosem odbiła się sprawa utrudnień magistratu lwowskiego w budowaniu cerkwi brackiej. Budowę cerkwi finansował w 1599 r. gospodar mołdawski Jeremiasz Mołyła. Mimo dekretu królewskiego z 1598 r. zezwalającego bractwu na budowę nowej świątyni władze miejskie Lwowa czyniły przeszkody w realizowaniu inwestycji bractwa. Wydarzenie to w sposób emocjonalny opisał kronikarz bractwa staupogigialnego w 1600 r. Opis najtrafniej ukazuje rolę bractwa cerkiewnego we Lwowie. „Do okropności ucisków ze strony łacinników wymyślono nowy znak pogardy. Magistrat rozkazał, ażeby każdy kapłan każdemu z dwunastu rajców dawał na święta po dwie kop jaj, po dwa kapłony, po dwa kołacze i po dwa grosze. A że wszystkie sprawy dotyczące się obrządku lub narodu ruskiego opierały się o bractwo, przeto sprzeciwiło się toż tego rodzaju nieprawnym żądaniom, lecz to bez skutku, daninę wymuszono, a pięciu starszych braci na dłuższy czas do więzienia wsadzono. Z wielkim kosztem sta-

⁴⁸ M. Hruszewskij, *Duchowna Ukrajina*, Kyjiv 1994, s. 316-322; M. Wawryk, *Narys розвитку i stanu Wasyliańskoho Czyna XVII-XX st. st.*, „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, seria II, vol. X, Romae 1979, s. 189-209; H. Litwin, *Dobra ziemskie Cerkwi Prawosławnej i Kościoła katolickiego obu obrządków na Kijowszczyźnie w świetle akt skarbowych i sądowych 1569-1648*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXXII, z. 2, Warszawa 1990, s. 187-208; A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 27-53; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 116-118.

ralo się bractwo popierać sprawę z magistratem w sądach dwornych, uzyskali nawet i pozew, lecz sprawa na nowo odrzucona”⁴⁹.

Kolejnym etapem walki o potwierdzenie praw społeczności prawosławnej był sejm 1605 r. Instrukcje sejmikowe ziemi halickiej, kijowskiej, wołyńskiej, łuckiej, wisznickiej, kaliskiej, poznańskiej, bełskiej i sandomierskiej zobowiązywały posłów prawosławnych i protestanckich do uzyskania na sejmie potwierdzenia praw „Cerkwi greckiej”, zwrotu prawosławnym monasteru pieczerskiego i rozstrzygnięcia sporu między metropolitą unickim Hipacym Pocijem a wileńskim bractwem Św. Ducha⁵⁰. Metropolita Pocij uzurpował sobie prawo do objęcia jurysdykcji nad bractwem wileńskim. Z inicjatywy szlachty ruskiej wniesiony został projekt konstytucji o „religii greckiej”. Według tego projektu król miał nadal rozdawać dostojęstwa i beneficja ludziom „religii greckiej” tak jak to czynili poprzedni monarchowie. Beneficja nadane uprzednio unitom miały pozostać w ich rękach dożywotnio. Zakładano równocześnie skasowanie wszelkich procesów i banicji w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim. Duchowni i świeccy nie mogli być zmuszani do posłuszeństwa innej władzy duchownej wbrew ich woli⁵¹. Projekt ten został przedstawiony królowi w izbie poselskiej, lecz nie zyskał jego aprobaty. Mimo że sejm nie uchwalił konstytucji potwierdzającej prawa Cerkwi, strona prawosławna uzyskała pewne korzyści. Na sejmie Hipacy Pocij zrzekł się pretensji do archimandrii pieczerskiej, którą na wniosek księcia Konstantego Ostrońskiego król nadał Jelisiejowi Pletienieckiemu. W zamian strona unicka otrzymała dobra litewskie archimandrii pieczerskiej i monaster leszczyński. Ponadto na sejmie Pocij uzyskał

49 *Kronika Bractwa Stauropigialnego Lwowskiego (...) spisana przez Dionizego Zubrzycyckiego*, Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji w Petersburgu, kol. 57, op. 1, nr 46, k. 43-44.

50 *Biblioteka Czartoryskich w Krakowie*, nr 318, s. 256-257; A. Strzelecki, *Sejm 1605 r.*, Kraków 1921, s. 51-66; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 378-379. Spór między Pocijem a bractwem Św. Ducha o monaster w Wilnie trwał od 1599 do 1617 r., A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 72-78.

51 M. Hruszewskij, *Istorijska Ukrajinny-Rusy*, t. VI, s. 574-575; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 381; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 30-31.

od Zygmunta III przywilej, w którym metropolicie unickiemu przyznano wyłączność jurysdykcyjną nad wyznawcami religii wschodniej. Sukcesem strony unickiej zakończył się również spór z bractwem wileńskim. Bractwo, wspierane przez księcia Konstantego Ostrogskiego, nie uznawało Hiapcego Pocieja za metropolitę i utrzymywało bliskie kontakty z patriarchatem konstantynopolitańskim. Król zakazał bractwu budowania nowych świątyń i anulował swym dekretem z 1605 r. postanowienie Trybunału Litewskiego w Wilnie, zwalniające bractwo od posłuszeństwa metropolicie unickiemu. Monarcha zakazał podlegać władzy zagranicznej⁵². Pomimo takiego orzeczenia królewskiego bractwo wileńskie nie ustąpiło i wezwało metropolitę Pocieja na sąd sejmowy. Kwestie wyznaniowe znalazły swoje odbicie na zjeździe rokoszowym pod Lublinem (5–16 czerwca 1606 r.). Strona protestancko-prawosławna zażądała od króla cofnięcia kasaty wyroków trybunałskich w sprawie Pocieja z bractwem Św. Ducha i zaprzestania przesładowania „religii greckiej”. Na sejmie 1606 r. posłowie protestanci domagali się utworzenia specjalnych sądów w sprawach o tumulty i przestępstwa o charakterze religijnym. Domagano się od króla cofnięcia postanowień dla bractwa wileńskiego. W projekcie konstytucji znalazł się ustęp domagający się zniesienia unii kościelnej⁵³. Wobec zerwania sejmu konstytucja nie została uchwalona. Pod naciskiem rokoszan i posłów prawosławnych król obwarował konstytucją sejmową artykuły wiślickie dotyczące „wiary greckiej” i wydał 18 kwietnia 1607 r. specjalny dyplom potwierdzający prawa ludności prawosławnej⁵⁴. Określenie zawarte w konstytucji, że odnosi się ona wyłącznie do „religii greckiej”, stało się powodem dalszego pogłębienia się rozdzwieku między prawosławnymi a unitami. Dodatkowym źródłem konfliktów było potwierdzenie przez sejm praw stauropigialnych dla

52 *Archiwum domu Sapiehów*, t. I (1575–1606), wyd. A. Prochaska, Lwów 1892, s. 383; M. Hruszewskyj, *Istorija Ukrainy-Rusy*, t. VI, s. 574-575; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 383-385.

53 AJZR, cz. I, t. 2, s. 69-72; M. Hruszewskyj, *Istorija Ukrainy-Rusy*, t. VI, s. 578, przyp. 1; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 72-73.

54 *Volumina Legum*, t. II, Petersburg 1859, s. 438-439.

bractw lwowskiego i wileńskiego, wyjmujących je tym samym spod biskupiej jurysdykcji. Rezultatem tego postępowania było nie wpuszczenie przez mieszczan do Wilna biskupa unickiego i wydalenie uni-tów z miasta. Wydarzenia te wywołały nowe konflikty wyznaniowe w Wilnie.

Rozruchy wyznaniowe w Wilnie spowodowały, że król ponownie w sporze między Pociem a bractwem wileńskim opowiedział się za metropolitą kijowskim. Zygmunt III Waza zakazał magistratowi miasta uznawania archimandryty monasteru Św. Trójcy za zwierzchnika nad ludnością prawosławną. Ponowna sprawa przed trybunałem litewskim potwierdziła zależność bractwa wileńskiego bezpośrednio od patriarchy carogrodzkiego. Ponowny sąd królewski zadworny z 1607 r. nakazał prawosławnym posłuszeństwo unickiemu metropolicie Pocijowi, ale decyzji tej nie uznało bractwo wileńskie. Prawosławnym mieszkańcom Wilna za zgodą króla odebrano cerkiew katedralną i inne świątynie przekazując je pod władzę Pocijowi⁵⁵. Decyzje te wywołały dalsze konflikty wyznaniowe. Stauropegialne bractwo wileńskie wzięło na siebie główny ciężar obrony praw i majątków Kościoła prawosławnego.

Zasadnicze zmiany w Cerkwi prawosławnej nastąpiły w 1608 r., po śmierci księcia Konstantego Ostrońskiego, który był największym ktitorem „Cerkwi greckiej” w Rzeczypospolitej. Rolę tę przejmowała na siebie Kozaczyzna i bractwa cerkiewne. Bractwa zakładały szkoły, drukarnie, szpitale dla ubogich, wydawały pisma polemiczne i księgi liturgiczne. Kozaczyzna, w końcu XVI w. indyferentna religijnie, w pierwszej połowie następnego stulecia stała się obrońcą praw ludności prawosławnej⁵⁶. Bezpośrednią przyczyną tak szerokiego od-

⁵⁵ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 399-400.

⁵⁶ O stosunku Kozaczyzny do Cerkwi prawosławnej w I połowie XVII w. por.: W. A. Serczyk, *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 r.*, Kraków 1986, s. 175-182; W. Wielhorski, *Ziemia ukraińska Rzeczypospolitej. Zarys dziejów*, „Pamiętnik Kijowski”, t. 1, Londyn 1959, s. 40-41; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1996; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 80-167.

dźwięku w sprawie Cerkwi prawosławnej na sejmikach były konflikty wyznaniowe w Wilnie oraz pismo królewskie z 15 marca 1611 r., nakazujące kasztelanowi krakowskiemu Janowi Ostrogskiemu „pisma ruskie wydrukowane w cerkwiach wileńskich potajemnie zbierać i palić”⁵⁷. W Wilnie doszło do nieudanej próby zabicia metropolity unickiego Hipacego Pocięja. Bractwo wileńskie, poprzez posłów, próbowało wnieść sprawę statusu cerkwi wileńskich na obrady sejmu. Mimo zaleceń sejmików, problem rozwiązania spraw „religii greckiej” nie znalazł odbicia w konstytucji sejmowej z 1611 r. Podobne postulaty szlachta ruska wysuwała na sejmach w 1613, 1615, 1616 r., ale nigdy nie znalazły one odzwierciedlenia w uchwałach sejmowych⁵⁸. Pozycję bractwa wileńskiego wzmacniał fakt obecności wśród jego członków przedstawicieli białoruskich rodów Holszańskich, Druckich, Łukomskich, Połubieńskich, Ogińskich, Górskich, Iliniczów, Skumińskich, Tyszkiewiczów, Puzynów, Hałaburdów, Chodkiewiczów, Stetkiewiczów, Wołłowiczów, Chreptowiczów, Korsaków, Sapiehów, Sokolińskich, Tryznów i innych⁵⁹.

Przed sejmem 1618 r. sejmik nowogródzki domagał się, aby „religia grecka” i bractwo wileńskie podlegały bezpośrednio patriarche, a nie metropolicie unickiemu⁶⁰. Mieszczanie prawosławni w Wilnie żądali zaprzestania prześladowań ze strony unitów i katolików oraz zwrotu monasteru Św. Trójcy⁶¹. Postulaty te były zgłaszane na sejmach w latach 1610, 1613, 1615, 1616 i 1618. Sejmiki występowały również w obronie „pokoju religijnego” rozumianego jako przestrzeganie tolerancji zagwarantowanej w akcie konfederacji warszawskiej z 1573 r. Ostatecznie sejm 1618 r. sprawę „uspokojenia religii greckiej” odłożył do przyszłego czasu. Wydał jednak konstytucję, w której stwier-

57 H. Wisner, *Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611–1648*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXIII, Wrocław 1978, s. 144.

58 K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 400, 401; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 76-77.

59 AZR, t. IV, s. 7; I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 27.

60 AGAD, AR, dz. II, ks. 701.

61 AJZR, cz. II, t. I, s. 105-120; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. X, s. 427-428.

dzono, że „ludzie religii Greckiej, duchowne y świeckie zachowujemy w pokoju, y w wolnym y zwykłym nabożeństwie, do którego nie mają być przymuszani, ani prawem pociągani”⁶². Mimo wymienionych konstytucji prawosławie stopniowo traciło poparcie latynizującej się magnaterii i szlachty. Rolę obrońcy prawosławia przejmowały na siebie bractwa cerkiewne i Kozaczyzna. Główne cele starań prawosławnych – skasowanie unii i reaktywowanie hierarchii cerkiewnej – nie zostały osiągnięte.

Zasadnicze zmiany w położeniu ludności prawosławnej nastąpiły po reaktywowaniu hierarchii cerkiewnej. Wracający przez ziemie ukraińskie z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filareta, patriarcha jerozolimski Teofanes wysłał 13 sierpnia 1620 r. pismo okrężne, skierowane do prawosławnych mieszkańców Litwy i Korony, ażeby ci wybrali spośród siebie biskupów⁶³. Pod koniec sierpnia w monasterze pieczerskim odbył się zjazd duchowieństwa i świeckich, na którym wybrano kandydatów na metropolitę i biskupów. Podczas pobytu w Kijowie patriarcha jerozolimski szczególną uwagę poświęcił bractwom stauropigialnym⁶⁴.

Przed wyjazdem z Polski Teofanes wydał dwa dokumenty o ważnym wymiarze politycznym. W pierwszym zakazał Kozakom walczyć przeciwko Moskwie. W drugim informował społeczność prawosław-

⁶² *Volumina Legum*, t. III, s. 158; AWAK, t. VIII, s. 97. Walka o prawne uznanie Cerkwi prawosławnej została omówiona w artykule T. Chynczewskiej-Hennel, „Do praw i przywilejów swoich danych”. *Prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w.*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1993, s. 53-60.

⁶³ Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 249, przyp. 121; M. Hruszewskij, *Istorija Ukrajiny-Rusy*, t. VII, s. 435, 436; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny...*, s. 426; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 80-82.

⁶⁴ A. A. Papkow, *Bratstwa...*, s. 116-117; AJZR, cz. I, t. 7, s. 297-298; *Archieograficeskij sbornik dokumentow odnosiaszczichsia k istorii Siewierno-Zapadnoj Rusi*, t. II, Wilno 1867, s. 58; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 333; W. Kartaszew, *Oczerki istorii Russkoj Cerkwi*, t. II, Paris 1959, s. 274, 275; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 35.

ną o przywróceniu przez niego metropolii kijowskiej z siedmioma biskupstwami i rzuceniu klątwy na unitów. Dokument ten stwierdzał, że po śmierci metropolity biskupi mają wybrać jego następcę spośród siebie, po czym mają wystąpić do patriarchy o zatwierdzenie wyboru. Patriarcha Teofanes potwierdził prawa stauropigialne bractw lwowskiego i wileńskiego oraz nadał je łuckiemu bractwu Podniesienia św. Krzyża, mohylewskiemu Przemienienia Pańskiego, kijowskiemu Objawienia Pańskiego i słuckiemu Przemienienia Pańskiego. Bractwa stauropigialne, w trudnej sytuacji Cerkwi prawosławnej, powinny współpracować z miejscowymi biskupami. Ponadto władcy zobowiązani zostali do usunięcia zwyczajów niezgodnych z tradycją cerkiewną⁶⁵. Dokument patriarszy świadczy, że problem prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej wyszedł poza sferę jej polityki wewnętrznej i znalazł się w zasięgu wpływów Moskwy i Konstantynopola. Plan wznowienia metropolii kijowskiej prawdopodobnie powstał w okresie pobytu Teofanesa w Moskwie i był uzgodniony z delegacją kozacką przebywającą w tym samym czasie w stolicy carów. Okoliczności i czas reaktywowania hierarchii prawosławnej nie był więc dziełem przypadku.

Zwrot reaktywowanej hierarchii ku Moskwie spowodowany był rozdziwieniem między episkopatem prawosławnym a bractwami cerkiewnymi, które uzyskiwały coraz większe znaczenie w życiu Cerkwi. Podziały wywołał nowy dyplom patriarszy z 1626 r. Na mocy nowego dyplomu patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla prawa stauropigialne otrzymały jedynie bractwa lwowskie i wileńskie. Bractwa kijowskie, łuckie i słuckie, którym prawo stauropigii nadał patriarcha Teofanes, miały podlegać jurysdykcji metropolity i miejscowych biskupów⁶⁶. Drugim powodem szukania poparcia w patriarchacie

⁶⁵ AJZR, cz. I, t. 5, s. 1.

⁶⁶ „Żurnal Ministerstwa Narodnego Proswieszczenia”, 1849, Jun, otd. III, s. 139; I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 56-58; A. Mironowicz, *The Activities of the Patriarch Teofanes III in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [in:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, eds. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 77-86.

moskiewskim był rozwój obrządku unickiego i przejście na niego w 1627 r. Melecjusza Smotryckiego⁶⁷.

Hierarchia prawosławna, pozbawiona legalnej władzy, gotowa była pójść na pewne ustępstwa, podobnie jak część wyższego duchowieństwa i szlachty. Główną przeszkodą na drodze do kompromisu była sprawa prymatu papieskiego. Projekty stworzenia patriarchatu ruskiego podległego władzy Stolicy Apostolskiej nie rozwiązywały tego problemu. Projekt nowej unii nie znajdował poparcia większości duchowieństwa, Kozaczyzny i mieszczan ruskich. Szczególnie ostro przeciwko wszelkim projektom unijnym występowały bractwa cerkiewne.

Śmierć Zygmunta III ożywiła nadzieje prawosławnych na pomyślne uregulowanie statusu prawnego ich Kościoła. Powszechnie spodziewano się wyboru królewicza Władysława, znanego z tolerancyjnego nastawienia do innowierców. W samej Cerkwi prawosławnej doszło do podziałów na tle stosunku do wyznania unickiego i państwa polskiego. Metropolita Izajasz Kopiński nawoływał swych wiernych do walki o likwidację unii, a cara moskiewskiego – do uznania prawosławnych w Rzeczypospolitej za swych poddanych⁶⁸. Znaczna część szlachty i duchowieństwa, z archimandrytą pieczerskim Piotrem Mohyłą, pragnęła uzyskać prawne potwierdzenie istnienia hierarchii drogą legalną, bez ubiegania się do interwencji zewnętrznych. Opcja ta zakładała szukanie kompromisowych rozwiązań również w dialogu z unitami. Za pierwszą koncepcją, przewidującą powstanie zbroj-

⁶⁷ Arcybiskup połocki, przebywając w Jerozolimie i Carogrodzie, krytycznie ocenił panujące tam stosunki w Kościele prawosławnym. Czując się moralnie odpowiedzialny za śmierć Jozafata Kuncewicza, przystąpił do unii, pragnąc dokonać zjednoczenia unitów z nieunitami – „Rusi z Rusią”. J. Susza, *Vita Meleti Smotrycki*, Bruksela 1864, s. 26-36; T. Grabowski, *Ostatnie lata Melecjusza Smotryckiego. Szkic do dziejów literatury unicko-prawosławnej w. XVIII*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Lwów 1916. s. 318-320; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 329-333. Najnowsza biografia Melecjusza Smotryckiego wyszła spod pióra amerykańskiego historyka Davida A. Frick’a, *Meletij Smotryc’kyj*, Cambridge, Massachusetts 1995.

⁶⁸ J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 18.

ne i uzyskanie zniesienia unii opowiadała się znaczna część duchowieństwa i Kozacy powiązani z metropolitą. Natomiast Piotr Mohyła uzyskał poparcie szlachty ruskiej i bractw cerkiewnych. Za prawnym uregulowaniem statusu Cerkwi prawosławnej opowiadali się Kozacy rejestrowi, którzy nie chcieli utracić swych przywilejów. Archimandryta piecherski Piotr Mohyła nawiązał współpracę z protestantami, a zwłaszcza z ich przywódcami, Radziwiłłami. Sojusz ten miał doprowadzić do legalizacji Kościoła prawosławnego i potwierdzenia przez króla tolerancji wyznaniowej. Agitowaniem do walki o prawa Cerkwi prawosławnej w środowisku szlacheckim zajęło się duchowieństwo i bractwa cerkiewne.

Sejm elekcyjny, mimo różnych komplikacji, przyniósł istotne zmiany w położeniu Kościoła greckiego w Rzeczypospolitej. Z trzech wielkich problemów wyznaniowych poruszanych na sejmie doprowadzono jedynie do ugody między prawosławnymi a unitami. Decydującą rolę w doprowadzeniu do „uspokoienia religii greckiej” odegrał królewicz Władysław, wywierając naciski na unitów i zmuszając ich do ustępstw na rzecz prawosławnych. Specjalna komisja powołana przez elekta opracowała *Punkta uspokoienia obywatelów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego narodu ruskiego, w religiej greckiej będących. Punkta uspokoienia zatwierdzone przez Władysława IV* 1 listopada 1632 r. przyznawały stronie prawosławnej: równouprawnienie Kościoła prawosławnego z unickim; przywrócenie dyzunitom metropolii kijowskiej z soborem św. Zofii i monasterem pustynnym pod Grodnem, władcytw lwowskiego, łuckiego i przemyskiego oraz erygowania w arcybiskupstwie połockim władcytw mścisławskiego z siedzibą w Mohylewie; wolność zakładania przez prawosławne bractwa drukarni i szkół; przekazanie prawosławnym w użytkowanie po kilka cerkwi w większych miastach do czasu (na sejmie koronacyjnym zostanie powołana komisja dokonująca podziału cerkwi i monasterów proporcjonalnie do liczby wyznawców); zagwarantowanie prawosławnym mieszczanom dostępu do prawa, cechów i urzędów miejskich, tak jak katolickim; skasowanie dekretów, sekwestrów i aresztów wydanych dotąd na niekorzyść dyzunitów w procesach z unitami. Po-

nadto bractwa uzyskały potwierdzenie posiadanych praw do cerkwi, szpitali, szkół i drukarni. W *Punktach uspokojenia* znalazło się również rozstrzygnięcie sporu między bractwem wileńskim a magistratem miasta o budowę cerkwi brackiej. Bractwu wileńskiemu „Św. Trójcy nazwanemu, a przy Cerkwi św. Ducha nie unii będącemu zaczęta cerkiew domuować, proporcją innych cerkwi i kościołów, (...) wolno”⁶⁹. Budowę cerkwi brackiej zakończono w 1634 r. Jej architektami byli włoscy mistrzowie – Paweł z Rzymu, a po jego wyjeździe – Adalbert Kapinos. Freski w cerkwi wykonał ikonograf białoruski Mikołaj Pietrachnowicz. W 1647 r. bractwo otoczyło cerkiew Św. Ducha wysokim murem a dziesięć lat później wykonano na świątyni nowy dach. Cerkiew bracka była największą i najlepiej uposażoną i ozdobioną świątynią na terenie Wilna. Bractwo na własny koszt utrzymywało przy cerkwi trzech mnichów i jednego diakona⁷⁰. W głównej świątyni brackiej przechowywano relikwie świętych męczenników wileńskich Antoniego, Jana i Eustachego.

Ustalone na sejmie elekcyjnym *Punkty uspokojenia* zrównały wobec prawa prawosławnych i unitów. Wiele postanowień dotyczących urzędów miejskich, drukarni i szkół dotyczyło bractw cerkiewnych. Osobiste zaangażowanie elekta pozwalało posłom ruskim żywić nadzieję na wprowadzenie *Punktów uspokojenia* w życie. Za przywróceniem praw prawosławnym i podziałem świątyń opowiadała się znaczna część szlachty i duchowieństwa katolickiego.

Na sejmie koronacyjnym szlachta prawosławna i protestancka żądała od króla wypełnienia zobowiązań podjętych na sejmie elekcyjnym, grożąc bojkotem dalszych obrad. Z drugiej strony władca pozostawał pod ciągłym naciskiem nuncjusza i hierarchii łacińskiej. Kongregacja Propagandy Wiary postanowiła raz jeszcze wysłać listy

⁶⁹ A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, vol. III, Romae 1859, s. 398-399; J. Dzięgielewski, *O tolerancję...*, s. 53; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 53-56; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 100-101.

⁷⁰ „Żurnał Ministierstwa Narodnego Proswieszczenija” 1849, Jun, s. 149-150.

do króla i nuncjusza, by nie dopuścili do uszczerbku wiary katolickiej⁷¹. Mimo tych nacisków Władysław IV zdawał sobie sprawę, że w obliczu wojny z Moskwą i zapowiedzi Kozaków likwidacji unii siłą nie można było pozostawić problemów prawosławnych bez rozwiązania. Król udzielił więc nominacji na biskupa Piotrowi Mohyle i Józefowi Bobrykowiczowi. Nominacje królewskie nie zaspokoily żądań posłów prawosławnych. Domagali się oni od Władysława IV wydania specjalnego *Dyplomu* potwierdzającego prawa Kościoła greckiego, który następnie miał być umocniony konstytucją sejmową. Mimo protestów nuncjusza i unitów, król, kierując się interesami państwa, 14 marca 1633 r. wystawił *Dyplom*, a posłowie ruscy wyrazili zgodę na prolongatę sejmu. *Dyplom* królewski dawał prawosławnym: 1) prawne uznanie hierarchii; 2) potwierdzenie prawa bractw do posiadania świątyń, szkół i drukarni; 3) zapewnienie o wysłaniu komisji, która miała dokonać podziału cerkwi i monasterów w miastach królewskich proporcjonalnie do liczby wyznawców; 4) całkowitą wolność kultu⁷². 18 marca 1633 r. król polecił swojej administracji ażeby nie stosowała wobec bractw żadnych nacisków i prześladowań. Monarcha zatwierdził również opiekę bractwa wileńskiego nad stołecznym monasterem Św. Ducha oraz zwierzchność nad monasterami mińskim – św. św. Piotra i Pawła, jewskim, ceperskim, snowskim, nowodworskim, kupiatyckim, sieleckim. Pod opieką brackiego monasteru Św. Ducha w Wilnie znalazły się później monaster barkułałowski i zabłudowski. Władysław IV zatwierdził również wszelkie nadania bractwa, prawo do budowy brackiej cerkwi Św. Ducha oraz funkcjonowania brackich szkół⁷³.

⁷¹ *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, collegit et adnotattionibus illustravit P. Athanasius G. Welyky OSBM, vol. I, Romae 1953, s. 123-124.

⁷² Centralnyj Gosudarstwienyj Istoriceskij Archiw Rossii, Archiw Grieko-Uniatskich mitropolitow, Petersburg, f. 823, op. 3, nr 279, k. 1-4; f. 823, op. 1, nr 616, k. 1-1v; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 460; J. Dzięgielewski, *O tolerancję...*, s. 74.

⁷³ Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 439, 513; A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 165; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 39.

Po prawnym ustabilizowaniu się sytuacji bractwa wileńskiego nastąpiły na jego rzecz liczne zapisy. Na rzecz bractwa zapisy pieniężne wnieśli w 1636 r. dwaj jego członkowie Semeon Iwanowicz Azariczka i Paweł Kossobucki. Ławrencjusz Drewnowski, były starosta bractwa wileńskiego, ofiarował bractwu swój folwark pod Wilnem z cegielnią, dom w Wilnie i na Antokolu. Aleksander Tryzna zapisał bractwu dom w Nowogródku i ziemie w jego dobrach. Zapisy bractwu wileńskiemu czynili członkowie bractwa lwowskiego i łuckiego. Burmistrz Wilna Stefan Lebediczka ofiarował bractwu dwie biblioteki z bogatymi zbiorami ksiąg autorów starożytnych w języku greckim i łacińskim (Cyce-rona, Arystotelesa, Homera, Justyniana i innych). Księżna Maria Radziwiłłówna, wdowa po hetmanie Januszu Radziwille, w 1659 roku, pod namową archimandryty leszczyńskiego i wileńskiego Józefa Nie-lubowicza Tukalskiego postanowiła rozdysponować zapisaną przez męża sumę 600 000 złotych na monaster i cerkwie. Księżna wołoska w testamencie obdarowała 13 monasterów i 7 cerkwi, szkoły brackie słuckie i wileńskie. Znaczna część tej sumy przypadła monasterowi zabłudowskiemu, słuckiemu i wileńskiemu Św. Ducha⁷⁴.

Po ukazaniu się *Dyplomu* królewskiego, 18 marca 1633 r. nominację Władysława IV na biskupstwo łuckie otrzymał Aleksander (Atanazy) Puzyna, a na władcyctwo przemyskie – Jan Popiel, kandydat szlachty ruskiej po śmierci Jana Chłopickiego⁷⁵. Ponadto król potwierdził bractwom cerkiewnym ich prawa i przywileje, wydał mandaty nakazujące przekazanie im w miastach królewskich niektórych cerkwi i monasterów będących w posiadaniu unitów, a także zatwierdził

⁷⁴ AWAK, t. XI, Wilno, 1880, s. 148-150. Treść zapisu Marii Wołoszki z 20 listopada 1659 roku omówiona została w pracy: A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, s. 240-242; oraz w artykule *Nieznaný dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie*, „Rocznik Teologiczny”, R.XXXVI, z. 1-2, Warszawa 1994, s. 216-218.

⁷⁵ AJZR, cz. I, t. 7, s. 660-661; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 472; M. Hruszewskij, *Istorija Ukrainy-Rusy*, t. VIII, cz. 1, s. 179; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 57-59; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 102-103.

fundacje nowych klasztorów. Bractwa uzyskały od hierarchii cerkiewnej potwierdzenie swojego statusu w Kościele prawosławnym. Wiele przywilejów bractw potwierdził metropolita kijowski Piotr Mohyła. W 1633 r. zgodę na ustanowienie przez mieszczan Mohylewa bractwa przy cerkwi Objawienia Pańskiego wydał patriarcha konstantynopolański Cyryl. Cerkiew ta została wybudowana już w 1618 r. i stała się największym mурowanym obiektem sakralnym w mieście. Bractwo mohylewskie uzyskało status na wzór bractwa wileńskiego i lwowskiego, z nakazem nadzoru nad przestrzeganiem obrządków i praw Cerkwi Apostolskiej. Bractwo uzyskało status bractwa stauropigialnego i podporządkowane zostało jedynie władzy patriarszej⁷⁶. Decyzją patriarchy król Władysław IV zatwierdził w 1633 r., a metropolita Piotr Mohyła – w 1635 r. Decyzja Mohyły wynikała z faktu, że metropolita jako egzarcha patriarszy utrzymywał zwierzchność nad bractwem. Bractwa podlegały władzy metropolity jedynie w przypadku, kiedy metropolita był egzarchą patriarszym. W takiej sytuacji egzarcha patriarszy posiadał władzę zarządzającą i sądowną nad bractwem. Metropolita wyświęcał brackiego duchownego, nadzorował życie wewnętrzne bractwa, rozstrzygał spory między bractwem a miejscowymi biskupami. Władzy takiej nad bractwem nie posiadał ówczesny miejscowy biskup Józef Bobrykowicz, ani jego następcą Sylwester Kossow. Obaj musieli liczyć się z bractwem, albowiem bractwo wspierało finansowo diecezję białoruską. Bractwo w tym czasie posiadało własny dom, szkołę, drukarnię, liczne dobra ziemskie z własnymi chłopami i parcele miejskie⁷⁷. O roli i znaczeniu bractwa mohylewskiego świadczy fakt, że należeli do niego takie wybitne osobistości tego okresu, jak

⁷⁶ Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji w Petersburgu, kol. 114, op. 5, nr 2, k. 1; „Mohylewskie Gubernialnyje Wiedomosti” 1847, nr 49; I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 59.

⁷⁷ F. Żubro, *Istorija Mogilewskiego Bogojawlenskogo bratstwa*, „Mogilewskie Jeparchialnyje Wiedomosti” 1889, nr 29, s. 451-456; nr 30, s. 468-476; nr 34-35, s. 533-549; 1890, nr 1-2, s. 1-15, nr 3-4, s. 33-41, nr 5, s. 53-59; nr 6-11, s. 69-77, nr 12-15, s. 85-101; nr 16, s. 119-131; nr 17-18, s. 135-146; nr 19, s. 174-179; Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 474, 530; A. A. Pappow, *Bractwa...*, s. 172-177.

metropolita Piotr Mohyła, biskupi Sylwester Kossow i Józef Nielubowicz Tulakski, archimandryci wielu klasztorów, Iwan Ogiński, Michał Stetkiewicz, książe Piotr Trubecki, Piotr i Wasyl Sołtykowie, Ignacy Rudakowski, okoliczna szlachta, burmistrzowie i wójtowie⁷⁸.

