

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



ADRES REDAKCJI:

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-77-80, e-mail: redakcja@elpis.edu.pl
www.elpis.edu.pl

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersytetu w Białymstoku

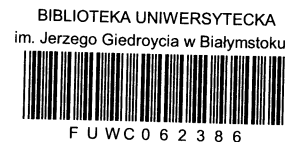


ADRES REDAKCJI:

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-77-80, e-mail: redakcja@elpis.edu.pl
www.elpis.edu.pl

Zespół redakcyjny:

Redaktor naczelny: ks. Marek Ławreszuk – xmlawreszuk@gmail.com
 Redaktor odpowiedzialny: ks. Henryk Paprocki – henryk_paprocki@o2.pl
 Redaktorzy tematyczni: ks. Jerzy Tofiluk – jerzy.tofiluk@gmail.com
 Ireneusz Jakuszewicz – ijakusz@pb.edu.pl
 Redaktor językowy: Agnieszka Klebus – agnieszkaklebus@wp.pl
 Sekretarz redakcji: Jarosław Charkiewicz – jarek@cerkiew.pl

**Rada Naukowa:**

ks. Adam Wachtang Ahaladze (Uniwersytet Medyczny św. Tamary w Tbilisi), ks. Nicolas Cernokrak (Instytut Teologiczny św. Sergiusza w Paryżu), Siergiej Chorużyj (Instytut Filozofii RAN w Moskwie), ks. Job Getcha (Prawosławny Instytut Teologiczny w Chambésy), Antoni Mironowicz (Uniwersytet w Białymstoku), Aleksander Naumow (Universita Ca'Foscari w Wenecji, Uniwersytet Jagielloński), Bernard Outtier (Francuska Akademia Nauk w Paryżu), Jerzy Uścińowicz (Politechnika Białostocka)

Recenzenci współpracujący w roku 2013:

ks. dr Artur Aleksiejuk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. dr Andrzej Baczyński, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. dr Andrzej Borkowski, Uniwersytet w Białymstoku; dr Piotr Chomik, Uniwersytet w Białymstoku; prof. UKSW dr hab. Waldemar Deluga, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ks. dr Roman Dubec, University of Presov; dr Paweł Dziadul, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Stefan Dmitruk, Lublin; ks. dr hab. Warsonofiusz Doroszkiewicz, Uniwersytet w Białymstoku; dr Ireneusz Jakuszewicz, Politechnika Białostocka; ks. abp dr Jakub Kostiuć, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; prof. UAM dr hab. Marzanna Kuczyńska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Grzegorz Kuprianowicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; ks. dr Andrzej Kuźma, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; dr hab. prof. KUL Krzysztof Leśniewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski; dr Jarosław Makal, Politechnika Białostocka; ks. bp dr Paisjusz Martyniuk, University of Presov; prof. UŁ dr hab. Georgi Minczew, Uniwersytet Łódzki; prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku; ks. dr Włodzimierz Misijuk, Białystok; ks. bp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski), Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. dr Roman Płoński, Białystok; ks. dr Doroteusz Sawicki, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, Uniwersytet w Białymstoku; prof. Ana Stoykova, Bułgarska Akademia Nauk; dr Jan Stradomski, Uniwersytet Jagielloński; ks. dr Anatol Szymaniuk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. prof. ChAT dr Jerzy Tofiluk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Opracowanie graficzne, redakcja techniczna i skład komputerowy: Jarosław Charkiewicz

Wydano nakładem Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Deklaracja o wersji pierwotnej: Zgodnie z wymogami MNiSW dotyczącymi oceny parametrycznej czasopism naukowych Redakcja „Elpis” oświadcza, że wersją referencyjną czasopisma jest wersja papierowa.

Indeksacja czasopisma Elpis: CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities; Index Copernicus; C.E.E.O.L. – THE Central and Eastern European Online Library

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
 Białystok 2013

053030

ISSN 1508-7719

III / 01232

Adres redakcji:

Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, 15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
<http://elpis.edu.pl>, e-mail: redakcja@elpis.edu.pl

Wydawca:

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., ul. Łąkowa 11, 90-562 Łódź

ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА

EKLEZJALNY WYMIAR WSPÓŁCZESNEGO CHRZEŚCJAŃSTWA

KS. BP JERZY (PAŃKOWSKI)

CHRZEŚCJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W WARSZAWIE, BP_JERZY@WP.PL

Słowa kluczowe: Eklezjologia, Kościół, chrześcijaństwo, jedność Kościoła, Prawosławie

Keywords: Ecclesiology, Church, Christianity, unity of the Church, Orthodoxy

Современное христианство стало по своей сути неким плюралистическим явлением, в состав которого входят разные христианские конфессии. Каждая из них претендует до названия церкви. Проводимый экуменический диалог уже определенно говорить о диалоге между разными «церквями» имеющими просто не просто свое отдельное учение. Поэтому в христианстве мы говорим о межконфессиональном диалоге, а вне христианства о межрелигиозном диалоге. Таким образом христианство стало общим базисом, некой основой для диалога людей верующих во Христа.

Первым, что мы должны определить является сам феномен христианства. Этот термин вписывается в состав идеологических понятий, а это значит очень широких в своем мировоззренческом объеме. Православный, римско-католик, протестант, пятидесятник, мариявит – все имеют право назваться христианином. Но почему же все они не являются единым целым? Почему Един Христос, от Которого и происходит понятие христианства, все же остается «поделенным», для каждого «другим Христом»? Почему Его Святое Евангелие, одно и общее в христианстве, понимается по разному? Эти вопросы, всем нам известны, показывают что самое понятие христианства к сожалению не является отождествлением единства веры во Христа. Так как мы уже сказали, христианство это понятие идеологического порядка. Такими понятиями могут быть и другие, такие как: релятивизм, модернизм, экуменизм и прочие.

С православной точки зрения христианство уступает места понятию «Церкви», которое, как известно, лучше всего звучит, по своему существу, на греческом языке как η εκκλησία. В церковь можно войти посредством рождения свыше, то есть посредством таинства крещения. В ней действует Христос и Святой Дух, Которые – по

Вл. Лосскому – совершают на земле одно и то же дело, хотя миссия их неодинакова. Но Они создают Церковь, в Которой происходит соединение людей с Богом¹. А если это соединение происходит это значит что это совершается именно в Церкви, а не в христианстве как таковом. Оказывается что Церковь всегда будет христианской, но христианство не всегда является церковным, то есть эклезиологическим. Преп. Иустин Попович писал: «Вся тайна христианской веры есть Церковь; вся тайна Церкви есть Богочеловек; вся тайна Богочеловека заключается в том, что Он стал «плотию» (σάρξ), то есть именно то, что в человеческое тело вселилась вся полнота Его Божества со всеми Божественными силами и совершенствами, то есть вся тайна Божества»².

Мы приходим тем самым к определению Церкви понятием Богочеловека. Церковь и есть Сам Богочеловек. Церковь это также изображение Святой Троицы, ибо Церковь создает единение человеческих личностей³. Пришествие в мир Иисуса Христа имело свою цель в создании Церкви как места единения человека с Богом. В Православии эта цель указывает на характер понимания Христа именно как Спасителя, поэтому все земное дело Христа не следует видеть как только учение, ибо это мог совершит любой из пророков, или же сам Святой Иоанн Креститель. Христос в первую очередь является Спасителем, ибо никто кроме Него не мог дать людям спасения, поэтому Господь и создает Церковь содействием Святого Духа, дабы дать людям условия достижения этого спасения.

Единство Церкви разрушается себялюбием. Это происходит потому что Церковь является единственным в мире организмом, в котором на первом месте стоит личность человека, но та личность которая спасается в единении с полной Церквью. Мы соприкасаемся тем

самым с неким «сотериологическим эгоизмом» достигаемым усилиями всей полноты Церкви. Каждый спасается лично, но не сам по себе, ибо это происходит в Церкви. В этом состоит тайна Церкви, то есть в личностном единении, поэтому Она и называется Ап. Павлом «Телом Христовым» (Рим. 12; 4-5; Ефес. 1, 23). Образ тела взять из его единства понятного для человека имеющего свое тело. Вот, что по этому поводу говорит Священномученик Иларион Троицкий, очень характерно назвавший свой богословский труд – «Христианства нет без Церкви»: «Уже самое название Церкви «телом» указывает на ее единство; два тела между собою связаны быть не могут. Но что значить образ «тела», прилагаемый к Церкви? Образ «тела» в приложении к Церкви прекрасно раскрывает сам же Ап. Павел. Многие, т.е. все входящие в Церковь, а порознь один для другого члены (Рим. 12, 12; 1; 1 Кор. 12, 27). Тело одно но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело. Тело не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Бог расположил члены, каждый в теле, как ему было угодно (1 Кор. 12, 12, 14-16, 18)»⁴.

Современное христианство очень часто придает Церкви второстепенное значение, поэтому и понятным становится экуменическое стремление к единству «церквей», а не Церкви, которая по своей сущности является Единой, Святой, Соборной и Апостольской. В православной Божественной Литургии есть момент, где все таки употребляется множественное число по отношению к Церкви. Это возглас «В первых помяни Господи, Господина Преосвященнейшего (имярек), епископа (его же область), его же даруй святым твоим Церквам...»⁵. Множественным числом пользуется также и греческий текст⁶. Многие недоумевали этим фактом, но здесь множественное число относится к каждой поместной Церкви, которая в Православной эклисиологии отождествляется всегда с епископом. Святой Игнатий Богоносец говорит об этом в прямом смысле в послании к смирянам: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем кому он сам предоставить это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь»⁷.

Название Церкви «телом» имеет также и свое антропологическое и анатомическое измерение. Святая Церковь не просто символизирует человека, но она и есть тот же человек. По особенному это видно

в описании Церкви Божией, где по словам преп. Максима Исповедника «алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник – ум, а храм – тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию. И храмом, как телом, Она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание, божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие»⁸. Таким образом человек оказывается быть «микрокосмосом», а Церковь «макроатропосом». Раньше мы говорили об этом, что себялюбие разрушает единство Церкви. Церковь же всегда изображает Правду, которая для нее не есть что-то, но Кто-то, а это означает что Правда это Личность, а не абстрактное явление. Ересь же является грехом в пределах Правды, так как и грех в духовной жизни тоже воспринимается как заболевание и ложь⁹.

Игумен Иверского Монастыря на Святой Горе Афон Архим. Василий спрашивает по этому поводу: «И как мы можем жить, как не может жизнь быть здоровой без Истинны веры? Так же не может быть богословия в еретическом заболевании, в ереси, которая есть плод греховного превозношения. Таким образом, любовь и вера познаются в Церкви как две реальности, пронизывающие друг друга «неслитно» и «нераздельно». Мы не можем говорить о них раздельно, не можем познать одну без другой»¹⁰. Не воспринимая разделения этих двух реальностей, являющихся также условием пребывания в евхаристическом единстве Церкви, игумен констатирует: «Кафоличность присутствует в Православии, которое «истинствует в любви» (Еф. 4, 15). И его любовь «сорадуется истине» (1 Кор. 13, 6). Православие в одном и том же действии любит и исповедует свою веру. У него нет другого, более подлинного, способа любить, кроме как откровение Истины, которой оно живет»¹¹. Современное христианство испытывает разделение этих двух реальностей, то есть Истинны и любви, поэтому понятие Церкви уступило место понятию христианства, которое в таком измерении терпит разного рода отклонения от Церкви и Истины. Мы можем без всякого страха, откровенно, сказать что христианство без Церкви является опасным явлением в смысле сохранения Истины и предоставления возможности спасения человеку. Ибо основной идеей церковного, эклисиологического христианства является спасение мира и человека через внутреннее их преображение¹².

Это преображение, или лучше сказать, обожение человека достигается посредством евхаристического участия в жизни Церкви. Это участие обусловлено двумя факторами: Истиной и Любовью. Никакой грех

боль
ния
анн
Евха
кое
иера
ет е
обье
исти
Н
чело
Ерес
ви, к
боль
на д
проп
возм
хове
щий
в Пр
ни е
наш
испо
Н
скоп
Свя
дин
раж
проп
зна
наш
воп
вра
обра
Д
вопр
мен
ник
о С
ден
мен
фак
гара
Пра
чел
Сно
1 См
Цер

больше не препятствует принятию Святого Причащения как недостаток любви. Митрополит Пергамский Иоанн опасается, что соединение и отождествление Св. Евхаристии с Церковью, часто воспринимается как некое «новшество» (гр. η καινοτομία)¹³. Поэтому тот же иерарх говорит: «Ничто так не выражает и не совершает единства Церкви как Святая Евхаристия. Церковь объединена той же верой и каждое уклонение от этой истины является ересью и угрожает истине»¹⁴.

Но для того чтобы участвовать в единстве Церкви человек должен быть здоровой клеткой Церковного Тела. Ересью и грехом человек сам себя исключает из Церкви, ибо каждый здоровый организм сам удаляет из себя большую клетку, для того чтобы болезнь не перешла на другие здоровые клетки. Таким образом и в Церкви происходит именно примирение с Церковью, которое возможно только после уврачевания греха, то есть духовного заболевания. Прекрасно выражает это следующий фрагмент разрешительной молитвы произносимой в Православии в таинстве исповеди: «примири и соедини его святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем...»¹⁵. Это значит что в Церкви можно жить только исполняя Заповеди Божии и удаляясь от греха.

Единение и правильное понятие экклесиологического христианства возможно только в свете единства Святой Троицы. Иверский Игумен говорит: «Воссоединение Церкви – это совершенно неприемлемое выражение, которое только затемняет вопрос. Эта мысль происходит не из православного богословского сознания, а из светского мировоззрения. Осуществление наших собственных планов и «соглашений» – в противоположность таинственному единству Троицы – превращается в несчастье и осуждение для созданного по образу Божию человека»¹⁶.

Довольно четкое выражение о. Василия вызывает вопрос о смысле участия Православной Церкви в экуменическом движении. Этот смысл – по высказыванию о. Георгия Флоровского – состоит в свидетельстве о Святом Православии, которое не нуждается в проведении коректы своей веры ибо она сохранилась неизменной от начала. Этот объективный и неоспоримый факт не позволяет Православию на гордость и не дает гарантии спасения лишь только из за принадлежности к Православию, тем более если эта принадлежность дана человеку его судьбой. Этот факт не отнимает также у

никого другого ни возможности ни права спасения, ибо они предоставляются Самим Богом взирающим на намерение, сердце человека и условия, в которых ему пришлось жить.

Все происходящее в Церкви имеет богочеловеческий характер. Это видно при совершении Божественной Литургии, где священник является лишь священнослужителем, неким «экономом», «домостроителем» Таин Божиих. Господь бренными руками священника, содействием Святого Духа, Сам освящает весь мир, весь космос и всего человека. Христос есть – по словам молитвы Херувимской Песни – «приносимый, и приемляй и раздаваемый»¹⁷. В православном, евхаристическом понимании единства Церкви единение христиан тем более не достигается посредством «интеркоммунии», потому что Св. Евхаристия есть самое высокое и совершенное выражение единства. Она никак не является средством или путем к единству, но самым возжеланным результатом единства. Евхаристический ренессанс с одной стороны переживает некое возрождение, но с другой он требует постоянного объяснения. Папа Венедикт XVI в одной из своих статьи характерно замечает: «W czasach przeżywanego przez nas kryzysu wiary należyte celebrowanie i rozumienie Eucharystii okazuje się ciągle na nowo tematem najbardziej istotnym»¹⁸.

Завершая мысли о опасности «отцерковления» современного христианства и необходимости его экклесиологического измерения, стоило бы еще раз подчеркнуть что Церковь это не только единое тело, но и единый дух. Поэтому в заключении этого выступления мне бы хотелось привести еще раз слова Священномученика Архиепископа Илариона (Троицкого), который сказал: «Но именно Церковь и есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, христианская догматика переходит в христианскую жизнь. Церковь дает жизнь и осуществление христианскому учению. **Вне Церкви и без Церкви не возможна христианская жизнь.** Только в Церкви может жить, развиваться и спасаться человек, как и во всяком организме отдельные члены никогда не растут и не развиваются отдельно друг от друга, а всегда в неразрывной связи со всем организмом. **Без Церкви нет христианства;** остается только христианское учение, которое само собою не может «обновить падшего Адама»¹⁹.

Сноски

¹ См. В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие*, Москва 1991, с. 131.

² Архц. Ιουστίνου Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, εκδ. Ι.Μ. Αρχαγγέλων Τσέλιε, Βάλλεβο – Сербия 1974, с. 17.

³ См. Архип. Иларион, *Христианства нет без Церкви*, Мюнхен 1986, с. 15.

⁴ Там же, с. 20-21.⁵ *Божественная Литургия иже во святых Отца нашего Иоанна Злотоустого*, Варшава 2001, с. 68.⁶ См. *Архιερατικόν*, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 40.⁷ Св. Игнатий Богоносца, *Послание к Смирнянам*, гл. VIII.⁸ *Творения Преподобного Максима Исповедника, Книга I*, изд. Мартис, Москва 1993, с. 160.⁹ См. Αρχιμ. Βασιλείου, Καθηγουμένου Ι.Μ. Ιβήρων, *Εισοδικόν. Στοιχεία λειτουργικής βιώσεως του μυστηρίου της ενότητος μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, εκδ. Ι.Μ. Ιβήρων 2003, σ. 30.¹⁰ Там же, с. 31.¹¹ Там же, с. 32.¹² См. Н.Н. Фиолстов, *Очерки христианской апологетики*, изд. «Христианская Жизнь», Клин 2007, с. 25.¹³ См. Ιωάννου, Μητροπολίτου Περγάμου, *Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία*, [ε:] *Το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Πρακτικά Γ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου*, εκδ. Αποστολική Διασκονία 2001, σ. 25.¹⁴ Там же, с. 41.¹⁵ *Требник*, Варшава 1924, с. 38.¹⁶ См. Αρχιμ. Βασιλείου, σ. 67.¹⁷ *Божественная Литургия иже во святых Отца нашего Иоанна Злотоустого*, с. 49.¹⁸ J. Ratzinger, *Opera Omnia. Teologia Liturgii*, wyd. KUL, Lublin 2012, s. 287.¹⁹ Αρχιεπ. Ιλαριον, *Χριστιανства нет без Церкви*, с. 32.

Ks. bp Jerzy (Pańkowski)

Eklezjalny wymiar współczesnego chrześcijaństwa

Streszczenie

Pojęcie chrześcijaństwa coraz bardziej zastępuje pojęcie Kościoła. Ekumeniczny dialog odbywa się pomiędzy „kościółami” chrześcijańskimi, które dążą do jedności chrześcijańskiej. Prawosławna eklezjologia postrzega chrześcijaństwo jako cechę Kościoła, którego Głową jest Jezus Chrystus. Chrześcijaństwo samo w sobie jest bardziej pojęciem ideologicznym, a nie eklezjalnym. Dla prawosławia nie chrześcijaństwo, a Kościół jest pojęciem kluczowym. Bez Kościoła nie ma ani chrześcijaństwa, ani życia chrześcijańskiego. Zagadnienie przywrócenia jedności Kościoła w ujęciu prawosławnym jest nie do zaakceptowania, bo to nie Kościół, a chrześcijaństwo zostało podzielone. Prawosławie jako Kościół głosi prawdę w miłości i miłość w prawdzie.

* * *

Summary

The definition of Christianity replaces more and more the definition of Church. The ecumenical dialogue is being held among Christian “churches” which strive for Christian unity. The orthodox ecclesiology perceives Christianity as a feature of Church, the Head of which is Jesus Christ. Christianity in itself is more an ideological term than an ecclesiastic one. For Orthodoxy not Christianity but Church is the key term. Without Church there is either no Christianity, nor Christian life. The issue of restoring the unity of the Church, in orthodox point of view, is unacceptable because it is not Church but Christianity that has been divided. Orthodox as a Church preaches a truth in love and love in truth.

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

EUROPE AND CHRISTIANITY: FROM YESTERDAY TO TOMORROW

EUROPA I CHRZEŚCIJAŃSTWO: HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ

MARIOS BEGZOS

UNIVERSITY OF ATHENS, GREECE, MBEGZOS@THEOL.UOA.GR

Keywords: Christianity, Europe, identity, heritage

Słowa kluczowe: Chrześcijaństwo, Europa, tożsamość, dziedzictwo

Is Europe Christian or not? This was the question that dominated some time ago the intense discussion during the working-out of the European Constitution. Two were the contrasting standpoints, one affirmative and one negative, which in turn set off a lot of contending. The final outcome was a suppression of the whole issue as far as the constitutional document is concerned, and an indirect reference to the humanistic legacy of Europe; a reference incorporated within the preamble of the ultimate constitutional chart of the European Union – which, of course, is still in the voting process.

However, the question remains open. A possible answer that could be regarded as historically fair and intellectually acceptable for everyone is the one that argues that the identity of Europe is biblical, i.e., monotheistic, without being univocally Christian nor exclusively humanistic or Enlightened; the latter conceived either as agnostic or as antireligious. To such an answer suggested herein two negations and one affirmation can be discerned, which demands some further explanation concerning the issue in point.

The Christian Identity of Europe

The Christian identity of Europe is justified by the historically ample presence of Christian elements, and their intellectually imposing appearance throughout the centuries. Moreover, it should be noted that the origins of the European Union, both with regards to the so-called EEC (European Economic Community) and the previous Trust of Coal and Steel, were Christian-Democratic, meaning that the Christian parameter constitutes a permanent cast over the European idea; to the extent, indeed, that the oblivion of the former entails the undermining of the latter. There is no need for someone to invoke excessive

evidence in order to confirm the Christian lineage of the European Union.

The objection against the Christian identity of Europe comes basically from two directions. One is the European humanistic legacy of Renaissance and the Enlightenment, and the other the non-Christian religious tradition of the two other versions of monotheism, i.e., Judaism and Islam. Both opposing parts argue that through a formal constitutional declaration of the Christian identity of Europe a false impression will be given: a one-sidedness according to which Europe becomes a closed ‘Christian league’, where all others, i.e., people diverging from Christianity and dissidents, non-religious and religious alike, risk being marginalized.

In order thus to find a real common denominator for a unified Europe its Christian identity is suppressed, since under the above described situation it is regarded more as a threat than as a promise. This objection of course is deemed fair, but at the same time it has to be criticized as immoderate. Rightly those opposing argue that Europe risks becoming a closed ‘Christian league’, since by the explicit exclusivity of the Christian identity indeed two inequities take place, one with regard to the past and one with regard to the present.

We forget that Europe’s past during its medieval, pre-modern period has been imbued with the spring waters of Judaism and Islam, which transferred Neo-Platonic and Aristotelian philosophy to such a degree, that Roman Catholicism repeated through scholasticism the Islamic attempt of renewing theology under the leadership of Thomas Aquinas. No-one can ever speak of a united Europe by forgetting the contribution of the Jewish intelligentsia, as well as that of certain Arab thinkers, who facilitated the development of medieval Christian theology.