Pierwszy okres po oficjalnym reaktywowaniu hierarchii prawosławnej charakteryzował się walkami o beneficja cerkiewne. Rywalizacja o nie odbywała się na forum sejmu, sejmików i sądów. W Wilnie, Nowogródku, Grodnie, Słonimiu i wielu innych miastach unicy i katolicy nie pozwolili komisarzom królewskim przekazywać prawosławnym przyznanych im cerkwi⁷⁹. Sejm rozpoczął się od licznych wystąpień szlachty ruskiej, wzywających monarchę do kompleksowego uregulowania spraw „religii greckiej”. Posłowie prawosławni domagali się realizacji postanowień zawartych w *Punktach uspokojenia*. Pod wpływem sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej król zagwarantował swobody wyznaniowe oraz równouprawnienie religii prawosławnej z unicką. Władysław IV naciskany przez nuncjusza Honoriusza Viscontiego 14 marca 1635 r. wydał obu wyznaniom przywileje gwarantujące szczegółowe ustalenia ugody. Strona unicka otrzymała w posiadanie metropolię kijowską, arcybiskupstwo połockie, biskupstwa: smoleńskie, włodzimierskie, chełmskie i pińskie z „monasterami, cerkwiami i dobrami do nich należącymi”. Unicy otrzymali również wyłączność na świątynie w Witebsku, Połocku i Nowogródku⁸⁰. Prawosławni zaś uzyskali prawo do metropolii kijowskiej z soborem św. Zofii, Ławrą Pieczerską, monasterem wydubickim w Kijowie, biskupstwo lwowskie, przemyskie, mściśławskie z uposażeniem oraz prawo do prowadzenia nauki w Akademii Kijowskiej i wileńskiej

⁷⁸ ASD, t. V, s. 125-130; A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 243-261.

⁷⁹ Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 452-463, 472-473; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 41.

⁸⁰ CGIA Rosji, Petersburg, f. 823, op. 1, nr 656, k. 1-1v; f. 823, op. 1, nr 656, k. 3; AWAK, t. XXIII, nr 289; ASD, t. II, s. 60-61; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem*, Leopoldi 1862, s. 299-303; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 60-254; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 97-214.

szkole brackiej. Skasowano również wyroki o wiarę między unitami a prawosławnymi, a do rozstrzygnięcia sporu monarcha wyznaczył specjalną komisję. Warunki ugody zostały potwierdzone 17 marca konstytucją sejmową⁸¹. W okresie sporów o obiekty sakralne ponownie pojawił się projekt utworzenia podległego papieżowi patriarchatu Kościoła wschodniego. Projekt ten powstał w otoczeniu królewskim i był próbą rozwiązania konfliktów unicko-prawosławnych. Według tego projektu patriarchat miał objąć prawosławnych i unitów z utrzymaniem dotychczasowej liturgii i zwyczajów. Brak porozumienia unicko-prawosławnego wywołał dalsze konflikty o poszczególne obiekty sakralne. W instrukcjach sejmikowych na sejm 1639 r. znalazły się postulaty wznowienia działalności komisji rozgraniczających cerkwie, zwrotu prawosławnym świątyń w Lublinie, Krasnymstawie, Bełzie i Sokalu.

W sytuacji odbierania prawosławnym świątyń bractwa wielokrotnie prosiły o potwierdzenie swych praw do posiadanego przez nie majątku i świątyń. Przywilej taki 24 kwietnia 1648 r. Władysław IV nadał bractwu orszańskiemu z prawem szkoły „dla ćwiczenia w naukach wyzwolonych murować, z drzewa budować, także seminaria i szpitale mieć”⁸².

Ważnym aktem prawnym dla funkcjonowania bractw cerkiewnych była konstytucja sejmu walnego z 12 grudnia 1650 r. W konstytucji, potwierdzającej przywileje nadane Kościołowi prawosławnemu przez królów polskich, znalazł się istotny punkt dotyczący bractw cerkiewnych. „Bractwa wszystkie gdziekolwiek są, także drukarnie ich w całe zachowujemy”. Równocześnie uregulowano sprawę cenzury druków cerkiewnych. „Cenzurę ksiąg przy Ojcu metropolicie i episkopach w diecezjach zachowujemy”⁸³.

81 *Volumina Legum*, t. III, s. 407.

82 *Dokumenta praw y wolności Obywatelom Korony Polskiej y Wielkiego Xięstwa Litewskiego Religii Greckiej Orientalney wyznawcom służących, porządkiem lat ułożone*, Warszawa 1767, s. 73.

83 *Dokumenta praw y wolności...*, s. 67.

Rolę bractw cerkiewnych w Kościele prawosławnym doceniali metropolici kijowscy: Piotr Mołyła (1633–1647), Sylwester Kossow (1647–1657), Dionizy Bałaban (1658–1663) i Józef Nielubowicz Tukalski (1663–1675)⁸⁴. Bractwa ubiegały się o wsparcie metropolitów, a ci z kolei widzieli w nich główną podporę ówczesnego prawosławia i hierarchii. Za wymienionych metropolitów kijowskich przedstawiciele bractw reprezentowali Cerkiew przed trybunałami i sądami, występowali w obronie jej stanu posiadania, utrzymywali duchownych i świątynie, prowadzili szeroką akcję oświatową i charytatywną. Nic też dziwnego, że obok już istniejących powstawały nowe organizacje brackie. W pierwszej połowie XVII w. powstały bractwa w Zamościu, Drohiczynie, Kleszczelach, Lublinie, Orszy, Mińsku, Pińsku, Kijowie, Łucku, Turowie, Mozyrze, Sokalu, Gołogórach, Tarnopolu, Lubaczowie, Rohatynie, Skałach, Czerniowcach, Samborze, Janowie, Sanoku, Jarosławiu, Klukowie, Żółkwi i wielu innych miejscowościach. Warto również zwrócić uwagę na rozmieszczenie bractw stauropełgialnych. Na Litwie dominowało stauropełgialne bractwo w Wilnie, na Białorusi – w Mohylewie, na Haliczczyźnie – we Lwowie, na Wołyniu – w Łucku, a na Ukrainie – w Kijowie. Bractwa te wzajemnie informowały się o swych problemach, udzielały porad, wspierały się prawnie i finansowo, zajmowały wspólne stanowisko w sprawach ogólnocerkiewnych, wysyłały do innych bractw księgi i nauczycieli, wspierały hierarchię i inne organizacje cerkiewne. W sprawach najważniejszych bractwa stauropełgialne zajmowały jednolite stanowisko.

Bractwo św. Mikołaja w Zamościu powstało w 1621 r. i otrzymało przywilej na swoją działalność od właścicieli miasteczka Tomasza i Jana Zamojskich. W 1655 r. ówczesny metropolita kijowski Sylwester Kossow określił zasady funkcjonowania bractwa. Z uwagi na wyjątkowość zapisu warto przybliżyć zasady, na jakich funkcjonowało bractwo

⁸⁴ A. Mironowicz, *Teodozy Wasilewicz, archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997; tenże, *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998; tenże, *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999; tenże, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 60-62; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 104-106.

w dobrach prywatnych. Według metropolity kijowskiego duchowni bractwa powinni odprawiać dwa nabożeństwa za żywych i zmarłych jego członków, cztery razy czytać akatyst Matce Bożej i wypełniać za darmo posługi pasterskie. W zamian bractwo miało utrzymywać duchownego i cerkiew. W nabożeństwa brackich mieli uczestniczyć, pod karą pieniężną, wszyscy jego członkowie. Bratczykowie opuszczający Zamość pozostawali w bractwie i mieli wypełniać względem jego wszelkie zobowiązania. Członkowie bractwa przed śmiercią powinni pozostawić jakieś środki finansowe na rzecz ubogich i chorych. Wstępujący do bractwa powinien złożyć przysięgę, że zachowa swoją wiarę do końca życia⁸⁵.

Położenie bractwa zamojskiego pogorszyło się po śmierci Jana Zamojskiego (1655), który względem bractwa prowadził politykę tolerancyjną. W latach siedemdziesiątych XVII w. nowi właściciele miasteczka Marcin i Anna Zamojscy prześladowali członków bractwa. W 1695 r. Zamojscy wygnali prawosławnych duchownych, a dwa lata później bracką cerkiew św. Mikołaja przekazali pod zarząd unickiego biskupa chełmskiego⁸⁶.

Bractwo kijowskie powstałe przed 1620 r. miało w swojej historii wielu wybitnych członków między innymi metropolitę Hioba Boreckiego i hetmana kozackiego Piotra Konaszewicza Sahajdacznego. Rozwój bractwa nastąpił, gdy duchowym opiekunem został Piotr Mohyła. Za metropolity Piotra Mohyły bractwo kijowskie rozwinęło szeroką akcję oświatową i polityczną. W 1640 r. członkowie bractwa uczestniczyli w soborze lokalnym, na którym dyskutowano o reformach cerkwi. Plenipotenci bractwa występowali na forum sejmu i bronili praw swego Kościoła. Bractwo wspierało finansowo inne inicjatywy metropolity Mohyły⁸⁷.

⁸⁵ A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 238-242.

⁸⁶ Tamże, s. 242; I. Budiłowicz, *Russkaja prawosławnaia starina w Zamostie*, Warszawa 1885, s. 75-78.

⁸⁷ Makarij, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. XI, s. 580-588; A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 193-197.

Podobną rolę odgrywało bractwo lwowskie Zaśnięcia NMP. Bractwo na mocy przywileju Władysława IV uzyskało w 1634 r. prawo zatrudniania duchownych bez zgody biskupa. Bractwo na mocy tego przywileju utrzymywało trzech mnichów i diakona. W latach 1637–1639 król nadał bractwu cztery przywileje, w których bronił go przed naciskami ze strony duchowieństwa łacińskiego, zwalniał brackie dobra od podatków i powinności, potwierdzał przywileje bractwa do prowadzenia drukarni i szkoły. Przywileje stauropigialne bractwa potwierdził metropolita Mohyła, który jako egzarcha patriarszy sprawował nad bractwem duchową zwierzchność⁸⁸. Członkami bractwa lwowskiego były tak znakomite postacie jak księżna Anna Potocka z rodu Mohyłów, przedstawiciele rodów Ostrogskich, Słuckich, Olekowiczów, Wiśniowieckich, Koszyrskich, Zbarskich, Zasławskich, Prońskich, hetman kozacki Paweł Tetera czy wojewoda kijowski Adam Kisiel. Z uwagi na pozycję stauropigii lwowskiej jej członkowie aktywnie uczestniczyli w życiu całego Kościoła prawosławnego, a bractwo w drugiej połowie XVII w. było głównym ośrodkiem opozycji antyunijnej na terenie diecezji lwowskiej. Pozycję bractwa dodatkowo wzmacniały jego dochody pozyskiwane z handlu z Turcją i działalności wydawniczej.

Bractwo łuckie największe znaczenie uzyskało, gdy biskupem tamtejszej diecezji został Atanazy Puzyna (1633–1650). Bractwo pw. Podwyższenia św. Krzyża musiało bronić stanu posiadania cerkwi przed naciskami łuckiego kolegium jezuickiego. Rywalizując z jezuitami członkowie bractwa otrzymali od miejscowego monasteru brackiego drukarnię i liczne zapisy finansowe od prawosławnej szlachty. Wydawnictwa brackiej drukarni stały się głównym orężem polemiki z unitami i podnosiły stan świadomości religijnej wyznawców prawosławia⁸⁹.

Za wymienionych wyżej metropolitów istotne znaczenie w życiu Kościoła prawosławnego miały bractwa cerkiewne w Lublinie, Miń-

⁸⁸ Tamże, s. 186-189; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 45.

⁸⁹ AJZR, cz. I, t. 7, s. 85; A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 190-192.

sku, Orszy i Pińsku. W Lublinie bractwo funkcjonowało od 1594 r. przy cerkwi Przemienienia Pańskiego. Bractwo prowadziło szkołę, szpital i przytułek dla osób ubogich. Do lubelskiego bractwa wstąpiło wiele wybitnych postaci: księżę Konstanty Ostrogski, Grzegorz Sanguszko-Kaszyski, Akim Korecki, Paweł Drucki-Lubecki, Jerzy Czartoryski i Grzegorz Czetwertyński. Bractwo w latach 1607–1633 wybudowało murowaną cerkiew Przemienienia Pańskiego, którą poświęcił metropolita Piotr Mohyła. Budowę cerkwi i szkołę bracką wspierali w tym czasie biskup chełmski Paizjusz Czerchawski, metropolita Hiob Borecki, polemista Kasjan Sakowicz i wykładowca Teofil Leontowicz. Władysław IV 12 marca 1633 r. nadał bractwu specjalny przywilej i wyjął go spod jurysdykcji miejscowej administracji. Cerkiew bracka w 1638 r. została zajęta przez unitów. W wyniku starań członków bractwa cerkiew została odzyskana przez bractwo w 1650 r. i jako jedyna prawosławna świątynia w mieście przez wiele lat pełniła funkcję cerkwi parafialnej⁹⁰.

Bractwo w Mińsku powstało na początku XVII w. i dzięki licznym zapisom stało się prężną organizacją cerkiewną. Bractwo posiadało własną cerkiew św. św. Piotra i Pawła oraz liczne dobra ziemskie i place miejskie. W 1633 r. bractwo mińskie uzyskało od Władysława IV przywilej gwarantujący prawo odprawiania praktyk religijnych, wolności obrzędów i potwierdzenie materialnego stanu posiadania. Bractwo wspierało finansowo działalność metropolity Piotra Mohyły i jego następców, opiekowało się mińskimi monasterami, prowadziło szkołę i szpital⁹¹. Podobne znaczenie miało bractwo Objawienia Pańskiego w Pińsku, które otrzymało w 1633 r. od Władysława IV przywilej na posiadanie szkoły, seminarium, szpitala i opieki nad miejscowymi monasterami⁹². O różnych formach działalności tych bractw piszę w następnej części pracy.

⁹⁰ Tamże, s. 184; G. Kuprianowicz, M. Roszczenko, *Cerkiew prawosławna Przemienienia Pańskiego w Lublinie*, Lublin 1993, s. 15-23.

⁹¹ Makarij, *Istorija Russskoj Cerkwi*, t. XI, s. 499, 520; A. A. Papkow, *Bractwa...*, s. 177-179.

⁹² ASD, t. VI, nr-y: 54-57, 139.

Śmierć metropolity Tukalskiego zbiegła się z objęciem rządów przez króla Jana III Sobieskiego. Lata jego panowania przyniosły Kościołowi prawosławnemu załamanie się dotychczasowej struktury organizacyjnej i pogłębiły chaos wewnętrzny. Oprócz podziałów wśród hierarchii istotny wpływ na sytuację ogólną Cerkwi miał stan prawosławnych ośrodków zakonnych. Z badań nad monastycyzmem wschodnim wynika, że większość klasztorów w połowie lat sześćdziesiątych XVII w. pozostawała przy prawosławiu. Szczególną rolę odgrywały monasterium w wielkich miastach królewskich (Wilno, Lwów), gdzie patronat nad nimi sprawowały bractwa cerkiewne. Przy monasterach i bractwach nadal funkcjonowały szkoły, drukarnie, szpitale i przytulki dla ludności ubogiej. Ośrodki klasztorne, znajdujące się pod patronatem bractw cerkiewnych, zwłaszcza na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego, pozostawały głównymi centrami opozycji antyunijnej. Pod patronatem bractwa wileńskiego znajdowały się liczne monasterium: jewski, ceperski, snowski, nowodworski, kupiatycki, zabłudowski i wiele innych.

Na obszarach zdominowanych przez ludność unicką trwał proces przejmowania świątyń prawosławnych. Zjawisko było rezultatem stopniowej utraty przez duchowieństwo „wiary greckiej” oparcia w podzielonej wewnętrznie Kozaczyźnie. Upadek miast w połowie XVII w. i tym samym pozycji mieszczaństwa osłabił bractwa cerkiewne, które były najbardziej świadomymi organizacjami religijnymi wspierającymi Cerkiew. Już wcześniej prawosławie porzuciły znaczące rody magnackie. W ten sposób Kościół prawosławny utracił możnych protektorów i obrońców na arenie publicznej. Przy „wierze greckiej” trwały znaczne szeregi drobnej i średniej szlachty ruskiej, lecz nie stanowiły one realnej siły politycznej w oligarchicznej Rzeczypospolitej. Szlachta prawosławna w owym czasie nie mogła skutecznie wystąpić w obronie praw swojej Cerkwi na forum sejmu czy na sejmikach. Zresztą szlachta ruska i wyższe warstwy prawosławnego mieszczaństwa, z częścią duchowieństwa, ulegały wpływom kultury polsko-łacińskiej, co powodowało osłabienie więzów kulturowych z bizantyjsko-słowiańskim Kościołem prawosławnym. Również odwrót szlachty ruskiej od

reformacji nie polegał na powrocie do prawosławia, lecz najczęściej na przechodzeniu do Kościoła łacińskiego, nawet z pominięciem unii. Jedyłą podporą dla duchowieństwa prawosławnego w miastach pozostawały bractwa cerkiewne. Bractwa fundowały nowe obiekty sakralne. Około 1669 r. bractwo mohylewskie wybudowało murowaną cerkiew św. Jana Teologa. Bractwo łuckie sprowadzało do nowo wybudowanych świątyń niezbędne utensylia i wyposażenie⁹³.

Kościół unicki zyskał natomiast potężnych sprzymierzeńców wśród magnaterii i szlachty katolickiej. Zabiegi unijne względem prawosławnych, zapoczątkowane w okresie panowania Jana Kazimierza, były kontynuowane w okresie rządów Jana III Sobieskiego. Miały one jednak zupełnie inny charakter. Podejmowane działania posiadały charakter polityczny i należy je rozpatrywać w kontekście sytuacji międzynarodowej. Wojna z Turcją i próby Stolicy Apostolskiej pozyskania Rosji do unii dały władzom Rzeczypospolitej pretekst do działań antyprawosławnych. Przypomnę, że sejm w 1676 r. zakazał prawosławnym utrzymywania wszelkich kontaktów ze swym zwierzchnikiem, patriarchą carogrodzkim. W celu lepszej egzekucji konstytucji sejmowej niezależne dotychczas bractwa cerkiewne podporządkowano wyłącznej jurysdykcji biskupów⁹⁴. W ten sposób dążono do likwidacji prawosławnych bractw cerkiewnych, będących wówczas jedyłą podporą swego Kościoła i stanowiących główny ośrodek opozycji antyunijnej. Pomimo tego zakazu bractwa stauropigialne przez cały czas utrzymywały kontakt z patriarchatem. Patriarchowie traktowali bractwa jako swoich egzarchów w Rzeczypospolitej. Z tego powodu

⁹³ „Mohylewskije Gubernskije Wiedomostii” 1845, nr 50; I. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 155-163.

⁹⁴ *Volumina Legum*, t. V, s. 180, 362. Konsekwencją odejścia od polityki tolerancji były kolejne konstytucje sejmowe godzące w innowierców, zakaz apostazji od katolicyzmu (1668), zamknięcie dostępu niekatolikom do stanu szlacheckiego (1673), izby poselskiej i ważniejszych urzędów (1718, 1736, 1764). O tym por.: J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 104-109. Konsekwencje zmiany polityki wyznaniowej dla polskiej tolerancji omawia W. A. Serczyk, *Unia brzeska – refleksje o tolerancji*, [w:] *Unia brzeska i jej następstwa. Materiały z sesji naukowej...*, red. T. Stegner, Gdańsk 1991.

w ostatnim dwudziestopięcioleciu XVII w. obserwujemy liczne błogosławieństwa i pochwały wysyłane bractwom cerkiewnym. Zwierzchnicy Kościoła prawosławnego apelowali do bractw o obronę własnej wiary i praw oraz prosili o informacje na temat sytuacji w życiu cerkiewnym i postawy biskupów. Drugim czynnikiem, który rzutował na politykę wobec prawosławia, było przekonanie Jana III Sobieskiego, że poprzez rozszerzenie unii uda się pozyskać Rosję przeciwko Turcji. W tym czasie Kuria Rzymska podejmowała podobne zabiegi, proponując unię religijną w państwie moskiewskim. Władze polskie obawiały się również rozciągnięcia protekcji carów moskiewskich nad prawosławiem w Rzeczypospolitej.

Monarcha, zdając sobie sprawę, że Kościół prawosławny liczył już tylko dwóch biskupów, spróbował nakłonić ich do unii, jak to się udało z władką lwowskim. Okazją do takich działań stała się na sejmie grodzieńskim prośba metropolity Antoniego Winnickiego o wybór jego bratanka Jana Winnickiego na koadiutora biskupstwa przemyskiego. Sobieski wyraził zgodę na wybór biskupa koadiutora po złożeniu przez kandydata przed nim katolickiego wyznania wiary. Elekcja Winnickiego, który przybrał imię zakonne Innocenty, na biskupa przemyskiego odbyła się w październiku 1679 r.⁹⁵ Biskup elekt uchodził wśród wiernych za prawosławnego, chociaż w rzeczywistości pozostawał unitą. Nominacja nowego biskupa była o tyle istotna, gdyż władca przemyski Antoni Winnicki zmarł wkrótce po elekcji. Konsekracja biskupa Innocentego nastąpiła 13 grudnia 1680 r.⁹⁶ W ten sposób jedynym prawosławnym ordynariuszem diecezji pozostawał władca łucki Gedeon Czetwertyński. Sobieski, biorąc pod uwagę pozyskanie do unii Szumlańskiego i Winnickiego, przystąpił do organizacji wspólnego kolokwium unicko-prawosławnego. Na

⁹⁵ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596–1918)*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 519-520.

⁹⁶ B. I. Bałyk, *Innokentij Iwan Wynnyckij episkop peremyśkyj, sianićkyj*, Rym 1978, s. 105.

kolokwium miała zostać zawarta unia generalna. Dopiero w 1680 r. w Lublinie udało się doprowadzić do skutku spotkanie hierarchii unickiej i prawosławnej, przedstawicieli duchowieństwa świeckiego i zakonnego oraz bractw cerkiewnych. Do rozmów na temat unii powszechnej nie doszło, bowiem zdecydowane antyunijne stanowisko zajęli przedstawiciele bractw cerkiewnych i szlachty prawosławnej oraz biskup łucki Gedeon Czetwertyński⁹⁷. Colloquium amicabile zakończyło się niepowodzeniem również z powodu obecności na sejmie w Warszawie posłów moskiewskich, którzy domagali się zaprzestania zmuszania prawosławnych do unii.

W odpowiedzi na tego rodzaju zabiegi unijne duchowieństwo i przedstawiciele bractw stauropigialnych 19 sierpnia 1681 r. wydały wspólną deklarację. „Mówi się, że król nosi się z zamiarem zwołania na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego synodu podobnego do tego, jaki był w Lublinie. Wobec tego my tu w Nowym Dworze zebrani przedstawiciele duchowieństwa prawosławnego i bractw stauropigialnych z terenu Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego uroczyście deklarujemy, że jest naszym życzeniem trwać przy świętej prawosławnej grecko-ruskiej wierze, tej wierze, której wyznawcy dochowują posłuszeństwa patriarsze konstantynopolitańskiemu. Przy tej prawosławnej wierze chcemy pozostać bez względu na cenę, jaką przysłoby za to zapłacić. W razie, jeśli zwołanie synodu stałoby się faktem, zapowiadamy, że nasze duchowieństwo i nasze bractwo zgłoszą się na ten synod z dokumentami poświadczającymi prawa i przywileje od najdawniejszych czasów przez królów wierze naszej nadanych. Przewidujemy, że w powyższą – w imię obrony wiary prawosławno-katolickiej na synodzie mającą być podjętą – akcją włączą się wszystkie bractwa: bractwo mohylewskie, słuckie i wileńskie. Spadnie na nie obowiązek wyboru odpowiednich ludzi i będą one musiały

⁹⁷ M. Andrusiak, *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708). Zarys biograficzny*, Lwów 1934, s. 77-93; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 260-263; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 221-226.

ponieść koszta związane z wyruszeniem tych ludzi w drogę do miejsca, w którym planowany synod będzie się odbywał. Nie ma jednak pewności, czy ów synod w samej rzeczy dojdzie do skutku. Wobec tego zachodzi potrzeba zajęcia się w chwili obecnej odpowiednim pouczeniem posłów udających się na sejm. Chodzi o to, by dopominali się oni na sejmie o całość Cerkwi Bożej. Jest to obecnie sprawą najpilniejszą i na niej skoncentrować się powinny wysiłki broniących prawosławia bractw stauropigialnych. W sprawie obrony całości wiary prawosławnej odbywać się powinny stałe konsultacje. Myślmy tu o konsultacjach, w których uczestniczyliby: biskup nominat białoruski, biskup łucki i bractwo wileńskie. Wszystkie swe w obronie prawosławia podejmowane kroki bractwa uzgodnić winny z bractwem wileńskim. Do wiadomości całego ruskiego narodu podane być powinny wykazy odstępców od wiary prawosławnej. Sporządzanie i rozpowszechnianie tych wykazów zlecamy bractwom, przede wszystkim bractwu wileńskiemu. Przy tym każdy z takich uzgodniony być winien z biskupem łuckim i przedkładać mu do podpisu. Bractwu wileńskiemu wrogowie wiary prawosławnej zadali ostatnio dotkliwie ciosy: padło ono ofiarą napadu i ogołocone zostało z majątku. Wobec tego wszystkie inne bractwa pośpieszyć winny bractwu wileńskiemu z pomocą materialną. Ponieważ ogólnie jest wiadomo, że właśnie to bractwo pełni rolę przewodnią i dzierży prym w walce o całość Cerkwi prawosławnej w naszym kraju⁹⁸.

Dokument ten potwierdza, że tylko dzięki postawie bractw stauropigialnych i biskupa Gedeona Czetwertyńskiego unia nie została wprowadzona we wszystkich diecezjach prawosławnych. Postawa bractw wpłynęła, że król Jan III Sobieski zmuszony był potwierdzić prawa wszystkim prawosławnym biskupom, cerkwiom i monasterom oraz „bractwom, w których znajdowało się i teraz znajduje się zażywanie błahocześciwej Grecko-ruskiej religii”⁹⁹. Istotne zmiany w położeniu Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej nastąpiły po śmierci

⁹⁸ AJZR, cz. I, t. 4, s. 55-56; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 51.

⁹⁹ *Dokumenta praw y wolności...*, s. 75.

Jana III Sobieskiego (1696). August II Sas na początku swego panowania potwierdził prawa dysydentom religijnym oraz przywileje licznym monasterom i cerkwiom prawosławnym¹⁰⁰. Monarcha rozwiązał też sprawę obsady diecezji białoruskiej. Na godność władzyki mohylewskiego został wybrany Serapion Polchowski, archimandryta słucki, zatwierdzony przywilejem królewskim 30 września 1697 r. Uroczysta konsekracja nowego biskupa odbyła się 14 września 1698 r. w monasterze kijowsko-pieczerskim.

Unormowanie spraw związanych z obsadą biskupstwa białoruskiego nie zahamowało rozszerzenia unii. Na sejmie warszawskim 1699 r. uchwalono konstytucję, która zobowiązywała króla do zwołania synodu unitów i prawosławnych, aby tych ostatnich podporządkować jurysdykcji papieża. Na sejmie tym zabroniono prawosławnym zamieszkiwać w Kamieńcu Podolskim¹⁰¹. W 1700 r. biskup lwowski Józef Szumlański oficjalnie uznał jurysdykcję papieża, a dwa lata później uczynił to samo biskup łucki Dionizy Żabokrzycki. Ten ostatni przystąpił do unii z powodu nieuznawania jego święceń przez wiernych. Wraz z władykami do unii przystąpiły liczne monastery i parafie. Zwierzchność biskupa unickiego uznało w 1702 r. stauropigialne bractwo lwowskie. Po przejściu trzech biskupów na unię Kościołowi prawosławnemu pozostało tylko jedno biskupstwo białoruskie (mohylewskie). Fakt ten potwierdza wielką rolę tego bractwa w życiu Cerkwi i jego duży wpływ na postawy wyznaniowe duchowieństwa i wiernych.

Niewiele możemy powiedzieć o życiu religijnym bractw cerkiewnych w czasach saskich. Pobożność ludności prawosławnej jest słabo uchwytna w źródłach. Wynikała ona z własnych wewnętrznych przeżyć, a w przypadku ludności prawosławnej – często ukrywanych. Ograniczenia prawne nie służyły otwartemu demonstrowaniu swojej

¹⁰⁰ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 230-236; tenże, *Polityka Piotra I wobec Kościoła prawosławnego w Rosji i w Rzeczypospolitej*, [w:] *Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002, s. 277-285.

¹⁰¹ *Volumina Legum*, t. VI, s. 35.

wiary i przynależności do Cerkwi prawosławnej. Barokowa i sarmacka religijność szlachty polskiej kontrastowała z religijnymi postawami prawosławnych mieszczan i chłopów. W sytuacji braku własnych seminariów i szkół teologicznych istotnym problemem był poziom wykształcenia własnego duchowieństwa.

Wzrost pobożności wśród społeczności prawosławnej nie zahamował odchodzenia ludności prawosławnej od swojej wiary. Przy prawosławiu pozostały głównie te parafie, przy których istniały bractwa. Nic też dziwnego, że bractwa cerkiewne często występowały do królów polskich o potwierdzenie swych praw i przywilejów. Zjawisko to należy tłumaczyć tym, że monarchowie potwierdzali nie tylko prawa bractwa, ale równocześnie wzbogacali dawne przywileje o nowe zapisy dotyczące budowy cerkwi i monasterów, zakładania szkół, drukarni, szpitali, przytułków i domów opiekuńczych. Takie zapisy powodowały, że bractwo stawało się dla króla reprezentantem społeczności ruskiej, obrońcą praw swego Kościoła. Nic też dziwnego, że przedstawiciele bractw, powołując się na przywileje monarsze, brali udział w obradach sejmu, występowali przed trybunałami i sądami.

Władze miejskie nie zawsze respektowały przywileje bractw cerkiewnych. Podobnie postępowali właściciele majątków w dobrach prywatnych. Z powodu łamania przywilejów monarszych bractwa składały panującym liczne skargi na postępowanie władz miejskich i właścicieli dóbr. Najczęstszymi przypadkami ograniczania praw bractw cerkiewnych w XVIII w. były zakazy wnoszenia nowych świątyń i remontowania już istniejących. Pojawiały się ograniczenia w prowadzeniu szkół, szpitali i drukarni oraz przypadki zajmowania przez unitów innych majątków należących do bractw cerkiewnych¹⁰².

W drugiej połowie XVIII w. Kościół prawosławny stopniowo tracił swoich wiernych na rzecz Kościoła katolickiego i unickiego. Dodatkowo liczba parafii prawosławnych w Rzeczypospolitej zmniejszyła się po I rozbiorze. Życie religijne i kulturalne Kościoła prawosławnego

¹⁰² I. O. Flerow, *O prawosławnych...*, s. 50-56.

w latach panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego opierało się głównie na ośrodkach zakonnych i bractwach cerkiewnych¹⁰³.

Istotnym problemem wpływającym na życie religijne ludności prawosławnej był poziom wykształcenia duchowieństwa i wiernych. Część duchowieństwa kształciła się w szkołach na terenie Rosji, głównie w Kijowie. Większość jednak nie miała należytego przygotowania. Istniejące szkoły przyklasztorne w Wilnie, Słucku, Drohiczynie i Bielsku, wspierane przez lokalne bractwa cerkiewne, nie zaspokajały potrzeb edukacyjnych społeczności cerkiewnej¹⁰⁴. Jedynie szkoła słucka, zreformowana przez biskupa Jerzego Konisskiego w 1785 r., odpowiadała standardom seminariów kościelnych. Z powodu braku należytego wykształcenia część zakonników nie posiadała święceń kapłańskich. W tych warunkach jeszcze większego znaczenia w życiu religijnym społeczności prawosławnej nabrała działalność bractw cerkiewnych. W II połowie XVIII w. na bractwa spadł obowiązek obrony duchowych i materialnych interesów Kościoła prawosławnego. Bractwa, choć nie były w owym czasie organizacjami tak licznymi jak w poprzednich okresach, nadal funkcjonowały przy większości klasztorów i parafii prawosławnych. Ich działalność na forum ogólnocerkiewnym nie była tak dynamiczna, jak poprzednio.

Nową szansą na zmianę położenia prawnego i materialnego Cerkwi było podniesienie spraw ludności prawosławnej na Sejmie Wielkim. 1 maja 1791 r. na sejmie uchwalono konstytucję, która zwoływała do Pińska kongregację generalną przedstawicieli ludności prawosławnej. Celem kongregacji było wypracowanie projektu, który przygotowałby sejmowi konstytucję normującą sprawę Kościoła prawosław-

¹⁰³ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 269-270.

¹⁰⁴ A. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII wieku*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 20-34; tenże, *Działalność charytatywna w Kościele prawosławnym na terenie Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 79-87.

nego w Rzeczypospolitej. W Pińsku stawiło się 103 delegatów, w tym 25 przedstawicieli duchowieństwa zakonnego, 22 duchowieństwa świeckiego i 56 reprezentantów społeczności parafialnej. W grupie przedstawicieli społeczności parafialnej w obradach kongregacji pińskiej uczestniczyło 39 reprezentantów bractw z Wilna, Druż, Dżysny, Drohiczyzna, Bielska, Zabłudowa, Turowa, Lebiedna, Szpola, Złotopola, Pińska i Mozyrza¹⁰⁵. W sumie na obrady kongregacji pińskiej przybyły reprezentacje 17 bractw. Z czterech komisarzy wydelegowanych przez króla w kongregacji pińskiej wziął udział jedynie pisarz sandomierski Michał Kochanowski. Jako obserwatorzy w kongregacji uczestniczyli przedstawiciele duchowieństwa łacińskiego i unickiego. Szczególną rolę w pracach kongregacji pińskiej odegrali przedstawiciele bractw cerkiewnych, którzy sfinansowali pobyt jej uczestników. Po dwutygodniowych debatach 3 lipca 1791 r. Kongregacja ogłosiła swoje postanowienia.

Większość artykułów kongregacji pińskiej dotyczyła organizacji Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. W artykule I kongregacja postanawia, że naczelną władzę Kościoła stanowić będzie synod krajowy złożony z arcybiskupa i trzech biskupów stojących na czele czterech diecezji, na które miał zostać podzielony kraj. Biskupi mieli być organizacyjnie niezależni, a w sprawach dogmatycznych hierarchicznie podlegaliby patriarsze konstantynopolitańskiemu. Artykuł V dotyczył organizacji kongregacji diecezjalnych składających się z biskupa, jego namiestników, przełożonych monasterów, protopopów, starszyny bractw cerkiewnych. W artykule tym doceniona została rola bractw cerkiewnych w strukturze organizacyjnej Kościoła prawosławnego. Spośród uczestników kongregacji dekanalnej wybierano przedstawicieli na kongregację synodalną składa-

¹⁰⁵ Przebieg kongregacji pińskiej został przedstawiony w pracach: *Dziela kongregacji*, Warszawa 1791; „Gazeta Narodowa i Obca” z 16 lipca 1791; E. Sakowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 182-209, 255-264; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny*, s. 127, 128; H. Suchenek-Suchocki, *Państwo a Cerkiew prawosławna*, s. 52, 53; A. Deruga, *Walka z rusyfikacją*, s. 25-28; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, s. 79-80.

jącą się z ośmiu delegatów; po dwóch z duchowieństwa zakonnego i świeckiego oraz czterech z bractw „dobrze osiadłych i nauką literalną zaszczyconych”¹⁰⁶.

W postanowieniach z 3 lipca 1791 r. reformujących Kościoł prawosławny w Rzeczypospolitej znalazł się artykuł dotyczący funkcjonowania szkolnictwa cerkiewnego. Szkolnictwo miało objąć dzieci duchownych, szlachty i mieszczan „a nawet i włościańskie dzieci, podług praw krajowych”. „Bakałarzami mogą być dziadkowie, czytać i pisać po polsku i po rusku umiejący, lecz gdyby ci bardzo byli zatrudnieni usługą cerkiewną, tedy osobni od dziadków bakałarze utrzymani być mają”. Obowiązek zorganizowania i utrzymania szkół parafialnych spoczywał na bractwach, proboszczach i przełożonych monasterów. Starsi bractwa razem z duchowieństwem powinni byli zbierać środki na utrzymanie szkół, określać wysokość składek parafian na potrzeby oświatowe. Ustalono ponadto, że przy każdej cerkwi powinien znajdować się szpital przeznaczony dla biednych w parafii. Nadzór i opiekę nad szpitalem miało sprawować bractwo cerkiewne¹⁰⁷. Jak z powyższego wynika, szczególna rola w rozwoju szkolnictwa prawosławnego i działalności charytatywnej – według twórców kongregacji pińskiej – przypadała duchowieństwu zakonnemu i bractwom cerkiewnym. Powołany przez kongregację pińską Najwyższy Konsystorz 9 grudnia 1791 r. polecił przełożonym monasterów organizowanie szkół parafialnych i prowadzenie nauczania zasad wiary prawosławnej wśród

¹⁰⁶ E. Sakowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 197-207. W nie publikowanym dotąd projekcie „Ustawa Nieunitów” w artykule XII umieszczono formułę przysięgi, na którą mają zaprzysiąc członków Kongregacji. Zobowiązywano duchowieństwo prawosławne do przysięgi na Konstytucję 3 Maja, na wierność królowi i Rzeczypospolitej, Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji, kol. P. Dobrochotowa, op. 1, nr 359, k. 210v.

¹⁰⁷ A. A. Papkow, *Oczerk...*, s. 215-216; E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa 1935, s. 205-206. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemia Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*, red. M. Biskup, Warszawa – Toruń 1996, s. 81-94; tenże, *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001, s. 33-62.

wiernych. Władze cerkiewne rozpoczęły przygotowywanie podręczników i materiałów pomocniczych do nauki religii. Reformy szkolne przyczyniły się do rozwoju oświaty wśród społeczności prawosławnej. Postanowienia kongregacji pińskiej zostały zatwierdzone konstytucją sejmową z 21 maja 1792 r. Zmiana polityki Rzeczypospolitej wobec ludności prawosławnej, której wyrazem była próba stworzenia na Sejmie Wielkim niezależnej struktury cerkiewnej, była powrotem do XVI-wiecznej tradycji zgodnej koegzystencji kultur i religii. Dostrzeżono wówczas wielonarodowy i wielowyznaniowy charakter Rzeczypospolitej, dla której lansowanie jednej religii panującej miało zgubne konsekwencje.

Największe zasługi w reformowaniu Cerkwi, zgodnie z postanowieniami kongregacji pińskiej, oddał przewodniczący Najwyższego Konsystorza, ihumen bielski Sawwa Palmowski. Były ihumen poczeńskiego monasteru Św. Trójcy nowogrodzkiej eparchii godność ihumena bielskiego otrzymał przed 1 marca 1789 r. z nominacji biskupa Wiktora Sadkowskiego¹⁰⁸. Przewodniczący Najwyższego Konsystorza cieszył się dużą popularnością wśród duchowieństwa prawosławnego i był powszechnie uznawany za najlepszego kandydata na metropolitę. Siedziba metropolity była planowana w Bielsku, a fundusze na jej utrzymanie miały pochodzić z dochodów bractw cerkiewnych oraz monasterów w Jabłecznej, Zabłudowie, Bielsku, Drohiczynie i parafii w Słowatyczach.

Podjęte reformy cerkiewne zostały całkowicie przekreślone przez II rozbiór Rzeczypospolitej i postanowienia władzyki Wiktora Sadkowskiego. W ten sposób nie dopuszczono do reaktywowania hierarchii cerkiewnej na mocy konstytucji z 21 maja 1792 r. Konstytucja ta została zresztą, wobec protestów duchowieństwa łacińskiego i unickiego, uchwalona zbyt późno, aby na jej podstawie można było stworzyć niezależną strukturę cerkiewną¹⁰⁹. krzywdach wyrządzonych mu przez Najwyższy Konsystorz, którego pracami kierował Sawwa Palmow-

¹⁰⁸ Tamże, t. XI, s. 155.

¹⁰⁹ ASD, t. XI, s. 183.

ski¹¹⁰. Bractwo bielskie finansowało działalność przewodniczącego Najwyższego Konsystorza i jego pobyt w Warszawie. Długa nieobecność ihumena zaniepokoiła również bractwo bielskie, które współfinansowało jego pobyt w Warszawie. Członkowie bractwa w listach do Sawwy Palmowskiego uskarżali się na nieporządki, które działy się w monasterze i przedstawiali tragiczny stan finansowy klasztoru. Równocześnie bractwo pytało o zwrot kosztów poniesionych przez wiernych w związku z kongregacją pińską i działalnością ihumena. Członków bractwa i ofiarodawców niepokoił losów „aparatów” kościelnych, zabranych przez ihumena Sawwę do Warszawy. Bractwo domagało się zwrotu przedmiotów liturgicznych do monasteru¹¹¹. Szczególną rolę w próbie reaktywowania hierarchii cerkiewnej i stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej miały odegrać bractwa cerkiewne. Działania te zostały przerwane upadkiem powstania i III rozbiorem Rzeczypospolitej¹¹².

*

Dzieje bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego wskazują, że ta nieznaną nigdzie organizacją, skupiającą świecką społeczność prawosławną, była istotnym wsparciem Cerkwi. Bractwa przez ponad dwieście lat walczyły o prawa swego Kościoła, broniły jego stanu posiadania, dbały o moralność duchowieństwa i wiernych. Lwowskie bractwo w latach 1439–1708 było głównym obrońcą prawosławia na terenie Haliczczyzny. Podobną rolę dla ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego spełniało bractwo Św. Ducha w Wilnie. Z kolei łuckie bractwo św. Krzyża przez ponad sto lat wspierało Kościół prawosławny na Wołyniu. Zwracam też uwagę na szczególną rolę bractwa

¹¹⁰ Tamże, t. XI, s. 190-192.

¹¹¹ List bractwa św. Mikołaja do ihumena Palmowskiego z 27 lutego 1793 r., ASD, t. XI, s. 183-184.

¹¹² E. Sakowicz, *Kościuszko a Kościół prawosławny*, Warszawa 1936, s. 6; A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski*, s. 63-80.

kijowskiego w czasach metropolity Piotra Mohyły i Sylwestra Kosso-wa, które wsparło utworzenie centrum oświatowego w Kijowie. Bractwo mohylewskie w latach 1633–1772 wspierało działalność biskupów białoruskich¹¹³. Inne bractwa, przez cały okres swego istnienia odgrywały podobną rolę na terenie miast Wielkiego Księstwa Litewskiego, w których działały.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

The Orthodox Brotherhoods in the Great Duchy of Lithuania in XVI–XVIII century

Keywords: Orthodox Brotherhoods, Great Duchy of Lithuania

The origin of Orthodox brotherhoods is connected with the role of laymen in the Orthodox Church. In the Great Duchy of Lithuania land owners took patronage over village parishes, while in towns this role was assumed by burghers, who were organised into brotherhoods since the end of the 16th century. The participation of laymen in caring over the church was a result of the tradition of conciliarity of the Orthodox Church. This was not merely a custom – it was the law of the Orthodox Church. Mikołaj Kojalowicz proved that the brotherhoods were created on the basis of city guilds consisting of craftsmen of the same trade. Their task was to defend the interest of a particular trade. With time individual guilds formed closed structures, which played a major role in the socio-political life of a city.

¹¹³ A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008.

The church brotherhoods were perceived as a means of defending the Orthodox community in Poland, which faced a national and religious threat. In cities with a varied religious structure guild regulations favored Catholics. Rarely were they tolerant. The guilds were basically Catholic institutions, although other Christians also belonged to them. In their inner structures Catholics held the most privileged positions. This system caused increasing religious intolerance within the guilds. This was an additional impulse for the Orthodox to form religious trade organisations.

Religious conflicts in the guilds and the situation of the Orthodox church led to the formation of Orthodox church brotherhoods. Their activity covered matters of faith, culture and education as well as socio-political problems. This was strongly influenced by the reformation movement, preparations for church union and the increasing wealth of Ruthenian burghers. In Ruthenian lands the brotherhoods were not mass organisations, but they gathered the most active members of the Orthodox community (the Lvov brotherhood, for example, never in its long history had more than 50 members). Although small the brotherhoods represented the basic interest of the Ruthenian nation in matters of religious freedom and cultural development.

The first Orthodox church brotherhood came to be in Vilnius around 1450 on the base of a furriers guild. The reasons for this were the conditions in the craftsmen guilds in Vilnius. In most guilds the authorities were dominated by Catholics. Even though the members were formally equal regardless of religion, the guilds required them to perform certain services for the Latin church (paying tribute to the clergy, taking part in Catholic services). The requirement for all guild members to take part in church ceremonies can be found in many Guild statutes in Vilnius (e.g. the shoemakers and the butchers). In some guilds members of different denominations could avoid taking part in Catholic services by paying a fine. Guild life was regulated according to Roman-Catholic holidays. During guild elections Catholics voted first. It was similar while speaking in meetings. This state of affairs was contrary to the spirit of the prerogative given by Sigismund Kiejstutovitch in 1432, granting the burghers of Vilnius Magdeburg law and an administrative system similar to that of the city of Cracow. The city council and the

mayor were elected from among the citizens. The city council was to be elected by “połowicu zakonu rymaskoho, a połowicu zakonu hreckoho” (half of the Roman and half of the Greek order). The number of mayors was supposed to be equal for “Roman and Greek denomination”. In this situation the privileged position of Roman Catholics in craft guilds forced their Orthodox members to form their own religious organisations.

This is how the first Orthodox church brotherhoods in Vilnius came to be. The brotherhoods had their own houses and special statutes regulating their inner organisation. Members of the brotherhoods at their own expense made candles and prepared mead, which was served during religious ceremonies (Christmas, Easter). The brotherhoods were governed by foremen (starosta), who were elected annually, and who, with the aid of stewards (klucznik), managed brotherhood assets. The foremen resolved conflicts between brotherhood members and cared over their spiritual and religious lives.

The first brotherhoods of Vilnius were religious associations formed by Orthodox craftsmen. The church brotherhoods in the cities of the Grand Duchy of Lithuania developed in the middle of the 16th century. The creation of new brotherhoods was accompanied by the increasing political influence of burghers in towns with Magdeburg law and the increasing awareness of Ruthenians. In towns of many religions forming brotherhoods was caused not only by religious but also by socio-political reasons. Having a legal organisation allowed the members of the brotherhoods to better defend their secular causes. In the brotherhood society a movement for the reformation of the Orthodox Church formed, especially as far as the morality of the clergy and faithful was concerned. This activity exceeded the religious sphere of brotherhood policy. The brotherhoods struggled for the preservation of Ruthenian culture, the rights of Orthodox believers, equality with the Catholics.

Reformatory tendencies first appeared among the Orthodox burghers of Lvov and Vilnius. In the very beginning of the 16th century a few brotherhoods were formed in Vilnius, based on the tanners', merchants' and furriers' guilds. Statutes of new brotherhoods, called bills (ustawy), were similar to those of guilds. Brotherhoods had their

own governing bodies and held trials over their members. All members were obliged to pay a certain tribute and make mead for most important holidays. Similar brotherhoods were created in Lvov in association with the churches of st Nicholas, Annunciation and Dormition of Our Lady (Zwiastowania i Zaśnięcia NMP). The brotherhoods concentrated on religious and charity activities. Some supported hospitals, cared over widows and orphans, lent money to impoverished members, organised secular and religious ceremonies.

The 16th century brought significant changes in the religious life of Ruthenians. The traditional religiousness, devoid of strong dogmatic support, met with the dynamically developing protestant movements and pro-Trydent Catholic church. The secularisation and materialism of higher clergy was an additional factor influencing the ideas of the faithful. In result only part of the clergy (mostly monastic) was ready to defend dogmas and conduct theological disputes. The position of the clergy was often diminished by the position of the ktitors, who undermined the prestige of the Orthodox church by interfering with its inner politics. The appearance of church brotherhoods and the involvement of laymen in church reformation was a new thing in the Orthodox church. Facing a threat from new religious movements from the fifteen-seventies attempts were made to reach a larger part of the Ruthenian society. Funding hospitals, printers, hospices and schools served this purpose. Religious teaching was also developed by polemic writings, sermons and envoys. Rich Orthodox burghers cared over Orthodox culture and education. Brotherhoods opened schools, which aimed at raising the educational level and religious awareness of Orthodox faithful. Thus they tried to deter the classes levels of Ruthenian society from leaving the Orthodox church. Cases of leaving the church by faithful was accompanied by an increasing religious awareness of Orthodox faithful. As a result of a great reformatory effort undertaken first of all by the brotherhoods there was a significant change in religious life. Active work in favour of the Church was part of the responsibility of Orthodox higher classes. Their religious and political activity in cities was caused by an increase in their national and religious awareness. Activity of craftsmen and traders in brotherhoods was treated as a natural result of their faith. The state of churches

and monasteries, which were under their supervision, reflected their political and social aspirations. Charity activities of brotherhoods (caring over hospitals and hospices, supporting the poor, caring over elderly and orphans) was treated as part of the responsibility of a ktitor towards his parishioners.

In the second half of the 16th century a new type of brotherhoods appeared. Their main aim was to improve the situation in the Orthodox Church. Reformation and counter-reformation slogans gave way for the rebirth of intellectual life. The Ostrog Academy, founded in fifteneighties, played a major role in this process. The patriarch of Antioch Joachim, who came to Poland in 1585, saw the role of brotherhoods. He reformed the Lvov brotherhood and used it to help reform the whole church. The Lvov brotherhood got a new statute, which allowed it to accept noblemen and common people. Every year the members of the brotherhood would elect a governing body of four elders of which the eldest kept the chest and the youngest the keys to it. The governing body presented a report of its activity every year. The members were obliged to help each other and lending money without interest to those in need from a common treasury. They were supposed to care over the common goods, the church, monastery, clergymen and choir, as well as a school, printer and hospital. They had to take part in services in the intension of living and deceased members at particular times. Being responsible towards each other lead to a close control of the lives of brotherhood members. If one were to disobey the rules the elders rebuked him and if this did not help, the case was handed over to the bishop. People who would not comply by the brotherhood's orders were excommunicated. This could not be lifted without the agreement of the brotherhood. According to the new statute these rules applied not only to brotherhood members, but to all faithful. Brotherhood members could stand against the bishop if he was proved to live his life against the rules of the church.

Thus the brotherhood gained influence over the position of bishops. The aforementioned Patriarch of Antioch Joachim freed the brotherhood from the power of the local lord and positioned it above the existing hierarchy. Most historians believe that this decision, although born of the Patriarch's good intentions towards reforming the church,

lead to conflicts between Orthodox hierarchy and brotherhoods. The statute of the Lvov brotherhood formed the basis for the reform of the Vilnius brotherhood in 1588. The statute of the Lvov brotherhood was acknowledged in 1592 by king Sigismund III Waza.

The privileges granted to the Lvov brotherhood by patriarch Jeremiah II in 1588 dictated the its goals. It was stated that the brotherhood was formed to „bring charity and aid those who suffer”. This included the following tasks – bringing up orphans, supporting old people in hospitals, receiving pilgrims, helping widows, endowing lords, protecting the aggrieved, helping people who have suffered from disasters, buying out the imprisoned, burying the impoverished dead, helping to renovate churches and monasteries. The second group of goals concerned educational matters connected with opening printers and schools. The assets for these activities were obtained mostly through renting houses and trade. The most important goals concerned matters of the whole church. Patriarch Jeremiah II commanded the Lvov brotherhood with overseeing the following of church dogma and traditions, spreading the faith among Ruthenians, caring over the church property and inner order.

In time brotherhoods became a mass phenomenon. In 1584 the Vilnius brotherhood of the Holy Trinity included merchants from Belarussian and Lithuanian cities. In time burghers, clergymen and noblemen joined the brotherhoods. The Lvov brotherhood catalogue shows that some of the Moldavian, Volosian and prominent Ruthenian princes were among its members. The brotherhood included also metropolitans, bishops, heads of monasteries, monks and parsons. Some clergymen signed up with whole parishes.

Raising them to the rank of satauropigial brotherhoods by patriarch Jeremiach II in 1588 was an important stage in the development of the Lvov and Vilnius brotherhoods. These brotherhoods were subject directly to the patriarch. Such brotherhoods had an exceptional position in the Orthodox church. Clergymen of these brotherhoods prayed for the patriarchs and were under their direst jurisdiction. Only the patriarch could give them orders and grant blessings. Their laws allowed the brotherhoods to freely manage their monasteries, churches, hospitals, printers and schools. Heads of monasteries had to inform

brotherhoods about leaving the monastery, consult them on church canons and together with them watch over the religious life of the faithful. The brotherhoods informed the patriarch on the situation in the whole church, disorders in church life and violating canon laws by bishops. Their representatives also had the right to partake in electing a bishop, so that the position was taken by worthy people responsible for the future of the church.

Both stauropigial brotherhoods (of Vilnius and Lvov) contributed to the development of church brotherhoods in other towns. By the end of the 16th century church brotherhoods were created in Krasnystaw and Rohatyn (1589), Brest, Grodek and Gologory (1591), Peremysl and Komarno (1592), Bielsk, Halitch and Lublin (1694), Mohylev and Stara Sol (1600). In the beginning of the 17th century there were church brotherhoods in almost all cities with a mixed denomination structure (Orthodox-Catholic). Stauropigial brotherhoods did not have control over regular brotherhoods, only a tradition of primacy. Their elders advised other brotherhoods, but did not control them – they were under the jurisdiction of the local bishops. However, the stauropigial brotherhoods were the only defenders and protectors of the regular brotherhoods. The elders of the Vilnius and Lvov brotherhoods formed statutes for other brotherhoods, informed them on their rights and responsibilities, supported them financially and legally, especially during trials against city authorities and Uniats. In matters concerning the whole church they expected the regular brotherhoods to support them.

Let us take a closer look at the inner structure of the church brotherhoods. At the head of a brotherhood there were foremen, who were elected annually. They resolved disputes and conflicts between brotherhood members and watched over their spiritual life. They managed brotherhood policies and represented their organisations in contacts with town, church and state authorities. They managed the brotherhood, church and monastery assets and property and presented annual reports in general meetings. Resolving disputes and conflicts between brotherhood members and watching over their spiritual life and performance of their duties, as well as preparing subjects for general meetings was also an important form of their activity.

In general meetings, which took place after Sunday services, matters of the inner order of the brotherhood were discussed, the morality of its members was assessed, conflicts were dealt with, problems of the hospitals, hospices, churches, monasteries, schools and printers were discussed. Money was divided between different brotherhood needs in these meetings. Matters of the whole church, the situation of the Orthodox church and Ruthenian citizens in the Republic of Poland were important subjects of discussion.

The main source of income for the brotherhoods were fixed donations from its members and people from outside the brotherhood, as well as penalties for breaking brotherhood rules or statute, mead production, publishing. Furthermore, brotherhoods received many voluntary donations, testamentary bequests for building or renovating churches, supporting a choir, monastery, hospital, school or printer. In situations of unusual need money was gathered among members or faithful, as well as from other brotherhoods and communities.

The Orthodox hierarchy was not happy with the appearance of new brotherhoods and with them taking over church education. The conflict between the Lvov brotherhood and the bishop of Lvov Gedeon Balaban, as well as achieving suzerain rights by some other brotherhoods diminished the position of Ruthenian lords. In the Orthodox council in June 1594, which was devoted to the matters of church brotherhoods, members of many of these (from Vilnius, Lvov, Brest, Holsztyn, Halitch, Belsk, and others) took part alongside clergymen. The council was initiated by the Lvov and Vilnius brotherhoods. Rules for organising and financing brotherhoods were established at the council, the legal status of brotherhoods was confirmed, permission was given for brotherhood printers to be established in Vilnius and Lvov, as well as a brotherhood church by the Holy Trinity monastery in Vilnius. Church brotherhoods and some Ruthenian lords responded to union slogans by increasing educational activity and publishing among Orthodox faithful. The reformatory attitude of brotherhoods and suzerain prerogatives acquired from the patriarch of Constantinople Jeremiah II and the patriarch of Antioch Joachim caused unrest among the Ruthenian hierarchy. Granting suzerain rights to brotherhoods disturbed the inner order of the Orthodox Church. It undermined the authority of

local bishops and set a new role for laymen. Synods of bishops were dominated by conflicts with brotherhoods and the first reformatory attempts. Possibility of acquiring places in the senate, the perspective of freeing themselves from the control of stauropegial brotherhoods and pressures from the king encouraged some of the Orthodox episcopate to support the church union. Entering the Pope's jurisdiction made them independent of the Patriarchs and the reformatory activity of brotherhoods.

The brotherhoods played an important role in the history of the Orthodox church in Poland. Brotherhoods concentrated on religious matters and charity work. Some supported hospitals, widows and orphans, gave loans to their impoverished members, organised lay and religious holidays. An important task of a brotherhood was to support clergymen and church servants. In the end of the 16th and during the 17th century they became main centers of anti-union opposition. After many magnate families had joined the union or converted to Catholicism, brotherhoods became, along with the Cossacs (?) the main force to support the Orthodox church politically and financially. It was expressed in many foundations and bequests of prominent faithful to the benefit of the Church and their dedication to its defense.

The history of church brotherhoods indicate that this organisation, unknown anywhere else, which brought together lay members of the Orthodox society, was a significant support for the Orthodox church. For over two hundred years the brotherhoods fought for the rights of their church, protected its possessions, and saw to the morality of its clergy and faithful. The Lvov brotherhood was in 1439–1708 the main protector of the Orthodox faith in Halitch Ruthenia. The Holy Spirit brotherhood in Vilnius played a similar role in the Great Duchy of Lithuania. The Holy Cross brotherhood for over a hundred years supported the Orthodox church in Volhynia. The Kiev brotherhood in the times of metropolitan Peter Mohyla and Sylveter Kossow supported the creation of an educational centre in Kiev. The Mohylev brotherhood supported in 1633–1772 the activities of Belarussian bishops. Other brotherhoods, over the course of their existence, played a similar role in cities in which they operated.

STANOWISKO PATRIARCHY JEREMIASZA II TRANOSA WOBEC ZMIANY KALENDARZA PRZEZ WATYKAN

Słowa kluczowe: patriarcha Jeremiasz Tranos II, Watykan, Rzeczypospolita, kalendarz

Patriarcha Jeremiasz II Tranos pochodził z Aghialo (dzisiaj Pomorie w Bułgarii) nad Morzem Czarnym i pomimo średniego wykształcenia zdołał zdobyć podczas trzech okresów zajmowania stanowiska patriarchy (I – od 5 maja 1572 do połowy listopada 1579; II – od sierpnia 1580 do końca lutego 1584; III – od kwietnia 1587 do końca 1595)¹ szacunek u wszystkich, ponieważ wielokrotnie zajmował stanowisko w różnych ważnych kwestiach kościelnych z wyjątkową stanowczością podpartą moralnym autorytetem. Wraz z objęciem tronu patriarszego w Konstantynopolu Jeremiasz II stworzył nowy porządek rzeczy nadając wszystkiemu nowy rytm. Był wspaiałym, srogim i nieustraszonym arcybiskupem, ale równocześnie nieubłagany w kwestiach kościelnej korupcji, dążącym do przywrócenia dawnej świetności Kościoła Wschodniego. Zgodnie z opisem K. Sathasa, Jeremiasz „zwołał synod, na którym zasiadł zgodnie z kryteriami kanonicznymi, jako wspólny władca duchowy całej ekumeny, z natury majestatyczny oraz waleczny obrońca prawosławia, ubrany w uświęconą mandię z *potamami* i trzymając w rękę *dekanikion*, dbał o rzetelne i staranne zastosowanie kanonów, które

¹ W powyższym opracowaniu podaję chronologię patriarchów konstantynopolitańskich zgodnie z katalogiem chronologicznym zamieszczonym przez Ch. Patrinely, *Η οργάνωση του Γένους υπό τους Τούρκους και η επιβίωσή του*, [w:] *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, t. 10, Ateny 1974, s. 102.

upřednio były lekceważone a także zabronił pod karą pozbawienia godności biskupich wyświęcania kapłanów za pobraniem opłaty bądź darów, ponadto upiększył i rozbudował siedzibę patriarchatu”. Jeremiasz dzięki swej tytanicznej osobowości, pomimo prowadzenia ciągłej walki na wielu frontach, więziony, na wygnaniu, powtarzających się prześladowaniach, powrotów na stanowisko patriarchy, w przeciągu około 35 lat zdołał zainicjować duchowy poryw swojej epoki z wielką śmiałością i odwagą². Poza wymianą korespondencji z Luteranami należy nadmienić także pertraktacje Watykanu zakończone fiaskiem, w sprawie przyjęcia przez prawosławnych reformy kalendarza papieża Grzegorza XIII.

Dzięki licznym wizytom w Księżstwie Moskiewskim i Rzeczypospolitej greckich hierarchów, mnichów i kupców, Jeremiasz posiadał znakomitą możliwość zorientowania się na podstawie ich relacji o poziomie życia kościelnego Słowian oraz o ich problemach. Poprzez wspólne przeciwdziałanie niebezpieczeństwu ze strony papieżstwa, polegającego na narzuceniu reformy kalendarza, nadarzyła się okazja do nawiązania bardziej ciasnych kontaktów kościelnych z Konstantynopolem. Ze strony prawosławnych w Rzeczypospolitej powyższą inicjatywę podjęli książę i wojewoda kijowski Konstanty Ostrogski i bractwa cerkiewne.

Encykliką papieża Grzegorza XIII (1572–1585) *Inter gravissimas pastoralis officii nostri curas* z dnia 24 lutego 1582 r. została przeprowadzona reforma kalendarza w Kościele rzymskokatolickim, wzy-

² Odnośnie szerszych informacji dotyczących osobowości Jeremiasza patrz. K. N. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία. Βιογραφίαι των εν τοις γράμμασι διαλαμψάντων Ελλήνων από της καταλύσεως της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέχρι της ελληνικής εθνεγερσίας (1453–1821)*, Ateny 1868, s. 187; G. Waletas, *Μελέτιος Πηγάς ο αθλητής του εθνοφωτισμού 1549–1601*, wyd. Πηγής, Ateny 1966, s. 9–12; G. Podskalsky, *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II*, [w:] *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10. – 15. Juni 1989*, [Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 27], Erlangen 1991, s. 75–86; B. N. Florja, *Vostočnye patriarchi i zapadnorusskaja cerkov*, [w:] *Brestskaja unia 1596 g.*, s. 120; B. Modzelewska, *Jeremiasz II Tranos*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1179–1180.

wając wiernych do porzucenia starego i przyjęcie nowego systemu odmierzania czasu. W myśl tej reformy od czwartku 5 października 1582 r., następował czwartek 15 października, według nowego stylu. Jednakże Watykan przystępując do reformy kalendarza nie wziął pod uwagę kryteriów kanonicznych, tzn. współpracy i zgody na powyższą patriarchatów Wschodu. W ten sposób jego inicjatywa nie posiadała charakteru powszechnego. Sama reforma była odebrana przez wielu jako kolejny etap ekspansji Watykanu. Poza chęcią dominacji, papieństwo dążyło także do poprawy prestiżu Kościoła łacińskiego, dość nadszarpniętego przez Reformację i wojny religijne w Europie Zachodniej.

W międzyczasie król Rzeczypospolitej Stefan Batory (1576–1586) nakazał wszystkim obywatelom państwa zastosowanie nowego kalendarza, nie zważając na ich przekonania religijne. Jednak natychmiastowa reakcja prawosławnych pokazała, że nie tylko nie noszą się z zamiarem przyjęcia nowego kalendarza, ale gotowi są potraktować ten akt za jeszcze jeden spośród prozelitycznych planów Watykanu³. W sytuacji, gdy papież Grzegorz spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem prawosławnych, pośpieszył przez swego wysłannika Greka Michała Eparcha (syna znanego intelektualisty z wyspy Korfu, Antoniego Eparcha) i Jana Bonafe, aby załagodzić konflikt. Za ich pośrednictwem przesłał duchowemu zwierzchnikowi prawosławia w Rzeczypospolitej Jeremiaszowi II pismo z 5 lutego 1583 r. oraz cenne dary⁴.

3 Ch. Papadopoulos, *Σχέσεις Ορθοδόξων και Λατίνων κατά τον ΙΣΤ' αιώνα*, „Θεολογία”, 3(1925), 260; A. Wejnert, „Sprostowanie błędu co do czasu wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego do Polski”, „Biblioteka Warszawska”, 2(1865), 497; N. F. Sumcov, *Istoričeskij očerok popytok katolikov vvesti v južnuju i zapadnuju Rossiju grigorijskij kalendar*, „Kievskaja Starina”, 21(1888), 237; K. Lewicki, *Książce Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, s. 58; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 62.