Thus it is for reasons of historical justice with regard to the European past that we have to mention the two other monotheistic traditions along with the Christian legacy, which obviously has the lead in the formation of Europe, but never monopolizes the creation of European culture. To be sure, Christianity retains precedence, but never had played an exclusive role in the formation of the European identity diachronically.

An inequity takes place against the historical present of the European Union when the two other versions of monotheism are suppressed, and Christianity is presented as monopolizing the European identity; for in such a way the ample and seminal presence of labor migrants – basically from Muslim nations – is suppressed. How are Muslim migrants, living by the millions in Europe for many decades now, supposed to feel at home, when the Christian identity is declared as an exclusive feature of Europe and not just as a parameter of priority?

Moreover, slowly but steadily a discrimination slips into against European Jews, who are still bearing the historical trauma of the Holocaust, which was effected by Christian hands or, in any case, with the tolerance of the Christian authorities at the time, despite the indisputable participation of many a Christian from all Churches and denominations in the resistance movement against totalitarianism, and their opposition to concentration camps. The Christian identity of Europe seems to exclude every other religious legacy, which like the Jewish one has contributed to the integration of European culture both in its medieval past and its modern present; a fact that justifies historically the claim of all parts involved to have their share in the building of Europe acknowledged.

The point is neither the suppression of the Christian identity of Europe, nor the monopolizing of such a characteristic, so that instead of the true representation of what stands as a priority a false impression is given with regards to the exclusivity of Christianity in the building of the European Union. How could such a Gordian knot be cut, and which could possibly be its Solomonic resolution? As we shall see further on, the biblical identity of Europe does propose an answer to the problem in question.

The humanistic part wishes the total obliteration of any reference whatsoever to the Christian identity of Europe, for it recalls in horror the religious wars that tormented Europe (Reformation and Counter-Reformation), and well as today's various religious disputes extending from the northernmost point of Europe (Ireland) to its southernmost limit (the Balkans). The mentioning of Christianity within the European Constitution feeds a certain phobia, i.e., that the old religious disputes might be set off again, whereas the suppression of Christianity

stimulates the humanistic reflexes of the Enlightenment, confirming in practice the principles of tolerance, forbearance, and religious freedom, not only at this or that national level but also at the transnational level of the European Union.

The humanistic objection to the declaration of the Christian identity of Europe seems justified, but it has to be judged as immoderate. The suppression of a historical entity such as Christianity does not entail its obliteration from history itself. Europe may not be called Christian, but historically and intellectually is imbued with the biblical – monotheistic legacy, while Christianity constitutes a great part of this biblical tradition. 'Evil' is not expelled via magic such as suppression, but is eliminated via drastic ways such as the substitution of biblical identity for Christian identity; an issue that leads us to the exploration of the monotheistic legacy of Europe, to which we turn in the following part of our paper.

The Monotheistic Identity of Europe

After two negations, the non-Christian and the humanistic one, we can move on to our positive proposal as follows. The identity of Europe is biblical. The whole issue pertains to the Bible as the basis of the faith of the three versions of monotheism throughout history that penetrate Europe.

Monotheism resembles a triptych – Judaism, Christianity, and Islam – that acknowledges Abraham as the Patriarch of faith, and is based on the Bible. These three versions of monotheism are differentiated from one another with regards to many essential points, but converge in their faith to the One and Only God (monotheism), who is regarded as a personal existence with a male contour and fatherly attributes. Moreover, each version of monotheism is set forth in a holy text, i.e., the Hebrew Bible, the Holy Bible, and the Koran, each of them acknowledging the others to a certain degree, so that the sacredness of the foundational text of faith is retained as the common ground of all three versions of monotheism.

Europe is not Christian but biblical, that is, monotheistic. It is not exclusively Christian, since both Judaism and Islam have contributed to its formation in the past and still affect its making nowadays either via labor migrants or via non-Christian Europeans who have been living there for centuries. The Christian identity of Europe is acknowledged basically as historical and demographic, but by no means can it be accepted as a supposed exclusivity, neither of course as some kind of superiority. Christianity is biblical and in this sense it constitutes a component of Europe. In other words, it is 'biblical-ness' that constitutes the criterion of 'Christian-ness', and not vice versa.

The same is valid for the other two versions of monotheism as well, since they contribute to the formation of Europe to the extent that they are rooted in the Bible, that is, have their own sacred texts in relation to the Bible. The Hebrew Bible is contained within the Christian Holy Bible as its Old Testament part, while the Koran acknowledges concussively the faithful of the Bible (Christians and Jews), exempting them from compulsory islamization. The acceptance of the Bible on the part of all three versions of monotheism is a sufficient and at the same time necessary condition, in order to include them into a single monotheistic legacy, which has contributed to the molding of Europe.

The humanistic suppression of the biblical identity of Europe would be a fatal mistake, for the vision of freedom as the fundamental emancipatory postulate of Europe is included within the Bible thanks to the exemplar of Exodus and the ideal of 'passing' (Pesah, Easter) from bondage to freedom. Enlightenment might have secularized the emancipation ideals of the Bible, but it has not been capable of denying their monotheistic origins. The reproach by secularized humanists against the versions of monotheism is precisely this, that these religious traditions have forgotten the best part of themselves, and have struck the flag of emancipation by suppressing the fact that the God of the Bible is the God of freedom, as it is clearly declared already at the beginning of the Decalogue.

Any reference to the Christian identity of Europe would be a good chance to underpin such emancipation ideals, and to strengthen them further through the mentioning of their biblical origins, so that the Enlightenment ideal of freedom can be better and more thoroughly promoted. The mentioning of the Christian identity of Europe might seem slight, but the reference to its biblical identity is bright; insomuch as it is necessary in order to keep on inspiring our fellow humans in the present and the future.

The biblical identity of Europe satisfies the demand for historical fairness with regard to the description of the development of Europe, while at the same time it justifies the monotheistic reality that sustains the European reality, not only in the past but also in the present. With regard to the future we can discern clearly enough the fact that the Bible endows Europe with unexpected dynamism, and promises a common future much more fertile and dynamic than the more distant or closer to us past.

No-one and nothing suffers damage or injustice by the reminder of the biblical identity of Europe. Non-Christian monotheists and non-religious humanists have the possibility to recognize the best part of themselves in the declaration of the biblical identity of Europe. It is in this sense that we believe that Europe is biblical, and with such an identity it has all the ease and freedom needed to proclaim its faith in a future that is synonymous to the freedom and humanity of man.

Rozmiar artykułu: 0,3 arkusza wydawniczego

EUROPA I CHRZEŚCIJAŃSTWO: HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ

EUROPE AND CHRISTIANITY: FROM YESTERDAY TO TOMORROW

MARIOS BEGZOS

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU W ATENACH, MBEGZOS@THEOL.UOA.GR

Słowa kluczowe: Chrześcijaństwo, Europa, tożsamość, dziedzictwo

Keywords: Christianity, Europe, identity, heritage

Czy Europa jest chrześcijańska? To pytanie kilka lat temu zdominowało dyskusję nad Europejską Konstytucją. Pojawiły się dwa różne, wywołujące spory, stanowiska, pierwsze, które dające pozytywną odpowiedź na to pytanie, drugie – negatywną. Ostateczny wynik był próbą zbagatelizowania całego zagadnienia poprzez ograniczenie konstytucyjnego zapisu i poprzez niebezpośrednie odniesienie do humanistycznego dziedzictwa Europy. To właśnie określenie zostało włączone do „Preambuły do Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy” – która wciąż nie została ratyfikowana.

Pytanie pozostaje jednak otwarte. Możliwa odpowiedź, oparta na historycznej sprawiedliwości, która mogłaby zostać zaakceptowana przez wszystkich, to twierdzenie, że tożsamość Europy jest biblijna, tj. monoteistyczna, bez jednoznacznego określenia chrześcijańska, czy wyłącznie humanistyczna bądź Oświeceniowa. To ostatnie uogólnienie skierowane jest w stronę agnostyków oraz ludzi antyreligijnych. Taka sugerowana powyżej odpowiedź powinna zostać uzupełniona o dwie negacje i jedną afirmację, które w związku z głównym tematem, wymagają dalszego wyjaśnienia.

Chrześcijańska tożsamość Europy

Chrześcijańska tożsamość Europy jest usprawiedliwiona historyczną obecnością wielu chrześcijańskich elementów oraz ich intelektualnego wpływu na przestrzeni wieków. Co więcej, powinniśmy zauważyć, iż początki Unii Europejskiej, zarówno w odniesieniu do tzw. EWG (Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej) i wcześniejszej Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, opierały się na chrześcijańskiej demokracji, co oznacza iż chrześcijański akcent nieustannie wpływał na ideę europejską. Zapomnienie o tych relacjach oznacza odcięcie się od zasad respektowanych przez

prekursorów Unii Europejskiej. Nie ma potrzeby zatem, aby przywoływać kolejne przykłady dla potwierdzenia chrześcijańskiego rodowodu Europy.

Sprzeciw dla uznania chrześcijańskiej tożsamości Europy pochodzi właściwie z dwóch źródeł. Pierwszym jest europejskie dziedzictwo humanizmu epoki Renesansu i Oświecenia, drugim – niechrześcijańska tradycja religijna dwóch innych religii monoteistycznych, tj. Judaizmu i Islamu.

Dwa przeciwstawne stanowiska argumentują, że formalna konstytucyjna deklaracja o chrześcijańskiej tożsamości Europy doprowadzi do mylnych wniosków, a mianowicie jednostronnego wskazania na Europę stającą się zamkniętą „Ligą Chrześcijańską”, przy jednoczesnym ryzyku marginalizowania tych, którzy odeszli od Chrześcijaństwa: dysydentów, ateistów i wyznawców innych religii.

Dla odnalezienia prawdziwie wspólnego mianownika zjednoczonej Europy, chrześcijańska tożsamość nie jest uwzględniana, albowiem ocenia się ją częściej jako zagrożenie niż jako obietnicę. Ten sprzeciw wydaje się oczywiście słuszny, lecz jednocześnie powinien być skrytykowany jako nieumiarkowany. Przeciwnicy uznania chrześcijańskiej tożsamości Europy słusznie argumentują, iż rodzi ona ryzyko zamkniętej „Ligi Chrześcijańskiej”, gdzie z powodu jawnego elitaryzmu tożsamości chrześcijańskiej rzeczywiście tworzą się dwie dysproporcje: jedna w odniesieniu do przeszłości a druga, w odniesieniu do teraźniejszości.

Zapominamy, że przeszłość Europy w okresie średniowiecza, przed erą nowożytną, kształtowały Judaizm i Islam, mające wpływ na filozofię neoplatońską i arystotelesowską do takiego stopnia, iż rzymski katolicyzm za pośrednictwem scholastyki (rozwijanego przez Tomasza z Akwinu), powieliła muzułmańską koncepcję odnowienia teologii. Nikt nie może mówić o zjednoczonej

Europie zapominając o wkładzie żydowskiej inteligencji, jak również o niektórych arabskich myślicielach, którzy wpłynęli na rozwój średniowiecznej teologii chrześcijańskiej.

Aby zachować historyczną sprawiedliwość w odniesieniu do przeszłości Europy, wraz ze wskazaniem chrześcijańskiego dziedzictwa, które oczywiście dominowało w procesie rozwoju Europy, lecz nigdy nie zmonopolizowało rozwoju europejskiej kultury, powinniśmy wspomnieć o dwóch pozostałych monoteistycznych tradycjach. Z pewnością, Chrześcijaństwo zachowało pierwszeństwo, lecz nigdy nie stanowiło wyłącznego faktora w diachronicznym procesie formowania europejskiej tożsamości.

Brak równowagi widoczny jest również we współczesnej historii Unii Europejskiej, gdzie dwie pozostałe religie monoteistyczne są pomijane, a Chrześcijaństwo ukazywane jako monopolizujące europejską tożsamość. W ten bowiem sposób marginalizowana jest obszerna i niezwykle ważna obecność imigrantów zarobkowych, wywodzących się głównie z krajów muzułmańskich. Islamscy imigranci, których miliony od dekad żyją w Europie, nie mogą czuć się jak w sobie w sytuacji, kiedy chrześcijańska tożsamość jest deklarowana jako wyłączna cecha Europy a nie jako jeden z priorytetowych parametrów?

Co więcej, powoli lecz systematycznie dyskryminacja dotyka europejskich Żydów, którzy wciąż żyją historyczną traumą Holokaustu, będącego dziełem Chrześcijan, lub dziejącego się za ich przyzwoleniem, należy jednak pamiętać o niekwestionowanym udziale wielu Chrześcijan z wszystkich kościołów i denominacji w ruchu oporu przeciwko totalitaryzmowi i tworzeniu obozów koncentracyjnych. Chrześcijańska tożsamość Europy wydaje się wykluczać każde inne religijne dziedzictwo, które jak w przypadku żydowskiego, przyczyniło się do integracji kultury europejskiej, zarówno w okresie średniowiecznej przeszłości, jak i w czasach współczesnych. Ostatni przykład uzasadnia historyczne roszczenia wszystkich wspomnianych religii do uznania ich udziału w budowaniu Europy.

Konstatacją nie jest jednak likwidacja chrześcijańskiej tożsamości Europy, ani monopolizacja wyłączności Chrześcijaństwa w procesie rozwoju Europy, lecz ukazanie prawdziwych priorytetów obecnych w tworzeniu Unii Europejskiej. Czy taki węzeł gordyjski mógłby zostać przecięty i czy mogłoby się pojawić jakieś salomonowe rozwiązanie? Wkrótce zaobserwujemy, że biblijna tożsamość Europy może stanowić odpowiedź na to pytanie i być jednocześnie rozwiązaniem wyżej postawionego problemu.

Zwolennicy humanizmu pragną całkowitego unicestwienia wszelkich odniesień do chrześcijańskiej tożsamości

Europy, albowiem przypomina ona tragedię wojen religijnych, które dręczyły Europę (Reformacja i Kontrreformacja), oraz współczesne spory religijne rozciągające się od północny kontynentu (Irlandia), aż po krańce południowe (Bałkany). Wspominanie o Chrześcijaństwie w tekście Konstytucji Europejskiej stanowi pożywkę dla pewnej fobii, tj. obawy, że stare spory religijne mogą ponownie odżyć. Z drugiej strony, tłumienie chrześcijańskich konotacji stymuluje humanistyczny wpływ Oświecenia, potwierdzając w praktyce zasady tolerancji, wyrozumiałości i wolności religijnej, nie tylko na poziomie krajowym, lecz również na ponadnarodowym poziomie Unii Europejskiej.

Sprzeciw zwolenników idei humanistycznej wobec chrześcijańskiej tożsamości Europy wydaje się zrozumiały, lecz musi zostać osądzony jako niepostrzeżony. Likwidacja Chrześcijaństwa będącego historycznym podmiotem nie pociąga za sobą jego unicestwienia w samej historii. Europa nie musi być nazwana chrześcijańską, lecz historycznie i intelektualnie jest nasycona biblijnym – monoteistycznym dziedzictwem, a samo Chrześcijaństwo stanowi wielką część tej biblijnej tradycji. „Zło” nie zostanie wykluczone poprzez magię, jaką jest zwalczane, lecz zostanie wyeliminowane w sposób drastyczny, taki jak zastąpienie „chrześcijańskiej tożsamości” „biblijną tożsamością”. Prowadzi nas to do odkrycia monoteistycznego dziedzictwa Europy, które omówimy w następnej części niniejszego wystąpienia.

Monoteistyczna tożsamość Europy

Po dwóch negacjach uwzględniających idee niechrześcijańskie i humanistyczne, możemy rozpocząć poszukiwania twierdzeń pozytywnych. Europejska tożsamość jest biblijna. Całe zagadnienie odnosi się do Biblii jako podstawy wiary w trzech wersjach monoteizmu w całym okresie historii Europy.

Monoteizm przypomina tryptyk – Judaizm, Chrześcijaństwo i Islam, który uznaje Abrahama jako patriarchę wiary i opiera się na Biblii. Te trzy wersje monoteizmu są zróżnicowane w odniesieniu do wielu istotnych punktów, ale łączy je wiara w Jednego i Jedyne Boga (monoteizm), który jest uważany za byt osobowy o męskich rysach i ojcowskich cechach. Ponadto, wszystkie te wersje monoteizmu opierają się na świętym tekście, tj. Biblii żydowskiej, Piśmie Świętym oraz Koranie, a każda z nich do pewnego stopnia traktuje pozostałe księgi jako uświęcone fundamentalne teksty o wierze, co można uznać za wspólną płaszczyznę tych trzech wersji monoteizmu.

Europa nie jest chrześcijańska lecz biblijna, czyli monoteistyczna. Nie jest wyłącznie chrześcijańska, albowiem zarówno Judaizm, jak i Islam, przyczyniły się do jej formowania w przeszłości i wciąż wpływają na

jej rozwój. Dzieje się tak dzięki imigracji zarobkowej, lub działalności nie-chrześcijańskich obywateli Europy żyjących w niej od wieków. Chrześcijańska tożsamość Starego Kontynentu jest uznawana w kategorii historycznej i demograficznej, lecz w żadnym wypadku nie może zostać zaakceptowana jako wyłączna, czy tym bardziej jako nadrzędna. Chrześcijaństwo jest biblijne i w tym znaczeniu jest konstytuowane jako komponent Europy. Innymi słowy, to w „biblijności” tworzy się kryterium „chrześcijańskości” a nie odwrotnie.

To samo dotyczy dwóch pozostałych religii monoteistycznych, ponieważ i one mają wpływ na formowanie się Europy w takim stopniu, w jakim są one zakorzenione w Biblii, a dokładnie, w swoich własnych świętych tekstach i ich relacji do Biblii. Biblia Hebrajska jako Stary Testament stanowi część chrześcijańskiej Biblii, zaś Koran wyłącza „wierzących ludzi Biblii” (Chrześcijan i Żydów) z nakazu obowiązkowej islamizacji. Częściowa akceptacja Biblii zauważalna jest we wszystkich trzech religiach monoteistycznych i stanowi wystarczający i jednocześnie konieczny warunek, do objęcia ich w jedno monoteistyczne dziedzictwo, które przyczyniło się do formowania Europy.

Tłumienie biblijnej tożsamości Europy przez ideę humanizmu, byłoby fatalną pomyłką, albowiem wizja wolności jako zasadniczy postulat emancypacji Europy, zawarty jest w Biblii dzięki przykładom Wyjścia Narodu Wybranego z Egiptu (Exodus) i ideałowi „przejścia” (Pesah, Wielkanoc) od niewoli ku wolności. Oświecenie może sekularyzować wolnościowe ideały Biblii, ale nie jest w stanie zaprzeczyć jej monoteistycznym korzeniom.

Odrzucenie przez zsekularyzowanych humanistów trzech religii monoteistycznych, powodowane jest tym, iż

zapomniano o najważniejszych elementach tych religijnych tradycji, i pod pozorem emancypacji przeprowadzono atak, który odrzucił Boga Biblii jako Boga wolności, co przecież wyraźnie zostało określone już na początku Dekalogu.

Dzięki wspomnieniu biblijnych korzeni, wszelkie odniesienia do chrześcijańskiej tożsamości Europy będą dobrą okazją do wspierania wspomnianych idei wolnościowych oraz do ich wzmacniania w przyszłości, tak aby oświeceniowe ideały wolności były lepiej i skuteczniej popularyzowane. Wspomnienie o chrześcijańskiej tożsamości Europy wydaje się ledwie zauważalne, lecz odniesienie do jej biblijnej tożsamości jest wyraźne i ukazane w takim stopniu, który pozwala na inspirowanie naszych pobratymców obecnie i w przyszłości.

Koncepcja biblijnej tożsamości Europy satysfakcjonuje oczekiwania historycznej sprawiedliwości w odniesieniu do opisu rozwoju Europy, a z drugiej strony usprawiedliwia monoteistyczną rzeczywistość, która wspiera europejskie realia nie tylko w przeszłości, lecz również obecnie. W odniesieniu do przyszłości możemy wyraźnie dostrzec, że tożsamość biblijna obdarza Europę z niespodziewaną dynamiką i obiecuje wspólną przyszłość bardziej płodną i dynamiczną, niż bardziej odległe lub bliższe nam czasy minione.

Wspomnienie o biblijnej tożsamości Europy nikogo nie skrzywdzi. Przedstawiciele innych religii monoteistycznych i niereligijni humaniści mogą jedynie czerpać korzyści z deklaracji o biblijnej tożsamości Europy. W ten sposób wierzymy, że Europa jest na niej oparta oraz że tożsamość kryje w sobie łatwość i wolność niezbędną do głoszenia swej wiary w przyszłości, co staje się synonimem wolności i humanizmu człowieka.

Tłum. ks. dr Marek Ławreszuk

Rozmiar artykułu: 0,3 arkusza wydawniczego

THE METHODIAN MISSION ON THE POLISH LANDS UNTIL THE DAWN OF 11TH CENTURY

MISJA METODIAŃSKA NA ZIEMIACH POLSKICH DO KOŃCA XI WIEKU

ANTONI MIRONOWICZ

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU, AMIR@UWB.EDU.PL

Słowa kluczowe: Misja chrystianizacyjna, Kościół w Polsce, misja metodiańska

Keywords: Byzantine Church; Great Moravia; Poland; Sts Cyril and Methodius

The process of Conversion of the Slavs was commenced with the contact of the Slavic people and the Byzantine culture which was initiated by the mission of Sts. Cyril and Methodius. Apart from the exceptional role of Bulgaria and the Great Moravia in the development of the Cyrillo-Methodian legacy the Ruthenian lands became the heir of this great religious and cultural tradition. Before we move on to the problem of the presence of the Methodian rite on the Polish lands it is worth recalling the basic facts of the activity of Sts. Cyril and Methodius in the area of the Great Moravia.

Constantine and Methodius came from Thessaloniki, the second most important city centre in Byzantium. The city took pride in old Christian traditions. Among Southern Slavs Thessaloniki called Solun, were treated with great deference. The prestige of Solun was mainly due to the presence of St Paul and the grave of St Demetrius the patron of the city, commonly worshipped by all Slavs¹.

Constantine and Methodius were the sons of a high Byzantine clerk. Constantine was born in the year 826 as a last of the seven siblings. Methodius, born before 820 was probably given the name Michael during the baptism ceremony. The areas of Thessaloniki and the whole Macedonia were inhabited by the Slavs. Constantine and Methodius had a possibility to learn their language and traditions. Methodius, at first became the archon of the administrative district north of Thessaloniki. Soon after he relinquished his family and joined one of the monasteries on the Mount Olympus in Bithynia (Asia Minor). At this time, Mount Olympus had a similar role to the one later achieved by Mount Athos. Methodius had great recognition among monks owing to his humility and education. His personal attributes were the main reason he was chosen the hegumen of the Polychron Monastery.

The younger brother, Constantine having gained a decent education at home continued his studies in Constantinople. He entered a monastery in the capital of Byzantium and received the minor holy orders (deacon). Thereafter, Constantine adopted the position of chartophylax (librarian) from the patriarch Ignatius (847-858, 867-877) at the Church of Hagia Sophia in Constantinople. Constantine not wanting to engage in political events on Bosphorus devoted his life to education and in about 850 began to give lectures on philosophy at imperial university. Once Michael III became the Byzantine emperor (842-867), Constantine settled down in one of the monasteries on the Mount Olympus. During his stay in the monastery Constantine together with a future patriarch Photios (858-867, 877-886) took part in the mission among the Arabs (855). During his mission the monk showed an outstanding skill in making contacts with non-Christian people. Appreciating Constantine's skills the new patriarch Photios moved him together with his brother Methodius to missionary work among Khazars inhabiting the lands East of the Black Sea in the year 860. During the mission the monk managed to find the relics of the pope St Clement (92-101), worshipped especially in Byzantium and the whole Christian world. The discovery of the relics of St Clement brought great glory to the monk, who after the return to Byzantium settled down in the capital Holy Apostles Monastery². At that place he began to work on preparing the Slavonic alphabet. During the Khazar mission Constantine understood the significance of spreading religion in the languages of the converted nations. Constantine used the evangelistic experience gained among the Khazars in the Moravian mission.

Constantine initiated the works on creating the Slavonic alphabet and the transliteration of the Gospel and liturgical texts to Slavonic long before the start of Moravian

mission in 863. The missionary created the writing system called "Glagolitic alphabet". The name of the writing is derived from the old Slavic word "glagol" which means "to speak" in the contemporary understanding. The creator of the Slavic writing was convinced that every nation should have its own writing in conformity with the requirements of a language. The Slavic Macedonian-Bulgarian dialect from the areas of Thessaloniki well known to Constantine and Methodius became the basis of the vocabulary of the translated texts. At first, the addressees of Constantine's work above all meant to be the Slavs inhabiting the borders of the Byzantine Empire. It turned out, however that the Slavic writing found its main recipients in the areas inhabited by the Southern Slavs and the Great Moravia.

The Great Moravia gained even greater political significance during the reign of Mojmir I (820-846) who in about 831 under the influence of the East Francia decided to convert to Catholicism. Parallel with the Great Moravia the infiltration of Christianity occurred in the neighbouring Bohemia state. Rastislav (846-870), the son of Mojmir I, led a vast Christianizing action, bringing the missionaries from Italy, Greece and Germany³. Salzburg and its suffragans supported by the East Francia played a decisive role in this accomplishment. The Great Moravia led numerous wars against this country. To separate the Bavarian Church and state Rastislav solicited in Rome and Constantinople for the establishment of the diocese at his lands. The Holy See would not grant his request as the Great Moravia was seen as a poorly Christianised country. In such situation the Moravian envoys went to the Byzantium in 862, where the Emperor Michael III approved of the fact that the missionaries were sent in order to carry out the evangelising activity. Rastislav aspired to create Moravian diocese and spread the faith in the Slavic language⁴.

The request of the prince of the Great Moravia was only partially fulfilled by the Byzantine emperor Michael III. The emperor designated the most suitable and prepared people for the mission; however, he could not send a bishop to the church province in the jurisdiction of the Pope. The arrival of two Byzantine missionaries to the Great Moravia at the beginning of 864 was a challenge issued to the German clergy. Constantine and Methodius' activity in the area of Moravia became a great evangelising success. Within the fourteen months the Greek missionaries educated numerous candidates to become clergy. The Slavic liturgy became significantly popular in the language comprehensible to the faithful. Meanwhile, the German clergy worried about losing their influence and supported by king Louis II the German of East Francia (840-876) began to eradicate the activity of Constantine and Methodius. Under these circumstances the missionaries headed to Rome via Pannonia

and Venice. The arrival of the Greeks at the Holy See was meant to acquire the papal recognition of their activity in the area of the Great Moravia and the Slavic language as a liturgical one.

It was generally believed in Rome that only Greek, Latin and Hebrew were sanctified languages. In such situation the evangelisation carried out by the Byzantine missionaries in Slavic language was treated as heresy by the German and Italian clergymen. Constantine and Methodius came to Rome at the end of 867 at the invitation of the pope Nicholas I (858-867). However, the pope died on 13th November 867 and did not see the missionaries. Therefore, they were received by his successor, Hadrian II (867-872)⁵. The new pope, thankful for the relics of St Clement brought by the missionaries became interested in the evangelisation of the Slavs and accepted the Slavic liturgy. Hadrian II ordered the church services to be carried out in Slavic in the most important Roman churches and ordained Constantine's disciples. Methodius⁶ was certainly among the newly ordained clergymen. During his stay in Rome Constantine entered one of the Greek monasteries and took the monastic name Cyril. In the period of the greatest triumph of the Slavic liturgy in Rome, on 14th February 869 the Greek monk died unexpectedly and was buried in the Basilica of Saint Clement in Rome.

The death of Cyril was a massive blow for the Slavic mission. The main initiator of the achievements to date left. Methodius had to carry the major burden of the continuation of missionary activities among the Slavs. Methodius put himself at the disposal of the Holy See which referred him with the mission to Pannonia. Owing to the endeavours of the Pannonian prince Kocel⁷ (833-874) the metropolitan diocese in Sirmium (contemporary Syrmia) was reactivated. The pope named Methodius, who came to Pannonia at the beginning of 870, archbishop of Sirmium. The successes of his mission became universally known. The hierarchy of the Church of Salzburg acted against the apostle of the Slavs and condemned Methodius' activity at the synod in Regensburg followed by his imprisonment in one of the German monasteries at the beginning of 871. Pope John VIII (872-882) having been informed by Kocel⁷ of the incarceration of the Greek bishop demanded his release under the threat of anathema to the Bavarian episcopate. As a result of the papal intervention, Methodius was released in 873. and recommenced his missionary activity in the area of the Great Moravia⁷. The arrival of Methodius to the Great Moravia coincided with the separation of this country from the monarchy of East Francia. The prince Svatopluk (870-894), who was formerly a vigorous opponent of the Slavic mission, became its unsung supporter in a new political situation. During his reign the Great

Moravia had gone through the period of immense development. The Moravia, Slovakia, Bohemia region, the areas by the upper Tisza as well as the lands inhabited by the tribe of Vistulans and Lusatian Sorbs all created Svatopluk's state. Together with territorial development of the state the feudal relations as well as the system of fortified settlements began to shape. In the lands of the Great Moravia the first early urban settlements were raised, brick rotundas of the Slavonic rite were erected, furthermore the economy and culture developed⁸.

Svatopluk was ready to support Methodius, as he personified the symbol of the independence of the Moravian Church. Svatopluk's support given to Methodius did not last long. The Moravian prince who strove to capture the lower Pannonia had to cooperate with Salzburgian clergy who possessed unlimited power in the lands of prince Kocel⁹. Ultimately, having political benefits in mind, the Moravian ruler decided to collaborate with Latin clergy that represented the interests of Salzburg. The wavering position of the Holy See and indecisiveness of the pope John VIII towards the Slavic liturgy in Moravia had influence on such decision. The pope by sending Methodius to Moravia in 873 forbade him to celebrate the service in Slavic and allowed only for the liturgy in Greek and Latin. On the other hand, Rome sanctioned liturgy in Slavic. The indecisive standpoint of the pope was probably dictated by the accusations of heresy against Methodius issued by his objectors. The opponents of the Greek ruler accused him of obeying the filioque formula according to the doctrine established at ecumenical councils determined by St John of Damascus. As early as in the 9th century, the Latin Church was in favour of origin of the Holy Spirit from the Father and Son. The case of filioque was found irrelevant in Rome, as nobody treated it as a violation of the dogma of faith. The Holy See did not accept the origin of the Holy Spirit from the Father and Son as dogma until 1014. In 879 pope John VIII called Methodius to Rome and demanded personal explanation of his activity. Under the influence of the clarifications the pope exonerated the bishop Methodius and in June 880 issued a bull sanctioning his activity.

The papal bull constituted the highest recognition of the activity of Cyril and Methodius. The pope conferred the rank of archbishop of Moravia on Methodius, appointed two of his suffragans and allowed them to disseminate the liturgy in Slavic language on all Slavic lands. The protégé of Svatopluk, a German cleric Wiching with the title of the bishop of Nitra became one of Methodius' curates. The pope ordered Wiching to obey Methodius as archbishop. John VIII asked Svatopluk to send one more candidate for the post of bishop to be ordained, so that archbishop Methodius would consecrate the rulers with the help of his

curates. The following paragraphs of the bull were most significant for the development of Methodian mission: “

We also order that all priests, deans or clergy of all rites, or the Slavs, or people of any different nationality who inhabit your lands [Svatopluk's – A.M.] were subject to and fully obey the named brother and your archbishop, and would not do anything without his knowledge. (...) We rightly approve the Slavic letters devised by Constantine the Philosopher, that by their means God may be truly praised. We also direct that the words and acts of our Lord Jesus Christ (i.e. the Gospel) be explained in that language”¹⁰. Having gained the support of pope John VIII Methodius returned to Moravia and from there, he eventually set off to Constantinople in 881.

The relations between Rome and Constantinople could be described as decent. The patriarch Photios and emperor Basil I (867-886) sought to have good relations with the pope. In such situation bishop Methodius was received at Bosphorus with great respect. The Byzantine Orthodox Church supported the evangelization of the Slavs in their mother tongue. The support of the patriarch and emperor Basil I raised the authority of Methodius in the view of Moravian prince. The missionary from Byzantium despite the opposition of German clergy could continue his activity in the area of the Great Moravia and Pannonia. The last years of his missionary work (883-885) the ruler concentrated on the transliteration of liturgical texts. The transliteration of the Holy Bible made by bishop Methodius was a great event, as neither of the East European countries was in possession of the fully translated text of the Gospel in their mother tongue¹¹. Methodius died on 6th April 885; however, his evangelistic mission in Slavic was continued by his disciples.

Shortly before his death Methodius appointed his disciple Gorazd for the office of archbishop of Moravia. The bishop claimed that the local superior should find support of Svatopluk and German clergy. The events went in a different direction. Wiching used the death of Methodius to present to the new pope Stephen V (885-891) accusations against the Slavic clergy. The German bishop accused him of heresy and disobedience to the Holy See. The pope, influenced by the false accusations forbade using Slavic liturgy and sent his legacies to the Great Moravia in order to familiarize with the situation on the spot¹². Unfortunately, the papal legacies came too late. Wiching, with the help of Svatopluk removed the Moravian archbishop Gorazd from his office and banished the disciples of Cyril and Methodius. The inspiring role of Svatopluk in the process was not questioned. The prince feared that the Slavic liturgy would cause the ideological resonance between the Great Moravia and the Francia with Bavarian Church. Another reason for

the battle of the German clergy with the Slavic liturgy was a compulsory abandonment of Pannonia by the archbishop of Salzburg, Riphald, as facing the competitiveness of the Slavic liturgy the congregation rejected Latin services¹³. The German clergy was afraid of a similar attitude of the inhabitants of the Great Moravia.

The successor of Svatopluk, Mojmir II (894-907) aspired to rebuild an independent ecclesiastic Moravian province. At his request, the legacies of pope John IX (889-900) ordained the Moravian metropolitan bishop and three of his suffragans. It is highly probable that despite the protests of Bavarian clergy, Gorazd became the metropolitan bishop. The Moravian ecclesiastic province with Slavic liturgy restored before 900 survived only just several years. The Great Moravia internally contradicted and surrounded by hostile neighbours, collapsed as a result of a Hungarian raid in 906. The Hungarian invasion and domination of German clergy caused the flight of the disciples of Methodius from the Great Moravia to the territory of the Balkan countries, Bohemia state and Poland.

The disciples of Methodius at about 925 carried out missionary activity in the area of Dalmatia and Croatia, Serbia and Bosnia. Many of them found refuge in the area of the contemporary Bulgarian state. Among them was Constantine called the Younger, the future Bulgarian bishop in Preslav, Clement and Naum. In Ohrid Clement set up a monastery of St Pantelejmon and created a missionary centre for the whole area of Macedonia. His work was continued by Nahum who came from Pliska, the new capital of Bulgarian state. They both contributed to the development of culture and Cyrillic education¹⁴. The Cyril-Methodius tradition in Bohemia state had a special value in the analysis of the beginning of Christianity on Polish lands.

The legacy of Cyril and Methodius in Bohemia state did not find numerous publications. Bohemia state as a closest neighbour of Moravia was under the influence of its cultural and political influence. Surely, the missions of the disciples of Methodius reached the Bohemia state and after 885. Many of them found refuge in these lands. Historian Cosmas mentions the baptism of the Bohemia prince Bořivoj (894). The historian calls him the first of the Bohemia princes baptised by 'the reverend Methodius the bishop of the Moravia in the age of emperor Arnulf and the king of the Moravia Svatopluk'¹⁵. Together with Bořivoj, his wife Lyudmila and the court were baptised. Thus, the process of evangelisation of the lands of Vltava was commenced. The first temple of St Clement relating with its style to the Moravian rotundas was erected in Left Hradec nearby Prague. Bořivoj's baptism triggered an uprising among his pagan surroundings. The prince was forced to seek refuge in Moravia and only after getting help from Svatopluk he

managed to regain the throne by Vltava. There, he founded a second temple devoted to the Theotokos and placed the Methodian clergy. After his death (899) the Bohemia state went under the rule of Svatopluk and thereafter they become subordinated to the German state (The Kingdom of East Francia). This fact did not foster the development of Slavic liturgy. After the collapse of the Moravia and the dissolution of East Francia, Vratislaus I became the ruler of the Bohemia state. During his reign the Moravia, Silesia and the land of Vistulans were included in the borders of the country. His successor, Vaclav I (921-929) fostered the development of the Latin Christianity. Despite such tendencies, there exist known facts acknowledging the knowledge of the Slavic writing among the first Přemyslids. The Slavic texts and the tradition of Methodian liturgy were maintained in the Bohemia state until 12th century¹⁶.

*

The proximity of the Polish lands and the Great Moravia and later with the Christianised Rus and Bohemia state must have had great impact on the shape of their faith. The Christianisation of the Polish lands commenced during the reign of the Moravian prince Svatopluk. In Polish historiography this issue was broadly presented. The entire literature focusing on this subject matter can be divided into the adherents and opponents of the notion regarding the presence of Methodian mission in Poland¹⁷. The newest publications, taking into account the archaeological discoveries acknowledge the presence of the Slavonic rite in the Polish lands before and after 966. Owing to the fact that the literature up to date devoted to the Slavonic rite scrupulously raised numerous controversial aspects, in my dissertations I shall not come back to them but rather focus on discussing the history of the Methodian mission in Poland. Knowingly, I shall neglect the presentation of the over a century-old discussion of historians regarding the functioning of the Slavonic rite in Poland. I am aware of the fact that the presented reconstruction of the history of Methodian liturgy is purely hypothetical in numerous instances; however, the lack of sources does not allow for a thorough clarification of the problem matter. It should be noted that the arguments raised against the presence of the Slavonic rite are based on the same source base as the one used by the adherents of the notion that the evangelisation process of Lesser Poland and Silesia was started when Methodius was still alive. Despite numerous doubts as far as the interpretation of sources and historical facts I am convinced that the Slavic liturgy functioned at the Polish lands before the official Christianisation of the country. Touching upon the named problem matter in this dissertation stems from the fact that the Orthodox Church in the Republic of Poland referred to the Cyril-Methodian

tradition and its seizure of the whole liturgical and cultural wealth.

In the post-war years the discussion of the existence of Slavic ecclesiastical province was commenced by Jerzy Umiński who analysed the record of Gallus Anonymus of two ecclesiastical provinces¹⁸. J. Umiński placed the capital of the province in Cracow with the Cracovian bishops up till Sula (1037) at the head of. The thesis was further developed by Henryk Paszkiewicz, Karolina Lanckorońska, Jerzy Klinger and Zbigniew Dobrzyński. Thus, the created concept proved the creation of the Methodian bishopric in Cracow after the banishment of the Slavonic rite clergy from Moravia. According to the conception, the disciple of Methodius Gorazd escaped from Poland and moved the seat of the Moravian bishopric to Cracow and, thus the capital of the state of Vistulans would become, in a certain way, the continuation of the Methodian ecclesiastic province¹⁹. In the times of Boleslaw Chrobry (the Valiant) (992-1025) in Cracow, there existed a Slavic cathedral of St Michael next to the new Latin cathedral. The words of the chronicler Vincent Kadlubek informing of the fact that bishop Stanislaw died *inter infulas* – between the two cathedrals are clearer in such circumstances²⁰. K. Lanckorońska treats the bishoprics in Sandomierz and Wiślica as suffragans of Cracow. According to this concept, after the year 1000 Boleslaw Chrobry limited the activity of the Slavic clergy and Casimir the Restorer (Kazimierz Odnowiciel) (1034-1058) ordered the Cracovian bishop Aaron Latinization of the Methodian rite. The reactivated Slavonic rite was eliminated by Boleslaw the Generous (1058-1079) after the king had been banished from the country. The presented notions constitute only a hypothetical version based on the premise that the Slavonic rite functioned in the country of the first Piast dynasty. Not all presented facts should be treated as credible. However, the doubts do not give the reason for the negation of the presence of the Slavonic rite in Poland. Analysing the stipulations of historiography devoted to the Slavic liturgy one may present a probable version of its development and fall.

*

The beginnings of the Methodian mission should be connected with the expansion of the Great Moravian state over the land of Vistulans. The prerequisite for the possibility of carrying out such a mission was the support of the secular authorities. Favourable circumstances for the mission came up after the return of Methodius to Moravia from the imprisonment in Swabia in summer 873. Svatopluk wanting to weaken the influence of the German clergy after the war between Moravia and Germany supported the Methodius' activity. According to the *Life of Saint*: "since that day the word of God started to spread over all cities

and pagans (started to) believe in the true God, shedding all their mistakes. A fortiori, the Moravia began to broaden its borders in all directions and defeat all its enemies as even they persistently account for that fact"²¹. The account of the commencement of expansion of Moravia after the return of Methodius is unquestionable. *The Life of Methodius* was arranged chronologically; consequently the expedition of prince Svatopluk against the Vistulans took place in 875. According to the source, the preliminary offensive role was credited to the price of the Vistulans, who persecuted Christians. "He [Methodius] also possessed prophetic abilities, as many of his predictions come true and one or two of which we shall recount. The pagan prince, of great strength, sitting by Vistula, railed heavily against the Christians and did them wrong. Hence, he ordered a messenger to pass on these words: «It shall be wiser for you, son, to accept christening from your own will at your lands rather than be forced to do so in captivity at foreign ground and you shall remind me». And so it happened"²². The source acknowledges directly that Svatopluk's retaliatory expedition was successful. As a result, the prince of the Vistulans was deprived of the throne and his principality was incorporated into Moravia. The prince of the Vistulans could have also kept his throne as a ruler independent of Svatopluk. No matter what form of dependency of the Vistulans from the people of Moravia was established, Svatopluk's expedition opened up the lands north of Carpathian Mountains for evangelisation. Hence, the subsequent expeditions of the Moravian prince broadened the influence of the Slavonic rite on the Bohemia lands (the baptism of prince Borivoj – 884) and Opole Silesia.

The Life of Methodius mentioned the occupation of these lands right after the conquest of the land of Vistulans. "Some other time, when Svatopluk battled against the pagans with no success and the combat prolonging, [Methodius] at the nearest Mass, that is the service [praising] St Peter, sent to him the following words: If you pledge that you shall spend the day of St Peter with your warrior at my place [in church], I trust God shall hand them over to you in no time. And so it happened"²³. The dependence of Silesia towards the Moravia could have taken place after the conflict with Bulgaria had ended (882) and subordination of the Bohemia state (883). The reign of Svatopluk over the land of Vistulans and Silesia is documented in historical sources. The range of the Moravian bishopric that would reach the river Bug and Styr in the North has been established on their basis²⁴. The document mapping out the border of the bishopric of Prague issued by the emperor Henry IV (1084-1106) in 1086 became the base for outlining such influence of the Moravian state. According to the document, the bishopric of Prague encompassing the

former Moravian lands reached the river Bug and Styr. The document was meant to confirm the Bohemia claims to the Polish lands under the rule of Boleslaw the Bold. Even though their source was deemed a forgery and cannot constitute the proof for the Moravian expansion reaching the river Bug, it directly confirms that the Bohemia inherited the Moravian succession at the Polish lands²⁵.

Cracow entered the system of the Great Moravian state and later on the Bohemia one. The central role of the capital Cracow in the state of the Vistulans does not arouse controversies. There arises a question of the presence of the temples with the Slavonic rite and the time of establishing the bishopric of Cracow in its area. Each attempt of answering that question shall present a construction solely based on presumptions and not stemming from a deep analysis of historical sources. The suggestions of Józef Widajewicz regarding the establishment of the bishopric of Cracow in 900 find no grounds²⁶. The bishopric would not be established without the consent of the prince of Cracow and Moravian one. The policy of the German clergy and the Hungarian invasion shattered all attempts of establishing the Slavonic dominion. After the collapse of the Great Moravian state a large number of Methodian clergy emigrated from Moravia to the Polish lands. Even in Bohemia, after the Latin liturgy dominion (906) the Slavonic rite was maintained in certain monasteries until the end of the 14th century. Therefore, not determining its form, the Methodian liturgy could be continued in the area of the Lesser Poland²⁷, all the more so because there was no interest of the Latin mission in the matters of the land of the Vistulans. The Bulgarian centres with the disciple of Methodius, Gorazd were interested in the Slavonic mission. K. Lanckorońska even proves that after the abandonment of the disciples of Methodius from Moravia the Slavonic ecclesiastical province was moved to Cracow and as a result two metropolitan bishops used to stay in the town during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valiant). These suggestions were based on historiographical combinations rather than on the content of historical sources.

The most credible conception on the date of the establishment of the Slavonic bishopric in Cracow has been presented by an outstanding Polish mediaevalist Henryk Łowmiański. According to the scholar, the establishment of the Slavonic bishopric took place in the middle of the 10th century (before the year 972). The introduction of the bishop to Wawel occurred after the establishment of the Latin missionary bishopric in Poznan, that is in 968 Cracow used to compete with Gniezno on the Polish lands as an organisational-state centre and it was incorporated into Poland only at the end of the reign of Mieszko I (960-992). The land of the Vistulans benefited from the political and

church support on the part of the Bohemia state. The mission of bishop Jordan, limited to the state of Polans did not encompass Cracow as the named area was subdued to the Bulgarian patriarchate. The patriarchate during the Rus-Byzantine war was not interested in broadening its influences and establishing the Slavonic archbishopric in Cracow. The establishment of the bishopric of Cracow had to take place before 970 as in that year the Bohemia prince, Boleslaw I obtained the papal approval for the establishment of the bishopric of Prague. The bishopric of Prague made claims to the Southern areas of Polish lands²⁸. It is possible that a second bishopric could be established in Wiślica, Sandomierz, Przemyśl, Wrocław or Smogorzow²⁹, as in the Ruthenian relations on the activity of bishop Adalbert one can find the records made in plural that he fought "the Slavonic bishops."