4 Szerzej o kontaktach Jana Bonafe z patriarchą Jeremiaszem patrz. K. N. Sathas, *Βιογραφικόν σχεδιάσμα περί του πατριάρχου Ιερεμίου Β' (1572–1594)*, Ateny 1870 [= φωτοαντ. Εκδόσεις Παν. Σ. Πουρναρά, Tesaloniki, 1979], s. ξς'–ξθ'; K. Panagioto-poulos, *Πατριαρχικά γράμματα και άλλα έγγραφα (1571–1576) για τον Ιέρωνα-Ιωάννη Μπωναφέ*, „Θησαυρίσματα”, 12(1975), 320–321; K. G. Ciknakis, *Η συνεργασία του*

Zwrócił się w nim o zatwierdzenie nowego kalendarza przez Kościół prawosławny⁵, gratulując jednocześnie Jeremiaszowi za *Αποκρίσεις*, czyli odpowiedzi patriarchy na korespondencję z protestantami z Tybingi⁶. Pontyfik wyraził żywe uczucia miłoś-

Ιωάννη Μποναφέ με τον οικουμενικό πατριάρχη Ιερεμία Β' (τον Τρανό) κατά το 1574, [w:] Τόμος τιμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου, τ. 2, Patra 1993, s. 819-834; tenże, Η μονή Ταξιαρχών του Αγίου στα τέλη του 16^{ου} αι., „Πελοποννησιακά”, 21(1995), 65; tenże, Η μονή του Αγίου Γεωργίου των Κρημνών κατά τον 16^ο αιώνα, [w:] Παχώμιος Ρουσόνογ, 450 χρόνια από την κοίμησή του (1553), Ateny 2005, s. 116.

5 Sathas, *Σχεδιάσμα*, s. 66-69.

6 Zamiarem protestantów, którzy zwrócili się do zwierzchnika prawosławia o wydanie opinii w kwestii „Wyznania Augustyńskiego”, czyli kryterium miarodajności ich Symbolu Wiary, było nawiązanie przyjaznych relacji z centrum prawosławia przez luteranckich teologów z Wirtembergii. W ten sposób pragnęli po pierwsze, dowiedzieć się bezpośrednio i z oficjalnych źródeł o nauce Kościoła Wschodniego, oraz stwierdzić, w jakich punktach są zgodni i w jakich sprzeczni z nim, po drugie i najważniejsze, zmiierzali do rozpowszechnienia na Wschodzie ich protestanckich idei i zdobycie, jeśli to możliwe, zgody na nową naukę zawartą w „Wyznaniu Augustyńskim” patriarchy ekumenicznego, jako niepodważalnie ewangelicznej, pokrywającej się ze starożytną i autentyczną nauką jedyneprawosławnego i katolickiego Kościoła. Sprawa ta posiadała znaczenie najwyższej wagi z perspektywy szerzenia i rozwoju protestantyzmu oraz w jego walce z potęgą papizmu. Stawianym przez siebie ukrytym celem, który sami wyznają we wstępie do wydanej korespondencji, było możliwe głębsze przyciągnięcie a następnie prozelityzm prawosławnych, zdobywając ich na rzecz protestantyzmu. Wiadomym jest, że prawosławny Wschód podczas XVI i XVII w., oraz w późniejszym czasie, było jabłkiem niezgody w walce o wpływy między rzym.-katolikami i protestantami. Jedni przy zastosowaniu wielu różnorodnych metod, m.in. „podstępnej” unii papieskiej, inni przy pomocy wysyłanych misjonarzy oraz środków naukowych i dydaktycznych, dążyli do prozelityzmu prawosławnych wiernych. Dalekowzroczny zwierzchnik Kościoła prawosławnego patriarcha konstantynopoliński Jeremiasz II, w którego rękach w ówczesnych czasach skupiała się w rzeczywistości cała władza kościelna, dobrze znał główne cele protestantów, pomimo tego nie odrzucał odwołujących się do jego opinii, przyjmując ich z iście ojcowską wyrozumiałością i miłością, wskazując jedyną możliwą drogę ich spotkania z prawosławiem, równoznaczną z koniecznością przyjęcia przez nich prawdziwej nauki chrześcijańskiej. Niewątpliwie patriarcha pragnął tego jednego – zjednoczenia, żywiąc nadzieję na zbliżenie ich do prawosławia, przekonując protestantów o potrzebie porzucenia nieznanych w starochrześcijańskiej tradycji nauk reformatorskich. Nie dopuścił myśli użycia w stosunku do nich niedopuszczalnego prozelityzmu, tak charakterystycznego dla rzymskiego katolicyzmu i protestantyzmu. Wierzył, że istnieje możliwość przy pomocy teoretycznej dyskusji i w duchu miłości chrześcijańskiej i równości, przekonania ich o konieczności poprawy ich nauki. Jednak dyskusja pokazała coś całkiem odmiennego. Z jednej strony Jeremiasz z absolutną

ci i podziwu w stosunku do osoby patriarchy za odrzucenie przez prawosławny Wschód protestanckiego niebezpieczeń-

szczością opierał się w swej dyskusji na Piśmie Św. i Tradycji, natomiast protestanci za autentyczne uznawali wyłącznie Pismo Św., dokonując przy tym subiektywnej egzegezy, starając się by w ten sposób usprawiedliwić niezasadne poglądy pierwszych reformatorów w dziedzinach nauki chrześcijańskiej, kultu i administracji kościelnej. Ponadto patriarcha podkreślił autorytet Kościoła i Ojców Kościoła, podczas gdy protestanci ten odrzucili. Teolodzy z Konstantynopola myśleli i negocjowali różne kwestie teologiczne przy użyciu starożytnej prawosławnej dialektyki wewnętrznej, natomiast teolodzy z Tybingi żyli wśród odmiennego świata idei i używali w dyskusji nową, obcą dla Bizancjum dialektykę protestancką. Brakowało, więc wspólnej bazy, wspólnego kryterium i jednolitej metody w rozwiązaniu różnic i zbliżenia niezgodnych poglądów. W szczególności to protestanci nie pragnęli ułatwienia porozumienia i przejścia do ustępstw oraz uznania i przyjęcia nauki prawosławnej, co najmniej w kwestiach oczywistych, wręcz przeciwnie przyjmowali krytyczną pozycję wobec niej i w ogóle wobec wiary starożytnego Kościoła, umiescawiając siebie samych ponad autorytetem Ojców Kościoła, Synodów, Tradycji oraz historycznego Kościoła w ogóle. Starali się przy pomocy pokazów wysokiego wykształcenia i sofizmów bronić i usprawiedliwiać każdy neoteryzm reformacji. Pomimo to w trakcie trwania dyskusji zauważalny jest jakiś rozwijający się postęp. Patriarcha, pisząc bardzo łagodnie i ugodowo w pierwszej *Απόκριση*, staje się surowym w drugiej i jeszcze bardziej zdecydowany w trzeciej, w której dał koniec widocznym bezużytecznej dyskusji dogmatycznej z protestantami. Czuwający nad rozwojem sytuacji łacinnicy, śledzili z niepokojem wymianę korespondencji pomiędzy Konstantynopolem i Tybingą. Ponadto zdołali nabyć u greckiego archimandryty Teolepta, przeciwnika Jeremiasza, który później zastąpił go na tronie patriarchalnym, jako Teolept II (1585–1586), duplikat pierwszej *Απόκρισης* Jeremiasza, którą wydał wraz z łacińskim przekładem w Krakowie w 1582 r. Stanisław Sokołowski z pomocą, której zaatakował protestantów. „Censura Orientalis Ecclesiae”, E. Legrand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par der Grecs aux*, Paris 1885–1906, (XV–XVI siècles), t. 4, z. 762, s. 239–240; Sathas, *Σχεδιάσμα*, s. 60–62; Ch. Papadopoulos, *Σχέσεις Ορθοδόξων και Διαμαρτυρομένων, από Ιερεμίον Β΄ μέχρι Κυρίλλου του Λουκάρεως*, „Νέα Σιών”, 21(1926), 129–144; H. Cichowski, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni: studjum z dziejów teologii w Polsce w w. XVI*, Lwów 1929, s. 19–60; I. N. Karmiris, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, t. 1, Ateny 1937, s. 90–135; O. Halecki, *Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej*, t. 2, Lublin 1997, s. 29–30; A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, Warszawa 1994, s. 234–235; W. K. Medlin & Ch. G. Patrinelis, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts an Culture and Education (16th–17th Centuries)*, Genève 1971, s. 83; S. Pansiman, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν αιχμαλωσία*, tłum. N. K. Papadopoulos, wyd. Μπεργαδής, t. 2, Ateny 2000, s. 469; Z. Cibanlis, *Η Ορθοδοξία και ο Καθολικισμός μετά την Άλωση*, IEE, t. 10, Ateny 1974, s. 119–121; G. Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453–1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, przeł. G. D. Metalin, MIET, Ateny 2005, s. 52–53, 148–166 wraz z bogatą bibliografią.

stwa⁷, poczym poddał krytyce protestantów w związku z ich dostępnymi planami i stosowaną taktyką, usiłujących wedrzeć się na prawosławny Wschód⁸. W odpowiedzi w piśmie z sierpnia 1583 r. patriarcha nazwał protestantów heretykami⁹. Drugie pismo papieża do Jeremiasza z dnia 7 marca 1584 r. dotyczyło głównie sprawy przyjęcia nowego kalendarza, ale również odwoływał się ponownie do korespondencji z protestantami. Z jednej strony oskarżał ich za odrzucenie czci oddawanej relikwiom świętym, z drugiej strony chwalił Jeremiasza za teologiczne, prawidłowe i oparte na tradycji patrystycznej podejście do kwestii¹⁰.

Papież, zachęcony pomyslnym obrotem sprawy oraz zrealizowaniem postawionych przez siebie celi w korespondencji z Jeremiaszem, wysłał do Konstantynopola trzy delegacje, które miały za zadanie przekonanie Jeremiasza, aby dołączył podpis pod aktem przyjęcia nowego kalendarza. Papiescy wysłannicy, wśród których znajdował się wspomniany wcześniej Bonafe i osobisty znajomy patriarcha, otrzymali również polecenie nakłonienia do podległości papieżowi. Jeszcze przed przybyciem papieskiej delegacji, Jeremiasz otrzymał w lutym 1583 r.¹¹ dwa pisma od Konstantego Ostrogskie-

7 Oczywiście *Αποκρίσεις* Jeremiasza były znane także w kręgach teologów prawosławnych w Rzeczypospolitej. Trochę później do nich właśnie odwoła się metropolita kijowski Piotr Mohyła w swoim „Prawosławnym wyznaniu wiary”.

8 Pismo zostało opublikowane przez A. Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. 3, Roma 1856, s. 435-436. Ch. Papadopoulos, *To Γρηγοριανόν ημερολόγιον εν τη Ανατολή*, „Εκκλησιαστικός Κήρυξ”, 8 (1918), 127-130.

9 „Lettre du patriarche Jérémie au pape Grégoire XIII”, Legrand, *BH (XV-XVI siècles)*, t. 2, s. 377-378; G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, t. 2/4, *Patriarch Jeremias II* [=OCP 25/2(1932), nr 76], Roma, 1929, s. 242-244; A. Dimitrakopoulos, *Επανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων εν τη Νεοελληνική Φιλολογία του Κ. Σάθα μετά και τινων προσθηκών*, „Ημέρα”, 3(15) Ιουνίου, 1872, s. 1a-b; Karmiris, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, t. 1, s. 131-132.

10 Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. 3, s. 616-617.

11 S. Oikonomos, *Βίος Γρηγορίου μητροπολίτου Ειρηνουπόλεως και Βατοπαιδίου*, Ateny 1860, s. 56-62; I. Welloudos, *Χρυσόβουλλα και γράμματα των οικουμενικών Πατριαρχών, ανήκοντα εις τους Φιλαδελφείας μητροπολίτας*, Wenecja 1893, s. 12-19; Sathas, *Σχεδιάσμα*, s. 32-34.

go oraz weneckiego księcia Mikołaja Daponde, w których ostatni podzielili się swym zakłopotaniem w związku z modyfikacją kalendarza. Stanowisko Jeremiasza było jasne. W odpowiedzi patriarcha wyraźnie podkreślił, że w żaden sposób nie może się zgodzić z unieważnieniem postanowienia I Soboru Powszechnego w sprawie świętowania dnia Paschy, gdyż nie stawia siebie samego ponad autorytetem Soborów Powszechnych.

Jeremiasz doskonale zdawał sobie sprawę z tego, co niesie reforma, mogła w konsekwencji poróżnić samych prawosławnych. Dlatego niezadowolony z kierowanych pod adresem swojej osoby namów Jeremiasz, 28 listopada 1583 r., wraz z patriarchą aleksandryjskim Sylwestrem (1569–1599), oficjalnie odrzucił i skrytykował reformę kalendarza¹², a w wydanej synodalnej i patriarchalnej encyklice osądził również zmianę paschalii¹³. Było to wynikiem wspólnej z patriarchą Sylwestrem decyzji, odrzucającej możliwość ewentualnej zmiany kalendarza. Jednostronna decyzja Watykanu udowodniła po raz kolejny, iż stanowi przykład papieskiej hegemonii i jawnego znaku dążeń Kościoła rzymskokatolickiego do zawładnięcia chrześcijańskim światem przy użyciu siły. Synod zgodził się z pewnymi zarzutami dotyczącymi błędów starego kalendarza, nie zawahał się jednak wytknąć innych uchybień nowego systemu przeliczania czasu. Podczas teologicznej debaty w kwestii wprowadzenia nowego kalendarza, podkreślono główną przeszkodę, czyli niedopuszczalną zmianę paschalii. Motywując swoje stanowisko patriarchowie wyjaśniali, że oparli się na uchwa-

¹² O próbach wprowadzenia nowego kalendarza na Wschodzie patrz: Sathas, *Σχεδιάσμα*, s. 57-68; Ch. Papadopoulos, *Το Γρηγοριανόν ημερολόγιον εν τη Ανατολή*, „Εκκλησιαστικός Κήρυξ”, 8(1918), 127-145; tenże, *Σχέσεις Ορθοδόξων και Λατίνων κατά τον ΙΣΤ΄ αιώνα*, „Θεολογία”, 3(1925), 260-264; J. Schmid, *Verhandlungen über die Annahme der Kalendar-Reform durch die orientalischen Kirchen*, „Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ 3(1882), 543-595; Hofmann, *Griechische Patriarchen*, t. 2/4, s. 228.

¹³ M. Gedeon, *Κανονικά διατάξεις. Επιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα των αγιωτάτων πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Γρηγορίου του Θεολόγου μέχρι Διονυσίου του από Αδριανουπόλεως*, t. 2, Konstantynopol 1889, z. 10, s. 34-38; Sathas, *Σχεδιάσμα*, s. 28-32.

le I soboru powszechnego, zgodnie, z którą dzień Paschy był ustalany na podstawie cykli paschalnych, których punktem wyjściowym była Pascha żydowska świętowana 14 dnia miesiąca Nisan i w pierwszą pełnię księżyca po wiosennym zrównaniu dnia i nocy 21 marca¹⁴. W rezultacie patriarchowie wezwali prawosławnych, aby pozostali wierni starej metodzie przeliczania czasu, stanowiącej bardziej miarodajny sposób określania paschalii, i co ważniejsze, pozostającej w zgodzie z uchwałami I Soboru powszechnego.

W tym samym duchu zawierała się treść odpowiedzi nadesłanych do papieża, wiernych prawosławnych w Rzeczypospolitej, kleru ormiańskiego w Lwowie i społeczności greckiej w Wenecji¹⁵. Patriarcha był niezmienny i stanowczy w swoich poglądach odnośnie kwestii przyjęcia nowego kalendarza. To samo oświadczył w kilka lat później w piśmie skierowanym do protestantów z Tybingi, wysłanym z Moł-

¹⁴ Por. korespondencję Bolognetti z kardynałem Komo i Dionizym Ralli z lipca i września 1583 r. *Monumenta Poloniae Vaticana, Bolognetti Albertii nuntii apostolici in Poloniae epistolae et acta 1581–1585*, red. E. Kuntze, t. 6, nr 220, wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1938, s. 381; nr 224, s. 384; nr 291, s. 516; Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912, s. 104; J. Krajcar, *Konstantine Basil Ostrożskij and Rome in 1582–1584*, „*Orientalia Christiana Periodica*”, 35(1969), 205; T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 23–24; M. Melnyk, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*, wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001, s. 57.

¹⁵ Gedeon, *Κανονικά διατάξεις*, t. 2, nr 10, s. 34–38. Patrz: Sumcov, *Grigorijskij kalendar*, 238–239; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 189. W odpowiedzi patriarchy odnośnie sprawy wspólnego świętowania Paschy z łacinnikami Jeremiasz napisał do metropolity Filadelfii i opiekunów świętyni św. Jerzego w Wenecji zabraniając im wspólnego świętowania Paschy z rzymskimi katolikami stwierdzając, iż Kościół nie miał w zwyczaju dostosowywania się do modernizmów łacińskich *ἡ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία νεωτερίζειν καθ' οἰονδήποτε τρόπον οὐκ εἴωθεν*. Dosyteusz patriarcha jerozolimski, *Τόμος αγάπης κατά Λατίνων, συλλεγείς και τυπωθείς παρά Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων επί της ηγεμονίας του ευσεβεστάτου και εκλαμπροτάτου Αυθέντος και ηγεμόνος κυρίου Ιωάννου Αντιόχου Κωνσταντινου, βοεβόδα πάσης Μολδοβλαχίας*, Jassy 1698, s. 540–541; D. G. Apostolopoulos & P. D. Michailaris, *Η Νομική συναγωγή του Δοσιθέου. Μία πηγή και ένα τεκμήριο. Α'* [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών 35. Θεσμοί και Ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία], Ateny 1987, s. 436–437, nr 1055.

dowlachii we wrześniu 1589 r.¹⁶, w innym do metropolity Filadelfii Gabriela Seviros w Wenecji z 7 lipca 1590 r.¹⁷ i w końcu uchwałą synodu, który obradował w Konstantynopolu w 1593 roku¹⁸.

Po wspólnym oświadczeniu Patriarchatów Wschodu w sprawie zmiany kalendarza łacinnicy ostatecznie stracili nadzieję na przyciągnięcie i prozelityzm prawosławnych wiernych w sposób „kanoniczny” i „prawny”. To właśnie wówczas swą propagandę rozpoczęli jezuci, częstokroć pozbawieni szacunku do świętości i tradycji, starając się wymóc na społeczności prawosławnej w Rzeczypospolitej, by nie przydawali żadnego znaczenia poleceniom przychodzącym od Kościoła Matki. Negatywne stanowisko Jeremiasza w kwestii zmiany kalendarza warunkowało fakt, iż wysłannicy papiescy otrzymali również odmowną pisemną odpowiedź. Jednak jedno z pism patriarchy do papieża Grzegorza XIII, doręczone przez papieskich posłańców Eparchosa i Bonafe, w swej treści było całkowicie zaskakującym i niezrozumiałym. Patriarcha ekumeniczny występował w nim przeciwko protestantom, deklarując przy tym, że przyjmuje zmianę kalendarza żądając terminu dwóch lat na jego wprowadzenie¹⁹. Przytoczone pismo

16 Karmiris, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, t. 1, s. 104.

17 Dosyteusz, *Τόμος αγάπης*, s. 540-541; I. Welloudos, *Χρυσόβουλα και γράμματα των Οικουμενικών Πατριαρχών*, Wenecja, 1893, s. 20-24; Gedeon, *Κανονικά διατάξεις*, t. 2, nr 10, s. 38-40; Sathas, *Σχέδιασμα*, s. 32-34.

18 Dosyteusz, *Τόμος αγάπης*, s. 541; *Documente Privitoare La Storia Romanitor Culese*, t. 13, red. E. Hurmuzaki & A. Papadopoulos-Kerameus, Buçuresti 1909, nr 18/16, s. 432 oraz nr 18/18, s. 434.

19 A. Dimitrakopoulos, *Επανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων εν τη Νεοελληνική Φιλολογία του Κ. Σάθα μετά και τινων προσθηκών*, „*Ημέρα*”, 3(15) czerwiec 1872, s. 1a-b. „Περὶ δὲ τῆς διορθώσεως τοῦ ἱεροῦ καὶ παναγίου Πάσχα, ἦν ἂν μοι δι' εὐχῆς ἡμᾶς ξυγγενέσθαι τοῖς ἐπισκεψαμένοις, πρότερον ἢ νῦν μετὰ τὴν ἐκπλήρωσιν τούτου καὶ τελείαν ἔκδοσιν· ὅτι καὶ ἡ ἀποδοχὴ ἦν ἂν ἐτοιμότερα καὶ ἐλάσσων ὁ κίνδυνος. Εὐ γὰρ οἶδας, μακαριώτατε δέσποτα, τὸ τῶν ὑφ' ἡμῶν γενῶν πληθός τε καὶ διάφορον καὶ τῶν ἡμῶν τυραννούντων τὸ θρασὺν, ὠμόν τε καὶ ὑποπτικόν, καὶ ὅτι τὸ μερικῶς διαδέχεσθαι τὴν διόρθωσιν σκάνδαλον ἐργάζεται τοῖς λοιποῖς. Διὸ δέον ἐκρίναμεν κοινῶσαι μεθ' ἡσυχίας τὸ χρέμα τοῖς ἡμετέροις τῶν ἀδελφῶν, ἀρχιεπισκόπων δηλαδὴ τινῶν καὶ μητροπολιτῶν, σὺν τοῖς ὑφ' ἡμῖν ἄρχουσι τῶν πόρρω· εἰς γὰρ διεσπαρμένοι ἔν τε Οὐγγροβλαχίᾳ, Μολδοβλαχίᾳ, Λεχίᾳ, Ρωσσίᾳ, Ἰβηρίᾳ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μέρεσι σχεδὸν νῦν ἄβατοις διὰ τοὺς ἐνεστῶτας πολέμους. Καὶ ἵνα τοτὶ τὸ θεάρεστον, ἔργον

nie było oryginalne, gdyż w 1584 r., kiedy zostało napisane, Jeremiasz znajdował się na wygnaniu. Później, w swej korespondencji z protestantami, patriarcha zaprzeczył słuchom, jakoby zaakceptował zmianę kalendarza na gregoriański. Jednak za pośrednictwem fanatycznego jezuita Antoniego Possewina ogłoszono w szerokich kręgach treść sfałszowanego pisma Jeremiasza, wywołując jeszcze większy niepokój wśród prawosławnych Rzeczypospolitej wywołany próbą narzucenia przez łacinników kalendarza gregoriańskiego z użyciem siły.

Stanowisko Jeremiasza odnośnie kwestii zmiany kalendarza było oczywiste, gdyż jeszcze na początku 1583 r. dwaj patriarchowie Wschodu, konstantynopolitański Jeremiasz i aleksandryjski Sylwester, wezwali księcia Ostrońskiego do pozostania wiernym starym kalendarzowi²⁰. Jednocześnie Jeremiasz wysłał dwóch egzarchów: protosyngla Nicefora (w późniejszym czasie odegra kluczową rolę w walce z unią, wydając decyzje o odłączeniu biskupów apostatów

έν μιᾷ παρὰ χριστιανοῖς γένηται πᾶσι (ὡσπερ καλῶς παρ' ἡμῶν ἔσκοπήθη καὶ ἀρεστοὶν ἐφάνη) αἰτοῦμεν παρὰ τῆς μακαριότητός σου διείτιαν, ἥτις ἔσται διορία τῆς κοινῆς περὶ τοῦ Πάσχα διορθώσεως· καὶ μέχρι ταύτης οὐδέμια γενέσθω παρενόχλησις τοῖς ἡμετέροις τῶν ἀδελφῶν τοῖς κατὰ τὸ παλαιὸν θύουσιν”.

- 20 „Pismo Jeremiasza II Tranosa do księcia Konstantego Ostrońskiego”. Jeremiasz II Tranos, *Poslanija Ieremii, patriarcha Konstantinopolskiego, I ekzarchov Nikifora i Dionisija*, wyd. I. I. Malyševskij, *Aleksandrijskij patriarch Meletij Pigas i ego učastie v delach ruskoj cerkvi*, t. 1-2, Kiev 1872, t. 2/3, Ostrog, 1583, nr 1. *Biblioteka Narodowa*. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 2, s. 93-98; J. Schmid, *Verhandlungen über die Annahme der Kalendar-Reform durch die orientalischen Kirchen*, „Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“, 3(1882), 564; Karmiris, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, t. 1, s. 133; Chodyncki, *Kościół prawosławny*, s. 188-189. Dwa znane egzemplarze w starsłowiańskim tłumaczeniu są przechowywane w Bibliotece Narodowej w Warszawie oraz w Bibliotece Instytutu Ossolińskich we Wrocławiu. Patrz: Z. Żurawińska & Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, *Katalog druków cyrylickich XV–XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, nr 11, Warszawa 2004, s. 27, gdzie znajdziemy szeroką bibliografię dotyczącą *Poslanija Ieremii*. Tłumaczenie na język włoski daje nam Peri, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Constantinopoli (1582–1584)*, Milano 1967, s. 203-217. Natomiast nie posiadamy informacji o oryginale w języku greckim. Na podstawie doniesienia nuncjusza papieskiego Bolonietiego do sekretarza papieskiego z 25 czerwca 1583 r. dowiadujemy się, że książę Ostroński już otrzymał encyklikę patriarszą. Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 205, s. 366.

od Kościoła), archimandrytę Dionizego oraz ich tłumacza Teodora w celu doręczenia pism patriarchalnych do hierarchii oraz wiernych prawosławnych w Rzeczypospolitej. Patriarcha wzywał w nich prawosławnych do zachowania starego stylu, jako jedyne go prawidłowego kryterium wyznaczania dni paschalii²¹. Wszystkie pisma Jeremiasza zostały w późniejszym czasie wydrukowane w drukarni w Ostrogu. Zwracał się w nich do ludu ruskiego (z 1583 r.)²², do metropolity kijowskiego Onisifora (1579–1589) (z 11 stycznia 1583 r.)²³, do biskupa pińskiego i turowskiego Cyryla (1576–1585) (z 28 kwietnia 1583 r.)²⁴ oraz do prawosławnych mieszczan Wilna (z 1583 r.)²⁵.

W piśmie do metropolity kijowskiego Onisifora Jeremiasz podzielił się niepokojącymi wiadomościami, otrzymanymi od księcia Ostrogskiego o działalności prozelitycznej wobec Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Patriarcha polecił Onisiforowi i podległym mu wiernym swoich dwóch przedstawicieli: protosyngła Nicefora i archimandrytę Dionizego, a także ich tłumacza, rusińskiego

-
- 21 Makary (Bułgakow), metropolita, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. 5, *Period razdelenija Russkoj Cerkvi na dve mitropolii. Istorija Zapadnorusskoj, ili Litovskoj, mitropolii (1458–1596)*, red. B. Florja, Moskwa 1996, s. 238–239; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912, s. 83–84; M. Gruševskij, *Istorija Ukraini-Rusi*, t. 5, Kiiw 1995, s. 463; J. Stradomski, *O merytorycznych i konfesyjnych problemach reformy kalendarza w świetle XVI i XVII-wiecznej polemiki religijnej w Rzeczypospolitej*, [w:] „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004, s. 39–40.
- 22 Jeremiasz II Tranos, *Poslanie k russkomu narodu*, Ostrog, 1584. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Małyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 1, s. 84–93; Żurawińska, *Katalog druków cyrylickich*, nr 12, s. 27–28, gdzie znajdziemy szeroką bibliografię odnośnie powyższego encykliki patriarchalnej.
- 23 „Pismo Jeremiasza II Tranosa z 11 stycznia 1583 r. do metropolity kijowskiego Onisifora”, *Poslanija Ieremii*, nr 2. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Małyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 3, s. 98; Żurawińska, *Katalog druków cyrylickich*, nr 11, s. 27.
- 24 „Pismo egzarchów Nicefora i Dionizego do Cyryla Terleckiego z 28 kwietnia 1583 r.”, *Poslanija Ieremii*, nr 3. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Małyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 4, s. 99–100; Żurawińska, *Katalog druków cyrylickich*, nr 11, s. 27.
- 25 „Pismo Jeremiasza II Tranosa do prawosławnych mieszkańców Wilna”, *Poslanija Ieremii*, nr 4. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Małyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 5, s. 100–101. Żurawińska, *Katalog druków cyrylickich*, nr 11, s. 27.

pochodzenia Teodora. Jeremiasz pokrótce objaśnił cel ich przybycia do Rzeczypospolitej. Wysłannicy patriarchy mieli zaczerpnąć gruntownych informacji o sytuacji kanoniczno-prawnej prawosławia na terytorium Rzeczypospolitej oraz przyczynić się do umocnienia i utrwalenia wiary, tradycji Ojców Kościoła, a także duchowej więzi z patriarchatem. W imieniu tłumacza i studenta Teodora patriarcha zwrócił się z gorącą prośbą o udzielenie mu pomocy w pozyskaniu książek, niezbędnych do szybkiego i efektywnego zakończenia studiów. Nie omieszkał nadmienić, że po powrocie do kraju może stanowić użyteczny i znaczący czynnik w rozwoju szkolnictwa kościelnego w metropolii kijowskiej²⁶.

W swym piśmie do Onisifora Jeremiasz przewidział ewentualne utrudnienia na trasie podróży wysłanników patriarchy. Zastrzegł, więc, iż w przypadku niemożliwości dotarcia osobistego powinni delegować mnicha Teodora, do którego obowiązku będzie należało odebranie stosownych odpowiedzi²⁷. Dwaj egzarchowie po przybyciu do Jass zdali sprawę z niebezpieczeństwa sytuacji politycznej, spowodowanej trwającą wojną polsko-turecką. Z tego względu uznali za niezbędne, przekazanie pism patriarszych Teodorowi oraz jedno własne skierowane do biskupa pińskiego i turowskiego Cyryla z dniem 23 kwietnia 1583 roku²⁸.

W tym ostatnim, egzarchowie powtórzyli treść pisma patriarszego do Onisifora, gwarantując, że ich wizyta nie została odwołana, ale jedynie odłożona. Ponadto prosili o przyjęcie i okazanie Teodorowi niezbędnej pomocy, po to by mógł osobiście wręczyć pisma patriarsze metropolicie i pozostałym biskupom. Zgodnie z zaleceniem patriarchy Teodor miał pozyskać informacje o problemach i trudnościach, z którymi zmagala się metropolia kijowska i w szczególności o niebezpieczeństwie pochodzącym z działalności protestantów. Odnośnie tego

²⁶ *Poslanija Ieremii*, nr 2. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 3, s. 98. Makary, *Istorija*, t. 5, s. 238-239.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Poslanija Ieremii*, nr 3. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 4, s. 99-100.

ostatniego niebezpieczeństwa zobowiązał Teodora do zaopatrzenia się w stosowne pozycje książkowe do uważnego zbadania ich teologicznych odstępstw. Egzarchowie wyrazili również pragnienie patriarchy, aby wkrótce wysłać do metropolii kijowskiej wykwalifikowanych nauczycieli z perspektywą efektywniejszego przeciwdziałania szerzącym się herezjom. Patriarcha, powołując się na znany cytat ewangeliczny, podkreślił, że powód kryzysu kościelnego tkwi głównie w niewystarczającej znajomości Pisma Św., zachęcając słowami: *Badajcie Pisma, w przekonaniu, że w nich macie żywot wieczny*²⁹.

Nie posiadamy niestety informacji o rezultacie wizyty Teodora, czy o zapowiedzianej wizycie egzarchów. Prawdopodobnie, fakt wygnania przez władze tureckie patriarchy na wyspę Rodos w 1584 r. opóźnił plany patriarchy na ożywienie życia religijnego Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Tym niemniej, kontakty z hierarchią ruską i w szczególności z księciem Ostrogskim przyniosły wyraźny bodziec w kontaktach tego lokalnego Kościoła z tronem ekumenicznym.

W dniu 20 listopada 1583 r. patriarcha skierował jeszcze jedno pismo w tej samej sprawie do Rusinów i Ormian zamieszkujących Lwów³⁰. Wyraził w nim swój sprzeciw w kwestii reformy kalendarza, która wywoływała zgorszenie wśród wiernych. Wobec próby siłowego narzucenia kalendarza Ormianie z Rzeczypospolitej zwrócili się o radę do patriarchy. Na podstawie nauki Ojców Kościoła Jeremiasz wspólnie z patriarchą Aleksandrii Sylwestrem odwołał się w sprawie

²⁹ *Poslanija Ieremii*, nr 4. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 5, s. 100-101. B. Gudziak, *Kryza i reforma. Kiiv'ska mitropolija, Cargorodskij patriarchat i geneza Berestejs'koj unii*, Lviv 2000, s. 174-178. Patrz. J. 5,39.