The historical relations and archaeological sources confirm the development of the Slavonic rite in the area of Cracow and the Southern Polish lands in the second half of the 10th century. The bishopric of Cracow was liable to the jurisdiction of Bulgarian patriarchate, and after its abolition in 972 most probably the one of Constantinople. The establishment of the Slavonic hierarchy by the Vistula River suggests the existence of close relationships between Cracow and Bulgaria. The cult of St Michael, to whom the first cathedral in Cracow was dedicated to, was exceptionally popular in Byzantium and Bulgaria. The economic contacts of the Lesser Poland with Bulgaria strengthened the infiltration of Eastern Christianity into the Polish lands. It does not seem, however, that the bishopric of Cracow would constitute the continuation of the Methodian ecclesiastical province since Constantine Porphyrogenitus considered the Croat areas [Lesser Poland] pagan³⁰. It is possible that the Bulgarian interest in Cracow was resulting from the presence of the disciples of Methodius on the Polish lands and the continuation of his missionary activity by Gorazd. Although Gorazd was on his own in the area of Bulgaria, he supported the activity of the Slavonic clergy on the Polish lands³¹.

The forged bulla of pope John XII (955-964) directed to the Bohemia prince Boleslaw I (929-971) with regards to the establishment of the bishopric of Prague indirectly confirms such submission. The bull, despite being forged has a historic background. The document enumerates the papal appeal to Boleslaw I so that he would not appoint a clergyman belonging to a Bulgarian or Ruthenian rite ("sect")³².

The historical literature broadly analyses the matter of the Christening of Mieszko I. This act, so important for the country is known only from skimpy texts contained in the *Chronicle* of Gallus Anonymus and the *Chronicle* of Thietmar. In the *Chronicle* of Thietmar one can find an information that the "faithful follower of Christ [princes Dobrawa

– A. M.] seeing her husband submerged in various pagan mistakes wondered of a way they could reunite in faith”³³. What is interesting in this section of the *Chronicle* is the fact that Mieszko was not called a pagan but “submerged in various pagan mistakes.” The princess instead of converting her husband to Christianity ponders of a way to “reunite in faith.” It seems less than probable that at that time Dobrawa would marry a pagan. The hypothesis that was raised numerous times claiming that Mieszko was Christian before the marriage with Dobrawa; however, of a different rite from his wife should be reconsidered. The German chronicler does not give any circumstances of the Christening of the Polish king. The first lines of the *Rocznik Krasińskich* (Krasińscy’s Annal) inform us that „Myeschko per Cirulum et Methodium baptizatur et per Adalbertum confirmatur” (“Mieszko was Christened by Cyril and Methodius and confirmed by Adalbert”). The record of Mieszko’s I Christening by Cyril and Methodius and his confirmation by Adalbert is only seemingly irrational. This source should be interpreted as a tale of two different religion traditions. According to such interpretation Mieszko I was Christened in the Methodian rite and confirmed in Latin by bishop Adalbert. The above mentioned hypothesis is partially confirmed by Gallus Anonymus who stated that Mieszko being blind at birth regained his sight during his First Haircut³⁴. The ceremony is called a pagan ritual by the chronicler. The Christening of Mieszko I, as incomprehensible to the chronicler finds its analogy in the Eastern Church. Christening is described in the Greek Church as “photismos” meaning “to regain one’s sight”. Similarly, the ritual of the First Haircut did not have to be pagan. In the Eastern rite of Christening the First Haircut are its permanent element³⁵. The results of the archaeological studies around the area of the Poznan cathedral confirm these speculations. The three discovered baptismal fonts, the wall separating the nave from the chancel on the pattern of the Easter iconostasis as well as two annexes by the apse on the pattern of the Byzantine “prothesis” and the room called “diaconicon” all confirm the Eastern character of the oldest Christian cult centre in the area of Poznan³⁶. As resulting from the above, it is most probable that Mieszko I was at first Christened in the Slavonic rite and he accepted the Latin ritual after he married the Bohemia princess Dobrawa and the arrival of bishop Jordan. It is unquestionable that once Mieszko accepted the Latin rite, the problem of regulating the mutual relation between the two rites came up. The projects of the organisation of Church in Poland must have been drawn up during the life of Mieszko I.

The foundation of the ecclesiastical province in the Slavonic rite in Poland was a difficult task. No wonder, Mieszko I in his future projects had to strive to make close contacts with the pope. The genesis of the submission of

the land of Piasts under the direct command of the Holy See (*Dagome iudex*)³⁷ may be found in that fact. Gallus Anonymus accurately noticed that Boleslaw “treated the honour of the Church and the interest of [his own – A. M.] country with greatest care.” The ecclesiastical province of the Slavonic rite originated from the religious and state needs. Apart from its missionary activity, the political aims as important as the conversion to Christianity by Volodymyr the Great (980-1015) were deeply hidden. There is a close interrelation between these events. The ecclesiastical province of Kiev was founded in about 988, however, the Mieszko’s document *Dagome iudex* was written in the years 988-922. Most probably, a missionary bishopric of the Greek Church that could threaten the interests of Poland was established in 922 in Volodymyr Volynsky. The Polish ecclesiastical province of a Slavonic rite received its final shape after 992³⁸ as a result of the foundation of the Latin archbishopric in Gniezno. It is difficult to assume that Rome would recognize its priority to the ecclesiastical province of Gniezno. Thus, both ecclesiastic organisations came to life simultaneously or nearly at the same time. However, it is unknown whether a partition of the state’s territory between the two ecclesiastical provinces took place. Vincent Kadlubek points out that both ecclesiastical provinces were treated as “twin” ones³⁹. It does not mean, however that both ecclesiastical units had an equal legal status.

The sources do not include data that would unequivocally point the seat of the Slavic bishoprics. One can only presume what area laid under the Slavic ecclesiastical province. The Slavic ecclesiastical province could encompass the areas of Sandomierz, Przemyśl, Halyč, Lublin and even the lands of Buzhans, regained by Boleslaw Chrobry (the Valliant) in 1018. The territorial status of Polish Slavic ecclesiastical province underwent constant changes depending on the scope of the missionary work of clergy and the influence of the state of Piasts in the East. The seat of the province should be searched for in the Southern part of the Polish lands which used to belong to the Great Moravia. The political situation of the land of Cracow after the collapse of the Great Moravian state, its adhesion to Bohemia state in the second half of the 10th century and regaining Cracow by Mieszko I at the dawn of his reign had a significant influence on the future developments. Most scholars claim that Cracow was the seat of the Slavic ecclesiastical province. However, a different town of as strong political position as Cracow and belonging to the Great Moravia could be the seat of the ecclesiastical province. The most plausible town to act as one could have been Sandomierz⁴⁰. Gallus, enumerating *sedes regni principals* treated Sandomierz equally to Cracow, Wrocław and Płock⁴¹. However, there are numerous facts indicating that the Slavic ecclesiastical

province had its seat in Cracow. Sandomierz could only constitute the seat of the Slavic bishopric. In the autograph of *Annalia* by Jan Długosz (Johannes Longinus) under the year 1030. One can find the information of the death of the bishop of Sandomierz, the name of whom was removed. K. Lanckorońska and J. Klinger connect the aforementioned fact with the note in *Rocznik Krakowski* that mentions bishop Roman deceased in the same year together with another bishop Lambert. According to the scholars, the scraped out name could be read as Roman⁴².

Facts and historical sources argue for such hypothetical reconstruction of the establishment of the Eastern rite bishoprics. The sources kept the information of the fact that during the reign of Bolesław Chrobry two ecclesiastical provinces used to exist in Poland. S. Kętrzyński⁴³ devoted a special study to the named fact and F. Dvornik⁴⁴ acknowledged his stipulations. The oldest Polish chronicle of Gallus Anonymus dated at the beginning of the 12th century states that: “suo tempore [of Bolesław Chrobry – A. M.] Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat”⁴⁵. What Gallus stated was acknowledged by Vincent Kadłubek who stipulated that in the times of Bolesław Chrobry “adhuc tenellas fidei primitias, adhuc in cunis vagientem ecclesiam tam tenero amplexu, tam adulta fovit teneritudine, ut geminam metropolim instituerit”⁴⁶. On the other hand, in the *Rocznik kapitulny krakowski* one can find two notes: “1027. Ypolitus archiepiscopus obiit, Bossuta successit”, “1028. Stephanus archiepiscopus obiit”⁴⁷. In the years presented via the annual neither archbishop Hipolit nor Stefan were seated in any of the known archbishop capitals. Such archbishops could only be in Poland, especially when “Bossuta” in Polish means “Bożęta”⁴⁸. It is hard to image that within the dozen or so months a three-fold change at the archbishop capital in Gniezno would take place and that there would be enough time for two full *sedes vacans* and the beginning of the third one. In addition, there might have not been enough time to designate two successors of archbishop Hipolit, to ordain them and let alone the time to rule. The above mentioned information becomes clearer when we presuppose that one of the notes relates to the cathedral in Gniezno and the other one – to another, functioning at that time in Poland.

One of the evidence for the existence of the Slavonic rite cathedral was the sound of the names of first two bishops of Cracow. The information is derived from the *Katalog biskupów krakowskich (The Catalogue of the Bishops of Cracow)*. The credibility of the *Katalog* is undeniable. The oldest of them is kept in the copy from the 13th century; however it was drafted on the basis of later records. Before the foundation of the Latin bishopric in Cracow (1000) a Slavonic rite bishop Prochor (Prohorius, Prochoros) used

to reside in the town. The second one in the catalogue of the bishops of Cracow was a clergyman of a German origin Prokulf (Proculphus, Proclos)⁴⁹. There are no grounds for the affirmation of the fact that Prochor resided in Cracow in the times of Methodius or shortly after his death. A letter of the German episcopate dated 900 to the pope John IX (898-900) could not neglect the fact of the existence of the bishopric of Cracow in the area of Moravian ecclesiastical province. It seems that Prochor could have been the first ordinary of the Slavonic rite diocese of Cracow established before 970 or one of his successors before the year 1000.

Nestor gives just a partial information about the existence of the Slavonic rite in *Powieść doroczna (Primary Chronicle)*. The chronicler informed that two Greek missionary brothers and their disciples handled the mission of Christianisation that encompassed the Danube Slavs, Moravians, Bohemia, Lendians and Polans from Dnieper River. “They were in fact one Slavic nation: the Slavic peoples who reside by the Danube River and that were conquered by the Hungarians, and the Moravians, Bohemia and Polans called the Rus nowadays. It is for them that the scripture was translated in Moravia, the writing of which was called Slavic and the writing exists in Rus and among the Danube Bulgarians”⁵⁰. The aggregated treatment of the three nations could only be possible due to their common religious traditions, but also and more importantly because of the common liturgical language – Slavic.

Yet another source – *Opowieść o piśmiennictwie słowiańskim (The Tale of the Slavic Literary Activity)* – represents additional excerpt devoted to the activity of St Cyril. “During the reign of emperor Michael and Irene the Orthodox the philosopher Constantine was sent to Moravia by emperor Michael, as the Moravian prince asked for the philosopher. Thence, he went there and taught the Moravians and Lendians and Bohemia and other peoples and reassured the true faith in them, and he wrote scriptures in Ruthenian language and taught them well. And since then he departed to Rome and as he became sick he put on black robes and he was given the name Cyril. Out of the sickness he died eventually. Many years later, Adalbert came to Moravia and to the Bohemia peoples and Lendians and destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others”⁵¹. Although the source in historiography evokes numerous doubts, in the context of other documents confirms the existence of the Slavonic liturgy, the scope of which was limited in Bohemia state and Poland by bishop Adalbert.

The presented relation does not contradict with the activity of bishop Adalbert. The Latin bishop did not fight the Slavic language in liturgy but the foreign hierarchy that was

kept within the borders of his jurisdiction. It seems most plausible that at the end of the 10th century during the activity of bishop Adalbert, the hierarchy of Bulgarian or Ruthenian origin was situated on the Polish lands. The opinions regarding the role of bishop Adalbert in the development of the Latin liturgy in historiography are quite diversified. Most scholars claim that St Adalbert was not an opponent of the Methodian rite. His person is presented differently in Ruthenian sources. There is an excerpt in *Chronografia (The Chronography)* of dean Samuel which directly relates to the attitude of bishop Adalbert to the Slavonic liturgy. According to the source St Adalbert "destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others and went to Prussia where he was killed, Adalbert - the Latin bishop"⁵². The transmission, found implausible by Polish historiography, encompasses numerous accusations against the Latin clergyman. In the light of the preserved sources, bishop Adalbert did not "kill" and did not "banish" the clergymen but introduced the Latin rite⁵³.

The Slavonic rite was undoubtedly fought by the advocates of the „trilingual heresy”. The named actions were undertaken especially after the previously mentioned bulla of pope John VIII forbidding Methodius to carry out the Slavic liturgy and recommending the service in Greek or Latin. It stems out that the Latin bishops did not oppose the Greek liturgy but would rather fight against the Slavonic liturgy and rival hierarchy. There is no evidence for the activity of bishop Adalbert reaching Cracow in the area of which the cathedral of St Michael would function. It seems that analogically to the situation in Moravia after the year 885 . the secular authorities began to abolish the clergy using the Slavonic liturgy. In case of Polish lands the process took place during the reign of Boleslaw Chrobry.

The *Chronicle* of Cosmas informs of the abolishment of Slavic monks during the times of Boleslaw Chrobry. The source mentions some *persecutio christianorum* that took place in Poland in 1022. That laconic note is proven correct in *Paterikon Pieczerski* of monk Polykarp in *Żywot Mojżesza Węgrzyna (The Life of Moses Węgrzyn)*. The saint evokes anger of Boleslaw Chrobry as he was given First Haircut by the monk arriving from Athos⁵⁴. The prince, in the framework of consolidation of the Latin Church structures that started at the convention in Gniezno through the abolishment of monks strove to limit the influence of the Slavonic rite hierarchy. A resulting from the above, the tradition of persecution of the Slavonic rite in Rus during the times of Boleslaw Chrobry has its partial justification, though it was unjustly connected with the person of St Adalbert.

The intentions of the liquidation of the Slavonic hierarchy were not realised as the chronicler Gallus mentions that the followers of the Slavonic and Latin rite were bewailing Boleslaw Chrobry at his grave. The excerpt of the Gallus's chronicle that tells in the laments about the great sorrow and grief of the Polish nation because of the death of the king has an essential meaning for the confirmation of the existence of the Slavonic rite. "Tanti viri funus mecum omnis homo recole, Dives, pauper, miles, clerus, insuper agricole. Latinorum et Slavorum quotquot estis incole"⁵⁵. The word "Latini" universally meant the followers of the Roman Church of the Latin rite. The term "Slavi" should be placed on the same religious plane. In the 16th century this term still had a religious connotation⁵⁶. Under this term the chronicler described the followers of the Methodian rite. A different interpretation of the Gallus's *Chronicle* is given by the historians⁵⁷, who questioned the Methodian mission on the Polish lands.

A difficult to answer question remains the issue why so little information or its lack is to be found in the oldest Polish chronicles. Gallus must have had the sense of unity of the Polish state, even though he divided the nation as per the Latin and Slavonic rite. Gallus was mostly interested in the "Latin" Poland. The chronicler omitted the legends that Vincent Kadlubek writes about and connected with Cracow. He did not mention a powerful prince known from the *Żywot św. Metodiego (The Life of St Methodius)* who was staying by the Vistula River. He did not mention a word of the Great Moravian reign over the territory of Poland. He placed the armed forces of Boleslaw Chrobry in Poznan, Gniezno, Włocławek and Giecz. He omitted Wrocław, Cracow, Przemyśl, Halyč and other towns. Gallus informed of a Bohemia raid in 1038/1039 over Gniezno and Poznań; he did not mention however. The plunder of Cracow and Wrocław. We get to know of this fact from Cosmas' *Chronicle*. Cracow until the end last quarter of the 11th century did not exist in the Gallus's *Chronicle*. After all, the town became the capital of the seigneurial district of Poland by the testament of Boleslaw III the Weymouth (1102-1138). On one hand Gallus dedicated his work to the Latin bishop of Cracow and on the other he showed a pregnant silence towards the "Slavic" past of Cracow⁵⁸. Of course, with such attitude of the author it is hard to expect closer information of a Polish Slavonic ecclesiastical province. Vincent Kadlubek and Johannes Longinus had a similar attitude. The Latin clergy insisted on omitting the traditions related to Cyril and Methodius.

*

The confirmation of the existence of Christian temples in the 10th and 11th century are archaeological excavations. The remains of the Slavonic cult are to be found

in Ostrów Lednicki, Cracow, Wiślica, Przemyśl and many other towns. Those centres were not under the control of the Latin Church and remained under the influence of the Byzantine civilisation with Slavonic liturgy and Cyrillic writing. One of the examples is the church of the Blessed Virgin Mary (today's Sts Felix and Adaukt) on Wawel in Cracow which with its architectural style refers to Bohemia rotundas connected with the Cyril-Methodian tradition⁵⁹. The archaeological excavation in Ostrów Lednicki revealed a massive Christian centre from the 10th century. The found chapel on the layout of the Greek cross has an added palatium⁶⁰. A similar rotunda with an impressive palatium – the bishop's residency from the 10th century was discovered under the chancel of the Roman-Catholic cathedral in Przemyśl⁶¹.

There are numerous tracks of the Slavonic rite in Wiślica. A baptismal font and a church from the end of the 10th century as well as a grave chapel reflecting the non-Latin character of this centre from the 11th century was found in its area. A four graves with heads directed to the East, characteristic of the Eastern rite were found in its premises. The deceased were buried in the naves and the chancel in the Latin Church. The graves in Wiślica contain interments of high church dignitaries. On their basis Zofia Warłowska states that Slavic bishops were buried in the chapel. The discovery of the square palatium connected with the body of the rotunda constituted the confirmation of the thesis⁶². The original Roman collegiate church in Wiślica was probably embellished with numerous wall painting in Byzantine style, similarly to the Gothic church raised later on (in the 14th century) by Casimir the Great at the same place. According to Johannes Longinus, Casimir after the erection of the church regretted that he did not build in another place. As Longinus criticises the original construction of the church we can suppose that king's dissatisfaction was caused by too many elements moved to the new temple from the old one. Bishop, Jakub Zadzik (1628-1635) visiting the church in the 17th century wrote that the "Greek" paintings covered the whole interior of the church⁶³.

The archaeological excavations in Wiślica are closely related to the archaeological discoveries by the Salwator's Church in the district of Zwierzyniec in Cracow. The oldest building found under the temple is Greek cross-shaped. A stone Roman rotunda⁶⁴ was raised on the rubble of the rotunda from the 10th century. Similar architectural tendencies are to be found around the cathedrals of Poznań and Płock. The latter building was erected during the times of Władysław Herman (1079-1102) by his wife, Bohemia princess Judith - daughter of duke Vratislaus II (1061-1085), a known adherent of the Slavonic rite. In Płock architectural complex there is a "prothesis" and "diaconicon"

in both side apsyde niches of the temple. The whole Płock rotunda was built in a shape of "trikonchos" with Byzantine "narthex" refers to similar types of buildings to be found in the Balkans⁶⁵. The Polish rotundas were not that different of the Bohemia or Moravian ones. The presence of this type of rotundas on Polish lands can be justified by the Christianisation and belonging to The Lesser Poland and the Great Moravia.

The news of the existence of the Slavonic rite on the Polish lands in the 11th century is found indirectly in the written sources and the analysis of the historical events. The letter of the Swabian princess Matilda to Mieszko II (1025-1034) is one of the types of such sources. The princess wrote in the letter that the king would pray not only in his own language (Slavic) but also in Latin and Greek. "Since in your own tongue and in Latin you can praise God, you have also desired to add Greek. This book ordo Romanorum I am sending you so that there would be nothing unknown to you in celebrating God's service"⁶⁶. The text confirms the existence of strong Greek influence during the reign of Mieszko II. The named influence appeared as early as during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valliant) when the diplomatic connection were made with the Byzantium. The contacts with the Byzantium did not interfere with fighting off the Slavonic rite by Chrobry. On the court of the Hungarian king Stephen I there was a large group of Byzantine clergy. Therefore, the influence of the Greek Church onto the Polish lands was something natural. The Kiev ecclesiastical province adjacent to Poland was still under the jurisdiction of the Constantinople patriarchate. In Piast Poland numerous Slavic and Greek liturgical book embellished with Byzantine miniatures were kept⁶⁷. It is difficult to assume that they were assigned for solely for the use of spouses of Piasts, who were of an Eastern rite. Otherwise, state-Church factors referred to the Slavonic liturgy. The Brunwilarian monk states that one of the reasons for Mieszko's II divorce with his wife Richeza was the "barbarian rite of the Slavs"⁶⁸. Mieszko II could have been the adherent of the named rite during the times of the conflict with the emperor. He definitely stopped supporting it when he became imperial vassal.

Yet another "proof" for the functioning of the Slavonic liturgy on the Polish lands in the 11th century was the case of the so-called "pagan reaction". Some of the scholars interpret the words of Gallus regarding the rebellion raised by the subjects against the bishops as the fight of two rites. "The subjects raised the rebellion against the reign of the magnates and made themselves rulers. Moreover, moving away from the Catholic faith (*de fide catholica deviantes*), that cannot be uttered without lament, against bishops and clergymen, they grabbed God's domiciles and those worthy

they slew with swords and others they stoned”⁶⁹. The remittance puzzles with the fact that the rebels occupied the seats of bishops and clergymen, and churches. The question arises, why was it now that the rebellion broke out against the Christians and not any earlier. According to numerous historians it was a rebellion of the adherents of the Slavonic rite, later on called the “pagan reaction”⁷⁰.

By accepting such assumption, Masław should be considered Christian, as he was a cup-bearer from Mieszko’s II court. It is hard to imagine a pagan to serve a similar function. Gallus informed that due to the rebellion of pagans and other reasons the people of Greater Poland, were fleeing beyond the Vistula River to Mazovia⁷¹. If this was an area dominated by pagans, the people of Greater Poland would have to search for another shelter. The chronicler emphasised that Mazovia was “heavily populated and its power rose significantly”⁷² due to the massive inflow of the people from the West and South (because of the expedition of Kiev in 1031). One can suppose that Masław by opposing Casimir coming back from the exile strove to gather around the followers of the Slavonic rite. The action against the lands of Buzhans, the lands belonging to Yaroslav I the Wise (1019-1054) could have been taken from Mazovia. Thus, the active part of the Kiev prince who organised two military expeditions on Mazovia in the war is explained. According to the chronicler Nestor, Yaroslav gained victory without the participation of the army of Casimir the Restorer. Both sides paid much attention to winning over the Mazovian opponent. It is without doubt that Yaroslav communicated with his brother-in-law Casimir as far as the faith of Mazovia, before Masław was defeated. The Mazovian land was regained by the Restorer, and according to H. Paszkiewicz, let to church unification with the Latin rite⁷³. Having defeated Masław, before the war with Pomeranians – “with pagans” Casimir the Restorer encouraged his warriors to present similar valour as in the battles with “false Christians”⁷⁴. As Gallus only previously mentioned the war with Mazovia, one can only suspect whom he had on mind when relating to the term.

The following facts constitute a confirmation of the thesis that Masław’s rebellion was not a “pagan reaction”. The cathedral churches in Cracow, Poznań, Gniezno, Płock and other towns were not destroyed during the rebellion. It was the Bohemia people and not the “Polish nation returning to paganism” that burnt the cathedral in Gniezno, the churches in Ostrów Lednicki, Trzemeszno or the cathedral in Poznań in 1039. The cathedral in Płock was burnt the army of the Kievan prince Yaroslav the Wise in 1031 and rebuilt by an alleged “pagan” Masław. The Wawel Cathedral; however, was demolished by the Hungarians in 1086. The last one of the cathedrals, crucial in this dissertation,

was burnt by the Ruthenians in 1135. The enumerated facts question the character of the events in Mazovia presented by the chroniclers.

The victory of Casimir the Restorer enabled him to put the church affairs in order. The endowment of a pallium of Pope Benedict IX to the bishop of Cracow, Aaron with the jurisdiction over all ordinaries, “que in toto regno sunt Slavonica”⁷⁵ was to lead to the assimilation of the Slavonic rite with the Latin Church in Cracow. The Polish church province on the eve of schism in Church was largely connected with Rome. The Western Christian option won in Poland as it was with the Moravian state at the beginning of the 10th century.

Whether the reforms of the establishment of church put an end of the activity of the Slavic clergy still remains an open question. It seems that the reform itself did not eliminate the parish with Slavonic liturgy. Some historians are willing to acknowledge the fact that such Slavic hierarchy existed during the reign of Boleslaw the Bold and his conflict with bishop Stanislav was treated as a battle of two rites. The adherents of this view use numerous arguments that confirm the named hypothesis. Some scholars claim that one the traditions regarding the origin of the bishop of Cracow is deriving Stanislav from the family of Rurykowicze. The name Stanislav has clear Methodian connotations occurring in the Balkans and Rus in the 10th century. The dates that Stanislav was consecrated and assumed the cathedral bishopric remain unknown. The catalogue of the bishops of Cracow as precise with the names of other bishops remains strangely silent about his case. Scholars indicate the relations of Stanislav with the Bohemia prince Vratislaus II, the adherent of restoration of the Slavonic liturgy on Bohemia lands. In the times of the conflict between pope Gregory VII and emperor Henry IV, the latter could have used the question of the Slavonic liturgy as an element of anti-papal coalition. The anti-pope chosen by the emperor took the name Clemens, popular in Cyril-Methodian tradition.

In 1079 bishop Stanislav rose against the king “in defence of his people against ruin and harm”, and as a result he was sentenced to death. The conflict that came into existence against a background of church affairs had to exacerbate due to the political or personal factors that led to irremediable effects. The actions undertaken by the bishop caused king’s repressions. It is true that, despite being a clergyman himself, Gallus would not hesitate calling Stanislav “traitor” and judge his deeds as “sinful”. The chronicles similarly assessed the king’s revenge⁷⁶, but also said that the Boleslaw’s fate was “injustice”⁷⁷.

The fact that with the abandonment of the king from the cathedral in Gniezno, the archbishop Bogumilus resigns and is replaced by archbishop Henry, supported by the emperor

Henry IV is truly puzzling. The archbishop Bogumilus moved to a hermitage in Dobrowa where he died in 1092. It is highly probable that the bishop of Cracow stood trial of the metropolitan bishop of Gniezno⁷⁸ beforehand and, as a result had his limbs cut (“truncatio membrorum”).

The most important duty of the metropolitan bishop of Gniezno was defence of the Latin rite in Poland. One cannot exclude the conjecture that archbishop feared of king's wrath or was convinced that the actions of Stanislaw were harmful to the country. According to Vincent Kadlubek the bishop was quartered “inter infulas” – between two cathedrals. The chronicler almost certainly meant the two existing cathedrals – the Latin of St Waclaw and Slavic one of St Michael. Bogumilus, as an archbishop of Gniezno had to take part in the trial against bishop Stanislaw and, presumably that was the reason why he was removed, together with king Boleslaw, by the imperial-Slavonic faction⁷⁹.

Henryk Paszkiewicz pointed out to one more source that allows for a slightly different interpretation of the conflict. The letter of Gregory VII (1073-1085) to Boleslaw the Bold dated April 1075 unambiguously indicated close relations between the Holy See and Boleslaw⁸⁰. According to H. Paszkiewicz, the passage in the letter of Gregory VII concerning the need of establishment a metropolitan seat in Poland does not relate to Gniezno but a different Slavonic metropoly. There is no proof bearing testimony of the liquidation of the latter one by the pope. The initiative undertaken by Boleslaw the Bold to retain the Slavonic liturgy was fully justified by the political events. Gregory VII understood the weigh of the initiative for the Church, especially when Vratislaus II also turned to the pope with the request of introduction of the Slavonic liturgy in the Bohemia state (after 1075)⁸¹.

Iziaslav, the son of Yaroslav the Wise favoured the church plans of Boleslaw the Bold. Living in exile, Iziaslav was affiliated with Rome and, thus became an intercessor of the Slavonic rite dependent on the pope⁸². That would explain why Gregory approving of the church plans of Boleslaw the Bold in his letter strove, at the same time, to reconcile the both conflicted monarchs regarding them as executors of a common idea. The question of the organisation of the Slavonic ecclesiastical province on the Polish lands during the years 1075-1079 assumed a heavy political character. The note in *Rocznik kapitulny krakowski*, being an obituary notice states that the deceased Boleslaw the Bold „constituit episcopatus per Poloniam”⁸³. The coronation (1076) indicates that Boleslaw was still in close relations with Gregory VII. The German chronicler mentions fifteen bishops taking part in the ceremony⁸⁴. It is possible that the number was exaggerated, but it is hard to accept that there were “only few bishops” in Poland at the

of 1076 as stated by the pope in his letter from 1075. We have to assume that Boleslaw was successful in creating the organisation of church, making use of the presence of papal legates in his country. Owing to the fact that in the early 12th century there were only four Latin bishops in Poland subdued to the archbishop of Gniezno, one can suppose that the remaining number of sovereigns during the reign of Boleslaw the Bold encompassed the dignitaries of a Slavonic rite.

In this context the conflict between the king and the bishop of Cracow, Stanislaw is differently interpreted by Henryk Paszkiewicz. According to the scholar, the conflict had lasted several years⁸⁵ before the bishop died. Bishop Stanislaw refused to return the lands that previously belonged to the Slavonic ecclesiastical province of Sandomierz⁸⁶ and were taken by ordinaries of Cracow. The assumption is confirmed by the aforementioned letter of Gregory VII, within which the pope claims that the metropolitan capital in Poland is not settled (“episcopi terrae vestrae non habentes certum metropolitanae sedis locum”)⁸⁷. The existence of the Slavonic metropoly, according to Paszkiewicz, is therefore unquestionable and the conflict between the king and the bishop developed in the background of the competition between the two rites and concerned the territorial issues of the bishoprics. As there exist premises for such digressions, yet the lack of sources does not give ground for an explicit recognition of the conflict between bishop Stanislaw and the king as the battle for a place of the Slavonic liturgy in the county.

It has to be acknowledged; however, that Boleslaw the Bold was the last of the Piasts who wanted to retain both liturgies. After king's death the people living in the areas of the River Bug and Dniester faithful to their church traditions, wanting to keep Slavic in liturgy, began to incline towards the Ruthenian and Kievan metropoly. The trend had serious consequences, not only of a religious nature.

In this context it is worth taking into consideration the events that took place after the capture of Cracow by Ladislaus II of Hungary in 1086. The son of Boleslaw the Bold, Mieszko returning from the exile died in Cracow and his body was burnt in the presence of bishops⁸⁸. The ritual was characteristic of the Slavonic rite and may constitute a confirmation of the fact that the Methodian religious tradition was retained in Cracow. Wladyslaw Herman's ritual was respectful towards the memory of bishop Stanislaw. After Mieszko's death he ordered the relics of St Stanislaw to be moved from Skalka to Wawel, which was the beginning of his cult⁸⁹. The canonisation of bishop Stanislaw took place in 1253 and martyr's cult was developed by the Polish clergy in the 13th century. Wladyslaw Herman unambiguously sympathised with the Latin liturgy and close relations to

Rome. The parishes with the Slavonic liturgy finally ceased to exist during his reign⁹⁰.

The studies of the Old Polish church terms demonstrate a significant influence of the Old-Slavonic language over the Polish Christian terminology⁹¹. The influence of the Greek tradition is visible in the oldest Polish hymn devoted to Blessed Virgin Mary, called *Bogurodzica*⁹². In the old breviaries of the Polish clergy one could find a prayer to Sts Cyril and Methodius⁹³. Churches devoted to St Clement that were the object of a special worship from the "Slavic apostles" were erected in Silesia and Lesser Poland. In the found calendar Wiślicki from the 14th century⁹⁴ among the saints who were especially worshipped we can find a figure of St Gorazd whom Methodius appointed his successor as the archbishop of Moravia. The cult of St Gorazd could

not come from the Red Ruthenia in the 14th century due to the lack of the cult of the named saint in the Ruthenian Church. The cult of St Gorazd is an element of an old tradition reaching the end of the 10th century when the Slavonic liturgy existed in the Lesser Poland.

The presented influence of the Methodian rite on the Polish lands had a significant influence in the shaping of the religious tradition in the local Orthodox Church. In the land of the Piasts and Jagiellons the named tradition rooted in the cult of Bulgarian and Greek saints of the Church-Slavonic liturgy, rituals and culture. The awareness of the role of Cyril and Methodius in the introduction of Christianity in Poland shall be especially cultivated in the Eastern Church. The evangelisation of the Great Moravia, Bohemia and Poland shall be attributed to the Slavonic Apostles.

Przypisy

¹ W. Soboda, *Żywoty, cuda i kult św. Dymitra*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskiej*, vol. VII, part 1, Wrocław – Warszawa 1982, pp. 294-296.

² K. Potkański, *Konstantyn i Metodyusz*, Kraków 1905, pp. 177-208; *Żywoty Konstantyna i Metodego*, Polish translation with the introduction and commentary as well as the supplement of reconstructed Old Church Slavonic texts by T. Lehr-Splawiński, Poznań 1959; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 366, 367; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987, pp. 28-38; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, p. 28-29.

³ *Żywoty Konstantyna i Metodego*, pp. 106, 107.

⁴ Josef Cibulka claims that the request was issued to the Constantinople in 863 and the arrival of Cyril and Methodius to the Moravia was not until the beginning of June 864. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, translated by M. Erhardt i C. Piernikarski, Warszawa 1967, p. 148. O sytuacji wyznaniowej i politycznej w Wielkich Morawach cf.: H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, Warszawa 1970, pp. 358-363.

⁵ Cf. The so called Italian legend published by P. Megvaert i P. Deves in „*Analecta Bollandiana*”, issue no. 73, 1955, pp. 375-461.

⁶ *Żywoty Konstantyna i Metodego*, pp. 84, 85. The clergymen were ordained by the bishop of Ostia Antica, cardinal Gauderich. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 165.

⁷ *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, Pragae – Brunae 1969, pp. 167-170; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 58-62.

⁸ H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-479; L. E. Havlik, *Morava v 9-10 století*, Praha 1978; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „*Studia Historyczne*”, R. XXVII, 1984, z. 3 (106), pp. 378-380; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 31.

⁹ Prince Kocel⁹ was allied with Frankish rulers. Cf.: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris 1926, pp. 226, 227.

¹⁰ *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, pp. 197-208; T. Lehr-Splawiński, *Konstantyn i Metody*. Supplemented and foreworded by F. Sławski, Warszawa 1967, pp. 117-131; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 373-375.

¹¹ *Żywoty Konstantyna i Metodego*, p. 118; O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyjsko-słowiańskich*, Warszawa 1979, p. 15.

¹² *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, pp. 217, 218.

¹³ J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 132; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 32-33.

¹⁴ More cf.: J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 75-119.

¹⁵ *Kosmasa Kronika Bohemiaów*, vol. I, chapter. 10, translated, introduction and commentaries compiled by M. Wojciechowska, Warszawa 1968, p. 109; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 414-419.

¹⁶ J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 102-109.

¹⁷ For the presence of the Slavonic rite at the lands, among others were.: K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, „*Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego*”, vol. XXXV, Kraków 1898, pp. 161-170; idem, *Lechici – Polanie – Polska. Wybór pism*, Warszawa 1965; J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947; idem, *Prohor i Prokul, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „*Nasza Przeszłość*”, no 4 (1948), pp. 17-32; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „*Roczniki Humanistyczne KUL*”, R. IV (1953), z. 4, Lublin 1954; K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 472-515; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 365-421; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 28-38; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, parts 1-3, Warszawa 1989; *Chrześcijaństwo w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, pp. 23-27; F. Kmietowicz, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem”*, Białystok 1994; S. Szczur, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań*, [w:] *Chryścianizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, pp. 7-23; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, pp. 417-445; R. Żerelik, *Obrządek słowiański w południowej Polsce*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, pod red. K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 1999, pp. 439-447; M. Bendza, *Chryścianizacja ziem Polski*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, Białystok 2000, pp. 68-89; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 34-54. A completely different stance on the presence of the Slavonic rite at the Polish lands was presented by: K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „*Kwartalnik Historyczny*”, vol. LII, Warszawa 1938; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, issue 3, Poznań 1962, pp. 158-161; T. Lehr-Splawiński, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodiańskiej w dawnej Polsce*, [w:] *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961, pp. 43-47; T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, pod red. K. Tymienieckiego, vol. I, Poznań 1962; J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV w.*, Warszawa 1968; *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1974; W. Korba, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, [w:] *Ars Historica*, Poznań 1976, pp. 321-340; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000*, „*Studia Historyczne*”, R. XXVII, 1984, z. 3 (106), pp. 371-412; idem, *Zagadka zaginionej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, [w:]

- tegoż, *Studia nad początkami państwa polskiego*, vol. II, Poznań 1988, pp. 527-548.
- ¹⁸ J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, pp. 1-44.
- ¹⁹ K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 18-28; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 374-380; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, p. 36; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417-445; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 35-36.
- ²⁰ *Monumenta Poloniae Historica* (thenceforward: MPH), vol. II, Warszawa 1952, p. 296.
- ²¹ *Żywoty Konstancyjna i Metodego*, p. 113.
- ²² *Ibidem*, p. 114.
- ²³ *Ibidem*, p. 115; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 476, 477. Cf. J. Vašica, *Slovanska liturgie sv. Petra*, „Byzantinoslavica”, vol. VIII, 1939-1946, pp. 1-54.
- ²⁴ J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 55; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 37.
- ²⁵ T. Wasilewski, *Wiślicka dynastia*, pp. 23-32; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-493.
- ²⁶ J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 72.
- ²⁷ K. Budzyk, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955, s. 13-17; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, cz. 1, s. 31-41.
- ²⁸ H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 513, 514.
- ²⁹ K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 46-48; I. i J. Kramarkowic, *U źródeł archeologii*, Wrocław 1972, pp. 180-184; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.
- ³⁰ H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. II, pp. 166-171.
- ³¹ K. Lanckorońska claims that the bishopric of Craow was established by Gorazd and was the continuation of the Methodian ecclesiastical province, cf.: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 18-20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 39.
- ³² H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 509, 510.
- ³³ *Kronika Thietmara*, translated by M. Jedlicki, Poznań 1953, p. 220.
- ³⁴ Gall Anonim, *Kronika polska*, translated by R. Grodecki, Kraków 1923, p. 69.
- ³⁵ Other arguments in favour of the Christening of Mieszko I in the Slavonic rite were mentioned by: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, s. 380-384 i Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, pp. 42-68.
- ³⁶ K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963, pp. 39-42, 56; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 384-386; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 40.
- ³⁷ G. Labuda, *Znaczenie prawnopolityczne dokumentu „Dagome iudex”*, „Nasza Przeszołość”, IV, 1948, pp. 36-39; S. Kętrzyński, *W sprawie pierwszych biskupstw polskich*, „Przegląd Historyczny”, R. XXXIX, 1949, p. 57; idem, *Dagome iudex*, „Przegląd Historyczny”, R. XLI, 1950, pp. 150, 151.
- ³⁸ Gallus stipulated that the establishment of both ecclesiastical provinces had been the work of Bolesław Chrobry (the Valliant) who started his reign in 992., H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 422, 423.
- ³⁹ „Qui [Boleslaus] (...) tam adulta fovit tenerit udine, ut geminam metropolim instituerit, ut debitas suffraganeorum dioceses utriusque deputaverit, ipsarumque dioecesium distinctiones certis limitibus insculperit”, MPH, vol. II, p. 276.
- ⁴⁰ S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego*, „Prace Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego”, vol. I, Warszawa 1947, pp. 16, 17, 20; A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, p. 64-68.
- ⁴¹ MPH, vol. II, pp. 75, 83.
- ⁴² W. Semkowicz-Zarembina, *Powstanie i dzieje autografii Annaliów Jana Długosza*, Kraków 1952; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 390, 391; P. Dymel, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza*, Warszawa 1992.
- ⁴³ S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii...*, pp. 5-46; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 41-42.
- ⁴⁴ F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949, pp. 198-199; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417, 418.
- ⁴⁵ *Galli Anonymi Cronica*, ed. C. Małczyński, [in:] MPH, vol. II, p. 30.
- ⁴⁶ Tamże, vol. II, p. 276.
- ⁴⁷ Tamże, vol. II, pp. 294, 296.
- ⁴⁸ *Słownik staropolskich nazw osobowych*, vol. I, z. 2, Warszawa 1966, p. 239.
- ⁴⁹ *Katalogi biskupów krakowskich*, compiled by W. Kętrzyński, [w:] MHP, vol. III, Warszawa 1963, pp. 313, 328; J. Widajewicz, *Prohor i Prokulf, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszołość”, R. IV, 1948, pp. 17-32; F. Dvornik, *The Making*, p. 251; K. R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, pp. 19-22.
- ⁵⁰ *Kroniki staroruskie*. Selected, and provided the foreword and annotations: F. Siclicki, Warszawa 1987, p. 29.
- ⁵¹ MHP, vol. I, p. 90; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 506.
- ⁵² MHP, vol. I, pp. 89, 90; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 386-388.
- ⁵³ H. Łowmiański, *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert*, „Acta Poloniae Historica”, vol. XXIV, Warszawa 1971, pp. 5-21; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 43-44.
- ⁵⁴ MPH, vol. IV, Warszawa 1961, p. 815.
- ⁵⁵ MPH, vol. II, p. 39.
- ⁵⁶ B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, p. 19.
- ⁵⁷ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, pp. 110, 113, claimed that the chronicler did not mean the difference in rites but rather in nationalities. Cf.: M. Plezia, *Kronika Gala na tle historiografii XII wieku*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności”, vol. XLVI, Kraków 1947, pp. 154, 155; W. Szcześniak, *Obrządek słowiański w Polsce pierwotnej rozważony w świetle dziejopisarstwa polskiego*, Warszawa 1904; T. Lehr-Splawiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Rocznik Krakowski Słowiański”, 1932, pp. 3-12; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 46.
- ⁵⁸ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.
- ⁵⁹ A. Szyszko-Bohusz, *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta na Wawelu*, „Rocznik Krakowski”, R. XVIII, Kraków 1918, p. 18; V. Mole, *Nowy pogląd na rotundę św. Feliksa i Adaukta*, „Przegląd Historii Sztuki”, R. III, 1932/1933, pp. 23-30; K. Żabokrycka, *Rotunda wawelska w świetle nowych badań i odkryć archeologicznych*, „Studia do dziejów Wawelu”, vol. II, Kraków 1960, pp. 335-400.
- ⁶⁰ *Ibidem*, vol. II, pp. 435-440; M. Sokołowski, *Ruiny na Ostrowie jeziora w Lednicy*, Kraków 1976, pp. 103-146.
- ⁶¹ J. Hawrot, *Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. XXIV, no. 3-4, Warszawa 1962, pp. 279-280; A. Żaki, *Palatium i rotunda*, „Z otchłani wicków”, R. XXVIII, Poznań 1962, pp. 128-131; A. Kunysz, *Przemysł w starożytności i wczesnym średniowieczu*, [w:] *Przemysł w starożytności i średniowieczu*, pod red. A. Kunysza i F. Perkowski, Rzeszów 1966, p. 38.
- ⁶² Z. Wartołowska, *Osada i grób w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych*, [w:] *Rozprawy Zespołu Badań nad polskim średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej*, Warszawa 1963, pp. 11, 18, 35.
- ⁶³ J. Zathej, *O kilku przypadkach zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie*, [w:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, pp. 76, 85; F. Z. Weremiej, *Śladem zaginionych ogniw*, Warszawa 1977, p. 120; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 47.
- ⁶⁴ J. Hawrot, *Pierwotny kościół pw. Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Archeologii i Urbanistyki”, R. I, z. 2, 1956, pp. 157-172.
- ⁶⁵ W. Szafranski, *Dzieje Płocka*, Płock 1978, pp. 37-62; idem, *Matka Krzywoustego*, „Notatki Połockie”, no. 2 (123), Płock 1985, pp. 14-21; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 3, pp. 402-408.
- ⁶⁶ MPH, vol. I, pp. 323, 325.
- ⁶⁷ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Warszawa 1951, pp. 103, 104, 134, 157, 301-303.
- ⁶⁸ *Monumenta Germaniae Historica* (dalej: MGH), vol. XIII, Script. XI, p. 403; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, p. 421; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 48.
- ⁶⁹ MPH, vol. I, p. 19; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399.
- ⁷⁰ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-432; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 301-318.
- ⁷¹ *Galli Anonymi Cronica*, „Illi vero, qui de manibus hostium evadabant, vel qui suorum sedicionem devitabant, ultra flumen Wysla in Mazoviam fugiebant”, MPH, vol. II, p. 43.
- ⁷² *Galli Anonymi Cronica*, „Erat enim eo tempore Mazovia Polonis illuc antea fugientibus, ut dictum, in tantum populosa, quod agricolis rura,

- animalibus pascua, habitatoribus loca (non satis) erant spaciosa”, ibidem, p. 45.
- ⁷³ H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-431.
- ⁷⁴ *MPH*, vol. II, p. 47. The issue has been elaborated on by: J. Bierniak, *Państwo Mieclawa. Studia analityczne*, Warszawa 1963 i B. Krzemieńska, *Bretislav I. Krize a obnova českého státu v první polovině 11 století (1000-1041)*, Praha 1969; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 49.
- ⁷⁵ *MPH*, vol. III, p. 340.
- ⁷⁶ *MPH*, vol. II, pp. 52-53.
- ⁷⁷ Ibidem, p. 55.
- ⁷⁸ The letter of pope Paschalis II (1099-1118) to archbishop (of Gniezno) mentions sentencing the bishop by the archbishop without the knowledge of the pope. M. Gębarowicz, *Polska, Węgry czy Sycylia odbiorcą listu Paschalisa II*, „Kwartalnik Historyczny”, vol. LI, 1937, pp. 513-553, established that the letter relates to Poland and was written to the archbishop of Gniezno. Gębarowicz's view is shared by: K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975, p. 191; K. Górski, *O sprawie św. Stanisława*, „Nasza Przyszłość”, vol. IV, 1948, p. 74; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 438, 439.
- ⁷⁹ Such interpretation of the conflict between bishop Stanislav and king Bolesław the Bold is shared by: H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 437-442; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 401-407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 346-368. However, K. Lanckorońska sees the king as a defender of the Slavonic rite, cf.: K. Lanckorońska, *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem*, „Teki Historyczne”, vol. LI, 1958, pp. 1-15. The full analysis of the conflict is presented by T. Grudziński, *Bolesław Śmiały – Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1986; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 51.
- ⁸⁰ *MPH*, vol. I, p. 367; E. Caspar, *Das Register Gregors VII, Epistolae selectae*, II (I), 1920, pp. 233-235.
- ⁸¹ For the Bohemia's desires to come true would have to be at the expense of the Latin rite. The problem of the Slavic faith in Poland looked quite different. Moreover, Gregory VII needed the help of Bohemia Latin clergy that was largely German, in his battle against emperor Henry IV. Gregory VII led different politics in different countries with regards to the Slavonic rite. G. Hoffmann, *Papst Gregor VII und der christliche Osten*, [in:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, p. 179.
- ⁸² A. Ziegler, *Gregor VII und der Kiever Grossfürst Izjaslav*, [w:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, pp. 387-411.
- ⁸³ *MPH*, vol. II, p. 918. see.: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 135.
- ⁸⁴ „Dux Polenorum (...) regiam dignitatem regiumque nomen sibi usurpavit, diadema imposuit, atque ipso die natalis Domini a 15 episcopis in

regem est consecratus”, *Lamberti Hersfeldensis Annales, MGH*, Script. V, p. 255.