³⁰ Milkowicz, *MCSL*, t. 1, nr 71, s. 94-97; Gedeon, *Kavovikaj diařtařeis*, t. 2, nr 10, s. 34-38; *Akty, odnosiaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju*, t. 3, Sankt Petersburg 1848, nr 138, s. 278. Zob.: Makary, *Istorija*, t. 5, s. 239; Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 189. Odnośnie wspólnoty ormiańskiej we Lwowie zob. G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia* [Studia Ecclesiastica 12], Roma 1971, s. 5-161; Y. Dashkevych, *L'imprimerie arménienne à Lvov (Ukraine) au XVII^e siècle*, [w:] *Armenia and Ukraine* [= "Revue des Études Armeniennes", 6(1969), 355-371], Lviv – New York 2001, s. 142-158, 720; M. Kaprał, *Nacional'ni gromadi Lvova XVI–XVII st. (social'no-pravovi vzaemini)*, Lviv 2003, s. 72-81, 159-198.

ustalania dni świętowania Paschy do autorytetu I Soboru powszechnego, w którym uczestniczyli a następnie złożyli podpisy pod jego postanowieniami biskupi z Małej w Wielkiej Armenii³¹. Równocześnie zaznaczył powagę wydarzenia chrystianizacji Ormian przez Grzegorza Oświeciciela³², oraz podał powody niedopuszczalności zmiany kalendarza.

Po pierwszym niepowodzeniu Watykanu w pertraktacjach w sprawie przyjęcia nowego kalendarza przez prawosławny Wschód, zwrócił swą uwagę na osobę prawosławnego księcia i wojewody kijowskiego Konstantego Ostrogskiego, który przynajmniej na początku okazywał zainteresowanie zbliżeniem dwóch Kościołów. Papież dobrze wiedział o ciasnych związkach możnowładcy z patriarchą ekumenicznym, dlatego był przekonany, że przy jego pomocy będzie w stanie wpłynąć na Jeremiasza i dobić się w końcu zgody odnośnie prozelitycznych planów Watykanu. Na misję do Rzeczypospolitej delegował nuncjusza papieskiego Alberta Bolognietiego (początek kwietnia 1581 – 5 kwietnia 1585) oraz jezuitę Antoniego Possevino.

Z inicjatywy wysłanników papieskich przeprowadzono rozmowy między 5 i 8 lipca 1583 r., podczas których stroną prawosławną

31 Na I Soborze Powszechnym Kościół Armenii reprezentował syn i następca Grzegorza Oświeciciela Aristages wraz z innymi czterema biskupami: Fiospontu Akryty, Sabmon (Sofan) Arsakia, Sewastii Eulalia i Satal Euithia (Ευήθιο), którzy podpisali protokoły synodu. Zob. Kallinik z Kizyku, *Οι πατέρες της Α' εν Νικαία οικουμενικής συνόδου*, „Ορθοδοξία”, 2 (1927), 206, 248.

32 Grzegorz Oświeciciel został ochrzczony w Cezarei i wychowany jako chrześcijanin. Później wstąpił na służbę do króla Tirydatesa, ukrywając przed nim swoje pochodzenie, pragnąc odkupić winy swojego ojca. Gdy okazało się, że Grzegorz jest chrześcijaninem gdyż odmówił złożenia ofiary pogańskim bogom został wtrącony do lochu. Później król odkrył prawdziwą tożsamość Grzegorza i trzymał go w lochu przez 15 lat, poddając okrutnym torturom. W międzyczasie Tirydates dostał obłędu wkrótce po tym, gdy zamordował świętą, dziewicę Rypsymę, która nie chciała mu ulec. Siostra króla nakazała wówczas wypuścić św. Grzegorza, który przywrócił królowi zmysły. Po cudownym ozdrowieniu Tirydatesa wraz z całym dworem przyjął on chrzest i w 301 uczynił chrześcijaństwo religią państwową. W 302 Grzegorz został patriarchą Armenii. Pod koniec swego życia wycofał się z działalności publicznej i został pustelnikiem. Umarł około 326 r. A. K. Arwanitis, *Αρμενία*, „Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία”, 3 (1963), 167-171.

reprezentowali Konstanty Ostrogski wraz z synami Konstantym i Janem oraz greckiego pochodzenia przełożonym monasteru w Droho-
bużu archimandrytą Dionizym Paleologiem³³. Początkowym tema-

33 Dionizy Rallis Paleolog (1534–1620), „z domu Kantakuzenów i Paleologów”. Był potomkiem dwóch słynnych rodów bizantyńskich cesarzy, Paleologów ze strony ojca i Kantakuzenów ze strony matki [D. P. Paschalis, *Πάλλης, Διονύσιος*, [w:] *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια «Πυρσού»*, 21(1933), 40]. On sam tytułował się w swym liście do cara Rosji Teodora Iwanowicza, syna Iwana Groźnego, jako bratanek znanego doradcy głównego „μεγάλου πραγματευτή” sułtana Michała Kantakuzena, znanego także jako Seitanoglou. Wkrótce po ukończeniu studiów w Rzymie, został wyświęcony na biskupa Kizyku (P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, București 1936, s. 52). Już w drugiej połowie siódmej dekady XVI w. przejechał z polecenia papieża Grzegorza XIII do Rzeczypospolitej, na dwór księcia Konstantego Ostrońskiego, gdzie pełnił funkcję nauczyciela w tamtejszej Akademii oraz jako arcybiskup Kizyku objął stanowisko przełożonego monasteru św. Jerzego w Dorohobużu. Po raz pierwszy jest wspomniany w dokumentach historycznych w 1583 r. [D. Korzeniowski, *Catalogus actorum et documentorum... Expeditionis Romanae*, Cracovia 1889, s. 32. D. Dima, *Mitropolitul Dionisie Rally Paleologul și legăturile lui cu Biserica și Țările Române*, BOR, 83(1965), 522. I. Choma, *Kiiv'ska mitropolia v Berestejskim periodi*, Roma 1971, s. 48-49]. Osobiście dostarczył księciu jeden egzemplarz starożytnego rękopisu Pisma Świętego w języku słowiańskim jako dar papieża Grzegorza XIII, o który ubiegał się już wcześniej książę w celu powielenia drukiem. J. Krajcar, *Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582–1584*, „Orientalia Christiana Periodica”, 35(1969), 200-202. W końcu w 1585 r. przy poparciu możnowładców z Galaty, został naznaczony przez patriarchę Jeremiasza II na metropolitę Tyrnowa w Bułgarii. Ponownie spotykamy jego w Rzeczypospolitej przy okazji oficjalnej podróży do Rosji (9 kwietnia 1591 – 28 lutego 1592). Dionizy został wysłany do Moskwy w funkcji przedstawiciela patriarchy ekumenicznego oraz Synodu, aby dostarczyć złotą bullę z datą z maja 1590 r., poprzez którą Synod uznał pierwszym patriarchą Moskwy Hioba. Podczas pobytu w Rzeczypospolitej spotkał się z metropolitą kijowskim Michałem, zwracając się z prośbą o pokrycie kosztów podróży patriarchy Jeremiasza II do Rzeczypospolitej a także za udzielenie sakry biskupiej z tytułem arcybiskupa metropolii kijowskiej. W piśmie Michała do bractwa lwowskiego z 4 grudnia 1592 r. wyrażał swe oburzenie z powodu zachowania Dionizego (Milkowicz, MCSL, t. 1, nr 258, s. 402-405). Skupiał uwagę na postępowaniu Dionizego, który zdaniem metropolity po otrzymaniu wielu darów ze złota i srebra, celowo podrobił pieczęć patriarchy w Wilnie, a następnie wręczył mu podrobione pismo patriarchsze, żądające uiszczenia długu wobec Jeremiasza. Michał zdecydował, że przed wykonaniem postanowienia patriarchszego, upewni się o autentyczności powyższego dokumentu. W tym celu wysłał pismo do Patriarchatu Ekumenicznego, z żądaniem udzielenia wyjaśnienia. Nie posiadamy jednak dowodów, czy w rzeczywistości istniało powyższe pismo, a tym bardziej odpowiedzi na nie patriarchatu. Michał uważał, że Dionizy działał w sposób egoistyczny, dążąc wyłącznie do zaspokojenia własnych korzyści. Podczas swego pobytu we Lwowie stanął po stronie biskupa Gedeona w batalii sądowej z bractwem lwowskim (zob. Gudziak, *Kriza i reforma*, s. 269, gdzie zostały wyszczególnione dokumenty dotyczące przywilejów nada-

tem rozmów była współpraca na płaszczyźnie naukowo-oświatowej³⁴. Książę zmierzał do pozyskania kadr do słynnej Akademii w Ostrogu w osobach wykształconych alumnów greckich ze szkoły św. Atanazego w Rzymie. Drugi temat dotyczył wprowadzenia nowego kalendarza. Pod naciskiem reprezentantów papieskich Ostrogski przyjął propozycję wpłynięcia na patriarchę ekumenicznego w sprawie ustępstw na rzecz nowego kalendarza. Trzeci temat poddany pod dyskusję dotyczył przeniesienia z Konstantynopola do Rzeczypospolitej tronu ekumenicznego zniewolonych obywateli Bizancjum³⁵. W ostatniej propozycji dało się wyczuć unijne plany papieskie. Na prośbę nuncjusza,

nych bractwu przez Michała). Zob. Σάθας, *Νεοελληνική φιλολογία*, s. 304-305; Kallinik Delikanis, *Πατριαρχικά έγγραφα*, t. 3. *Πατριαρχικών εγγράφων τρίτος τόμος ήτοι τα εν τοις Κώδιξι του πατριαρχικού Αρχιεπισκοπικού σωζόμενα επίσημα εκκλησιαστικά έγγραφα, τα αφορώντα εις τας σχέσεις του Οικουμηνικού Πατριαρχείου προς τας εκκλησίας Ρωσσίας, Βλαχίας και Μολδαβίας, Σερβίας, Αχριδών και Πεκίου (1564-1863), ος προστίθεται μελέτη περί της Αρχιεπισκοπής Αχριδών*, Konstantynopol, 1905, s. 23-26; S. Papadopoulos, *Η κίνηση του δούκα του Νεβέρ Καρόλου Γονζάγα για την απελευθέρωση των Βαλκανικών λαών (1603-1625)*, Tesaloniki 1966, s. 208-213; T. K. Spiridon, *hierodiakon, Οι έλληνες αρχιερείς των Μητροπόλεων Ουγγροβλαχίας και Μολδαβίας από του ΙΔ' έως του ΙΘ' αιώνας*, praca doktorska, Tesaloniki 1998, s. 196-203; N. Iorga, *Un conseiller byzantin de Michel-le-Brace: Le Métropolitte Denis Rhali Paléologue*, "Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine", 5(1920), 92-104; Medlin-Patrinelis, *Renaissance Influences*, s. 83, 103; Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 220, s. 381-382; nr 231, s. 402; nr 364, s. 642-643; I. Z. Mic'ko, *Ostroz'ka slovjano-greko-latins'ka Akademija (1576-1636)*, Kiiv 1990, s. 107-108; Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 246-247, u którego znajdziemy bogatą bibliografię odnośną powyższego tematu; Gudziak, *Kryza i reforma*, s. 268-270; Kempa, *Konstanty Ostrogski*, s. 24.

³⁴ E. Likowski, *Unia Brzeska (r. 1596)*, Poznań 1896, s. 54.

³⁵ Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. 3, s. 735. „Pismo nuncjusza Bolognettiego do kardynała Komo z dnia 22 lipca 1583 r.”. A. G. Velykyj, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550-1850)*, t. 1, Roma 1959, s. 197-198. „Pismo nuncjusza Bolognettiego do kardynała Komo z dnia 20 lipca 1583 r.”, Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 245, s. 424; *Monumenta Ucraine Historica*, red. A. Šeptić'kij, t. 9-10, Roma 1964-1977, s. 137-138. Zob.: Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 217-219; Choma, *Kiev'ska metropolia*, s. 52-55; Gudziak, *Kryza i reforma*, s. 180-182. Powyższy plan był niepojętny i nie do przyjęcia przez patriarchat ekumeniczny, biorąc pod uwagę, iż Rzeczypospolita systematycznie pogwałcała prawo równouprawnienia obywateli wyznania prawosławnego, którego kulminacją miały być najbliższe lata, w czasie których usiłowana uniestwić prawosławie przy pomocy unii.

Ostrogski skierował do papieża pismo, zredagowane przez Dionizego Paleologa³⁶, w którym została wyrażona dobra wola księcia odnośnie idei unii, jednak bez żadnych zobowiązań, konkretnych propozycji i warunków.

Po skazaniu na wygnanie przez władze otomańskie Jeremiasza na wyspę Rodos w 1584 r., nuncjusz papieski Bolognetti oraz jezuita Possevinos za wszelką siłę usiłowali wykorzystać chwilową niemoc patriarchatu do zrealizowania planów unijnych. Jednocześnie starali się urzeczywistnić ideę oswobodzenia patriarchy z zamiarem osadzenia go w Rzeczypospolitej. Liczyli, iż w ten sposób łatwiej zdobędą jego przychylność w kontaktach z Rzymem a zatem z całym światem prawosławnym³⁷. Początkowo powyższą ideę popierał również książę Ostrogski, do momentu, gdy uzmysłowił sobie rzeczywiste zamiary przedstawicieli papieskich. Ostatecznie, sam Jeremiasz nie zgodził się na przeniesienie siedziby patriarchatu. Stanowisko arcybiskupa wpłynęło gruntownie na samego Ostrogskiego, który gdy zrozumiał powody negatywnego stanowiska patriarchy wobec unii florenckiej, w konsekwencji przerwał swoją współpracę z Rzymem³⁸. Przedstawiciele papiescy podczas rozmów z Jeremiaszem i księciem Konstantynem w sprawie unii oparli się przede wszystkim na dyplomatycznych manipulacjach, a nie na braterskim dialogu, którego przedmiotem dyskusji powinno być to, co łączy lub dzieli obydwie Kościoły. Do przerwania rozmów z przedstawicielami papieskimi przez wojewodę kijowskiego przyczyniły się również następujące fakty:

36 „Pismo księcia Ostrogskiego do Possevina z dnia 3 października 1583 r.”. A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum hhistoriam illustantia maximam partem nondum edita extabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita*, t. 3, Roma 1864, s. 431. Zob. Likowski, *Unia Brzeska*, s. 60-61; Melnyk, *Spór o zbawienie*, s. 59.

37 „Pismo nuncjusza Bolognettiego do kardynała Komo z dnia 18 czerwca 1584 r.”, Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 7, nr 206, s. 307-308.

38 „Pismo nuncjusza Bolognettiego do kardynała Komo z dnia 3 września 1584 r.”, Velykyj, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum*, nr 207, s. 212; Lewicki, *Konstanty Ostrogski*, s. 59; Kempa, *Konstanty Ostrogski*, s. 128-129.

1. Nieudane próby Watykanu pośredniczenia w przywróceniu prawa własności ziemskiej księcia w Czechach i na Węgrzech³⁹, na prośbę Ostrońskiego⁴⁰.
2. Obojętne stanowisko pontyfika na petycję księcia o wysłanie alumnów greckich ze szkoły św. Atanazego w Rzymie, w celu zaspokojenia potrzeb oświatowych Akademii w Ostrogu⁴¹.
3. W rezultacie prowadzonego prozelityzmu przez Kościół łaciński najmłodszy syn księcia Konstantego dokonał konwersji na rzymsko-katolicyzm⁴².
4. Szykanowanie prawosławnych mieszczan Lwowa przez znanego przeciwnika prawosławia arcybiskupa Solikowskiego w celu narzucenia nowego kalendarza⁴³.

Gwałtowny protest wyrazili prawosławni mieszczenie wobec działalności łacińskiego arcybiskupa Lwowa Jana Dymitra Solikow-

39 Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 227, s. 396-400; nr 231, s. 402-403; nr 292, s. 517-519; nr 328, s. 587-588; nr 331, s. 590-591; nr 393, s. 690; Lewicki, *Konstanty Ostroński*, s. 70-71; Kempa, *Konstanty Ostroński*, s. 126-127.

40 „Pismo Konstantego Ostrońskiego do papieża Grzegorza XIII z dnia 25 lipca 1584 r.”; Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 7, nr 274, s. 416.

41 Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 195, s. 347-348; nr 223, s. 383; nr 227, s. 396-400; nr 229, s. 400-401; nr 331, s. 590-591; J. Krajcar, *Konstantine Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584*, „*Orientalia Christiana Periodica*”, 35(1969), 201; Kempa, *Konstanty Ostroński*, s. 126.

42 „Pismo Dionizego Ralli do nuncjusza Bolognetiego z dnia 8 lutego 1583 r.”; Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 364, s. 642; P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba pravoslavnago zapadnorusskago dvorianstva s cerkovnoj uniej (do 1609 g.)*, Sankt-Petersburg 1901, s. 102; Krajcar, *Konstantine Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584*, „*Orientalia Christiana Periodica*”, 35(1969), 206; Kempa, *Konstanty Ostroński*, s. 127. Na dworze księcia Ostrońskiego znajdował się jeszcze jeden stronnik papieski, Grek Eustachy Natanael z Krety, który nauczał w szkole w Ostrogu. Powierzono mu także wykształcenie synów księcia i współczestnictwo w redakcji tekstu Pisma Św. przygotowywanego do druku. Po ukazaniu się dzieła znanego jezuita Piotra Skargi „O jedności” książę zwrócił się do niego z prośbą o napisanie prawosławnej apologii. Eustachy sprzeciwił się wykonaniu jego polecenia, manifestując swe posłuszeństwo wobec papieża. W swej korespondencji z kardynałem Sirleto z Rzymu wyraził oburzenie wobec negatywnego stanowiska księcia do zjednoczeniowych planów papieskich. Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, nr 202, s. 359-360; Medlin-Patrinelis, *Renaissance Influences*, s. 104; Gudziak, *Kryza i reforma*, s. 171-172.

43 Lewicki, *Konstanty Ostroński*, s. 59-63; Kempa, *Konstanty Ostroński*, s. 124-125.

skiego (1583–1603), który wymógł na władzach miasta zamknięcie i pieczętowanie ich świątyń w dzień święta Bożego Narodzenia wg kalendarza juliańskiego, tj. 3 stycznia 1584 r. wg nowego stylu⁴⁴. Powyższy incydent wywołał także żywy sprzeciw prawosławnego biskupa Gedeona⁴⁵ oraz księcia Ostrogskiego⁴⁶, którzy wystosowali pisemny protest do króla Stefana Batorego i sejmu Rzeczypospolitej.

Stanowisko zajmowane przez Jeremiasza wobec protestantów, którzy przy pomocy szeroko zakrojonej działalności usiłowali przyciągnąć prawosławnych, okazało się podobne do tego wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Pomimo to patriarcha potrafił utrzymać z obydwoma wyznaniem przyjazne kontakty. Dzięki swej mądrości i rozsądkowi ustrzegł Kościół prawosławny i wiarę od obcych wpływów innowierców, zmierzających wyłącznie do zagwarantowania własnych korzyści. Wierni w Rzeczypospolitej wypełniali posłusznie jego polecenia, odrzucając konsekwentnie wszelkie neoteryzmy i odstępstwa Kościoła rzymskiego⁴⁷, który nie przyjął metody dialogu, przedkładając użycie reformy kalendarza, jako środek zastosowania propagandy papieskiej. Pierwsze niepowodzenia Watykanu nie powstrzymały jego

⁴⁴ Początkowo różnica pomiędzy kalendarzem juliańskim i gregoriańskim wynosiła 10 dni. Obecnie wzrosła do 13 dni.

⁴⁵ „Królewski dekret do posłów i burmistrzów”, *Akty, odnosiaściesja k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeograficeskoju Komissieju*, t. 3, nr 139, s. 280. „Pokojuwe oświadczenie pomiędzy prawosławnym biskupem lwowskim Gedeonem i rz.-katolickim arcybiskupem lwowskim Janem Solikowskim”, *Akty, odnosiaściesja k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeograficeskoju Komissieju*, t. 3, nr 147, s. 291-292. Zob. Makary, *Istorija*, s. 5, s. 239-241; Gruševskij, *Istorija*, t. 5, s. 464-466; Papierzyńska-Turek, *Państwo wobec prawosławia*, s. 63-65.

⁴⁶ „Pismo nuncjusza Bolognietiego do kardynała Komo z dnia 24 sierpnia 1584 r.”, Kuntze, *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 7, nr 272, s. 45; E. Winter, *Russland und das Papsttum*, t. 1, *Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung*, Berlin 1960, s. 258.

⁴⁷ W 1585 r. księciu Ostrogskiemu udało się pozyskać z Góry Atos dwa dzieła w tłumaczeniu na język słowiański przeciwko łacinnikom, autorstwa metropolitów tesaloniczickich Grzegorza Palamasa i Nila Kawasila. Powyższe dzieła umocniły znacząco prawosławnych w walce z propagandą rzymskokatolicką, przy czym widocznie wzrósł autorytet Świętej Góry, por. A. M. Kurbskij, *Skazanija kniazia Kurbskogo*, Sankt Petersburg 1842, s. 236-238, 302.

zaborczej polityki wobec prawosławia. Bez znaczenia pozostała aktywna i bezkompromisowa działalność prozelityczna jezuitów, która wielokrotnie prowadziła do napięć i walk pomiędzy wiernymi obydwu Kościołów. Początkowa próba narzucenia nowego kalendarza przerozdziła się pole walki, na którym nie brakowało ucisku i prześladowań, wywołując przy tym eksplozję protestów ze strony prawosławnych w Rzeczypospolitej traktujących nowy kalendarz, jako jeden z głównych punktów oporu⁴⁸. W tym szczególnie krytycznym okresie w dziejach metropolii kijowskiej, znajdującej się w granicach Rzeczypospolitej, pośpieszył osobiście sam patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz II Tranos, który w trakcie swej wizyty w latach 1588–1589 rozwiązał wiele palących dylematów.

SUMMARY

Rev. Archim. Andrzej Borkowski

Position of Patriarch Jeremiah II Tranos in the matter of calendar changes by the Vatican

Keywords: Patriarch Jeremiah II Tranos, Vatican, calendar

Subject of the paper is a standpoint of ecumenical patriarch Jeremiah II Tranos on the change of calendar introduced by Vatican.

⁴⁸ *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj komissiej dlja razbora drevnich aktov, vysočajše učreždennoju pri Kievskom voennom, Podol'skom i Volynskom general-gubernatore*, t. 1/7, Kiev 1859-1904, s. 104; Sumcov, *Grigorijskij kalendar*, 240-242; J. Stradomski, *O merytorycznych i konfesyjnych problemach reformy kalendarza w świetle XVI i XVII-wiecznej polemiki religijnej w Rzeczypospolitej*, [w:] „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej*, s. 40-41.

Patriarch Jeremiah's attitude in relations with the Roman Catholic Church has been similar to the earlier one concerning Protestants who had attempted to attract Orthodox faithful through their far-flung activities. Nevertheless the patriarch has managed to maintain friendly relations with both denominations. His wisdom and discernment has helped to safeguard the Orthodox Church and the faith against foreign influence of the non-Orthodox who have pursued solely to ensure their benefits. Orthodox believers in Polish Republic have obediently followed his orders consistently rejecting any novelties and aberrations of the Latin Church who has not accepted a method of dialogue preferring to use calendar reform as a measure to apply papal propaganda. Initial failure of the Vatican has not restrained its policy on Orthodoxy. Active and uncompromising proselyte activity of Jesuit order has repeatedly led to tensions and fights between faithful of both Churches. Initial trial to impose the new calendar has turned into battlefield of pressure and persecution. Orthodox people of the Polish Republic have protested against the new calendar treating it as one of the main reasons of their struggle. In such a particularly critical period in history ecumenical patriarch Jeremiah II Tranos has himself rushed to the aid of Kiev Metropolis located within boundaries of the Polish Republic. During his visit in 1588–1589 he solved many burning dilemmas.

POCZĄTKI PIŚMIENICTWA SŁOWIAŃSKIEGO ORAZ TŁUMACZEŃ NA JĘZYK CERKIEWNOSŁOWIAŃSKI. CERKIEWNOSŁOWIAŃSKIE TŁUMACZENIA, HISTORIA I ROZWÓJ

Słowa kluczowe: Święci Cyryl i Metody, język cerkiewnosłowiański, szkoły tłumaczy, słownictwo

Pojawienie się piśmiennictwa słowiańskiego jest związane z historią wczesnośredniowiecznej Europy. Pojawienie się pisma i pierwszych tekstów słowiańskich wiąże się nie tylko z chrystianizacją Europy w obrządku bizantyjskim a jest również związane z ówczesnymi wydarzeniami międzynarodowymi¹.

Mówiąc o początkach piśmiennictwa jak również o tłumaczeniach tekstów na potrzeby liturgiczne nie sposób nie powiedzieć o najstarszych ośrodkach piśmiennictwa, których podział dokonany został pod względem trwania misji św. braci Cyryla i Metodego. W tzw. okresie wielkomorawskim były to Mikulčice² i Sady koło Starego Města³, a w Panonii Mosapurk, siedziba księcia Kocela.

Po upadku misji św. Cyryla i Metodego przez jakiś czas utrzymywały się klasztory słowiańskie w Czechach (najsławniejszym jest w Sazawie pod Pragą) i zapewne w Panonii, ale główny ośrodek pi-

1 Szerzej w: L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 2006, s. 72-113.

2 Centrum polityczne Wielkich Moraw i duży ośrodek kultu religijnego.

3 Domniemana katedra Metodego.

śmiennictwa słowiańskiego przeniósł się na południe. Tu zaistniała bułgarska szkoła w Presławiu⁴ i macedońska św. Klemensa w Ochrydzie⁵.

W formowaniu się literatury wczesno słowiańskiej bardzo istotną rolę odegrały klasztory słowiańskie na Św. Górze Atos, która w tym czasie była skupiskiem około 25 klasztorów w tym także słowiańskich⁶.

W XII w. rozwijają się ważne serbskie centra piśmiennicze, np. w Raszce, Zecie, Humie. Głównym ośrodkiem piśmiennictwa staroruskiego stał się Kijów ze swoją Ławrą Pieczerską. W Chorwacji szerzyło się piśmiennictwo głągolskie (np. w Senju). U zachodnich Słowian głównymi ośrodkami stały się czeska Praga, a w Polsce ośrodki: wielkopolski, krakowski i śląski⁷.

Tłumaczenie tekstów biblijnych przez Cyryla i Metodego charakteryzuje się pięknym językiem i wiernością treści, nie jest to jednak dokładne tłumaczenie. Tłumaczyli oni bowiem dla zrozumiałości, a nie dla dokładności wyrażen i zwrotów.

Św. Cyryl i Metody byli wierni greckiemu wzorowi, tam gdzie tylko było to możliwe. Opierało się to na dwóch źródłach: dokładnej

4 Do najwybitniejszych przedstawicieli szkoły presławskiej należeli Jan Egzarcha i tzw. Czarnoriziec (Mnich Chrabr, jego rozprawa *O pismenexъ (O literach)* skierowana była przeciwko tym, którzy odmawiali Słowianom prawa do własnego języka literackiego. Dlatego też jego traktat nazywany bywa obroną, tj. apologią pisma słowiańskiego. Jego polski przekład opublikował w 1985 r. Aleksander Naumow. Szkoła presławska upadła wraz z upadkiem pierwszego państwa bułgarskiego.

5 Zorganizował ją wysłany tam w 886 r. Św. Klemens Ochrydzki autor wielu staro-cerkiewno-słowiańskich kazań i panegiryków. Później (893 r.) kierownictwo przejął św. Naum, również bezpośredni uczeń Metodego. Szkoła pielęgnowała Głągolicę, powstała tu wiele cennych tekstów starosłowiańskich. W okresie działalności Klemensa i Nauma szkoła wykształciła około 3500 uczniów. Przetrwała do początków XI w., a jej spadkobiercami były liczne klasztory macedońskie kontynuujące piśmiennictwo głągoliczkie aż do XII w.

6 Do najsławniejszych klasztorów należą: bułgarski zografski (założony na przełomie IX i X w.), serbski chilendarski (założony w 1198 r. przez Stefana Nemanję i jego syna św. Sawę), ruski Św. Pantelejmona (założony w 1080 r.)

7 Zob. L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, s. 122.

znajomości Biblii oraz opanowaniu języka oryginału i języka przekładu. Wierność leksykalną łamano rzadko i nie było to nigdy rezultatem przypadku. Był to raczej skutek podporządkowania się innej, uznanej za ważniejszą, zasadzie merytorycznej. Osiągnięcie jasności merytorycznej odbywało się często kosztem pewnych uproszczeń, a nawet zmian semantycznych. To swobodne traktowanie wzorca greckiego pod względem leksykalnym miało jednak swoją starszą, wypróbowaną tradycję. Bowiem już tekst Septuaginty nie zawsze był wiernym odbiciem oryginału hebrajskiego⁸.

Odziedziczona przez słowiański przekład niedokładność spowodowana była w przeszłości przyczynami podobnymi do tych, które kierowały św. Cyrylem i Metodym: drobiazgowość na polu leksykalnym mogła wywołać niejasności na polu merytorycznym, oddalić tekst biblijny zamiast go przybliżyć. Realizacja dokładnej zrozumiałości w tekście słowiańskim przebiegała niejednolicie. Św. Cyryl i Metody kierowali się różnymi metodami, których wdrożenie możliwe było dzięki ich znakomitemu wyczuciu językowemu, uświadomieniu sobie różnic morfologicznych zachodzących między wyrazami greckimi i słowiańskimi, a także dzięki ich pomysłowości słowotwórczej⁹.

Świadomość tego, iż z przekładów będą korzystać Słowianie, którzy przedtem nie mieli styczności z językiem greckim, spowodowała, że św. Bracia sołuńscy nie pozostawiali wyrazów bez tłumaczenia. W razie braku odpowiedników słowiańskich posługiwali się metodą kalkowania¹⁰, np. εὐλογεῖν – **БЛАГОСЛОВИТИ** (błogosławić, wielbić,

8 Zob. T. Friedelówna, *Staro-cerkiewno-słowiański psalm 91*, [w:] *Dziedzictwo misji słowiańskiej Cyryla i Metodego*, Kielce 1988, s. 35-47.

9 Tamże.

10 Powstawaniu replik sprzyjały określone cechy wyrazów greckich. Ich nie zatarta jeszcze etymologia oraz wyrazista budowa morfologiczna; odmiennosc słowotwórczych struktur greckich i słowiańskich sprawiła, że scs. repliki nie zawsze były jednowyrazowe; dokładność merytoryczna wymagała niekiedy zastąpienia wyrazu greckiego, zwłaszcza wyrazu złożonego, scs. wyrażeniem co najmniej dwuwyrazowym, zob. T. Friedelówna, *Świat zwierzęcy w psalmach (O nazwach zwierząt w scsłowiańskim Psalterzu Synajskim)*, AUNC – Filologia Polska, 31, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 192, Toruń 1990, s. 134-137.

wychwalać), μονόκερος – **ИНОРОГЪ** (jednorożec), νυκτικόραξ – **ВРАНЪ НОЦЬНИИ** (sowa nocna), τετραάρχης – **ЧЕТРЬТОВАЛІТНИКЪ** (tetrarcha). Starali się zachować jak najbardziej narodowy charakter przekładu słowiańskiego, pozbawiony zbędnych obcych elementów.

Św. Bracia Cyryl i Metody stosowali opierali się na metodzie przekładu wyrazowego, polegającego na tym, że każdemu wyrazowi greckiemu przyporządkowali odpowiedni wyraz słowiański aczkolwiek nie zawsze ten sam. Zasada dotyczyła tylko tych części tekstu, w których występowała zbieżność kultury słowiańskiej i greckiej. W inny sposób tłumaczono wyrazy podstawowe ważne dla wyrażanej treści, a inaczej wyrazy drugoplanowe związane z podstawowymi. Wyrazy podstawowe dobierali na nasadzie relacji semantycznej (wspólnota sem), a nie na zasadzie stałej odpowiedniości wyrazów. Aktywizacja którejkolwiek z sem, składających się na znaczenie wyrazu greckiego, zależała od kontekstu. Św. Cyryl i Metody wprowadzili do słowiańskiego przekładu dowolny wyraz spośród tych, którym właściwa była sema aktywizująca się w danym kontekście. Nie tłumaczyli wyrazów zależnych od podstawowych, lecz doskonale rozumiejąc znaczenie całej jednostki frazeologicznej, uzupełniali ją zgodnie z wymogami języka słowiańskiego. Np. gr. βάλλειν w pierwotnym przekładzie mogło zostać oddane przez **ВЪЛНІАТИ**, **ВРѢШТИ** lub **НЪСПАТИ**. Wybór odpowiedniego wariantu zależał jednak od słowa podstawowego, tj. jeśli była nim np. вода βάλλειν tłumaczono przez **ВЪЛНІАТИ**, jeśli np. **КАМЕННИК** to przez **ВРѢШТИ**, a jeśli **СОЛЬ** – **НЪСПАТИ**.