- ⁸⁵ What Gregory VII had written in the quoted letter to Bolesław the Bold about the bishops in Poland, whose dioceses were too vast for them to diligently fulfill their duties, must have referred to the bishopric of Cracow in the first place. As the papal letter was written in response to the king's appeal to the Holy See (cf.: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 175), one may assume that the beginnings of the said conflict reach the times before 1075. It is possible that the bishop of Cracow, Lambert (1061-1071) „neglexit pallium petere” under the influence or pressure of the king. On assuming this hypothesis, we can suppose that Bolesław the Bold was against the excessive development of the bishopric of Cracow at the expense of Polish „Slavonic” lands from the very beginning of his reign. Consequently, he was stepping away from the policy of Casimir the Restorer and Aaron. Longinus states that the controversies regarding the election of the successor of the archbishop of Cracow, Aaron lasted two years after his death. Only after king's pressure Lambert-Suła was appointed at the vacant post (Długossius, *Opera*, I, p. 386). According to H. Paszkiewicz, the difficulties related to the nomination of the successor of Aaron, who was appointed during the reign of Casimir the Restorer were connected with the new church policy of Bolesław the Bold and his efforts to strengthen Church organisation of the Slavonic rite in Poland. That fact especially concerned the bishopric of Cracow. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 436, 437.
- ⁸⁶ S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii*, pp. 43-45.
- ⁸⁷ *MPH*, vol. I, p. 370.
- ⁸⁸ J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 388, 389; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 52-53.
- ⁸⁹ J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, p. 29; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 381-398.
- ⁹⁰ Some scholars indicate that after St Stanislav the last bishops of the Slavonic rite in Cracow were Lambert III (1092-1101) and Czesław (1101-1104). Compare.: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, p. 80 i n.; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 408; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 3, pp. 391-416, 476.
- ⁹¹ E. Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Warszawa 1927, pp. 146, 147.
- ⁹² J. Birkenmajer, *Wzory greckie „Bogurodzicy”*, „Przegląd Literacki”, vol. XXXI, 1934, pp. 249-266; F. Dvornik, *The Making*, pp. 124, 125.
- ⁹³ *MPH*, vol. I, pp. 88, 89.
- ⁹⁴ J. Zathy, *O kilku przypadkach zabytkach rękopiśmiennych...*, pp. 74-86.

Antoni Mironowicz

Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku

Streszczenie

Sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami a później ze schrytianizowaną Rusią i Czechami musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Chrystianizacja ziem polskich została rozpoczęta za panowania księcia morawskiego Świętopełka. W historiografii polskiej problematyka ta została obszernie zaprezentowana. Najnowsze publikacje, uwzględniające odkrycia archeologiczne, potwierdzają obecność obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich przed i po 966 r. Początki misji metodiańskiej należy wiązać z ekspansją Państwa Wielkomorawskiego na kraj Wiślan. Warunkiem koniecznym do przeprowadzenia takiej misji było poparcie władzy świeckiej. Sprzyjające okoliczności do tej misji nastąpiły po powrocie Metodego na Morawy z więzienia w Szwabii latem 873 r. Świętopełk, pragnąc po wojnie morawsko-niemieckiej osłabić wpływy duchowieństwa niemieckiego, poparł działalność Metodego. Według *Żywota świętego*, „od tego też dnia zaczęła się bardzo rozrastać nauka Boża po wszystkich miastach i poganie [zaczęli] wierzyć w Boga prawdziwego, porzucając

swoje błędy. Tym bardziej też państwo morawskie zaczęło rozszerzać swoje granice na wszystkie strony i wrogów swoich zwyciężać pomyślnie, jak to i oni sami ciągle opowiadają”.

Żywot Metodego został ułożony w porządku chronologicznym, z czego wynika, że wyprawa księcia Świętopełka na Wiślan nastąpiła w 875 r. Według tego źródła, pierwszy w roli zaczepnej wystąpił książę Wiślan, który prześladował chrześcijan. „Był zaś w nim [Metodym] także dar proroczy, tak że spełniało się wiele przepowiedni jego, z których jedną lub dwie opowiemy. Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiśle, urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego, kazał mu powiedzieć: «Dobrze będzie dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na ziemi cudzej i będziesz mnie wspominał». Tak się też stało”

Relacje historyczne i źródła archeologiczne potwierdzają rozwój obrządku słowiańskiego na terenie Krakowa i południowych ziem polskich w drugiej połowie X w. Biskupstwo krakowskie podlegało jurysdykcji patriarchatu bułgarskiego, a po jego likwidacji w 972 r. zapewne konstantynopolińskiego. Powstanie hierarchii słowiańskiej nad Wisłą sugeruje istnienie bliskich kontaktów między Krakowem i Bułgarią. Kult św. Michała, pod którego wezwaniem znajdowała się pierwsza krakowska katedra, był szczególnie popularny w Bizancjum i Bułgarii. Kontakty handlowe Małopolski z Bułgarią wzmocniły infiltrację chrześcijaństwa wschodniego na ziemiach polskie. Nie wykluczone jednak, że zainteresowanie Krakowem w Bułgarii wynikało z pobytu na ziemiach polskich uczniów Metodego i kontynuacji jego działalności misyjnej przez Gorazda. Gorazd, chociaż sam przebywał na terenie Bułgarii, wspierał działalność duchownych słowiańskich na ziemiach polskich.

Potwierdzeniem istnienia świątyń chrześcijańskich w X i XI ww. są wykopaliska archeologiczne. Ślady kultu słowiańskiego znajdujemy w Ostrowie Lednickim, Krakowie, Wiślicy, Przemyślu i wielu innych miastach. Ośrodki te nie były pod kontrolą Kościoła łacińskiego i pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej z liturgią słowiańską i pismem cyrylicy. Jednym z takich przykładów jest kościół Najświętszej Marii Panny (dziś św. Feliksa i Adaukta) na Wawelu w Krakowie, który swym stylem architektonicznym nawiązuje do rotund czeskich, związanych z tradycją cyrylo-metodiańską. Wykopaliska archeologiczne w Ostrowie Lednickim odkryły wielki ośrodek chrześcijański z X w. Odnaleziona kaplica na planie krzyża greckiego posiada dobudowane palatium. Podobną rotundę z okazałym palatium odkryto pod prezbiterium katedry rzymskokatolickiej w Przemyślu i wielu innych miejscowościach.

Antoni Mironowicz

The Methodian mission on the Polish lands until the dawn of 11th century

Summary

The process of Conversion of the Slavs was commenced with the contact of the Slavic people and the Byzantine culture which was initiated by the mission of Sts. Cyril and Methodius. Apart from the exceptional role of Bulgaria and Great Moravia in the development of the Cyrillo-Methodian legacy the Russian lands became the heir of this great religious and cultural tradition. Before we move on to the problem of the presence of the Methodian rite on the Polish lands it is worth recalling the basic facts of the activity of Sts. Cyril and Methodius in the area of Great Moravia.

The presented influence of the Methodian rite on the Polish lands had a significant influence in the shaping of the religious tradition in the local Orthodox Church. In the land of the Piasts and Jagiellons the named tradition rooted in the cult of Bulgarian and Greek saints of the Church-Slavonic liturgy, rituals and culture. The awareness of the role of Cyril and Methodius in the introduction of Christianity in Poland shall be especially cultivated in the Eastern Church. The evangelization of the Great Moravia, Czech and Poland shall be attributed to the Slavonic Apostles.

Rozmiar artykułu: 2,3 arkusza wydawniczego

WIARA, KULT I KULTURA JAKO ISTOTNE ELEMENTY W MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI ŚWIĘTYCH CYRYLA I METODEGO

FAITH, CULT AND CULTURE AS ESSENTIAL ELEMENTS
IN THE MISSIONARY ACTIVITY OF STS. CYRIL AND METHODIUS

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI, LUBLIN, LESNI@KUL.LUBLIN.PL

Słowa kluczowe: Święci Cyryl i Metody, Apostołowie Słowian, Słowo Boże, wiara, kult, chrześcijańska kultura, misje

Keywords: Sts. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs, the Word of God, Faith, Cult, Christian Culture, Missions

Apostołowie Słowian od wielu wieków pozostają w kręgu zainteresowania całego świata chrześcijańskiego. O wyjątkowym znaczeniu świętych Cyryla i Metodego dla Kościoła katolickiego, świadczy fakt, iż papież Jan Paweł II, ogłosił ich w 1980 roku „Współpatronami Europy”¹. Kult świętych Braci Sołuńskich w Kościołach chrześcijańskiego Wschodu ze względu na ich święte życie oraz wieloraki wkład w chrystianizację Słowian trwa niezmiennie od wieków. Wielkość dzieła świętych Cyryla i Metodego potwierdza zainteresowanie specjalistów z różnych dziedzin nauki, a więc slawistów, językoznawców, historyków, teologów, filozofów, kulturologów i innych. Z roku na rok zwiększa się bibliografia dotycząca zarówno edycji źródeł, jak i różnego rodzaju opracowań poświęconych osobom i dziełu świętych Braci Sołuńskich².

Współcześnie święci Konstantyn i Metody stanowią nie tylko przykład owocnej działalności misyjnej, ale również symbol skutecznej implementacji kultury chrześcijańskiej. Początkiem misji Kościoła jest zawsze głoszenie Dobrej Nowiny, bowiem „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy jest Słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Ważny w tym przekazie wiary jest język, zrozumiały dla słuchających Słowa Bożego. Szczególnym nośnikiem wiary jest liturgia Kościoła. Poprzez uczestnictwo w nabożeństwie wierni są wprowadzani w doświadczenie obecności Boga Żywego i Prawdziwego. Wypowiadane i wysławiane w liturgii Słowo Boże, które jest zrozumiałe dla zgromadzonych wiernych, przemienia ich umysły (gr. *metanoia*), przygotowując do uwielbienia Boga w Trójcy Jedynej całym sobą, a więc nie tylko swym rozumem, ale również wszystkimi swymi zmysłami. W czasie służby Bożej wierzący – mocą łaski Bożej – staje się nowym człowiekiem (gr. *kainos*

anthropos), gdyż w jego sercu dokonuje się interioryzacja Boskiej Liturgii. Służba Boża jest celebrowana w świątyni chrześcijańskiej, która stanowi swoistą „syntezę sztuk”. Piękno świętej przestrzeni, przeżywane wszystkimi zmysłami, a zwłaszcza wzrokiem (ikona, freski), słuchem (śpiew cerkiewny), węchem (zapach kadzidła) jest esencją chrześcijańskiej kultury. Z wiary, za pomocą kultu chrześcijanie odkrywają powołanie do tworzenia kultury i przemiany świata, w którym żyją, tak, aby stał się on światem chrześcijańskim. Kultura duchowa, tworząca się w czasie modlitwy i liturgii, poprzez zaangażowanie chrześcijan w sprawy tego świata, staje się również kulturą materialną. Chrześcijanie są powołani do tego, aby stawać się twórcami nowego kosmosu, gdyż „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19). Jeśli przyjrzymy się bliżej Osobom i dziełu św. Braci Sołuńskich, będziemy w stanie dostrzec bezpośredni związek pomiędzy wiarą, kultem i kulturą.

W niniejszym opracowaniu, poczynawszy od porównania metod misyjnych, stosowanych przez chrześcijański Wschód i Zachód, w czasach, gdy żyli święci Cyryl i Metody, zostanie ukazany ich wyjątkowy wkład w głoszenie Chrystusa Słowianom. W tym dziele wielkie znaczenie miało stworzenie nowego alfabetu, stosowanie języka słowiańskiego w zwiastowaniu Dobrej Nowiny oraz przekłady Pisma Świętego i ksiąg liturgicznych na język słowiański. Zakorzenie w liturgicznej tradycji bizantyńskiej oraz czerpanie ze skarbów kultury Cesarstwa Wschodniorzymskiego w twórczy oraz bardzo oryginalny sposób przyczyniło się do powstawania rodzimej kultury słowiańskiej. W końcowej części artykułu zostanie podjęta refleksja nad tym, czego możemy nauczyć się od świętych Braci Sołuńskich, by skutecznie głosić Dobrą Nowinę w dzisiejszych czasach.

Średniowieczne metody misyjne chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu

W wiekach od VII do X szerzenie chrześcijaństwa z Cesarstwa Bizantyńskiego różniło się od działań misyjnych zachodnich misjonarzy. Na czym polegała specyfika tych różnych podejść do głoszenia Słowa Bożego na terenach misyjnych? Odpowiedź na to pytanie stanowi podstawę do ukazania bezpośredniego i pośredniego wkładu w ewangelizację Europy świętych Cyryla i Metodego. Jak słusznie zauważył Richard E. Sullivan w Średniowieczu można wyróżnić dwie chrześcijańskie metody misyjne, a mianowicie: wschodnią oraz zachodnią metodę misyjną³.

Charakterystyka wschodniej metody misyjnej

1. Działania misyjne poprzedzały różnorodne przygotowania, których celem było sprawienie, aby poganie uznali za korzystne i upragnione przyjęcie chrześcijaństwa, zanim jeszcze rozpoczęli je głosić misjonarze. Służyły temu presje polityczne oraz infiltracja kulturowa. Przedstawienie koncepcji chrześcijaństwa jako religii państwowej miało przekonać pogańskich władców, że wzmocni to ich władzę we własnym państwie oraz przyczyni się do większego znaczenia w ówczesnym świecie. Bizancjum w celu skutecznej perswazji misyjno-politycznej korzystało z takich środków jak potencjalna wojna, dyplomacja, koncesje ekonomiczne, itp.

2. Bizantyński cesarz brał pełną odpowiedzialność za zorganizowanie misji na terenach pogańskich. W praktyce, oznaczało to znalezienie odpowiednich misjonarzy, przydzielenie im świty, transportu oraz wszelkich potrzebnych dóbr, jak również zapewnienie im bezpiecznej drogi, służyły temu pertraktacje dyplomatyczne oraz ochrona wojskowa⁴.

3. Bizantyńczycy nie śpieszyli się z nawracaniem okolicznych ludów pogańskich. Najpierw chcieli zachwycić swą kulturą. W tym procesie znaczącą rolę odegrali kupcy, dyplomaci, osadnicy oraz armia cesarska. Wiele wysiłku na terenach misyjnych ukierunkowano na edukację, zachęcano również pogan do studiowania w Konstantynopolu⁵.

4. Grecy misjonarze byli dobrze przygotowani do swej przyszłej pracy misyjnej poprzez studiowanie Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła, filozofii oraz literatury świeckiej. Celem bowiem działań misyjnych było przekazanie poganom nowej religii w całej jej złożoności: dogmatycznej, liturgicznej, ikonograficznej, prawno-kanonicznej i duchowej. Z założenia nie chciano upraszczać chrześcijaństwa do mentalnego poziomu ówczesnych pogan.

5. Proklamacja nowej wiary miała dokonywać się w języku zrozumiałym dla tych, którym głoszone było Słowo Boże. Od misjonarzy oczekiwano płynnej komunikacji w językach pogańskich. Z tego też względu na terenach misyjnych, w jak najkrótszym czasie od rozpoczęcia misji,

przygotowywano do służby kapłańskiej wybranych przedstawicieli z narodu, któremu głoszone Słowo Boże⁶.

6. Siłą wschodniej metody misyjnej było połączenie politycznych i kulturowych oraz religijnych aspektów chrześcijaństwa.

7. Nie przedstawiano poganom chrześcijaństwa jako obcej religii, lecz jako środek do osiągnięcia celu, którego się już pragnęło. Ówczesni Bizantyńczycy byli przekonani, iż chrześcijaństwo to religia dla ludzi cywilizowanych, czyli o wyrafinowanych potrzebach duchowych, filozoficznych i kulturowych. Starali się więc zaszczepić poganom i barbarzyńcom chęć przyjęcia bizantyńskiego stylu życia oraz poczucie, że bycie chrześcijaninem to przywilej. Rozbudzali pragnienie równoczesnego zakorzenienia się w cywilizacji bizantyńskiej i w chrześcijaństwie. Wielką rolę odgrywał w tym dziele zrozumiały język, umożliwiający czerpanie ze skarbcza teologii, filozofii czy literatury⁷.

8. Działania misyjne chrześcijańskiego Wschodu miały na celu umożliwienie poganom przyłączenie się do cywilizowanego świata. W tym bizantyńskim świecie wielkie znaczenie miała koncepcja cesaropapizmu⁸.

9. Poganom proponowano religię o charakterze intelektualnym, która, jak się wydaje, szczególnie adresowana była do mniejszości. Ów system religijny, zależny od państwa, ze swą skomplikowaną teologią i liturgiami w językach ojczystych posiadał cechy partykularyzmu⁹.

10. Najbardziej znaczącym dowodem na to, iż Grecy pragnęli skutecznie głosić Słowo Boże oraz uczyć pogan była decyzja o stworzeniu pisanego języka oraz liturgii, jako przygotowania do nawracania Słowian¹⁰. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że ów nowy język oraz liturgia stanowi dzieło świętych Braci Sołuńskich: Cyryla i Metodego¹¹.

Charakterystyka zachodniej metody misyjnej

1. Misjonarze zachodni, również posiłkowali się siłami politycznymi i kulturowymi, to jednak ich metoda misyjna była odmienna od wschodniej. Zasadnicza różnica polegała na tym, że spodziewani konwertyci nie byli w żaden sposób uprzednio przygotowywani poprzez działania chrześcijańskich władców i społeczeństwa do przyjęcia chrześcijaństwa. W Średniowieczu misjonarze musieli wręcz błagać o pomoc ze strony państwa, a zwłaszcza książąt czy arystokracji.

2. Misjonarze zachodni rzadko korzystali z politycznego wsparcia w swych wyprawach misyjnych, gdyż zachodnie społeczeństwo zazwyczaj nie było w stanie stworzyć skutecznej ofensywy politycznej przeciwko poganom¹².

3. Misjonarze zachodni podejmowali stosunkowo małe wysiłki, aby pouczyć słuchających ich pogan o dogmacie chrześcijańskim, co wynikało z braku poczucia

obowiązku przedstawienia im gruntownej wiedzy o doktrynie chrześcijańskiej.

4. Na Zachodzie dowodzono wyższości chrześcijaństwa nad religiami pogańskimi w taki sposób, aby osiągnąć maksymalny skutek na poziomie uczuć. Misjonarze ciągle niszczyli posągi bożków na oczach zebranych tłumów pogan. Burzyli pogańskie świątynie, lub zamieniali je na świątynie chrześcijańskie. Sprawowali chrześcijańskie obrzędy kładąc nacisk na wyobrażenia mąk piekielnych tak, aby budziły lęk pogan. W dysputach wykazywali wyższość chrześcijaństwa oraz słabość przedmiotu wierzeń pogańskich wyznawców. Zwracali uwagę na wielkość i moc Boga chrześcijan, wyśmiewając sprzeczności w pogańskiej mitologii. Starali się też zastraszyć ludność cywilną poprzez podżeganie armii chrześcijańskiej do przemarszu przez tereny pogańskie.

5. Misjonarze zachodni wykorzystując ufność, jaką poganie pokładali w swych bogach, zapewniających im dobrobyt, przekonywali, iż Bóg chrześcijański mógłby się o nich lepiej zatroszczyć, co niejednokrotnie sprowadzało wiarę chrześcijańską do poziomu bardzo pragmatycznego.

6. Misjonarze zachodni, świadomi, że poganie posiadają rozwiniętą mitologię, wyjaśniającą początki świata i jego mieszkańców, przekształcali ją w taki sposób, aby była zgodna z przekazem biblijnym. Tego rodzaju działania groziły barbaryzacją chrześcijaństwa¹³.

7. Zachodnia metoda misyjna przewidywała długi okres edukacji konwertyty, w czasie którego miała nastąpić całkowita przemiana jego nawyków i sposobu życia, tak „by się podobał” nowemu – chrześcijańskiemu Bogu, który tak wiele od niego oczekuje. Z tego też powodu zachodni misjonarze troszczyli się o nauczanie, m.in. zasad postu, zwyczajów małżeńskich, standardów życia społecznego. Wymagało to znajomości nie tylko Słowa Bożego, ale literatury misyjnej, dokumentów kościelnych, dyrektyw papieskich czy kodeksów prawa¹⁴.

8. W działalności misyjnej chrześcijańskiego Zachodu akcentowano fakt, że cywilizacja podlega rozwojowi i to we wszystkich jej sferach, także duchowej, intelektualnej i materialnej.

9. Germanowie koncentrowali się na rozwoju niezależnego i „agresywnego” Kościoła, który ma odgrywać ważną rolę w życiu społecznym. Nowa religia, jaką w wiekach średnich, zaprowadzali misjonarze chrześcijańskiego Zachodu, nakładała ciężar zachowywania wielu moralnych i etycznych norm.

10. Misjonarze zachodni włączali konwertytów do uniwersalistycznej organizacji eklezjalnej oraz do budowania zachodniej cywilizacji, zamiast pozwolić im cieszyć się swymi własnymi Kościołami i swą własną schryścianizowaną kulturą¹⁵.

Z porównania tych dwóch metod misyjnych – jednoznacznie wynika, że są one całkowicie odmienne – zarówno w kwestiach organizacyjnych, jak i teologicznych czy też kulturowych. Misje podejmowane przez Zachód, były niedostatecznie wspierane przez chrześcijańskich władców i w zbyt małym stopniu odwoływały się do bogatej chrześcijańskiej kultury oraz osiągnięć naukowych. Uproszczone przedstawianie prawd doktrynalnych w połączeniu z rozwojową wizją cywilizacji i uniwersalistycznym rozumieniem Kościoła, w swoisty sposób ograniczały i spowolniały proces tworzenia własnej schryścianizowanej kultury nowych narodów chrześcijańskich. Warto zauważyć, że wschodniochrześcijańscy misjonarze chcieli przekazać Dobrą Nowinę z całym jej bogactwem teologicznym oraz cywilizacyjnym, osiągniętym przez Cesarstwo Bizantyńskie. Stąd też tak ważną rolę w działalności przed rozpoczęciem misji, jak i później – miała edukacja w różnych dziedzinach nauki oraz wieloraka pomoc nowo ochrzczonym narodom pogańskim, aby w jak najkrótszym czasie oraz jak najbardziej przybliżyły się do bizantyńskiego stylu życia i zapragnęły coraz bardziej świadomego czerpania ze skarbcza wiedzy, do którego zaczęły mieć dostęp dzięki przyjęciu chrześcijaństwa. We wschodniej metodzie misyjnej bardzo istotne było rozumienie przekazywanie Ewangelii. W tym celu misjonarze musieli być odpowiednio przygotowani, co oznaczało konieczność znajomości języka czy dialektów tych narodów i plemion, do których się udawali. W praktyce, jak to jasno ukazuje misja cyrylo-metodiańska, wymagało to czasem bardzo starannego, wyprzedzającego nowe potrzeby, przygotowania się do głoszenia Chrystusa.

Stworzenie nowego alfabetu w celach misyjnych

W ramach przygotowywania się do misji wśród pogańskich Słowian na Morawie, Konstantyn-Cyryl stworzył z pomocą Bożą alfabet¹⁶, który zaadoptował do starobułgarskiego dialektu, którym porozumiewano się w Południowej Macedonii. Biografowie Cyryla i Metodego podkreślają fakt, iż ów słowiański alfabet został objawiony Cyrylowi przez Boga¹⁷. Alfabet ten nazwano głągolicą¹⁸. W języku staro-cerkiewno-słowiańskim *głągol* to greckie tłumaczenie pojęcia *logos*, czyli słowo. Warto zauważyć, iż najstarsze słowiańskie manuskrypty zostały napisane przy pomocy dwóch różnych alfabetów, a mianowicie: głągolicą i cyrylicą. Ten drugi alfabet stanowił zapewne dzieło jednego z uczniów Metodego w Bułgarii – Konstantyna, biskupa Presławia. Zaadoptował on greckie pismo drukowane do ówczesnego języka słowiańskiego¹⁹. Nowy alfabet został nazwany cyrylicą na cześć św. Cyryla z Tessalonik²⁰. Cyrylica składa się z trzydziestu ośmiu liter, spośród których dwadzieścia cztery zostały przejęte z języka greckiego.

Wraz z nawróceniem się Rusi i Serbii na chrześcijaństwo cyrylica na dobre przeniknęła do świata słowiańskiego²¹.

Głagolica to wyjątkowy alfabet w dziejach świata, gdyż stanowi zbiór zmodyfikowanych liter greckich, hebrajskich i orientalnych. Jej twórcę – Konstantyna – Cyryla (imię zakonne) można zaliczyć w poczet największych geniuszy lingwistycznych Europy. W dalszych wiekach jednak o wiele większe znaczenie miała cyrylica, która była bardziej uproszczonym alfabetem. Cyrylicą bowiem na przestrzeni ponad tysiąca lat, najpierw pisano, a później drukowano księgi liturgiczne prawosławnych Słowian. Stworzony przez Konstantyna-Cyryla nowy język literacki, który bazował na mówionym dialekcie Słowian macedońskich a zarazem wzorowany był na języku greckim, miał kościelny charakter. W IX wieku różne języki słowiańskie były zbieżna w strukturach gramatycznych oraz w słownictwie. Stworzony wówczas język, określany mianem języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, w wiekach średnich stał się trzecim międzynarodowym językiem Europy oraz świętym idiomem Słowian, którzy przyjęli chrześcijaństwo od Bizancjum, a zwłaszcza Bułgarów, Rusinów i Serbów²².

Dar alfabetu dla narodów słowiańskich miał znaczenie narodowe, religijne i kulturowe. Alfabet ów nigdy nie był „martwym, statycznym symbolem, rodzajem zmumifikowanego totemu [...], a jego strażnikiem był nie tyle jakiś wyższy duchowy, czy państwowy autorytet, co wola i świadomość samych ludzi, którzy czcili go i czczą go dzisiaj jako godło świętej walki prowadzonej przez wieki”²³.

Znaczenie języka w misji św. Cyryla i Metodego

Podczas słynnej misji do „Wielkiej Morawy” Bracia Sołuńscy napotkali na opór ze strony duchowieństwa germańskiego, które w walce o dusze, starali się dowodzić, że Pismo Święte może być jedynie czytane w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim²⁴. Głoszone przez Cyryla i Metodego Słowo Boże w języku słowiańskim oraz celebrowanie Boskiej Liturgii²⁵ w języku zrozumiałym dla słowiańskich konwertytów²⁶ spowodowały ostry sprzeciw kleru germańskiego, który traktował ten fakt jako skandal i niebezpieczną innowację, desakralizującą świętość języka liturgicznego, za jaki uważano łacinę²⁷. Wyprawa misyjna Braci Sołuńskich stanowiła odpowiedź cesarza Michała III na prośbę słowiańskich książąt: Roścysława i Świętopelka, zanesioną przez ich posłów do Konstantynopola, aby przysłano misjonarzy, którzy przedstawiają prawdy chrześcijańskiej wiary w zrozumiałym dla ich ludu, języku słowiańskim. W *Żywocie Konstantyna* czytamy: „[...] przyszli do nas rozliczni nauczyciele z Italii, Hellady i Germanii, którzy nas uczą rozmaicie. A my, Słowianie, ludzie prości, nie mamy [nikogo], kto by nas ku prawdzie skierował i zrozumiale pouczył. Poślij więc,

dobry władco, męża takiego, który nam wszelką prawdę wyjaśni”²⁸.

Po przybyciu Cyryla-Konstantego i Metodego na Morawę głoszących Dobrą Nowinę o zbawieniu w języku zrozumiałym dla Słowian nastąpił szybki wzrost liczby nowo ochrzczonych. Bizantyńscy misjonarze byli atakowani przez misjonarzy łacińskich²⁹, przekonanych, iż można głosić Słowo Boże jedynie w trzech „świętych językach”. Ten konserwatyzm „trójjęzycznych” miał za swą podstawę niewłaściwą interpretację słów św. Hieronima (342-420), który w rzeczywistości jedynie nauczał, aby czytający Biblię ze szczególnym szacunkiem odnosili się do tych trzech języków. Choć tzw. herezja trójjęzyczna została oficjalnie potępiona na synodzie, zwołanym przez Karola Wielkiego we Frankfurcie, w 794, wielu łacinników nie chciało uznać, iż Bóg w Trójcy jedyny może być wielbiony i sławiony we wszystkich językach świata. Herezja trójjęzyczna³⁰ miała zasadniczo charakter eklezjologiczny, gdyż przeciwstawiała się duchowi Pięćdziesiątnicy, poprzez podporządkowanie misji Kościoła kwestiom kulturowym³¹. W drugiej połowie IX wieku była popularna wśród frankońskiego, germańskiego, weneckiego i rzymskiego kleru, który w sposób ekskluzywistyczny potraktował słowa Izydora z Sewilli o „trzech świętych językach”³². Faktem jest, że problem lingwistyczny miał głębsze podłoże, które dotyczyło napięć w ówczesnych relacjach pomiędzy Konstantynopolem i Rzymem³³.

W XVI rozdziale *Żywotu Konstantyna* znaleźć można argumenty przeciwko herezji trójjęzycznej oraz za wychwalaniem Boga w językach różnych narodów świata. Konstantyn podjął wyzwanie biskupów oraz kapłanów, zebranych w Wenecji, którzy rzucili się na niego „jak kruki na sokoła”³⁴ i bronił wartości języka słowiańskiego powołując się na Pismo Święte³⁵. Dowodził, że każdy naród oddaje chwałę Bogu we własnym języku. Przypominał o nakazie misyjnym z Ewangelii według św. Marka: „Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą” (Mk 16,17) oraz z Listu do Filipian „I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,11). Powołał się również na 14 rozdział z I Listu św. Pawła do Koryntian, cytowany *in extenso* (I Kor 14,5-40), jednoznacznie wskazując, by językiem swym wypowiadać słowa zrozumiałe³⁶. Przeciwwstawienie się św. Konstantego historycznej i dialektycznej argumentacji za herezją trójjęzyczną zostało przypomniane w encyklice papieża Jana Pawła II *Slavorum Apostoli*, w kontekście katolicyzacji Kościoła wyznającego Trójjedynego Boga w „harmonijnym chórze złożonym z głosów niezliczonych rzesz ludzi”³⁷. W tym kontekście warto również przypomnieć zacytowane w rozdziale XIV *Żywotu Konstantyna* słowa z listu cesarza

Michała III do Rościslawa: „Bóg, który pragnie, aby każdy [człowiek] zdobywał zrozumienie prawdy i coraz większą godność osiągał, wejrząwszy na wiarę twoją i gorliwość, uczynił teraz za dni naszych [zadłość prośbie twojej], objawiwszy litery dla języka waszego, których dotąd wcale nie było z wyjątkiem lat początkowych, abyście i wy znaleźli się w liczbie narodów, które chwałą Boga własnym językiem. [...] Przyjmij więc dar lepszy i cenniejszy od wszelkiego złota i srebra, i drogich kamieni, i bogactw przemijających”³³⁸.

Stwórcza i przemieniająca moc Słowa Bożego

Nowy alfabet, czyli głągolica, został stworzony przez Konstantyna dla określonego celu, jakim miało być przede wszystkim przygotowanie przekładów na język słowiański zarówno Pisma Świętego, jak i ksiąg liturgicznych. Nieprzypadkowo pierwszą perykopą, przetłumaczoną na język słowiański, był prolog Ewangelii według św. Jana. W *Żywocie Konstantyna* zachował się następujący opis tego faktu: „Filozof więc odszedłszy, wedle dawniejszego zwyczaju, oddał się modlitwie wraz ze swoimi pomocnikami. I wkrótce Bóg mu się objawił i wysłuchał prośby sług swoich, i zestawił [Konstantyn] rychło litery, i zaczął pisać słowa Ewangelii: Na początku było Słowo i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo i tak dalej”³³⁹. Można sobie zadać pytanie, dlaczego właśnie perykopa z Prologu Janowego wykorzystana była do prowadzenia misji wśród pogańskich Słowian. Odpowiedź na nie jest prosta, jeśli weźmie się pod uwagę liturgiczną tradycję Kościoła Wschodniego, gdyż dotyczy najważniejszego wydarzenia w roku kościelnym, a mianowicie uroczystości Paschy Chrystusa. W czasie Boskiej Liturgii Paschalnej św. Jana Chryzostoma czytany jest w kilku językach początek Ewangelii według św. Jana (J 1,1-17). W tym bowiem świętym czasie przepowiadanie Boskiego Słowa (gr. *Logos*, scs *Głągoł*) w mistyczny sposób uświadamia wierzącym, że stworzenie i zbawienie świata dokonało się przez żywe Słowo Boga – Jezusa Chrystusa⁴⁰.

Pojęcie „Słowo” (gr. *Logos*) nie stało się zupełnie obcym, gdyż wiele wyrazów odnoszących się zwłaszcza do poszczególnych dziedzin nauki, zawiera w sobie rdzeń „logia”, np. bio-logia, socjo-logia, psycho-logia, teo-logia. Termin „logos”, zaczerpnięty z filozofii stoickiej, we współczesnym świecie oznacza wiedzę czy rozumienie. Ewangeliczny Logos, jak słusznie zauważa John Meyendorff, jest „kluczem do całej wiedzy, do całościowego rozumienia tego wszystkiego, czego się można nauczyć, czyli tego wszystkiego, co istnieje w Bogu”⁴¹. Ewangelie synoptyczne rozpoczynają się od przedstawienia wydarzeń historycznych: narodzenia Jezusa, Jego Chrztu i początków głoszenia Dobrej Nowiny. Święty Jan natomiast

rozmyślnie rozpoczyna Ewangelię od ukazania paraleli, która łączy opowieść o stworzeniu z Księgi Rodzaju: „Na początku (hbr. *bereszith*) Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) z proklamacją: „Na początku (gr. *en arche*) było Słowo” (J 1,1). Chrystus będąc Słowem (gr. *Logos*) jest nie tylko Zbawicielem poszczególnych ludzi, nie tylko jest Nauczycielem, który objawia kodeks etyczny czy prawdziwą filozofię, lecz jest „On Zbawicielem i sensem/znaczeniem całego stworzenia”⁴². Zatem Kościół jest powołany nie tylko do zbawiania poszczególnych osób, ale dla zbawiania świata, całego kosmosu. Zatem głoszenie Słowa Bożego w misji do pogan ma na celu odnowienie stworzenia, ponieważ to samo Słowo – jako Stworzyciel – było na początku a w czasie misji znowu przybywa do świata jako jego Zbawiciel, co jest oczywiste, gdyż dla Boga tą samą rzeczywistością jest mówienie i działanie. Teologia Słowa Bożego, szczególnie w świetle Wcieleń, ma wielkie znaczenie zarówno w odniesieniu do misji skierowanej do pogan, jak i życia wierzących. Kościół bowiem przyjmuje współodpowiedzialność za cały świat, co się wyraża jego współtwórczością w całym świecie. Choć Słowo Boże jest przekazywane w słowach ludzkich, to przede wszystkim jest przekazem życia, którego źródłem jest sam Bóg⁴³.

Aby przekazać treści Ewangelii w języku słowiańskim niezbędne było utworzenie wielu abstrakcyjnych rzeczowników i przymiotników, a nawet wyrazów złożonych, które nie istniały jeszcze w tym języku. Te słowa i pojęcia zostały w odpowiedni sposób przejęte z nieporównanie bogatszego języka greckiego. Zatem zasługą św. Cyryla jest nie tylko stworzenie alfabetu, ale kształtowanie języka słowiańskiego w taki sposób, aby można było za jego pomocą wyrazić i zasymilować pojęciowe bogactwo języka greckiego⁴⁴. Tego rodzaju praca była o wiele trudniejsza od samego opracowania alfabetu, ale niezbędna do stworzenia samowystarczalnej kultury słowiańskiej⁴⁵.

Przekłady ksiąg liturgicznych na język słowiański i zakorzenienie w liturgicznej tradycji bizantyńskiej

Po przybyciu na Morawę w 863 roku Konstantyn, nauczał lud, a ponadto skoncentrował się na dwóch zasadniczych, ze względu na działania misyjne zadaniach, a mianowicie formacji i edukacji nowego duchowieństwa, mówiącego w języku słowiańskim oraz przekłady nabożeństw, niezbędnych dla celebracji Służby Bożej⁴⁶. W *Żywocie Konstantyna* czytamy: „Gdy przybył na Morawę, z wielką czcią przyjął go Rościslaw i zebrałszy uczniów oddał mu ich na naukę. Wkrótce też przełożywszy cały porządek kościelny, nauczył ich jutrzni, wigilii, wieczerni, powieczeria i obrzędów Eucharystii”⁴⁷. Należy domyślać się, iż określenie „cały porządek kościelny” dotyczy

głównych ksiąg liturgicznych. Od dłuższego czasu trwa debata pomiędzy naukowcami, o to jakiego obrządkiem początkowo na Morawie posługiwał się Metody, obrządkiem słowiańskim, czy obrządkiem łacińskim. Terminologia z *Żywotu Konstantyna* wskazuje bardziej na obrządek bizantyński niż łaciński⁴⁸. Z tego też względu wydaje się być oczywiste, że początkowo Liturgia Słowiańska była celebrowana w obrządku bizantyńskim. Zdaniem Dimitra Obolensky'ego wydaje się być możliwe, że w późniejszym czasie Konstantyn dokonał przekładu oraz adaptacji na język słowiański również i Mszy łacińskiej⁴⁹, którą uprzednio wprowadzili na Morawie misjonarze frankońscy. Pojawienie się przekładów słowiańskich Boskiej Liturgii bizantyńskiej i Mszy Świętej rzymskiej w drugiej połowie IX wieku⁵⁰ mogło doprowadzić w Centralnej Europie do zmieszania się tych dwu obrządków⁵¹.

Zastosowanie języka słowiańskiego w liturgii i nabożeństwach przyczyniło się do jego uświęcenia oraz do uświęcenia tych wszystkich, którzy w tym języku modlili się, a także stała się podstawowym czynnikiem rozwoju kulturowego Słowian wschodnich⁵². W tradycji cyrylo-metodiańskiej idea narodu poświęconego Bogu łączyła się z koncepcją wielości języków, które zachowują ten sam status przed Bogiem. Wynika to z koncepcji działań misyjnych świętych Cyryla i Metodego, którzy starali się przekazać Słowianom idee, że każdy naród ma swe własne dary oraz, że każdy lud jest powołany do bycia w rodzinie Kościoła powszechnego⁵³. Owe idee stanowią dziedzictwo tych narodów słowiańskich, które przyjęły wiarę od Bizancjum w języku zbliżonym do ich języka macierzystego. Wielkie znaczenie dla tych narodów miał fakt, iż mogły słuchać Ewangelii w języku, który był dla nich zrozumiały. W procesie ich chrystianizacji nie do przecenienia jest również fakt słowiańskiej Liturgii, która wprowadzała ich, już tutaj na ziemi, w rzeczywistość niebiańską. Wymownym tego świadectwem jest zapis z ruskiej kroniki *Powieść minionych lat*: „I przyszliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebie li byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich najlepsze ze wszystkich krajów”⁵⁴. Przełożona na język słowiański Liturgia, wraz z innymi nabożeństwami, które niczym wspaniały kobierzec, utkane zostały z poetyckich strof zaczerpniętych z Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła oraz pisarzy kościelnych, zachwycała niebiańskim pięknem. Dogmatyczny symbolizm świątyni chrześcijańskiej przenikał poprzez freski oraz ikony do świadomości słowiańskich wierzących, którzy odnajdowali w niej swoje miejsce i pragnęli coraz bardziej się w niej zadomowić.

Zainteresowanie Słowian kulturą bizantyńską i tworzenie rodzimej kultury słowiańskiej

„Bizancjum obdarzyło Słowian dwoma darami: w pełni wykształconym systemem chrześcijańskiej nauki i w pełni rozwiniętą chrześcijańską cywilizacją”⁵⁵. Powyższe stwierdzenie, metropolita Kallistosa Ware rozwija, wskazując na bezpośrednią przyczynę tak aktywnej słowiańskiej recepcji tych dwóch bizantyńskich darów: „Grecy przekazywali tę wiarę i cywilizację nie w jakiejś obcej, lecz w słowiańskiej szacie (tłumaczenia Cyryla i Metodego miały tutaj kolosalne znaczenie), a dzięki temu wszystko, co zostało zapożyczone od Bizancjum, Słowianie byli w stanie uczynić swoim własnym. Bizantyńska kultura i wiara prawosławna, jeśli nawet początkowo ograniczone głównie do klas rządzących, z czasem stały się nieodłączną częścią codziennego życia całych słowiańskich narodów. Wiąż między Kościołem i ludem została wzmocniona przez tworzenie niezależnych narodowych Kościołów lokalnych”⁵⁶.

Przyjmując chrześcijaństwo z Bizancjum, ludy słowiańskie równocześnie przyjmowały wielość różnorodnych elementów kulturowych i edukacyjnych, z których szczególne znaczenie miały teksty tłumaczone z języka greckiego. Były to zarówno przekłady Pisma Świętego, ksiąg liturgicznych, dzieł Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, dzieł filozoficznych i różnych innych, które dawały dostęp do całej spisanej tradycji Wielkiego Cesarstwa. Wydaje się, że procesu „przejmowania” świata kultury bizantyńskiej przez ludy słowiańskie, nie powinno się określać jedynie słowem „wpływ”, czy „oddziaływanie”, lecz raczej należałoby mówić o transplatacji kultury bizantyńskiej do świata bizantyńskiego. Pojęcie „wpływ” jest bardziej adekwatne do sytuacji, gdy na danym terenie istnieje już jakaś rodzima kultura, czy jakieś życie duchowe i do tej rzeczywistości lokalnej przenikają z zewnątrz jakieś nowe elementy, które następnie zostaną przetworzone i zasymilowane w nowych kategoriach. Słowianie w zetknięciu z kulturą bizantyńską mieli jedynie swą ustną tradycję ludową, której nośnikami były baśnie, bajki i pieśni. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, w IX wieku ludy słowiańskie, porozumiewające się językiem staro-słowiańskim, były „dziewiczym duchowo światem” (ang. *the spiritually virgin world*)⁵⁷. W wyniku całościowego przeszczepiania kultury bizantyńskiej, wśród Słowian powstawała specyficzna „kultura pośrednia” (ang. *an intermediary culture*), która umożliwiała „skok cywilizacyjny”⁵⁸. Dopiero po dwóch stuleciach, czyli w XII wieku, gdy w krajach słowiańskich zaistniał już rodzimy dorobek kulturowy, możemy mówić o „wpływie” kultury bizantyńskiej na tamtych terenach. O jej znaczeniu dla tożsamości narodów słowiańskich świadczy fakt, iż więzi z Bizancjum nie zostały przerwane, choć w kolejnych wiekach zmieniał się ich charakter. W odniesieniu do Rusi

to czerpanie z cywilizacji i kultury bizantyńskiej wybitny rosyjski teolog o. Georges Florovsky nazwał „ruskim bizantyzmem”⁵⁹.

Włoski slawista R. Piccio dowodzi, że słowiańskie prawosławie (wł. *Slavia Ortodossa*) ma cechy bizantyńskie oraz staro-cerkiewno-słowiańską podbudowę lingwistyczną, stworzoną w czasach świętych Cyryla i Metodego, która przetrwała w formie wspólnego dla prawosławnych Słowian liturgicznego języka⁶⁰. Bizantyńskie teksty przybywały do świata słowiańskiego z dwóch głównych centrów duchowych i kulturowych, a mianowicie z Konstantynopola (początkowo) i ze Świętej Góry Athos (po X wieku). Ich rozprzestrzenianie dokonywało się zazwyczaj nie bezpośrednio, lecz via Bułgaria i Serbia.