W przypadku rozbieżności rozbieżności dwóch kultur: greckiej (chrześcijańskiej) i słowiańskiej stosowano zasadę przekładu morfemowego. Tworzone były wówczas kalki wyrazowe, w których jednemu wyrazowi greckiemu odpowiadać mogły dwa lub więcej słowiańskich, np. οίκονόμος – **ПРИСТАВЬНИК ДОМОУ**, albo odwrotnie: dwóm wyrazom greckim mógł odpowiadać jeden słowiański, np. οὐαί δέ ἐν γαστρὶ ἐχούσαις – **ГОРЕ ЖЕ НЕПРАЗНЫМЪ**. Różnica kulturowa umożli-

wiała również przekład wyrazów zależnych według zasady wspólnoty sem, a co za tym idzie dopuszczenie w tłumaczonym tekście frazeologicznych zapożyczeń¹¹.

Charakterystyki wyrazów, których twórcom pierwotnego tłumaczenia nie udało się przetłumaczyć na język scs., dokonał L. Moszyński¹². Oto kilka przykładów:

- a) imiona własne hebrajskiego, greckiego i rzadziej łacińskiego pochodzenia np. **НОАННЪ, СИМОНЪ, ЗАКХЕН, ГАЛЛИЛЕЯ, ФЕНИСАРЕТСКОЕ ЕЗЕРО, НОРДАНЪ, САМАРИЯНИНЪ, ФАРНЕСЕН, ПЕТРЪ, ХРИСТОСЪ, ТЕОФНЪ, ТИВЕРИИ, АВЗГОУСЪТЪ,**
- b) zapożyczenia leksykalne z języka greckiego, które przeniknęły do narzecza sołuńskiego jeszcze przed misją morawską, niezależnie od pracy literackiej Konstantyna i Metodego, np. **САВОТА, АНГЕЛЪ, ЕВАНГЕЛИЕ, ТРАПЕЗА** (w znaczeniu stołu do posiłków), **ХРИЗМА,**
- c) wyrazy, które już w Septuagincie były obcymi pożyczkami, np. hebraizmy¹³: **АМННЪ**, gr. ἀμήν, hebr. אָמֵן; **СОТОНА**, gr. σατανᾶς, σατάν, aram. שָׂטָן, hebr. שָׂטָן; **МАНЪНА**, gr. μάννα, hebr. מַן; **ПАСΧА**, gr. πάσχα, aram. פֶּסַח, hebr. פֶּסַח; **МЕСИЯ** gr. Μεσσίας, hebr. מָשִׁיחַ; zwroty pleonastyczne hebrajskie

¹¹ Zob. E. Viereshagin, *Iz istorii vozniknovenija piervago literaturnago jazyka slavian. Pierevodcheskaja tiehnika Kirila i Miefodija*, Moskwa 1971. Zob. także recenzję prof. L. Moszyńskiego dotyczącą danej pracy w: „Rocznik Sławistyczny” 1974, 35/1, s. 43-51 oraz L. Moszyński, *Greckie βάλλω w tekstach staro-cerkiewno-słowiańskich*, „Zeszyty Naukowe UJ”, CMVIII, Prace Językoznawcze 95, 1991, s. 37-43.

¹² L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich*, „Slavia” 1969, 38/4, s. 552-564.

¹³ Były to słowa-cytaty, wiążące tłumaczenie z terenem, na którym toczy się akcja Biblii; o ich pozostawieniu w tekście słowiańskim nie zdecydowało ich „techniczne” znaczenie, lecz fakt, że były użyte w Septuagincie; natomiast hebraizmy semantyczne, tzn. greckie kalki oddające zwyczaj hebrajskie autorzy słowiańskiego przekładu tłumaczyli, wychodząc z założenia, że intencją autorów Septuaginty było w takich wypadkach semantyczne wyjaśnienie zwyczajów Starego Zakonu, zob. L. Moszyński, dz. cyt., s. 561-562.

przekalkowane do Septuaginty¹⁴, np. ΓΛΑΓΟΛ(ΑΨΗ) ΓΛΑΓΟΛΑ, gr. ἔλεγεν λέγων Mt 13:3, Łk14:7, 18:2, 24:7; Δ΄ΕΛΟ ΕΒΕ ΕΖΔ΄ΕΛΑ, gr. ἔργον, ὁ εἰργάσω Ps 43:2; ΒΧΖΒΕΕΛΙΤ΄Ι ΕΑ ΒΧ ΒΕΕΕΛΕ, gr. του εύφρανθηναί εν τη εύφροσύνη Ps 105:5; ΕΑΔΗ ΕΑΔΖ ΜΟΗ, gr. κρινον την κρίσιν μου Ps 118:154; latynizmy Κ΄ΗΝΖΤΟΥΡΗΟΗΖ, gr. κεντυρίων, łac. centurio; ΚΟΥΣΤΟΔΗΑ, gr. κουστωδία, łac. custodia; Κ΄ΕΑΡΧ, gr. καΐσαρ, łac. Caesar; ΠΡΕ΄ΠΟΡΧ, ΠΡ΄Ε΄ΠΟΡΧ, gr. πραιτώριον, łac. Pretorium,

- d) wyrazy wprowadzone do przekładu słowiańskiego pod naporem kontekstu, zawierającego cytaty i glosy, np. ΡΑΒΒΗ W: ΟΗΑ ΖΕ ΡΕΨΠΤΕ ΕΜΟΥ. ΡΑΒΒΗ ΕΒΕ ΓΛ΄ΕΤΧ ΕΑ ΕΚΚΕΜΟ ΟΥΗΗΤΕΛΗ, gr. οί δὲ εἶπαν αὐτῷ, Ῥαββὶ ὃ λέγεται μεθερμηνεύομενον Διδάσκαλε J 1:38 ΠΑΛΗΤΑΚΟΥΜΧ W: ΓΛ΄Α Ε΄Η ΠΑΛΗΤΑΚΟΥΜΧ ΕΒΕ ΕΙΤΧ ΕΚΚΕΜΟ. Δ΄ΕΒΗΕ ΠΕΒ΄Ε ΓΛ΄Η ΒΧΖΕΤΑΗΗ, gr. λέγει αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὃ ἐστίν μεθερμηνεύομενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε Mk 5:41; ΠΡ΄Ε΄ΠΟΡΧ W: ΗΑ ΔΒΟΡΧ. ΕΒΕ ΕΙΤΧ ΠΡ΄Ε΄ΠΟΡΧ, gr. ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστίν πραιτώριον Mk 15:16.

Autorzy stosowali zapożyczenia leksykalne¹⁵ pierwotnego przekładu z rozsądnym umiarem, zachowując należyte proporcje między nimi a wyrazami słowiańskimi. Obce elementy w żaden sposób nie mogły zaciemnić słowiańskiego charakteru przekładu. Główną funkcję pełniło rodzime słownictwo, przybliżające Słowianom wiele

¹⁴ Zob. artykuł prof. L. Moszyńskiego: *Pierwsze przejawy samodzielnego życia biblijnych struktur stylistycznych w języku staro-cerkiewno-słowiańskim*, „*Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*” 1990, 26, s. 187-196, powołujący się m.in. na referat M. Altbauer, *Wtoriczni kalki w Sinajskija psaltir*, wygłoszony podczas II Letniego Kolokwium Starobułgarystyki w Sofii w sierpniu 1980 r.; m.in. na pleonastyczne konstrukcje zwraca również uwagę A. Łuczak, *Problem rozwiązywania hebraizmów i arameizmów w Nowym Testamencie* S. Murzynowskiego – *na wybranych przykładach*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. 1, Łódź 1992, s. 225-231.

¹⁵ Według E. Viereshhagina bilingwizm św. Cyryla i Metodego był bilingwizmem koordynacyjnym, nie zaś subordynacyjnym; w związku z tym wprowadzali oni wyrazy greckie nie na zasadzie zapożyczenia, kiedy to następuje pełna substytucja najbliższych fonemów własnych na miejsce obcych, lecz na zasadzie wykorzystania greckich wyrazów z zachowaniem greckich fonemów. Zob. E. Viereshhagin, dz. cyt., s. 175-176.

realiów, wyjaśniające sens licznych metafor i porównań¹⁶. Św. Cyryl i Metody, doskonale zorientowani w możliwościach i środkach wyrazu języka słowiańskiego potrafili zastosować je w swoim przekładzie w sposób iście mistrzowski, podnosząc dzięki temu również jego walory emocjonalne i stylistyczne.

Przy sporządzaniu przekładu Bracia sołunscy kierowali się rozumem przez co obca im była bezduszność. Jak pisze L. Moszyński: „takie czy inne założenia teoretyczne traktowali nie jako martwy regulamin, lecz jedynie ogólne, wytyczne, podporządkowane nadrzędnym celom”¹⁷.

Następcy Św. Braci, kopiści obdarzeni często mniejszym talentem literackim i gorszą znajomością greki, ale za to nadmierną skrupulatnością, niejednokrotnie usiłowali poprawić tłumaczenie Św. Cyryla i Metodego. Takie rewizje, trudne niekiedy do wykrycia, powodowały nie tylko formalną greyczację niektórych konstrukcji, ale również mogły doprowadzić do wyraźnych zniekształceń tekstu¹⁸.

PRZEKŁAD MORAWSKO-PANOŃSKI

Podstawowa zasada jaką była zrozumiałość słowiańskiego przekładu, stała się przyczyną rozpowszechnienia poddania go na terenie Wielkich Moraw i Panonii odpowiedniej adaptacji. Redakcja ksiąg słowiańskich¹⁹, która wówczas się dokonała stała się przyczyną rozpowszechnienia leksykalnych elementów zachodnich w późniejszym piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim. Jak Podaje T. Fieldorówna: „tzw. Morawizmy tak głęboko wniknęły w teksty południowsłowiańskie, że wyodrębnić je można tylko poprzez wnikliwą analizę

¹⁶ Por. T. Fieldorówna, *Świat roślinny w psalmach (O nazwach roślin w scsłowiańskim Psalterzu synajskim)*, AUNC – Filologia Polska, 34, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 221, Toruń 1991, s. 31-46.

¹⁷ L. Moszyński, dz. cyt., s. 564.

¹⁸ L. Moszyński, *Wstęp...*, s. 110-112.

filologiczną i językową. Redakcje cerkiewnosłowiańskie, choć chronologiczne i geograficzne odległe od czasów i terenów misji Konstantyna i Metodego, zawsze zawierają pewną ilość morawizmów, które odziedziczyły ze swych pierwowzorów, na podstawie, których je sporządzono”²⁰.

Wśród zachodniosłowiańskich elementów leksykalnych, które weszły na Morawach do przetłumaczonych na dialekt Słowian sołuńskich ksiąg cerkiewnych znalazło się przede wszystkim głęboko zakorzenione na tym terenie słownictwo sakralne, łacińsko-germańskiego pochodzenia²¹, np. **оплаѣтъ**, łac. *oblata*; **мѣша**, łac. *missa*; **папежь**, łac. *papa*; **олѣтарь**, łac. *altare*, a także takie nazwy etniczne czy miejscowe jak²²: **жидовинъ**, gr. Ἰουδαῖος; **римъ**, **римьскъ** zamiast pierwotnego **роум[ин]ъ**, **роумьскъ**, gr. Ῥώμη, Ῥωμαῖος; **εβрейскъ**, gr. Ἑβραῖστί, łac. *Hebraice*; **грѣчьскъ**, Ἑλληνιστί, łac. *Graece*; **латиньскъ**, gr. Ῥωμαῖστί, łac. *Latine*; **поганъ** и, łac. *paganus* itp. Również rodzime słownictwo morawskie przeniknęło do przyniesionych w czasie misji tekstów, zastępując w nich niektóre obce już wyrazy południowosłowiańskie (bułgarskie). Tak więc **истина** zastąpiono na Morawach przez **рѣсноста**, **врачъ** przez **балли**, **братъ** przez **братръ**, **ѣтеръ** przez **ѣдннъ**, **коуръ** przez **кочокъ**, **лаквѣзи** przez **непримѣзнъ**, **прѣпрѣдъ** przez **прапрѣдъ**, **распѣти** przez **пропѣти** itd.²³

19 Pierwszym, który zwrócił uwagę na cechy tych tekstów był B. Kopitar, zwolennik panońskiej genezy języka scs. Zob. L. Moszyński, *Poglądy etymologiczne Kopitara wyrażone w Słowniczku opublikowanym w roku 1836 w Glagolita Clozianus*, [w:] *Kopitarjev zbornik*, 1996, s. 35-56.

20 T. Fielderówna, *Ewangelia z ławyryszewski. Monografia zabytku*, Warszawa – Wrocław – Gdańsk 1974, s. 198.

21 Por. L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla...*, s. 562.

22 Por. P. Diels, *Altkirchenslavische Grammatik*, Heidelberg, 1932, I, s. 71; L. Moszyński, *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla...*, s. 558.

23 Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław – Warszawa – Gdańsk – Łódź 1984, s. 190-191.

SZKOŁY PRZEKŁADU

Dzieło pierwszych Apostołów Słowian nie zanikło wraz z ich śmiercią, a znalazło godnych następców i kontynuatorów wśród ich uczniów, którzy po upadku misji w 885 roku przenieśli święte księgi na nowe tereny misyjne, głównie do Bułgarii. W okresie od IX–X do XIV wieku powstały tu trzy wielkie centra piśmiennictwa, dwa staro-cerkiewno-słowiańskie i jedno średniobułgarskie, zwane szkołami: ochrydzką, presławską i tyrnowską, charakteryzujące się różnym stosunkiem do dziedzictwa cyrylometodiańskiego.

Pod pojęciem szkoły przekładu zwykle rozumie się technikę przekładu, wyróżniającą się określonym stosunkiem do oryginału, z którego przekład jest tworzony oraz do języka, na który dokonuje się tłumaczenie. Każda szkoła przekładu kieruje się określonymi normami, posiada własną technikę przekładu, ogólnie przyjęte zasady translatorskie oraz zespół preferowanych środków językowo-stylistycznych²⁴.

Szkoła ochrydzka

Najbardziej archaiczny charakter miała szkoła ochrydzka²⁵ w zachodniej części państwa bułgarsko-macedońskiego. Kontynuowała ona tradycje cyrylo-metodiańskie, starając się zachować je w niezmienionej postaci. W szkole ochrydzkiej dokonywano przekładu swobodnego pod względem formy i wiernego w oddawaniu sensu. Dokładność tłumaczenia, umiejętność doboru odpowiednich ekwiwalentów znaczeniowych, występowanie nie przetłumaczonych wy-

²⁴ Por. D. Ivanova-Mircheva, *Vprosi na blgarski knizhoven jezyk do Vrazhdaneto (IX–X do XVIII wiek)*, Sofia 1987, s. 92.

²⁵ O szkole ochrydzkiej por.: Bl. Koneski, *Ohridska knizhneva shkola*, [w:] *Slovo*, br. 6-8, Zagreb 1957, s. 177-194; E. Georgijev, *Ohrodskata knizhovna shkola*, [w:] *Kliment Ohridski*, Sofija 1966, s. 53-77; D. Ivanova-Mircheva, dz. cyt., s. 37-48, za: A. Szulc, *Leksykalne i słowotwórcze zróżnicowanie cerkiewnosłowiańskich psalterzy redakcji ruskiej z XI–XIX wieku*, Toruń 2000, s. 33.

razów – „terminów”, bogactwo wykorzystywanych środków leksykalnych, umiarkowana skłonność do posługiwania się metodą kalki itp. – wszystko to łączy teksty powstałe w kręgu ochrydzkim z pierwotnym przekładem słowiańskim.

Zabytki piśmiennictwa scs. wyrosłe w centrum ochrydzkim reprezentują następujące tendencje w zakresie słownictwa:

- a) skłonność do pozostawiania wyrazów obcych, z różnych względów nie przetłumaczonych w pierwotnym przekładzie, bez tłumaczenia, np. *χρῆσμα, ηγεμονη, ὑποστιας, εκανηδαλαз/ εκанηдѣлаз, дѣмонη;*
- b) swoboda przekładu uzewnętrzniająca się m.in. w nieprzestrzeganiu jego formalnej zgodności z oryginałem, np. *εκορο* na miejscu gr. *ταχυλινειν, ζακαλατη* na miejscu gr. *σφαγη, οπλαχητη ελ* na miejscu gr. *παράταξις, польса* na miejscu gr. *ωφελειν;*
- c) szerokie posługiwanie się opisowym (analitycznym) sposobem przekładu, np. *прилѣти овндѣ* na miejscu gr. *ἀδικειν, μακκα прилѣти* na miejscu gr. *πάσχειν, знамнѣти печатѣмь* na miejscu gr. *σφραγιζειν, прѣжде мала врѣмене* na miejscu gr. *πρὸ βραχείος;*
- d) przewaga form nieprefigowanych nad prefigowanymi, np. *велѣти, оучити, творити, нематъ коинати ел, пѣти, млъчати, носити, дръжати* jako odpowiedniki gr. *ἐπιτρέπειν, διδάσκειν, ἐπιτελειν, οὐ μὴ ἀφηται, ἄδειν, σιγᾶν, κοιμάσθαι, συνκομιζειν, κατέχειν;*
- e) preferowanie takich typów słowotwórczych, jak: *неверевекъ, отъчь, божни*, a także *овитѣль, дѣпѣль, танна, свѣща, доухъ, наковало, прѣвъ, мрътвъ;*
- f) umiarkowana tendencja do tworzenia kalki greckich wyrazów złożonych, np. *благочанне* na miejscu gr. *εὐωδία, правовѣрнъ* na miejscu gr. *ὀρθοδόξος, ерекролювнѣ* na miejscu gr. *φυλαργυρία;* oraz
- g) przywiązanie do archaicznej warstwy słownictwa scs., w tym do morawizmów, np. *шочн, мзито, снъмъ, етеръ, рѣснота, питати (питѣти), похризмити.*

Szkoła presławska

Druga redakcja ksiąg cerkiewnych dokonała się na wschodzie, w ówczesnej stolicy państwa bułgarskiego, w Presławiu. W odróżnieniu od szkoły ochrydzkiej – presławska²⁶ opowiadała się za przekładem wiernym zarówno pod względem formy, jak i pod względem sensu. Miało to swoje zewnętrzne uzasadnienie w dążeniu ówczesnych władz kościelnych do wyeliminowania wszelkich zniekształceń, budzących podejrzenie niedokładności i „heretyckich” koncepcji, które coraz częściej przenikały do tekstów kanonicznych, „zaśmiecając” je i grożąc wypaczeniem podstawowych dogmatów Kościoła. Wymagano ścisłej zależności między przekładem a oryginałem. Ani na krok nie mógł przekład odstępować od oryginału, musiał być w najwyższym stopniu dokładny, wręcz dosłowny.

Przy doborze słownictwa grupujący się w Presławiu pisarze kierowali się następującymi zasadami:

- a) dążenie do unikania greckich wyrazów, dla których istniały słowiańskie odpowiedniki; w związku z tym zastępowano, np. *αερεχ* przez *вздохухъ*, *αλαβαστρεχ* przez *стыкльѣнница*, *αρχιερεи* przez *старѣншина* *ζηρυчыкзин*, *демонхъ* przez *бѣсхъ*, *καταπετασμα* przez *опона*, *μύρο* przez *благовонная масть*, *σκάνδαλεχ* przez *схвалянь*, *πασαχμх* przez *пѣснь*, *сѣкамнина* przez *агодичне*, *πύμιαнх* przez *кадило*, *ολοκαυτομα* przez *схжежензиа* *ζηρυчыкзи*;
- b) zachowanie formalnej zgodności staro-cerkiewno-słowiańskiej przekładu z greckim oryginałem; tak więc, np. greckie:

²⁶ Zob.: D. Ivanova-Mircheva, dz. cyt., s. 182; D. Ivanova-Mircheva, *K voprosu o harakteristikie bolgarskih pierevodcheskih shkol ot IX-X do XIV vieka* [w:] *Palaeobulgari-ca* 1 /1, 1977; E Georgijev, *Shdavaneto na preslavskata i ohridskata knizhovni shkoli*, [w:] *Godishnik na Sofijskija universytet*, 50, 1955 s. 3-71; T. Slavova, *Preslavska redakcija na Kirilo-Metodijevi staroblgarski evangelski prevod* [w:] *Kirilo-Metodijewi studii*, 6, Sofia 1989, s. 15-129; J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984; *Słownik Starożytności Słowiańskich*, 4/1. Wrocław 1970, hasło *Presławska szkoła*, s. 343-344, za: A. Szulc, dz. cyt., s. 35.

- ταχύνειν, σφαγή, παράταξις, ὠφελεῖν oddawano odpowiednio przez scs.: **υἱκορῆτι, заколенне, оπαχενне, пользєвати;** w odróżnieniu od szkoły ochrydzkiej unikano też analitycznego sposobu przekładu presławskie **обидѣти** zamiast ochrydzkiego **приѣти обидѣ, пострѣдати** zamiast **мака приѣти, по малѣ** zamiast **прѣжде мала врѣмене** itp. Zachowały formalną zgodność z greckimi **ἀδικεῖν, πάσχειν, πρὸ βραχέος;**
- c) preferowanie słowiańskich form prefigowanych, zwłaszcza gdy tłumaczyły odpowiednie prefigowane formy greckie, **повєлѣти** na miejscu gr. **ἐπιτρέπειν, сътворити** na miejscu gr. **ἐπιτελεῖν, оумьлєвати** na miejscu gr. **συῶν, υἱεζηти** na miejscu gr. **κοιμᾶσθαι, приносити** na miejscu gr. **συνομιλεῖν;**
- d) preferowanie typów słowotwórczych: **небєєньз, о҃чьєцькз, божьєчьєньз,** a także **обитѣлицє, тинньєтво, наковальнѣ, дзиханнє, дѣяннє, мрътвьць;**
- e) skłonność do tworzenia wyrazów złożonych, głównie metodą kalkowania odpowiedników greckich; szczególnie rozpowszechnione były założenia z: **кого-** (np. **боговорнє,** gr. **θεομαχία**), **благо-** (np. **благочьєтьнз,** gr. **εὐσεβία**), **прино-** (np. **принодѣѣ,** gr. **ἀειπάρθεος**), **тры-** (np. **трыєвєличьєтьнз,** gr. **τριμέγιστος**), **злато-** (**златоу҃єтѣ,** gr. **Χρυσόστομος**) itp.;
- f) świadome dopuszczanie w przekładzie osobliwości leksykalnych swojego środowiska; tak więc w zabytkach powstałych w centrum presławskim wyraz **трѣѣ** zastąpił ochrydzkie **жрьтѣ, дѣла-ради, цєсѣ-година, островѣз-отокѣ, мьздоньць-мзи҃тарѣ, пєтєу҃хз-пєтѣрь, граєннє-хѣщєннє, крѣмити-питати, алѣкати єѣ-пєтити єѣ** itd.

Mimo różnego stosunku obu szkół do kwestii staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu nie było między nimi ostrej granicy. Obie opierały się na tym samym języku scs., choć na różnych jego dialektach, ochrydzka na zachodnich (macedońskich), presławska na wschodnich (bułgarskich). Podobnie jak między sąsiadującymi ze sobą dialektami tak i między związanymi z nimi szkołami przekładu dochodziło niejednokrotnie do wzajemnych wpływów, których kon-

sekwencją stały się liczne leksykalne pożyczki. W tekstach powstałych w centrum presławskim można więc spotkać cechy charakterystyczne dla szkoły ochrydzkiej i na odwrót w tekstach ochrydzkich – cechy presławskie. Przykładem zespolenia tendencji przekładowych obu szkół są utwory Klemensa Ochrydzkiego²⁷, zwłaszcza jego Słowa. Badania prowadzone nad językiem tych utworów coraz bardziej przekonują iż przeciwstawianie szkoły ochrydzkiej i presławskiej z językowego punktu widzenia nie jest w pełni uzasadnione. Niektórzy badacze wręcz negują istnienie szkoły ochrydzkiej. Na przykład według słów bułgarskiego slawisty I. Gyłybowa: „ние иямаме абсолютно никакви сериозни езикови критери, конто биха позволили да се говори за Охридската школа на книжовния език”²⁸.

Szkoła tyrnowska

Spadkobierczynią i kontynuatorką obu wyżej wymienionych szkół była średniobułgarska szkoła tyrnowska²⁹, założona przez patriarchę Eutymiusza, pisarza i reformatora języka. Wychodząc naprzeciw tendencjom ówczesnej epoki, Eutymiusz dokonał rewizji przekładów ksiąg cerkiewnych przez zbliżenie ich do greckich oryginałów i staro-cerkiewno-słowiańskich tłumaczeń. Przeprowadził reformę języka i ortografii, przywracając językowi pisanemu archa-

²⁷ K. Mirchev podkreśla ścisły związek leksyki tekstów Klemensa Ochrydzkiego ze słownictwem cyrylometodejskim; niemniej jednak, zwłaszcza jego późniejsze utwory wykazują niezaprzeczalną bliskość leksykalną z Kodeksem supraskim, wschodniobułgarskim zabytkiem z XI w.; należy jednak pamiętać, iż wschodniobułgarskie elementy językowe obserwuje się głównie w tych utworach Klemensa Ochrydzkiego, które zachowały się do naszych czasów w ich ruskich odpisach, por. K. Mirczew, *Kliment Ohridski i rannite shkoli na starija blgarski knizhoven jezyk*, „Bułgarski język” 1966, 16/5, s. 420.

²⁸ I. Golubov, *Kliment Ohrydski i istorija na bylgarskija knizhoven jezyk*, [w:] *Trudovie na Visshija pedagogicheski institut Bratia Kiril i Metodij*, 4-5, 1968, s. 495 za: J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego*, Wrocław 1984, s. 192.

²⁹ O szkole tyrnowskiej, zob. I. Haralampijev, *Jezykt i jezikovata reforma na Jevtimij Tyrnovski*, Sofia 1990.

iczną postać i oczyszczając go z wpływów języka żywego. Kierowana przez niego szkoła ściśle przestrzegała zgodności pomiędzy formą i sensem cerkiewnosłowiańskiego przekładu a greckim oryginałem. Czerpała ona z zasobu słownikowego obu szkół, presławskiej i ochrydzkiej, jednakże w jej działalności daje się zauważyć tendencja do ograniczania leksykalnych dubletów, właściwych językowi scs. w dwu jego odmiankach.

Z istniejących w języku scs. synonimów, preferowanych w Presławiu lub Ochrydzie, szkoła tyrnowska wybierała jeden, powszechniejszy w dotychczasowym piśmiennictwie. Ważne więc było nie pochodzenie wyrazu, lecz jego frekwencja. I tak, np. rezygnując z presławskiego **дѣла**, przyjmowano ochrydzkie **рѣдн**, z pary scs. synonimów **пасторухъ–пастырь** wybierano właściwy szkole ochrydzkiej **пастырь**. Nie używano jednak charakterystycznego dla szkoły ochrydzkiej zamimka **ѣтеръ**, lecz powszechnego w ówczesnym piśmiennictwie presławskiego **нѣкъин**, **нѣкъто**. Podobnie z pary synonimów **олѣн** – **масло** w średniobułgarskich zabytkach pozostało tylko presławskie **масло**.

Przy doborze leksyki kierowano się zasadą dokładności i zrozumiałości przekładu. Nie był to dobór sztywny, lecz swobodny, uwzględniający każdorazowo potrzeby kontekstu. Tak np. z pary **наоустити** – **навадити** wybrano **наоустити** nie z powodu jego ochrydzkiego pochodzenia, lecz dlatego, że lepiej odpowiadał warunkom kontekstu³⁰: **прѣдречени же еретници армене наоустниша нже гѣмь покаръѣши сѧ нарѡдъ яко мнози същъ, яко да съѡтого оубнѣтъ.**

Pisarze tyrnowscy, zdając sobie sprawę z przemian semantycznych, które dokonały się w języku scs., często odczuwali niejednoznaczność wyrazów wchodzących w skład dawnych leksykalnych dubletów. Stosowali więc oba warianty, w zależności od semantyczno-stylistycznych wymogów tekstu. Oto kilka przykładów: z ochrydzko-presławskiej pary synonimów **олхтарь–трѣвнше** u Eutymiusza występują oba wyrazy, **олхтарь** w znaczeniu 'podwyższone i oddzielone

³⁰ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 127.

stylem” tekstów średniobułgarskich. Tak np. nie spotyka się u Euty-
miasza Tymowskiego gwarowych *рачити* i *χορα*. Zrezygnowano też
z rzadko używanych wyrazów: *каща*, *градн*, *шина*, *голѣмъ*, posłu-
gując się częstszymi i literackimi nazwami *храмъ*, *пръси*, *вѣща*, *вѣлнкъ*
i *вѣлнн*³⁵.

Cechą charakterystyczną szkoły tyrnowskiej było szerokie po-
sługiwanie się synonimami. Często występowały one w tekście je-
den za drugim, tworząc semantyczne ciągi. Według D. Lihachowa:
„synonimia konieczna jest przede wszystkim dla odróżnienia od-
cieni znaczeniowych. Synonimy wykorzystuje się z jednej strony
w celu uniknięcia powtórzeń, z drugiej zaś dla podkreślenia odpo-
wiedniego znaczenia oraz wyodrębnienia różnic między wyrazami
w semantycznym ciągu”³⁶. Podobnie pisarze tyrnowscy posługiwa-
li się synonimami nie tylko jako środkiem stylistycznym, lecz tak-
że w celu uniknięcia powtórzeń i konkretyzacji znaczenia, por. np.
ciąg synonimów: *въ едно—вѣкоупъ—вѣкоупѣ—сѣвѣкоупно—коупно—*
*овѣштѣцѣ—нѣраздѣльнѣ—нѣподѣльнѣ*³⁷.

Szkoła tyrnowska posługiwała się ogromną ilością wyrazów zło-
żonych. Były wśród nich stare, odziedziczone ze szkoły ochrydzkiej
i presławskiej złożenia, kalki wyrazów greckich, ale i nowe, oryginalne
formacje słowotwórcze. Główną przyczyną tworzenia wyra-
zów złożonych było dążenie do wyrażenia skomplikowanych pojęć
religijnych w syntetyczny sposób, a także konieczność przeciwstawi-
enia języka pisanego mówionemu. Najwyższą frekwencją odznaczały
się złożenia z *благо-* (np. *благовѣрнъ*, *благодарити*, *благословеннѣ*),
бого- (np. *боголюбънъ*, *богорозумнѣ*, *богородица*), *всѣ-* (np.
всѣдръжителъ, *всѣдоушнѣ*, *всѣхвалънъ*), *зѣло-* (np. *зѣлонравънъ*,
зѣлославънъ, *зѣлостраданнѣ*), *люб-* (np. *любомѣдрѣствовати* *сѣ*,
любопразднѣствънъ, *любопрѣннѣ*), *много-* (np. *многоочитъ*,

³⁵ Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego...*, s. 193.

³⁶ Por. D. Lihachev, *Niekotoryje zadachy izuchenija vtorogo juzhnoslovianskago vlijanija v Rossii*, Moskwa 1958, s. 31.

³⁷ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 138.

МНОГОЦѢНЬНЪ, МНОГОЧЪСТЪНЪ), САМО- (np. САМОВАЛАСТЪНЪ, САМО-ДРЪЖЬЦА, САМОЗЪРѢННЕ), ЕДИННО- (np. ЕДИННОМЪСЛЕНЕ, ЕДИННОРОДЪНЪ, ЕДИННОУШТЪНЪ)³⁸.

Z innych charakterystycznych dla szkoły tyrnowskiej wyrazów na podkreślenie zasługują:

- a) odczasownikowe formy rzeczowników na -ННЕ oraz rzeczowniki na ОСТЪ;
- b) odczasownikowe przymiotniki na -ТЪЛЪНЪ и прzymiotniki на -СТЪНЪИИ, -ДЪНЪИИ, -ТЪВЪНЪИИ; oraz odpowiednio
- c) przysłówki на -ТЪЛЪНѢ, -ТЪВЪНѢ и на -Ѣ³⁹.

Na temat działalności reformatorskiej Eutymiusza Tymowskiego oraz znaczenia i roli stworzonej przez niego szkoły cs. przekładu panują w literaturze slawistycznej różne, często sprzeczne ze sobą poglądy⁴⁰.

RUSKA REDAKCJA PRZEKŁADU

Przyniesione w okresie tzw. „pierwszej fali wpływów południowo-słowiańskich” święte księgi poddane zostały na Rusi odpowiedniej modyfikacji, mającej na celu przybliżenie ich do wymogów językowych nowego środowiska⁴¹. Kanoniczny charakter przekładów nie pozwalał jednak na wprowadzenie zbyt dużych zmian, które mogłyby doprowadzić do ich rozejścia się z greckim oryginałem i zaciemnić jego podstawowy sens. Ruska redakcja ksiąg biblijnych zasadniczo pozostawała wierna wobec scs. tekstów, które stanowiły podstawę dokonanych na Rusi odpisów, a dopuszczane niekiedy leksykalne zamiany miały swe źródło m.in. w dążeniu do wyeliminowania z tekstu sakralnego wyrazów o niejasnej semantyce,

³⁸ Por. przykłady wyrazów złożonych u Eutymiusza Tymowskiego w: I. Haralampijev, dz. cyt., s. 142-146.

³⁹ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 18; K. Radchenko, *Religioznoje i literaturnoje dwizhenije v Bolgarii v epohu piered tureckim zavojevanijem*, Kijów 1898, s. 333-334.

⁴⁰ Por. I. Haralampijev, dz. cyt., s. 17-26.

⁴¹ Por. D. Ivanova-Mircheva, *Vprosi na blgarski knizhoven jezyk...* s. 327-333

niskiej frekwencji oraz nieodpowiednim nacechowaniu stylistycznym i kontekstualnym⁴².

Cerkiewnosłowiańskie przekłady redakcji ruskiej czerpały z całego bogactwa słownictwa zawartego w zabytkach scs. Ruskim kopytom nie były obce zasady, którymi kierowali się ich poprzednicy przy sporządzaniu słowiańskiego przekładu greckiej Biblii. Szczególnie bliski stosunek łączył redakcję ruską z założeniami translatorskimi szkoły presławskiej, co nie wydaje się zaskoczeniem, zważywszy na fakt, że to właśnie presławska redakcja cerkiewnosłowiańskich ksiąg przeniesiona została na Ruś po 988 roku. Docierały co prawda na tereny Rusi Kijowskiej, jeszcze przed oficjalnym przyjęciem chrztu, pewne zachodniobułgarskie (ochrydzkie) teksty biblijne, jednak nie odegrały one tak wielkiej roli jak ich presławskie odpowiedniki. Zabytki redakcji ruskiej czasami lepiej i pełniej informują o rozmiarach zmian dokonanych w centrum presławskim niż nieliczne zachowane teksty cerkiewnosłowiańskie⁴³.

Jeszcze silniejszy związek między cerkiewnosłowiańską redakcją ruską a redakcją bułgarską wytworzył się w okresie „drugiej fali wpływów południowosłowiańskich” w końcu XIV – poł. XVI wieku⁴⁴. Wraz z napływem z Bułgarii i Serbii nowych tekstów religijnych oraz samych ich twórców w osobach wybitnych pisarzy, takich jak metropolita Cyprian, Grzegorz Camblak, Maksym Grek, Pachomiusz Logoteta i in., przyswojone zostały na Rusi założenia teoretyczne oraz praktyka średniobułgarskiej szkoły przekładu. Dokonana

42 Por. G. Baranovska, *Ranniaja russkaja redakcyja „Shestodnieva” Ioana Ekzarha Bolgarskago*, [w:] *Drevnirusskij literaturnyj jazyk v jego otnoshenii k staroslovianskomu*, Moskwa 1987, s. 85.

43 Por. J. Rusek, *Studia z historii słownictwa bułgarskiego...*, s. 192.

44 O tzw. drugiej fali wpływów południowosłowiańskich, por. L. Zhukovska, *Grecyzacja I arhaizacja russkogo pisma 2-oj pol. XV i 1-oj XVI vv.*, [w:] *Drevnirusskij literaturnyj jazyk v jego otnoshenii k staroslovianskomu*, Moskwa 1987, s. 144-176; H. Birnbaum, *Essays in Early Slavic Civilization*, Munich 1981.; *On the Significance of the Second South Slavic Influence for the Evolution of the Russian Literary Language*, s. 305-332.

wówczas greycyzacja i archaizacja języka cs. przekładu dotknęła każdej jego warstwy. W dziedzinie słownictwa zapożyczane były jednak nie gotowe formy, lecz modele, które stymulowały produkcję nowych wyrazów⁴⁵.

Staro-cerkiewno-słowiańskie i średniobułgarskie teksty były na Rusi przepisywane, redagowane i uzupełniane nowymi przekładami. Jak podaje D. Ivanova-Mircheva „w ten sposób Starobułgarska i średniobułgarska literacko-językowa norma stopniowo rozwijała się na terenie Rusi, asymilując niektóre specyficzne zwroty, a w szczególności główne specyfiki ruskiej normy literackiej. Działo się tak do połowy XVII wieku. Po reformie Patriarchy Nikona, księgi kanoniczne zostały poddane redakcji, zarówno tekstowej jak i językowej. Forma drukowana ustanawia dokładny tekst, który już się nie zmienia, ani pod względem tekstu, języka oraz ortografii”⁴⁶.

W tym artykule starałem się dokonać ogólnej charakterystyki tendencji w doborze słownictwa, zaobserwowanych w starocerkiewnosłowiańskich, średnich bułgarskich i cerkiewnoruskich tekstach literatury religijnej (głównie ewangelijnych). Szczegółowe opracowanie zagadnienia cerkiewnosłowiańskiej redakcji ruskiej dokonam w innym artykule.

45 Por. L. Sudavichene, N. Serdobincev, J. Kadkolov, *Istorija ruskogo literaturnogo jazyka*, Leningrad 1984, s. 56.

46 Por. D. Ivanova-Mircheva, *Vprosi na blgarski knizhoven jezyk...*, s. 345.

SUMMARY

Rev. Tomasz Stempa

The Beginnings of the Slavic Literature and Translations into Church Slavonic Language Church Slavonic Translations, History and Development

Keywords: St. st. Cyril and Methodius, Church Slavonic language, schools of translation, vocabulary

The appearance of Slavonic literature is related to the history of early medieval Europe. Speaking of the early literature, as well as translations of liturgical texts, we must mention the oldest centers of literature, whose division has been made in terms of the mission of St. Cyril and Methodius. In the so-called Moravian period this were Mikulčicei Sady near Old Mesta, and Pannonia Mosapurk, the seat of the Duke Kocela.

After the collapse of the mission of St. Cyril and Methodius, there remained for some time Slavic monasteries in the Czech Republic (the most famous is the Sazava near Prague), and probably in Pannonia, but the main center of Slavic literature moved to the south. There was a Bulgarian school in Preslav and Macedonian school of St. Clement in Ochrid.

Translation of biblical texts by Cyril and Methodius is characterized by beautiful language and fidelity to the content, but it is not an accurate translation. Indeed, they explained for clarity, not for the accuracy of the expressions and phrases.

St. Cyril and Methodius were faithful to the Greek model, where it was possible. This was based on two sources: firstly a deep knowledge of the Bible, secondly the mastery of the original language and translation of it. Lexical fidelity were rarely broken , and it was never result of chance. Rather, it was due to subordination of the other, considered to be more important, substantive way.

The inaccuracy inherited in the past by the Slavonic translation of the inaccuracy was due to causes similar to those that drove the St. Cyril and Methodius: minuteness of the lexical field could cause confusion on the merits, dismissed the biblical text rather than explain it. Accomplishment of precise clarity in the Slavonic text proceeded patchily. St. Cyril and Methodius were guided by different methods, whose implementation was possible due to the excellent linguistic intuition, and realization of the morphological differences occurring between the Greek and Slavic words, and thanks to their ingenuity in creating new words.

The work of the first Apostles of the Slavs didn't disappeared along with their death, founding worthy successors and followers among their students, who, after the fall of the mission in 885, moved the sacred books to new missionary territories, mostly to Bulgaria. In the period between IX–X to the XIV century there arose three great centers of literature, two of Old-Church-Slavonic and a one Middle-Bulgarian, called schools of Ochrid, Preslav and Tyrnovo.

„MUZYKA ZWRÓCONA KU BOGU”

Słowa kluczowe: teolog, kompozytor, Pasja, Liturgia, Całonocne czuwanie, Oratorium Bożonarodzeniowe

1. WSTĘP

„Muzyka jest jednym z bardziej skutecznych i aktywnych środków do niesienia słowa Boga i Jego piękności ku ludzkiemu sercu”, uważa metropolita wołokołamski Hilarion (Grigorij Ałfiejew), najbliższy współpracownik patriarchy moskiewskiego i całej Rosji Cyryla. Jest on przewodniczącym Departamentu Stosunków Zewnętrznych Moskiewskiego Patriarchatu, doktorem w zakresie nauk teologicznych i filozoficznych, a jednocześnie uznanym kompozytorem i wrażliwym muzykiem.

Metropolita Hilarion (Ałfiejew) jest jednym z najmłodszych i najbardziej znanych teologów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jest bardzo ceniony za granicą: w 2000 roku otrzymał doktorat *honoris causa* Instytutu Św. Sergiusza w Paryżu, prowadzi wykłady na Uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii.

W młodości wykazywał on ogromny talent muzyczny, miał szansę zostać znanym muzykiem i kompozytorem, ale jego przeznaczeniem było poświęcenie życia Bogu i rezygnacja z kariery muzycznej. W wieku piętnastu lat Cerkiew stała się głównym powołaniem jego życia: „Oddałem siebie na posłuszeństwo Bogu i Cerkwi i od tej pory moje życie nie należy do mnie” – mówił o sobie. Dopiero po kil-

kunastu długich latach złamał ten swój wewnętrzny zakaz i powrócił do komponowania, powstały wtedy utwory cerkiewne, których premiery z wielkim sukcesem odbyły się w największych salach koncertowych świata: w Nowym Jorku, Moskwie, Wiedniu i Watykanie.

Ciekawa jest droga przyszłego metropolity do Cerkwi, tym bardziej że w latach dziewięćdziesiątych nie było „mody na prawosławie”.

Urodził się w Moskwie w rodzinie niewierzących i w zasadzie przygotowywany był od dzieciństwa do zawodu muzyka.

Został wysłany do Szkoły Muzycznej im. Gniesinych dla uczniów wybitnie uzdolnionych, w której nie spotkał ani jednej wierzącej osoby. Przez jedenaście lat studiował naukę gry na skrzypcach i fortepianie. Po ukończeniu szkoły kontynuował studia w Moskiewskim Konserwatorium (Rosyjska Akademia Muzyczna).

Jako pierwsza z rodziny metropolity zaczęła uczęszczać do cerkwi jego matka, Waleria Ałfiejewa. To właśnie ona zaprowadziła przyszłego hierarcha do wiary, nauczyła języka literackiego, wprowadziła w świat rosyjskiej i patrystycznej literaturze, filozofii religijnej. Proces uświadomienia sobie znaczenia wiary, który w nim zachodził przebiegał stopniowo. Przyszły metropolita został ochrzczony w wieku jedenastu lat w domu. W wieku 13 lat zaczął uczęszczać do cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego, a w wieku 15 lat został zaproszony do ołtarza i tam zaczął czytać modlitwy podczas prawosławnego nabożeństwa, które, według jego słów, dawała mu ogromną radość, „poruszyło i zachwyciło go swoją głęboką duchowością, niezmiernym pięknem, znaczeniem każdego słowa i każdą czynnością liturgiczną. Od tego czasu już nie miał żadnej wątpliwości, że pragnie poświęcić swoje życie Cerkwi”¹. Tak stopniowo miłość do Cerkwi, do służenia Bogu i Prawosławia zajęła w jego sercu miejsce dotychczasowej pasji, jaką była muzyka.

¹ Por. A. Kuriłowicz, *Monach, bogosłow, jepiskop*, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/23/9> (dostęp: 14. 09.2010 r.).

Z Konserwatorium Grigorij Ałfiejew został powołany do wojska. Podczas służby wojskowej Grigorij Ałfiejew zyskał jeszcze większą pewność, że Cerkiew jest dla niego ważniejsza niż muzyka. Po powrocie z wojska nie kontynuował już studiów muzycznych lecz podjął decyzję o wstąpieniu do klasztoru, podejmując naukę w Seminarium Duchownym.

Wśród osób, które wywarły największy wpływ na duchową formację o. Hilariona jako teologa i duchownego, należy wymienić przede wszystkim metropolitę Antoniego (Surożskiego), jego książki, światopogląd i całą jego osobowość. W czasach studenckich w Anglii metropolita Hilarion, wówczas hieromnich, miał szczęście wielokrotnie odwiedzać o. Sofroniusza (Sacharowa), ucznia św. Silwana z Atosu.

Drugim ważnym czynnikiem formowania się rozwoju duchowego metropolity Hilariona były dzieła Ojców Kościoła, ale największy wpływ na o. Hilariona wywarły dzieła Izaaka Syryjczyka i Symeona Nowego Teologa². Metropolita Hilarion uważa jednak, że główną szkołą teologiczną nie był Uniwersytet ani Akademia Teologiczna, tylko nabożeństwo prawosławne. W ciągu dwóch lat pobytu w Klasztorze Świętego Ducha w Wilnie codziennie odprawiał nabożeństwa, czytał czy śpiewał w chórze.

Nigdy nie planował kariery cerkiewnej. „Kiedy odbyła się moja chirotonia – wspomina metropolita – moim zadaniem było działanie w dwóch kierunkach: po pierwsze, służba przy ołtarzu, po drugie, zajmowanie się teologią. Były to dla mnie dwie wielkie miłości. Właśnie w tym kierunku potoczyło się moje życie po mniszych postrzyżynach”³.

W dniu 19 czerwca 1987 roku arcybiskup Wilna i Litwy Wiktoryn dokonał mniszych postrzyżyn Grigorija Ałfiejewa i nadał mu

2 Por. „*Nieziemna radość prawosławia*”, wywiad z biskupem Hilarionem, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/839> (dostęp: 09.09.2010 r.).

3 Magazyn „*Foma*”: *Pozitiwnaja programma Cerkwi – spasienie ludiej*, wywiad z arcybiskupem Hilarionem, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/884> (dostęp: 25.03.2010 r.).

imię Hilarion (Ilarion), czyli „ten, który przynosi pokój i radość”. Rozpoczął swoją działalność na Litwie za czasów władzy radzieckiej, a zakończył ją wraz z jej upadkiem. Będąc duchownym diecezji litewskiej, o. Hilarion został absolwentem Seminarium Teologicznego w Moskwie, a potem Akademii Teologicznej na sektorze zaocznym. Już dwa lata później wykładał w obydwu szkołach teologicznych, najpierw homiletykę, a potem dogmatykę i Nowy Testament, prowadził zajęcia także z języka greckiego. Po dwóch latach nauki, z błogosławieństwa rektora (biskupa Filareta Dmitrowskiego) i zgodnie z decyzją Rady Naukowej Akademii, został skierowany na Uniwersytet w Oxfordzie, gdzie przez kolejne dwa lata pisał doktorat o świętym Symeonie Nowym Teologu pod kierunkiem wielkiego teologa, biskupa Dioklecjana Kallistosa.

Metropolita Hilarion jest pierwszym rosyjskim teologiem, który studiował w Oxfordzie (Anglia) i obronił tam doktorat. Jednak najważniejszym dla formacji jako prawosławnego teologa i człowieka, było przebywanie metropolity w nieprawosławnym środowisku, ponieważ musiał bronić własnej wiary wobec osób należących do zupełnie innych tradycji. Uważa on, że potęguje to myślenie i pomaga spojrzeć na swoją własną tradycję w inny sposób, w sensie większej świadomości na tle tych wyzwań, które mogą być dostarczone jej na zewnątrz. Temat Tradycji od tego momentu stał się głównym tematem wszystkich jego książek teologicznych.

Po zakończeniu studiów w Oxfordzie o. Hilarion został skierowany do posługi w soborze świętej męczennicy Katarzyny na Wielkiej Ordynce w Moskwie. Jednocześnie w 1995 roku otrzymał od metropolity Cyryla propozycję pracy i pod jego kierunkiem rozpoczął ją w Departamencie Stosunków Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego. Był to rodzaj działalności o charakterze cerkiewno-dyplomatycznym, udział w konferencjach, przygotowywanie prezentacji, rozmowy na tematy cerkiewno-polityczne i cerkiewno-społeczne.

Pod koniec 2001 roku, już jako biskup, Hilarion (Ałfiejew) najpierw został skierowany do Anglii, a potem do Brukseli, gdzie pracował jako przedstawiciel Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w insty-

tuczach europejskich. Jednocześnie w maju 2003 powołano go na ordynariusza diecezji węgierskiej i austriackiej, więc przez jakiś czas pełnił trzy funkcje równocześnie.

Kolejnym ogniwem w łańcuchu „kariery cerkiewnej” było mianowanie arcybiskupa Hilariona na stanowisko przewodniczącego Departamentu Stosunków Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego, z inicjatywy patriarchy Cyryla. Patriarcha po raz trzeci radykalnie zmienił życie metropolity Hilariona, wyznaczając kolejny etap jego „kariery cerkiewnej”.

2. ZNACZENIE MUZYKI W ŻYCIU METROPOLITY HILARIONA (AŁFIEJEW)

Muzyka w życiu metropolity Hilariona (Ałfiejewa) pozostawiła bardzo głęboki ślad. Jak sam o tym mówi, była ona w jego życiu wyjątkowo ważna. „Myślę, że muzyka klasyczna w dużej mierze ukształtowała moją osobowość, mój światopogląd, pojęcie sztuki i piękna. Muzyka tak głęboko wniknęła w mój umysł, że w sytuacji, gdy prowadzę rozmowę z jakąś osobą i w tle zaczyna grać muzyka klasyczna, mój umysł całkowicie instynktownie zwraca się ku muzyce i natychmiast tracę wątek rozmowy”⁴.

Pierwsze kroki w muzyce metropolita stawiał już we wczesnym dzieciństwie. W wieku trzech lat zaczął grać na fortepianie, a mając sześć lat – na skrzypcach. Szkołę Muzyczną im. Gniesinych ukończył w klasie skrzypiec i kompozycji. Początkowo fakultatywnie, a po ósmej klasie, został przyjęty na specjalność kompozycji i stał się jedynym uczniem szkoły, który ukończył ją w tym właśnie kierunku. Jego nauczycielem był Władimir Dowgań, który – jak uważa metropolita – dużo dał mu pod względem umiejętności kompozytorskich, W wieku siedemnastu lat wstąpił do Konserwatorium Moskiewskie-

⁴ L. Gribanowa, *Muzyka, obraszczonej k Bogu*, wywiad z biskupem Hilarionem (Ałfiejewem) dla gazety „Russkaja niedziela”, <http://hilarion.ru/2010/02/24/865> (dostęp: 04.04.2011 r.).

go im. Piotra Czajkowskiego w klasie profesora Aleksieja Nikołajewa. Ale już wtedy wiedział, że jego powołaniem nie jest muzyka, lecz służenie Cerkwi i Bogu.

Mógł stać się profesjonalnym muzykiem, ale równolegle zaczął uczęszczać do Cerkwi i coraz bardziej świątynia przyciągała go, natomiast muzyka coraz mniej. Kilka lat żył, pytając samego siebie: „Czemu w końcu muszę poświęcić swoje życie? W końcu zrozumiałem, że najbardziej chcę służyć Cerkwi. Myślę, że mój wybór stał się wynikiem wewnętrznego procesu, który nie jest łatwy do wyjaśnienia, ale poszukiwania doprowadziły do nieomylnego wyniku. Człowiek, który wszedł na drogę służenia Cerkwi i zrobił to świadomie, nigdy nie będzie żałował swojego wyboru”⁵. Więc, jak powiedział hierarcha, rozstanie z muzyką było bezbolesne, i nawet nie przypuszczał, że w przyszłości wróci do aktywnego życia muzycznego⁶.

„Pamiętam – wspomina biskup – gdy decyzja o przerwaniu studiów z konserwatorium była już podjęta ostatecznie, udałem się do dziekanatu Katedry Kompozycji do profesora Alberta Lemana i powiedziałem mu, że zamierzam zrezygnować ze studiów. Zapytał mnie o powód mojej decyzji. Odpowiedziałem, że chcę służyć Cerkwi, na co on powiedział: „Mój Boże, to okropne! Jaka jest siła obskurantyzmu i oszustwa! Ona wyprowadza ludzi na manowce! Przecież oni za państwowe pieniądze prowadzą spekulację na uczuciach religijnych! Jak tam się dostałeś? Religia – to jest sekta. To straszne! Proponuję spotykać się codziennie na dwie godziny, ja będę tłumaczył ci, co to jest religia”. Odpowiedziałem, że już doświadczyłem, co to jest religia i dokonałem wyboru. W opinii profesora zapowiadałem się na utalentowanego kompozytora, nie zgadzając się z moim wyborem podarł mój wniosek. Wtedy udałem się do profesora Zadirackiego, który kierował Wydziałem Teorii i Kompozytorskim. Przywitał mnie bardzo przyjaźnie, ale po wysłuchaniu celu mojej wizyty z nutą wąt-

5 W. Tolstunow, *Simfonia wniesznich cerkownych swiaziej*, wywiad z arcybiskupem Hilarionem, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/895> (dostęp: 25.03.2010 r.).

6 Por. prawosławne czasopismo „Riznica”, dz. cyt.

pliwości, powiedział mi, że konserwatorium moskiewskie to nie jest szkoła, gdzie zwykło się trzymać studentów na siłę. Tak więc, odszedłem z konserwatorium, chociaż wciąż pamiętam tą szkołę z wdzięcznością, w której uczyłem się jedenaście lat”⁷.

Jednym z nauczycieli Grigorija Ałfiejewa w Szkole Muzycznej im. Gniesinych był wybitny muzykolog i znany kompozytor, Władimir Martynow. On wprowadził Grigorija w tajemnice dawnej muzyki cerkiewnej. Przybliżył młodemu uczniowi wiedzę szkoły o śpiewie neumatycznym. Wspólnie analizowali muzykę polifoniczną dawnych epok, w tym fugi J.S. Bacha, muzykę Josquina Despresa i innych dawnych polifonistów. Martynow wyłożył mu swoje teorie odnośnie do muzyki cerkiewnej, które później opublikował. W niektórych ze swoich poglądów, w opinii metr. Hilariona, Martynow jest teoretykiem bardzo radykalnym. Oddziela on neumatyczny śpiew liturgiczny od innej muzyki i przekonuje, że tylko śpiew neumatyczny (ros. *znamiennyj*) może być skierowany do Boga. Resztę muzyki nazywa *profanum*. Za możliwość poszerzenia wówczas tej wiedzy metropolita jest dziś niezmiernie mu wdzięczny.

Jak mówił jeszcze wtedy biskup, podczas studiów w moskiewskim konserwatorium, więcej czasu poświęcał na badania staroruskich rękopisów śpiewników w dziale archeologicznym biblioteki, niż swoim obowiązkom związanym z kierunkiem studiów. Metropolita Hilarion uważa, że śpiew neumatyczny (znamienny) jest jedną ze szczytowych form sztuki śpiewu cerkiewnego. Jest podstawową, najdawniejszą i najbardziej stałą formą staroruskiego śpiewu cerkiewnego⁸. Jest faktem, że utwory śpiewu znamiennego nie zostały napisane przez kompozytorów w tym znaczeniu, w jakim zwykło się mówić o utworach muzycznych. Związane jest to z tym, że powstawały one z gotowych już, specyficznych zwrotów melodycznych, zwanych *popiewkami*. Każdy taki zwrot melodyczny powstawał w modlitewnym

⁷ Cyt. za: L. Gribanowa, *Muzyka, obraszczonej k Bogu*, dz. cyt.

⁸ Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławije*, Moskwa 2009, s. 845.

doświadczeniu wielu pokoleń chrześcijan. Każda *popiewka* jest formą przedstawiającą oddech modlitewny za pomocą dźwięku muzycznego. Kompilacja melodii *popiewek* tworzy utwory śpiewu znamiennego. Śpiew znamienny nie powoduje trudności w odbiorze, ponieważ nie zawiera różnorodności melodyjnej.

Śpiew znamienny jest częścią wielkiej cerkiewnej tradycji sakralno-muzycznej i ważnym elementem muzycznej kultury rosyjskiej, która kształtowała się przez wieki w różnych częściach prawosławnej ekumeny. Jako śpiew wczesnochrześcijańskich społeczności modlitewnych, zarówno psalmodyczny *melos* egipskich i synajskich ascetów IV i V wieku, bizantyjska kultura liturgiczna, jak i rosyjski śpiew neumatyczny – to zjawiska jednego duchowego porządku. Bez względu na różnice zachodzące między nimi, wynikające z uwarunkowań kulturowych i swoistości historycznego rozwoju, mają one wspólną istotę prawosławnego śpiewu – dziedzictwo tradycji śpiewu, wychodzącej, jak uważa św. Ignacy, od samego Chrystusa i Apostołów⁹.

Śpiew znamienny kształtował się przez wieki do XVI wieku łącznie. XVI-wieczna czysta forma śpiewu neumatycznego, nie nosząca znamion wpływów innych, obcych kultur, uważa się za „śpiewaną teologię”¹⁰. Metropolita Hilarion uważa, że główna wartość śpiewu znamiennego polega na jego nierozłączności z teologią. Śpiew znamienny bazuje na świadomości harmonii zachodzącej pomiędzy konkretnymi melodyjnymi intonacjami a określonymi stanami ducha modlącego się człowieka. *Popiewka* znamiennego śpiewu nie jest li tylko muzyczną intonacją, ale również nośnikiem pewnego duchowego stanu. Już w *popiewce* – podobnie jak w *znamiennom raspiewie* – z całą siłą obowiązuje zasada trójskładności. Dotyczy ona harmonii pomiędzy aspektami muzycznym, słownym i duchowym¹¹.

⁹ I. Brainczaninow, *Słowo o modlitwie ustnoy i głasnoj (Sobranie tworienij)*, t. 2, s. 235, [w:] Arcybiskup Hilarion, dz. cyt., s. 859.

¹⁰ B. Kutuzow, *Znamiennyj raspiew- pojuszczeye bogosłowie*, Moskwa 2001, s. 1.

¹¹ Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), dz. cyt., s. 860.

Staroruski śpiew cerkiewny, w przeciwieństwie do świeckiej muzyki, nie miał na celu wywoływać u słuchacza konkretnych emocji. Idąc za wywodem metropolity, śpiew znamieny, podobnie jak i śpiew bizantyjski, jest w zasadzie muzyką „a-emocjonalną”, pozbawioną zmysłowości. Do tej samej melodii mogą być podstawione teksty o różnym zabarwieniu emocjonalnym: „Te same osiem tonów wyrażają ból i cierpienie Wielkiego Tygodnia oraz radość Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy”¹².

W czasach nowożytnych śpiew znamieny stopniowo powraca do cerkiewnego Oktoechosy. Jednak, zdaniem metropolity Hilariona, właściwy powrót do śpiewu znamienego jeszcze się nie dokonał, mimo że walory jego zostały docenione przez znanych rosyjskich muzykologów jeszcze za czasów radzieckich. Rehabilitacja śpiewu znamienego nastąpi wtedy, gdy powróci on do cerkiewnego Oktoechosy. Ten proces już się rozpoczął, w kilku monasterach (między innymi na Wałaamie) śpiew znamieny znowu aktywnie wraca do repertuaru¹³. Jednocześnie hierarcha uważa, że powrót do śpiewu znamienego na skali całej Cerkwi jest nierealny.

„Natomiast, jeżeli chodzi o kompozytorów muzyki cerkiewnej XVIII–XIX stulecia – uważa hierarcha – wydaje mi się, że należy to wykonywać wybiórczo. Warto zauważyć, że muzyka XVIII wieku w prawosławnych świątyniach nigdy nie jest śpiewana. Zazwyczaj śpiewa się muzykę XIX i pocz. XX wieku – Bortnianski, Wedel, Turczaninow (protojerej), Archangielski, Kastalski, Greczaninow i innych. Wszyscy oni napisali dużo dobrej muzyki, choć (szczególnie Bortnianski) ich utwory są całkowicie świeckie w treści, stuprocentowo „włoskie” w stylu i formie muzycznej. Dla takich utworów miejsce jest nie w świątyni, lecz na scenie koncertowej. W świątyni muzyka nie powinna bawić słuchu parafian, lecz nastrojać ich do modlitwy”¹⁴.

¹² Archimandryta Bazyli, *Wchodnoje*, s. 140, [w:] Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), dz. cyt., s. 860.

¹³ Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), dz. cyt., s. 860-861.

¹⁴ E. Wiśniewskaja, czasopismo „*Riznica*”: *Jepiskop-kompozitor*, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/895> (dostęp: 09.09.2010 r.).

Chrześcijaństwo stworzyło ogromną kulturę muzyczną i podjęło próby zbudowania wzorców muzycznych. Metropolita Hilarion uważa, że w chrześcijaństwie jest miejsce na sztukę muzyczną, na tyle pojemne, że nie ogranicza ono sztuki śpiewem znamienym i ścisłymi, kanonicznymi ramami. Chrześcijaństwo może zainspirować wielu świeckich artystów, którzy przy pomocy dostępnych środków, przekazywali pewną duchową treść.

Przede wszystkim takim kompozytorem według hierarchy jest J.S. Bach. Jak sam mówi, „był to człowiek, który potrafił w swojej twórczości łączyć największe i nieprześcignione kompozytorskie umiejętności, niezwykłą różnorodność melodyczną z bardzo głęboką duchowością. Jego muzyka, nawet świecka, jest przesiąknięta miłością do Boga, bliskością Boga, bojaźni Bożej”¹⁵.

Metropolita Hilarion w swojej książce o J.S. Bachu przedstawia go jako kompozytora, którego muzyka jest „prawosławna” w sensie absolutnym. Z jego punktu widzenia wyznawcy prawosławia powołani są do chwalenia Boga poprzez swoje życie, w tym znaczeniu postawa Bacha wpisuje się w „bycie prawosławnym”

Muzyka Bacha dotyka najgłębszych strun ludzkiej duszy, jest zwrócona ku Bogu. „Myślę, że w tym sensie Bach, jako zjawisko unikalne, nie da się porównać z nikim w całej historii światowej muzyki”¹⁶. Ponadto muzyka Bacha jest głęboko symboliczna i nasycona teologiczną treścią, jest chrystocentryczna. Metropolita uważa, że w tej pełni duchowej symboliki i treści, które są właściwe muzyce Bacha, tkwi sekret jej aktualności dla człowieka w prawie każdej epoce. To muzyka, która jest zawsze aktualna, gdyż porusza najbardziej podstawowe tematy ludzkiej egzystencji. Próbuje odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o sens życia człowieka, znalezienie drogi do Boga¹⁷.

Metropolita Hilarion z muzyką zerwał w wieku 20 lat, jak już było wspomniane wyżej, po powrocie ze służby wojskowej, i jak się

¹⁵ L. Gribanowa, *Muzyka, obraszczonej k Bogu*, dz. cyt.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

mu wydawało, raz i na zawsze. Wyrzeczenie się świata dla hierarchy oznaczało przede wszystkim rezygnację z muzyki, dlatego, że ze świeckim światem oprócz muzyki go nic nie łączyło. „Świat muzyki to jest wyjątkowy świat, to jest jak równoległy istniejący wszechświat. I możemy w nim żyć, ale zwykle ludzkie życie staje się wtedy jakby tłem. Potrzebowałem zanurzyć się w pracę duszpasterską, pracą naukową, i dlatego musiałem wycofać się ze świata muzyki, przestać żyć muzycznymi przeżyciami. Nie miałem nawet muzycznego instrumentu w domu, zajmowałem się tylko pracą parafialną i teologią. Nie pisałem już muzyki, nie grałem na muzycznych instrumentach i nawet nie słuchałem nagrań. W głowie nie powstawały żadne melodie. Napisałem kilka śpiewów cerkiewnych z jakiejś okazji, ale potrzeby pisania muzyki nie miałem”¹⁸.

Minęło dwadzieścia lat, i stopniowo, będąc już igumenem Hilarionem, zaczął znowu pozwalać sobie na słuchanie klasycznej muzyki, na przykład, podczas jazdy w samochodzie. Aktywnie nadal nie zajmował się nią, jednak w 2006 roku niespodziewanie „nagle coś się we mnie zmieniło – opowiada metropolita – zacząłem pisać muzykę”¹⁹. Ważną rolę w tym miał koncert w Moskwie na Festiwalu Muzyki Cerkiewnej. Chór świątyni św. Mikołaja w Tołmaczach w Galerii Trietiakowskijskiej wykonał, skomponowany dwadzieścia lat temu utwór, *Nynie siły niebiesnyje*, który później wpisał do Hymnu Cherubinów w *Boskiej Liturgii*. „Ta muzyka, skomponowana dwadzieścia lat temu – wspomina metropolita – widocznie coś we mnie obudziła, niejako uśpione uczucie, i niemal natychmiast, już następnego dnia zacząłem pisać muzykę. W ciągu dziesięciu dni napisałem *Boską Liturgię*. Nagle w mojej głowie zaczęły pojawiać się muzyczne tematy, idee, w takiej ilości, że wydawało się, że zgromadziły się one we mnie jak w skarbnicy w ciągu dwóch dziesięcioleci. Melodie jakby spadały z nieba. Nie przypominam sobie podobnego zdarzenia w latach stu-

18 Por. W. Mołczanow, wywiad metropolity Hilariona w radiu „Orfej”, [w:] <http://hilarion.ru/2010/11/15/3120> (dostęp: 28.03.2011 r.).

19 W. Tołstunow, *Simfonia wniesznich cerkownych swiaziej*, dz. cyt.

diów w Konserwatorium, gdzie miałem obowiązek komponowania muzyki. Wtedy z wielkim trudem komponowałem muzykę. Minuty prawdziwego natchnienia zdarzały się rzadko, raz na pół roku. Tu było dokładnie wszystko odwrotnie, „muza” nawiedzała mnie niespodziewanie, obejmowała całkowicie, czasami nie mogłem poradzić sobie z ilością tych tematów muzycznych, które przychodziły do głowy. Tak, na przykład pojawiło się *Oratorium Bożonarodzeniowe*. Spacerowałem wzdłuż Tamizy po dniu pracy i nagle praktycznie w całości usłyszałem w głowie chór *Sława w wysznych Bogu (Gloria)*²⁰.

Proces twórczości kompozytorskiej u metropolity Hilariona zbiegł się z wyjazdami służbowymi do różnych krajów, i dlatego zapisywał muzykę głównie w samolotach i poczekalniach. Na początku nawet nie miał gdzie zapisywać swoich pomysłów, i dlatego notował muzykę na zwykłym arkuszu, ręcznie pisał pięciolinie i od razu zapisywał nuty.

Ale po dwóch latach muzyczne tematy przestały pojawiać się w głowie tak samo znienacka, jak i zaczęły się. „Wydaje mi się, że okres twórczości na dzień dzisiejszy się skończył. Oczywiście, jeżeli nawiedzi mnie natchnienie (a to może się stać gdziekolwiek powiedzmy, w samolocie) wtedy znajdę kilka minut, aby zapisać przychodzącą do głowy melodię”²¹. Jednak nie wykluczone, że podobnie jak dwadzieścia lat metropolita nie komponował, tak więc i następne dwadzieścia lat być może nie będzie.

Metropolitę Hilariona często pytają: Jak rodzi się muzyka? Czy koniecznie jest, aby w zasięgu ręki oprócz arkusza z pięciolinia zawsze był fortepian?

Hierarcha odpowiada: „Muzyka powstaje w głowie i sercu. Obecność fortepianu nie jest konieczna. Podczas pisania przy fortepianie proces twórczy jest zupełnie inny. Na fortepianie można dobrać muzykę, zagrać jedno, drugie... i nagle usłyszeć coś oryginalnego. Wtedy można i zapisać. Ale gdy nie ma fortepianu, muzyczne tematy ro-

²⁰ Patrz: magazyn „Foma” nr 6(74), czerwiec 2009, dz. cyt.

²¹ Tamże.

dzą się wewnątrz, i pozostaje mi tylko przenieść je na papier nutowy. Właśnie tak pisałem *Boską Liturgię*, a następnie *Całnocne czuwanie i Pasję według św. Mateusza*²².

Libretto, muzykę i partyturę hierarcha zapisuje samodzielnie, a także cała idea utworu, od początku do końca, jest jego własna. W tym jemu nikt nie pomaga. Tekst cerkiewny w większości jest oryginalny, w wersji, jaka już istnieje, czasem nieco zostaje zmieniony aby lepiej dostosować słowa do muzyki.

Metropolita uważa, że nie tylko każdy duchowny, ale każdy wierzący powinien wykorzystać swój kreatywny potencjał na chwałę Boga i Cerkwi, i dla dobra ludzi. „Współczesna młodzież, niestety, niewiele słucha muzyki klasycznej, a przecież to jest wielkie dziedzictwo kultury światowej. Aby odbierać muzykę, należy ją rozumieć. Ale jeżeli człowiek jest wychowany na innych wzorach muzycznych, nie jest to łatwe. Chociaż nie mogę powiedzieć, że zainteresowanie muzyką klasyczną maleje. Sale koncertowe są pełne, nagrania są szybko wyprzedawane, a więc istnieje jednak zapotrzebowanie na klasykę. Myślę, że wielu muzyków rockowych, których nazwiska są dość popularne dziś, w końcu zostaną zapomniane, natomiast Bach, Beethoven, Schubert, Brahms są ponadczasowi. Ludzkość wciąż będzie powracać do tych wielkich mistrzów muzyki klasycznej”²³.

Podczas wykonania swoich utworów na koncercie, hierarcha odbiera swoją muzykę, jak gdyby ktoś inny ją napisał. Jego zdaniem, gdy muzyka jest napisana, to już zaczyna żyć własnym życiem, a metropolita tylko zwraca uwagę na pewne szczegóły wykonania. Jeżeli ma możliwość być obecnym na próbach, to stara się coś zasugerować, podpowiedzieć dyrygentowi. Niektórzy słuchają słów metropolity, inni mówią: „Mam swój pogląd, zrobię tak, jak chcę”. Ale, jak uważa metropolita, kontakt z publicznością jest zazwyczaj stuprocentowy. „Prawdopodobnie, nie pozwolił bym sobie na tworzenie muzyki, gdyby nie miała ona chrześcijańskiej, religijnej tematyki, gdyby te kon-

22 W. Tołstunow, *Simfonia wniesznich cerkownych swiaziej*, dz. cyt.

23 Tamże.

certy nie dawały możliwości powiedzenia ludziom tego, co zazwyczaj mówimy tylko w języku słów. A tu jest tak samo, ale zupełnie inaczej przemawiamy, językiem muzyki. Jestem przekonany, że język muzyki jest językiem uniwersalnym, który jest dostępny dla wszystkich ludzi, i dlatego, aby komunikować się w tym języku, nie ma potrzeby nauczania języków obcych, nie trzeba znać specyfiki teologicznej. Ludzie za pomocą dźwięków doświadczają czegoś, z czym dotąd nie mieli do czynienia”²⁴.

W sierpniu 2008 roku hierarcha, jeszcze będąc biskupem Wiednia i Austrii, spędził tydzień w Finlandii, gdzie skomponował nowy utwór, który na razie nie został wykonany. To jest symfonia na chór i orkiestrę do tekstu Psalmów *Piesn’ woschożdienia*. Ten utwór miał być wykonany w Wielkiej Sali Konserwatorium w Moskwie. Ale innych planów muzycznych metropolita na razie nie ma. „Jego Świątobliwość głęboko ma rację, kiedy mówi, że życie w dwóch światach jest niemożliwe. W młodości już miałem do czynienia z tym, gdy musiałem dokonać wyboru między muzyką i służbą Cerkwi. Dziś znowu muszę dokonać wyboru. Przecież, jeżeli żyję w świecie muzyki, nie mogę myśleć o niczym innym, muszę żyć pomysłami muzycznymi, słuchając muzyki innych kompozytorów”²⁵.

W jednym w swoich wywiadów metropolita mówi: „Bardzo chcę, żeby człowiek słuchający muzyki przeżył głębokie uczucie, które mogło by zmienić jego codzienne życie, żeby dusza człowieka odpowiedziała i zmieniła się”²⁶. Słuchaczami dzieł muzycznych metropolity Hilariona są przedstawiciele różnych grup społecznych i wiekowych. Jego utwory są napisane dla nabożeństw i są wykonywane w Świątyni, więc słuchaczami są przeważnie parafianie. Natomiast jeżeli dzieła muzyczne są przeznaczone do wykonania w sali koncertowej, ich słuchacze mogą być różni. Oczywiście, w tym przypadku słuchaczem jest ten, kto lubi muzykę klasyczną. To może być wierzą-

24 W. Mołczanow, dz. cyt.

25 Tamże.

26 L. Barykina, *Priiditie, poklonimsia!*, „Litieraturnaja gazieta”, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/868> (dostęp: 09.09.2010 r.).

cy i niewierzący, dużo jest także młodzieży. „I taki był mój cel – mówić metropolita – dać możliwość jak największej liczbie ludzi za pomocą tej muzyki poznania kultury prawosławnej, tej duchowej tradycji, do której lgną w Cerkwi. Chciałbym poszerzyć zakres publiczności cerkiewnej, pokazać słuchaczowi tę duchowe bogactwa, które posiada Cerkiew prawosławna²⁷.

Patriarcha Cyryl bardzo ciepło odnosi się do muzycznych opusów metropolity Hilariona. Ale jak został przewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego, powiedział mu: „Biskup Hilarion musi teraz komponować tylko jedną symfonię: stosunków zewnętrznych Cerkwi Prawosławnej”. Właśnie tym hierarcha zajmuje się teraz w dzień i w nocy²⁸.

Pasja według św. Mateusza na solistów

(sopran, mezzosopran, tenor, baryton, bas), chór i orkiestrę

Wielkie religijne utwory muzyki klasycznej, takie jak *Pasja według św. Mateusza* J.S. Bacha, *Mesjasz* Haendla są niepowtarzalnymi dziełami zachodniej tradycji muzycznej, którą zamyka współczesny kompozytor Arvo Part. Styl oratoryjno-kantatowy, w którym są napisane te dzieła jest rozpowszechniony w Kościele rzymskokatolickim i protestanckim, i pochodzi z wnętrza kultury zachodniej, natomiast nie jest typowy dla kultury prawosławnej. W historii Cerkwi Prawosławnej nie było do tej pory przypadku, aby na temat Męki Chrystusa skomponowano by utwór na orkiestrę, solistów i chór. Teraz jest okazja dla publiczności zarówno prawosławnej, jak i nie prawosławnej „dotknąć” właśnie prawosławnego zrozumienia Męki Pańskiej, ukazanego w oratorium, napisanym przez metropolitę Hilariona (Ałfiejewa).

Metropolita Hilarion skomponował ten utwór, będąc biskupem Wiednia i Austrii. Siedząc za kierownicą samochodu po drodze do

²⁷ Por. wywiad do ługańskiego telewizyjnego kanału „IRTA” i „LOT”, [w:] <http://hilarion.ru/2010/11/15/3127> (dostęp: 04.04.2011 r.).

²⁸ W. Tołstunow, dz. cyt.

Budapesztu, nagle, jakby wewnątrz usłyszał ideę utworu muzycznego pod tytułem *Pasja według św. Mateusza*, mniej więcej w takiej strukturze, w której praca została następnie napisana. Hierarcha uważa, że w rzeczywistości tę ideę otrzymał, ona do niego przysłała. A kiedy wracał dwa dni później do Wiednia, już zaczęły pojawiać się tematy muzyczne²⁹.

Każdy kompozytor określa dla siebie artystyczne zasady, na których będzie bazować jego twórczość. Czasami dzieje się to racjonalnie, a czasami zdarza się to spontanicznie podczas procesu twórczości. Hierarcha w *Pasji według św. Mateusza* opierał się (świadomie lub nieświadomie) na trzech różnych formach stylistycznych. Po pierwsze, tradycja Bacha to muzyczny styl barokowy. Po drugie, tradycja rosyjskiego śpiewu cerkiewnego, który słyszymy dziś w świątyniach prawosławnych, ale który ogólnie odnosi się do XIX wieku. Po trzecie, styl niektórych kompozytorów XX wieku, takich jak Szostakowicz i Prokofiew³⁰.

Od samego początku hierarcha zamierzył *Pasję* jako utwór nie dla świątyni, ale zakorzeniony w tradycji prawosławnej. Także chciał rozszerzyć zakres nabożeństwa. Uważa, że prawosławne nabożeństwa Wielkiego Tygodnia są niezwykle piękne – głębokością myśli, pięknym brzmieniem muzyki. Ale zauważył, że mimo wszystko, nie wszyscy wierni biorą udział w nabożeństwach Wielkiego Tygodnia. „Chciałem stworzyć coś podobnego do nabożeństwa, ale takiego, które wykonuje się nie w świątyni, lecz na scenie sali koncertowej, gdzie oprócz tradycyjnego śpiewu chóralnego, włączona jest także muzyka orkiestrowa. W *Pasji według Mateusza* są jakby dwa chóry, chór głosów ludzkich i chór instrumentów smyczkowych, które przedstawiają pewien monolit, który może być także interpretowany jako rodzaj chóru³¹.

29 W. Mołczanow, dz. cyt.

30 W. Tołstunow, dz. cyt.

31 W. Mołczanow, dz. cyt.

Idea metropolity w *Pasji według św. Mateusza* zawiera się w tym, że dawną formę *Pasji*, która istniała przed Bachem, ale znalazła najpełniejszy wyraz w jego twórczości, napęłnić prawosławną treścią. Zdaniem metropolity, „w nabożeństwie Cerkwi prawosławnej jest pewne podobieństwo do *Pasji* Bacha, odbywa się w przeddzień Wielkiego Piątku podczas czytania fragmentów Ewangelii o Męce Chrystusa przeplatanych recytatywami i śpiewem chóralnym”³². Jak uważa hierarcha, „wyszła *Pasja*, oparta na prawosławnej tradycji duchownej. Tam są teksty z liturgiki prawosławnej, które są przeniknięte ogromną duchową siłą, głębokością i pięknem, a sama muzyka odnosi się do nabożeństwa prawosławnego. Jest to próba przeniesienia na scenę atmosfery, powstającej w prawosławiu w Wielki Piątek, kiedy odprawia się nabożeństwo, poświęcone Męce Chrystusa”³³.

Należy zauważyć, że metropolita Hilarion, w swojej twórczości muzycznej odważnie wkroczył do sfery „zarezerwowanej” dotychczas dla J.S. Bacha. Ale według hierarchy, prawosławny punkt widzenia na Mękę i Ukrzyżowanie Chrystusa różni się od, wywodzącego się z Renesansu, zachodniego postrzegania. Dla tradycji zachodniej charakterystycznie jest emocjonalne postrzeganie, co znajduje odzwierciedlenie w malarstwie i muzyce tej epoki. Jak uważa metropolita, w zachodnim przedstawieniu Ukrzyżowania, gdzie należy przedstawiać Chrystusa jeszcze żyjącym, cierpiącym, z otwartymi oczyma wzniesionymi ku niebu, kładzie się nacisk na element realistyczny i na emocjonalne przeżycie Męki Pańskiej. Natomiast w prawosławiu postrzeganie występuje poprzez ikonę Ukrzyżowania, gdzie widzimy Chrystusa już nieżyjącego. Cierpienie, ból, agonía są zostawione „za kulisami”. Prawosławny jest zaproszony nie tylko do emocjonalnego przeżycia, lecz do duchowego przemyślenia tej tajemnicy, która objawia się poprzez cierpienie Boga-Człowieka i Jego śmierć. Bez Męki

³² Metropolita wołokołamski Hilarion: *Cerkow dajot ogromnyj prostor i dla licznogo, i dla sobornogo tworczestwa*, wywiad dla greckiego czasopisma „*Katimerini*”, [w:] <http://hilarion.ru/2010/04/05/3358> (dostęp: 04.05.2011 r.).

³³ W. Tołstunow, dz. cyt.

i śmierci nie będzie Wielkanocy i Zmartwychwstania, więc Męka, w prawosławnym postrzeganiu, w głębi przenika temat Zmartwychwstania i jasnej wielkanocnej radości. Metropolita twierdzi, że właśnie to przede wszystkim chciał przekazać swoją muzyką³⁴.

Gatunek *Pasji* nie obejmuje czytania opowieści o Zmartwychwstaniu Chrystusa. „I w mojej *Pasji według św. Mateusza* czytana jest tylko jedna opowieść z Ewangelii o Cierpieniu, Śmierci i Pogrzebie Chrystusa, ale motyw Zmartwychwstania Pańskiego jest jednym z przewodnich motywów w tekstach liturgicznych, które są podstawą w libretto kompozycji i muzyce. Ta muzyka jest liryczna i tragiczna, ale emocjonalny początek nie jest rozstrzygający. Najważniejszym dla mnie było dać możliwość słuchaczowi przeżyć historię Męki Chrystusa przez pryzmat prawosławnej percepcji. Ten utwór jest napisany *ad majorem Dei gloriam* i poświęcony Temu, Komu ja służyłem przez całe swoje życie, Jezusowi Chrystusowi jako Bogu i człowieku”³⁵.

Jak wspomiano wcześniej, *Pasja według św. Mateusza* w rosyjskiej muzycznej tradycji jest utworem bezprecedensowym, i jak zauważyli krytycy, nowatorskim. „Być może, w jakimś stopniu, w swojej skromnej mierze udało mi się wcielić w życie marzenie wielkiego rosyjskiego kompozytora Glinki, połączyć zachodnią fugę z rosyjskim śpiewem cerkiewnym. To było, oczywiście, ryzykowne, ale w tym przypadku, ponieważ utwór był pisany nie dla świątyni, to mogłem pozwolić sobie na taki eksperyment. Na ile mi się to udało, niech sędzi publiczność”³⁶.

Forma *Pasja według św. Mateusza* składa się z czterech części: Ostatnia Wieczerza, Sąd, Ukrzyżowanie i Pogrzeb. U podstawy utworu leży struktura jutrzni Wielkiego Piątku. Podczas wykonywania oratorium prawie w całości odczytane są 26 i 27 rozdziały Ewan-

³⁴ Por. wywiad metropolity wołokołamskiego Hilariona dla portalu „Romfea.gr”, [w:] <http://hilarion.ru/2010/04/03/1744> (dostęp: 04.04.2011 r.).

³⁵ Metropolita Wałokołamski Hilarion, *Cerkow dajot ogromny prostor i dla licznego, i dla sobornogo tworcztwa*, dz. cyt.

³⁶ Por. prawosławne czasopismo „Riznica”, dz. cyt.

geli i według Mateusza, a między Ewangeliami brzmi muzyka symfoniczna i śpiewy.

W *Pasji* hierarcha użył ascetycznej faktury: chóralne głosy i „chór” instrumentów strunowych. Wybór ten jest podyktowany przede wszystkim treścią biblijną. Muzyka, przeznaczona do Męki Chrystusa nie może być wesoła, radosna, nie nadają się tu fanfary i kotły. Jednocześnie, jest to muzyka nadziei, bo za śmiercią następuje zmartwychwstanie.

Patriarcha Aleksy II brał udział w pierwszym wykonaniu *Pasji według św. Mateusza* w Wielkiej Sali Konserwatorium Moskiewskim, dnia 27 marca 2007 roku. „Szczepnie mówiąc, nie spodziewałem się że przyjdzie – opowiada metropolita Hilarion – szczególnie, że w tym tygodniu odbyło się posiedzenie Świętego Synodu. Ale jednak przyszedł – gdzieś w połowie pierwszej części – i słuchał do końca koncertu, a następnie zwrócił się do publiczności”³⁷. Po koncercie zaprosił metropolitę Hilariona do siebie i powiedział: „Dziękuję za piękną muzykę”. Razem z patriarchą na koncercie był i również metropolita Cyryl, obecny patriarcha.

Później *Pasję* słuchano w Rzymie. Publiczność bardzo ciepło przyjęła tę muzykę. Metropolita Hilarion opowiada, że „podczas komponowania muzyki, nie wiesz, czy znajdzie ona odzew w sercach ludzi. Jedno, że ty sam wkładasz swoje emocje w utwór, a drogie, czy uda się przekazać te emocje innym, jak one będą odbierane przez słuchaczy. Kontakt z publicznością może się udać, lub nie. W danym przypadku kontakt był stuprocentowy. Ludzie zrozumieli, co chciałem wyrazić tą muzyką”³⁸.

Po koncercie kwiaty, oklaski... Na pytanie dziennikarzy Czy Jego Ekscelencja czuje się gwiazdą? Metropolita Hilarion powiedział: „Przede wszystkim jestem służącym Bogu, kapłanem. Swoją twórczością – czy to utwór muzyczny, tłumaczenia lub książki – staram się dawać świadectwo o Chrystusie, donieść słowo Boże i Jego piękno

³⁷ W. Molczanow, dz. cyt.

³⁸ W. Tołstunow, dz. cyt.

do ludzkiego serca. Właśnie to jest podstawowym zadaniem pastora³⁹.

Liturgia św. Jana Chryzostoma na chór mieszany

Po dwudziestoletniej przerwie w komponowaniu muzyki, pierwszym utworem, który napisał metropolita Hilarion była *Boska Liturgia*. Powstał on bardzo szybko, w przeciągu dziesięciu dni, jak to sam hierarcha określił „na jednym oddechu”. Największa część muzyki została skomponowana na lotniskach i w samolotach, na ten przykład *Błazenny* na lotnisku Szeriemietjewo, *Święty Boże* w samolocie Moskwa – Budapeszt, *Ektenie wielka* i *żarliwa* na lotnisku w Genewie...: „Muzyczne natchnienie odwiedziło mnie bardzo zniecka, po dwudziestoletniej przerwie, i zastało w najbardziej niewłaściwym momencie, podczas wyjazdów służbowych. Zresztą, mój plan w żadnym przypadku nie zostawia przerw na odwiedzanie „Muzy”, więc jej nie pozostało nic więcej, jak wkroczyć w moje życie wedle swoich reguł, przynosząc za sobą melodie, muzyczne idee i obrazy⁴⁰.

Liturgia powstała jako wyraz niezgody na negatywne drogi rozwoju muzyki cerkiewnej, których źródło leży jeszcze w przedrewolucyjnej cerkwi. Metropolita ma na myśli m. in. to, że wiele melodii z *Obichodu* śpiewanych jest przez chóry zbyt głośno – tak, że kapłan jest zmuszony przekrzykiwać wykonania – lub w zbyt szybkim tempie – że nie nadąza przeczytać należytych modlitw (odnosi się to, między innymi do śpiewu *Swiat, swiat, swiat* podczas Kanonu Eucharystycznego). Bardzo często, podczas nabożeństwa, dostrzec można brak synergii pomiędzy ołtarzem a klirosem – idą one osobnymi drogami; w ołtarzu odprawiane jest nabożeństwo, a w tym samym czasie na klirosie przebiega zupełnie inne, mające raczej charakter koncertu, niż nabożeństwa. Śpiewy podczas nabożeństwa często dobierane są na zasadzie różnorodności – dotyczy ona zarówno autorów, jak i czasu powstania i stylu. To stwarza dysonans pomiędzy wewnętrznym

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Prawosławne czasopismo „Riznica”, dz. cyt.

układem liturgii jako jedności a tymi utworami, które nie mają między sobą żadnego wewnętrznego związku i są proponowane słuchaczowi jako muzyczne wtórowanie⁴¹.

Metropolicie Hilarionowi zależało na napisaniu jednolitej *Liturgii*, która od początku do końca była przeniknięta jednym nastrojem, jednym wewnętrznym rytmem, liturgię rozumianą nie jako serię koncertowych utworów dla chóru, a jako konsekwentnie rozwijające się religijne misterium, nabożeństwo. W napisanej przez siebie muzyce metropolita dążył do przekazania uczuć, które sam przeżywa podczas odprawiania Liturgii⁴².

„Chciałem napisać jednolity wyrazowo utwór, który pozwoli podczas liturgii nie odwracać uwagi ze względu na śpiew chóru. Zawsze bardzo cierpię, kiedy podczas nabożeństwa wykonywane są śpiewy bardziej koncertowe, niż służące modlitwie. A jeśli chór śpiewa za głośno lub zbyt cicho, jeżeli do śpiewania podczas nabożeństwa wybierane są utwory w różnych stylach... To wszystko nie sprzyja nastrojowi modlitwy, dlatego chciałem stworzyć taką muzykę, która usposabiałaby ludzi do dialogu z Bogiem⁴³.”

Bośka liturgia rozpoczęła nowy rozdział w jego życiu, w ciągu dwóch lat powstało kilka wielkich dzieł jego autorstwa, między innymi oratorium *Pasja według św. Mateusza*.

Całonocne czuwanie na solistów i chór mieszany

Myśl do napisania *Całonocnego czuwania* zjawiała się u metropolity Hilariona podczas jazdy samochodem z Wiednia do Budapesztu, natomiast skomponował je już w bardziej spokojnych warunkach, podczas letniego urlopu.

Utwór ten hierarcha napisał wskutek wielkiego wrażenia, jakie wywarła na nim muzyka Sergiusza Rachmaninowa.

41 Por. Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), dz. cyt., s. 888.

42 Prawosławne czasopismo „Riznica”, dz. cyt.

43 Por. wywiad metropolity Hilariona w ługanskim kanale telewizyjnym „IRTA” i „LOT”, dz. cyt.

Jeszcze we wczesnej młodości *Rachmaninow* zachwycał się pięknymi melodiami Obichodu: „Zawsze czułem, że ten wyjątkowy charakter potrzebuje chóralnego opracowania i, mam nadzieję, że udało mi się do tego dotrzeć w *Czuwaniu*⁴⁴. Ciekawy pozostaje fakt, że sama idea napisania tego cyklu pojawiła się u *Rachmaninowa* po przesłuchaniu własnej *Liturgii*, która idąc za jego słowami, „absolutnie mu się nie podobała, ponieważ nie odpowiadała zasadom rosyjskiej muzyki cerkiewnej”⁴⁵.

Oczywistym więc jest fakt, skąd dostrzegamy podobieństwo muzyki liturgicznej autorstwa hierarchy i *Rachmaninowa*, obydwaj zadbali o naturalne połączenia dawnych melodii z harmonią, u podstaw której leżą współbrzmienia tercjowe. Cała muzyka cerkiewna metropolity i *Rachmaninowa* należy do europejskiej tradycji, jednak można przypuszczać, że hierarcha szczególnie miał na celu wyzwolenie rosyjskiej muzyki cerkiewnej od „europeizmu”, obdarzając ją prawdziwym, rosyjskim brzmieniem. W jego *Całnocnym czuwaniu* znajdujemy obok rytu rosyjskiego wszystkie elementy zachodnioeuropejskiego muzycznego myślenia: Obowiązują tu zasady myślenia homofonicznego i harmonicznego, system dur-moll, porządek metryczny, wyznaczone są takty. Ale również, podobnie jak *Rachmaninow*, udało mu się stworzyć harmonijną syntezę pomiędzy rosyjską tradycją śpiewu cerkiewnego i zachodnim myśleniem muzycznym. Stąd też, można zrozumieć jego popularność na całym świecie, w wielu cerkwiach wszedł na stałe do repertuaru chórów parafialnych, a w cerkwi Ikony Matki Bożej „Radość wszystkich strapionych” przy ulicy Bolszaja Ordynka w Moskwie został na stałe wprowadzony do śpiewu.

W *Całnocnym czuwaniu* kompozytor maksymalnie wykorzystał możliwości chóru, poszerzając skalę głosów.

⁴⁴ S. Rachmaninow, *Wspominania*, Moskwa 2008, s. 147-148.

⁴⁵ Tamże, s. 147

Oratorium Bożonarodzeniowe

Niezwykłym wydarzeniem w Moskwie była rosyjska premiera Oratorium Bożonarodzeniowego. Wszystko to odbyło się w święto Bożego Narodzenia 7 stycznia 2008 roku w Wielkiej Sali Konserwatorium Moskiewskiego. Ale jeszcze do tego czasu miał swoją światową premierę w Waszyngtonie 17 grudnia 2007 roku w największym kościele katolickim stolicy USA. Pełna symfoniczna orkiestra, w tym instrumenty dęte i perkusyjne, 180 rosyjskich muzyków, prowadzone przez głównego dyrygenta generała Ministerstwa Obrony Waleria Chałiłowa, moskiewska kapela chłopców z Moskwy, około czterech tysięcy słuchaczy, wszystko to było transmitowane na żywo⁴⁶.

„Myślę, – mówi metropolita Hilarion – że co najmniej sześćdziesiąt razy moje utwory były wykonywane w ciągu ostatnich kilku lat na dużych koncertach, i zawsze kontakt z publicznością był stuprocentowy, i zawsze reakcja publiczności była żywa, wyczuwalna. Dla mnie, oczywiście, to wydarzenie nie tyle ma charakter koncertowy, co w pewnym sensie misyjny⁴⁷.”

Niestety, na temat Oratorium Bożonarodzeniowego z powodu braku źródeł, wiemy niewiele. Jednym z nich jest wywiad, udzielony „Litieraturnoj Gazietie”⁴⁸.

Hierarcha mówi w nim o roli natchnienia w powstaniu tego dzieła. „[będąc w Londynie], wyszedłem na spacer po bulwarze Tamizy i... nagle usłyszałem jak gdyby w środku chór *Sława w wysznich Bogu*, który został znaczeniowym centrum oratorium⁴⁹”. Metropolita wrócił do hotelu aby zapisać to, co zrodziło się w głowie. Pozostałe części pisał stopniowo. Na przykład *Passacaglię* napisał w samolocie Aeroflotu „Dymitr Szostakowicz”, która to nazwa zadziwiła go i zainspirowała.

46 W. Molczanow, dz. cyt.

47 Tamże.

48 L. Barykina, „Litieraturnaja Gazieta”, *Priditie, poklonimsia*, [w:] <http://hilarion.ru/2010/02/24/868> (dostęp: 09.09.2010 r.).

49 Tamże.

SUMMARY

Anna Vorozhko

„Music addressed to God”

Keywords: theologian, composer, The „St. Matthew Passion”, Liturgy, All Night vigil, The „Christmas Oratorio”

Metropolitan Hilarion (Alfeyev) who is the chairman of the Department of External Church Relations of the Patriarchate of Moscow is a closest associate of Kirill, Patriarch of Moscow and all Russia. He is also a Doctor of theology and philosophy, and at the same time a renowned composer and fine musician.

His path as a composer as he says himself was unusual and unique. As a child he revealed a great gift for music – he could become a composer of the world calibre. However, he gave up music, as he then thought forever. He forbade himself not only to create music but even to listen... He had to take a choice – to serve the Orthodox Church or to music. He chose the Church, sacrificing his music career altogether. When he was 15, the Orthodox religion became the dedication of his life. „I gave myself away to God and the Church and since then my life has never again belonged to me” – says Hilarion.

Only after many years, he broke that internal ban and returned to composing music. Then he wrote sacral compositions, which debut performance was a great success in the world largest concert halls: New York, Moscow, Vienna, and Vatican.

Metropolitan Hilarion is the first Russian theologian who studied in Oxford (England) where he also had his doctorate. However, he admits that the biggest influence on his formation as an orthodox clergyman and a person was the time he spent in the non orthodox environment, when he had to defend his faith in front of people who

belonged to other religious traditions. The theme of Tradition has since then become the main subject of all his theological books.

His musical compositions have been written for the Orthodox Liturgy and are performed in the church as well as in the concert hall. „My goal was to give as many people as possible a chance to get to know the Orthodox culture, that spiritual tradition which fascinates people in the Orthodox Church. I would like to expand the church audience and to show it that spiritual wealth which the Orthodox Church has” – says the composer.

Spis treści

<i>Konferencja naukowa „Duch Święty i jego oddziaływanie w świecie globalizacji”</i>	5
Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak)	
<i>Słowo wstępne</i>	7
Ks. Henryk Paprocki	
<i>Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świętym</i>	11
Athanasios A. Angelopoulos	
<i>Globalizacja w nauczaniu Kościoła prawosławnego i stanowisko Kościoła Grecji w tej kwestii</i>	41
Grigorios M. Liantas	
<i>Demokracja w pojęciu Kościoła prawosławnego</i>	65
Ks. Archimandryta Warsonofiusz (Doroszkiewicz)	
<i>Współczesne kierunki antropologiczne w jednoczącej się Europie</i>	75
Ks. Archimandryta Andrzej (Borkowski)	
<i>Wolność a europejskie konflikty zbrojne</i>	89
Antoni Mironowicz	
<i>Suwerenność narodowa a Unia Europejska</i>	97
Ks. Artur Aleksiejuk	
<i>Wolność religijna i poprawność europejska</i>	105

ARTYKUŁY

Biskup Jerzy (Pańkowski)	
<i>„Współczesna” antropologia chrześcijańska</i>	117
Ks. Marek Ławreszuk	
<i>Nabożeństwo chrześcijańskie w IV wieku na podstawie „Konstytucji Apostolskich”</i>	133

Jarosław Charkiewicz	
<i>O wspomnianiu świętych podczas proskomidii</i>	155
Ks. Henryk Paprocki	
<i>Modlitwy odmawiane przed amboną</i>	195
Ks. Marek Ławreszuk	
<i>Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy</i>	217
Ks. Artur Aleksiejuk	
<i>Prenatalny rozwój człowieka w Biblii hebrajskiej: perspektywa judaizmu</i>	279
Antoni Mironowicz	
<i>Bractwa cerkiewne na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku</i>	307
Ks. Archimandryta Andrzej (Borkowski)	
<i>Stanowisko patriarchy Jeremiasza II Tranosa wobec zmiany kalendarza przez Watykan</i>	369
Ks. Tomasz Stempa	
<i>Początki piśmiennictwa słowiańskiego oraz tłumaczeń na język cerkiewnosłowiański. Cerkwiosłowiańskie tłumaczenia, historia i rozwój</i>	391
Anna Vorozhko	
<i>„Muzyka zwrócona ku Bogu”</i>	413