Choć Cyryl i Metody starali się stworzyć „uczony język” (ang. *scholarly language*), nie oznacza to, iż język ten nie był zrozumiały dla niewykształconych ludzi. Za pośrednictwem tego nowego „uczonego języka”, który w założeniu miał służyć wyrażeniu bardzo głębokich i subtelnych pojęć oraz terminów, dokonało się przejście od słowa mówionego do słowa pisanego. Warto tutaj zauważyć, że Cyryl i Metody nie narzucili Słowianom jakiegoś określonego rodzaju literatury, lecz zasadniczo skoncentrowali się na przekładach Pisma Świętego i ksiąg liturgicznych. Dopiero sami Słowianie dokonali aktywnej recepcji literackich bogactw Bizancjum, poprzez wybór tych rodzajów twórczości literackiej, którą zdolni byli pojąć i która była odpowiednia do ich ówczesnych potrzeb. Z wielu filozoficznych idei, teologicznego nauczania w Bizancjum w IX i X wieku, tylko niektóre przeniknęły do świata Słowian, ze względu na brak czy też ograniczone podstawy kulturowe⁶¹. Grecy hierarchowie w tamtych czasach wspierali rozwój duchowy i kulturowy swych wiernych w Bułgarii czy na Rusi, w takim stopniu, w jakim to było możliwe, mając świadomość, iż wejście na poziom życia duchowego, funkcjonującego wtedy w Bizancjum, byłoby dla nich niemożliwe. Powoli, poprzez proces edukacyjny, starali się, aby przygotować Bułgarów czy Rusinów do coraz to pełniejszej recepcji duchowego piękna swojej ojczyzny. Co ciekawe, sami Słowianie już w IX wieku, pod wpływem tekstów bizantyńskich, zaczęli tworzyć swą własną literaturę w języku pochodzącym z Braci Sołuńskich⁶². Warto podkreślić, że ta słowiańska twórczość piśmiennicza nie była niewolniczym naśladownictwem literackich modeli bizantyńskich, lecz stanowiła „głęboką asymilację” pojęciowych i morfologicznych elementów, wchodzących w skład kulturowych wartości i struktur bizantyńskich, które zostały przeniesione do życia Słowian. Teksty bizantyńskie wybierano do tłumaczenia na język słowiański w oparciu o konkretne potrzeby życia religijnego lub społecznego. W pierwszych dwóch wiekach po przyjęciu

chrześcijaństwa przekładano teksty greckie, które można przyporządkować według czterech głównych kategorii:

1. Homilie i dzieła parenetyczne wczesno-chrześcijańskich i wczesno-bizantyńskich autorów.
2. Dzieła starożytnych i bizantyńskich historyków oraz teksty literackie powstałe w oparciu o fakty historyczne (np. opowieści o Aleksandrze Wielkim czy o zdobyciu Troi).
3. Dzieła z nauk przyrodniczych i z dziedziny geografii.
4. Teksty o charakterze popularnym, jak np. *Apokryfy*⁶³.

Słowianie nie byli zainteresowani przekładami dzieł, współczesnych sobie Bizantyńczyków. Wielkim zainteresowaniem cieszyły się natomiast dzieła św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza Teologa oraz św. Bazylego Wielkiego, którzy dokonali syntezy starożytnej filozofii greckiej oraz Tradycji chrześcijańskiej⁶⁴.

Profesor A.E.N Tachiaos jest zdania, że czerpanie przez Słowian kulturowych wartości świata bizantyńskiego miało trzy zasadnicze etapy: transplantację, asymilację i wpływ bezpośredni. Istotną rolę w tym, trwającym stulecia, procesie odgrywał język oraz teksty. W okresie transplantacji świat słowiański otrzymał „uczony język” oraz podstawy bizantyńskiej kultury. W czasie etapu asymilacji, dokonało się przyswojenie elementów bizantyńskich oraz rozwój własnej niezależnej literatury i narodowego życia duchowego. Podczas bezpośredniego oddziaływania Bizancjum, Słowianie przyjmowali oraz dokonywali wyboru pewnych idei, środków wyrazu, gatunków literackich i stylu. Ogólnie można stwierdzić, że świat słowiański osiągnął solidne podstawy kulturowe, które nie tylko wiązały go z wielką duchową tradycją bizantyńską, ale również ukształtowały podstawy jego własnego dziedzictwa⁶⁵. Z tego właśnie powodu, dla wielu prawosławnych chrześcijan, cyrylica pozostała kamieniem węgielnym tej tradycji, pomimo ukształtowania się języków narodowych. Alfabet ów ciągle przypomina o osobie św. Cyryla oraz o duchowej więzi z tym Kościołem, za sprawą którego Słowianie zaczęli wierzyć w Jedyne Boga, w Trójcy Przenajświętszych Osób. Tradycja cyrylo-metodiańska objawia się na różny sposób w sferze liturgicznej, duchowej i edukacyjnej, dowodząc, że dziedzictwo świętych Braci Sołuńskich jest obecne we współczesnej Europie.

Cyrylo-metodiański model misji a głoszenie Dobrej Nowiny we współczesnym świecie

Czyż my, Słowianie, nie jesteśmy wielkimi dłużnikami mi świętych Cyryla i Metodego? Czyż nie jest faktem, że ich misja, polegająca na głoszeniu Dobrej Nowiny w języku słowiańskim, doprowadziła do powstania „całej

słowiańskiej cywilizacji” (ang. *a whole Slavonic Civilization*)? To właśnie dzięki Nim, poprzez znajomość języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, przez tyle wieków mogliśmy czerpać duchowe dobra ze słowiańskiej Liturgii, ze skarbcza literatury patrystycznej oraz bizantyńskiej nauki⁶⁶.

Współcześnie coraz bardziej zauważalny jest dramat zsekularyzowanej kultury, w której nie ma miejsca na Słowo Boże, na Dobrą Nowinę o zbawieniu świata przez Chrystusa. Każdego dnia przekonujemy się, co w praktyce oznacza żyć w post-chrześcijańskim świecie, w którym świadomie są odrzucane ewangeliczne normy życia społecznego. John Meyendorff już ponad dwadzieścia pięć lat temu z bólem stwierdzał, że „Chrześcijaństwo tragicznie utraciło swą nowość” (ang. *Christianity has tragically lost its novelty*). W tej, trwającej już od kilkudziesięciu lat, sytuacji niewystarczający będzie powrót do starożytnej liturgii, starożytnej sztuki cerkiewnej czy starożytnego śpiewu. Trzeba czegoś więcej! Trzeba odkrywać „zawsze nową, twórczą naturę chrześcijańskiej wiary” (ang. *the ever-new, creative nature of the Christian faith*)⁶⁷.

Choć dzieło ewangelizacyjne i kulturotwórcze Braci Sołuńskich jest związane z IX wiekiem, to jednak do dziś zachowało szczególny walor symboliczny, otwarty na przyszłość. Warto pamiętać, że „Ich dzieło usytuowane w konkretnym miejscu i czasie, stanowi grunt, z którego wywodzą się duchowe korzenie europejskiej kultury. Odnalezienie tych korzeni i rozpoznanie ich ponadczasowej wartości oznacza jednocześnie odnowienie wspólnoty duchowej i powrót do ewangelicznego posłannictwa, które dla naszego europejskiego kontynentu niesie z sobą moc stworzenia nowej rzeczywistości, zgodnej z powołaniem człowieka, który, jak potwierdzili to nasi Nauczyciele wiary, jest zdolny tworzyć nowe życie, bronić prawdy i uszanować wartości tam, gdzie one się rzeczywiście znajdują”⁶⁸.

Święci Cyryl i Metody to wybitni świadkowie twórczego podejścia do przekazu wiary, gdyż byli w stanie utożsamiać się kulturowo i lingwistycznie z grupą społeczną, której głosili Ewangelię. Są dla nas ponadczasowym wzorem, ponieważ potrafili być tradycyjni i innowacyjni, wierni Świętej Tradycji, a zarazem krytyczni wobec przekonań czy zwyczajów uwarunkowanych czysto ludzkimi względami. Jako ortodoksyjni Bizantyńczycy sprzeciwiali się oczywistym „innowacjom” niektórych misjonarzy, przybyłych z Zachodu, a jednocześnie pozostawali pełni szacunku w odniesieniu do

Kościół rzymskiego. Warto pamiętać, iż dokonali przekładu na język słowiański nie tylko bizantyńskiej Boskiej Liturgii, ale również łacińskiej Mszy Świętej. John Meyendorff, nie tylko w swoich dziełach, ale także w czasie swoich wykładów, w których mogłem uczestniczyć jako student, w Teologicznym Seminarium św. Włodzimierza, wskazywał, że autentyczna „katolickość” oraz dynamizm działań misyjnych świętych Braci Sołuńskich stanowi ponadczasowy model dla wszystkich chrześcijan⁶⁹.

Aby prowadzone w dzisiejszym świecie misje chrześcijańskie mogły skutecznie głosić Dobrą Nowinę – potrzeba z twórczą odwagą rozpoznać aktualne potrzeby i dobrać odpowiednie metody ewangelizacyjne, pamiętając o tym, że autentyczna chrześcijańska twórczość w tym względzie wymaga umiejętności rozróżniania i dokonywania selekcji oraz odwagi i śmiałości w wyborze środków, dzięki którym zostanie zachowana niezmienna treść chrześcijańskiej Ewangelii w nurcie żywej i świętej Tradycji. W Kościele Bożym nie ma miejsca na liturgiczny uniformizm, kulturową dominację czy brutalny konformizm. W przekazie wiary należy zachować istotę doktryny w formie nietkniętej i nieziennej, przy równoczesnym dostosowaniu języka do rodzących się potrzeb. Podejmując imperatyw wyzwania do bycia głosicielami Dobrej Nowiny, trzeba jedną nogą stać w przeszłości (w historii), a drugą stawiać w teraźniejszości, bo jedynie w ten sposób proklamacja wiary chrześcijańskiej stanie się skuteczna i wiarygodna⁷⁰.

Inspiracją do działań misyjnych we współczesnym świecie mogą dla nas być słowa, jakimi zasługi świętych Apostołów Słowian, wychwalał św. Klemens z Ochrydu:

„Zajaśniali [...] jak gwiazda zaranna, która od słońca światło biorąc, jaśnieje mocniej niż inne; i teraz w tych czasach ostatnich, na wzór owych najemnych robotników w winnicy, co znosili ciężar całego dnia i spiekoty, a otrzymali równą zapłatę z najętymi o jedenastej godzinie, Łaska Boża zapragnęła na to samo apostołskie posłannictwo przeznaczyć i tych dwu nowych zwiastunów jako świeczniki dla całej ziemi. I oni, przepasawszy mocno biodra swoje wiarą i świętym zapałem, jak słońce przeszli przez krainy spowite mrokiem i oświecili je swoimi stopami, wszelką mgłą pogańską i heretycką ogniem Ducha spalili i nie szczędzili ani dusz swoich, ani ciała, ale zawsze byli gotowi, by za wiarę prawdziwą z rozkoszą wypić kielich Chrystusa”⁷¹.

Przypisy

¹ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Egregiae virtutis*, 31 grudnia 1980.

² Por. G.A. Il'jinskij, *Opyt sistematycznej Kirilo-Mefodewskiej bibliografii*, Sofia 1934, ss. XLII + 303; I. Dujčev, A. Kirmagov, A. Paunova, *Kirilometodewska bibliografija 1940-1980*, Sofija 1983; M. Valachova, *Cyryl a Metod. Personalna bibliografija*, Žilina 1990; L. Górka, *Wykaz*

ważniejszej literatury cyrylo-metodiańskiej, w: *Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, t.2: *Dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, s. 275-282.

³ Por. R.E. Sullivan, *Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods*, „Church History” 23(1954), nr 1, March, s. 17-35.

⁴ Por. Tamże, s. 18-19.

- 5 Por. Tamże, s. 20.
- 6 E. Voulgaris, *A Lesson in Evangelism. The Lives of Cyril and Methodius*, "International Review of Mission" 74(1985), no 294, s. 235.
- 7 Por. R.E. Sullivan, *Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods*, s. 21-27.
- 8 Por. Z. Zieliński, *Cezaropapizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 41-42;
- 9 Por. Tamże, s. 25-26.
- 10 Por. V. Vavřinec, *The introduction of the Slavonic liturgy and the Byzantine missionary policy*, w: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9-11 Jahrhundert*, Prague 1978, s. 255-281; E. Voulgaris, *A Lesson in Evangelism. The Lives of Cyril and Methodius*, "International Review of Mission" 74(1985), no 294, s. 233-234.
- 11 Por. R.E. Sullivan, *Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods*, s. 27; V. Sabodan, *The role played by Sts Cyril and Methodius in the enlightenment of the Slavonic peoples*, "Journal of the Moscow Patriarchate" 1981, no 5, s. 45-51.
- 12 Por. Tamże, s. 21-23.
- 13 Por. Tamże, s. 24-29.
- 14 Por. Tamże, s. 30.
- 15 Por. Tamże, s. 31-32.
- 16 Por. J. Leśny, *Konstantyn i Metody – Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań 1987, s. 39-41.
- 17 Por. A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, Crestwood N.Y. 2001, s. 72.
- 18 Por. J.E. Granstrom, *O proischożdienii glagoliczeskoj azbuki*, w: *Trudy Otdiela drevnirussoj literatury Akademii Nauk SSSR*, t. XI, Moskwa 1955, s. 300-313.
- 19 Por. R. Auty, *Handbook of Old Church Slavonic*, II, London 1960, s. 1-14.
- 20 Uczony bułgarski Emil Georgiew uważał, iż cyrylica jest starszym od glagolicy pismem słowiańskim, gdyż jej bezpośredni związek z greckim alfabetem uncjalnym, czyli majuskułą, dowodzi społecznie uzasadnionego rozwoju, opartego na stopniowym przyjmowaniu i adaptacji pisma greckiego przez ludność słowiańską, w miarę przyswajania sobie przez nią grecko-bizantyńskiej kultury. Por. Tenże, *Slawianskaja pismennost' do Kirilla i Mefodija*, Sofija 1952, passim.
- 21 Por. A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 120-121.
- 22 Por. D. Obolensky, *Sts. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs*, „St Vladimir's Seminary Quarterly” 7(1963), no. 1, s. 4-5.
- 23 A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 121-124.
- 24 Por. J. Meyendorff, *Christ as Word: Gospel and Culture*, „International Review of Mission” 74(1985), no. 294, s. 246.
- 25 Por. M. Olszewski, *U początków liturgii słowiańskiej*, w: *Cyril i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, cz. 1: *Studia*, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, s. 75-83; M. Arranz, *Liturgiczny aspekt dzieła Cyryla i Metodego. Kilka podstawowych kwestii*, w: *Cyril i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, cz. 1: *Studia*, red. J.S. Gajek, L. Górka, Lublin 1991, s. 55-74.
- 26 Wprowadzenie języka słowiańskiego do liturgii świadczyło o wielkiej odwadze Braci Sołuńskich, gdyż wówczas nigdzie w Kościele nie używano mówionego języka, a co najwyżej posługiwano się archaiczną, dawno nie używaną w mowie potocznej formą języków: syryjskiego, ormiańskiego czy hebrajskiego. Por. J. Leśny, *Konstantyn i Metody – Apostołowie Słowian*, s. 47.
- 27 Por. E. Timiadis, *Unity of Faith and Pluralism in Culture. A Lesson from the Byzantine Missionaries*, "International Review of Mission" 74(1985), no 294, s. 240.
- 28 *Żywot Konstantyna V*, 1-3, przeł. T. Lehr-Splawiński, w: *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, Warszawa 1988, s. 106-107.
- 29 T. Lehr-Splawiński, *Konstantyn i Metody*, Warszawa 1967, s. 78: „Położenie geograficzne Moraw sprawiało, że wpływy chrześcijańskie musiały docierać tam stosunkowo wcześniej z przyległych ziem państwa wschodniofrankońskiego (niemieckiego), a także z dalszych krain Europy zachodniej i południowej”.
- 30 Por. F. Thompson, *SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilingualism. A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages*, "Analecta Bollandiana" 110(1992), 67-122.
- 31 G.D. Dragas, *Apostolic Evangelism as seen in the activities of Saint Cyril's and Saint Methodios' disciples and evangelists and its ecclesiological implications for yesterday and today*, "Greek Orthodox Theological Review" 35(1988), no. 4, s. 479.
- 32 Por. PL 88, 182C.
- 33 Por. E. Timiadis, *Unity of Faith and Pluralism in Culture*, s. 241-242.
- 34 *Żywot Konstantyna XVI*, 1, s. 91.
- 35 Por. J.S. Conclis, *Cyril's Philosophy of Religious Education*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" 32(1988), no 2, s. 141-146.
- 36 Por. *Żywot Konstantyna XVI*, 6-59, s. 92-96.
- 37 Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli*, 17.
- 38 Por. *Żywot Konstantyna XIV*, 16-18, s. 88.
- 39 *Żywot Konstantyna XIV*, 13-14, s. 88.
- 40 Por. Bp Abel (Popławski), *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 101-121.
- 41 J. Meyendorff, *Christ as Word: Gospel and Culture*, s. 247.
- 42 Tamże, s. 249: "[Christ] is the Saviour and the meaning of all of creation”.
- 43 Tamże, s. 254-255.
- 44 A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 73.
- 45 Por. M. Wan Parcis, *Światyje Apostoły Słowian – Kirill i Mefodij: Ewangelije i kultura*, w: *Czelowiek. Istorija. Wiest'*, red. K. Sigow, Kijew 2006, s. 44.
- 46 Por. T. Lehr-Splawiński, *Konstantyn i Metody*, s. 88.
- 47 *Żywot Konstantyna XIV*, 1-2, s. 89.
- 48 Por. F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, s. 189-184;
- 49 W opozycji do tezy o przywiązaniu Braci Sołuńskich do liturgicznej tradycji bizantyńskiej, Feliks Koneczny uważał, iż: „Pragnęli [oni] utworzyć obrządek rzymsko-słowiański, a więc nowy dział Kościoła Rzymskiego i cywilizacji łacińskiej”. Tenże, *Cywilizacja bizantyńska*, Komorów (bez roku wydania), s. 206, (pierwsze wydanie Londyn 1973).
- 50 Por. F. Dvornik, *The Slavs, their early History and Civilization*, Boston Mass. 1956, s. 85, 166-167.
- 51 D. Obolensky, *Sts. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs*, s. 6.
- 52 Por. T. Lehr-Splawiński, *Konstantyn i Metody*, s. 131.
- 53 Por. R. Jacobson, *The Beginnings of National Self-Determination in Europe*, „The Review of Politics” 7(1945), s. 29-42.
- 54 *Powieść minionych lat 38*, w: *Kroniki staroruskie*, przeł. F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 70.
- 55 K. Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misisjuk, Białystok 2002, s. 87.
- 56 Tamże, s. 87-88.
- 57 A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 130.
- 58 Por. A.E. Tachiaos, *The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity*, "Harvard Ukrainian Studies" XII-XIII (1988-1989), s. 430-435.
- 59 Por. G. Florowskij, *Puti ruskogo bogosłowija*, Paris 1982³, s. 4-8.
- 60 Por. R. Picchio, *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica*, "Ricerche slavistiche" 11(1963), s. 105-127; Tenże, *Questione della lingua e Slavia Cirillometodiana*, w: R. Picchio (red.) *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma 1972, s. 1-112; Tenże, *Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslawischen Tradition*, *Die Welt der Slawen* 7(1962), s. 1-26.
- 61 Por. A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 134.
- 62 Por. F. Thompson, *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture*, "Slavica Gandensia" 5(1978), s. 105-139.
- 63 Por. Por. A.E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*, s. 134-136.
- 64 Tamże, s. 136.
- 65 Por. Tamże, s. 140.
- 66 Por. D. Obolensky, *Sts. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs*, s. 11.
- 67 J. Meyendorff, *Christ as Word: Gospel and Culture*, s. 256.
- 68 L. Górka, *Święci Cyryl i Metody a pojednanie. Słowiańskie dziedzictwo w służbie jedności Kościołów i narodów*, Warszawa – Lublin 2001, s. 73.
- 69 J. Meyendorff, *Christ as Word: Gospel and Culture*, s. 257: "The authentic 'catholicity' and dynamism of their [Saints Cyril and Methodius] ministry should remain as our model even today”.
- 70 E. Timiadis, *Unity of Faith and Pluralism in Culture*, s. 244.
- 71 Św. Klemens z Ochrydu (?), *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, w: *Pasterze wiernych Słowian*, red. i przekład A. Naumow, Kraków 1985, s. 43-44.

**Faith, Cult and Culture as Essential Elements
in the Missionary Activity of Sts. Cyril and Methodius**

Summary

Sts. Cyril and Methodius, the Apostles of the Slavs, for many centuries have been in the interest of the whole Christian world.

This article is an attempt of presenting the vital connection between Christian faith, liturgical cult, and culture on the basis of the Byzantine mission addressed to the Slavs, which was led in the second half of 9th century.

Starting from the comparison of the missionary methods used by the Christian East and West in the Middle Ages, then we will turn our attention to Sts. Cyril's and Methodius' unique contribution to the proclamation of Christ among the Slavs. In this missionary work, of the great importance was the creation of a new alphabet, and the use of the Slavic language in the proclamation of the Good News, as well as translations of the Bible and liturgical books into Slavonic. The rootedness in the Byzantine liturgical tradition, and drawing from the treasury of the Eastern Roman Empire contributed in a creative and very original way to the formation of the native Slavic culture. In the final part of article there is posed the problem of the effective proclamation of the Good News in the contemporary world in relation to the Cyrillo-Methodian model of mission.

Summarized and translated by Krzysztof Leśniewski

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

ŚWIĘCI CYRYL I METODY W ŚWIETLE *FILIOKWISTYCZNEJ* IDEI KAROLA WIELKIEGO

ST. CYRIL AND METHODIUS IN THE LIGHT OF THE FILIOQUISTIC IDEA OF CHARLEMAGNE

Ks. ARCHIMANDRYTA WARSONOFIUSZ (DOROSZKIEWICZ)

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU, BIAŁYSTOK, WARSONOFIUSZ@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: Święci Cyryl i Metody, Imperium Rzymskie, Karol Wielki, Kościół, Bizancjum, filioque, Duch Św., Frankowie, Słowianie, papież, Konstantynopol, Rzym

Keywords: St. Cyril and Methodius, Roman Empire, Charlemagne, Church, Byzantium, filioque, Holy Spirit

W tym roku mija 1700 lat od momentu podpisania słynnego Edyktu Mediolańskiego, dzięki któremu od trzech stuleci prześladowane chrześcijaństwo otrzymało możliwość nieskrępowanego działania w pogańskim Imperium Rzymskim. Architektem tego historycznego zabiegu był cesarz Konstanty Wielki, któremu Kościół nadał tytuł *ισποστολος*, tzn. równy apostołom. Tym wszystkim wydarzeniom towarzyszyło uprzednio pewne zdarzenie związane z osobą cesarza Konstantyna, które definitywnie wpłynęło na dalsze losy Rzymskiego Imperium. Przed bitwą z Maksencjuszem przy Moście Milewjijskim w 312 r. cesarzowi ukazał się na niebie Krzyż. *Tak oto ten epizod wspominał sam cesarz: Było już popołudnie, słońce chowało się za horyzont, zapadał zmierzch. Spojrzałem w bok słonecznych promieni i zobaczyłem o dziwo jaśniejący w blasku słońca krzyż z napisem: Tym znakiem zwyciężysz In hoc signo vinces.* Po odniesieniu zwycięstwa nad Maksencjuszem, Konstanty porozumiał się ze swoim szwagrem Licyniuszem i w 313 roku obaj władcy postanowili uchwalić akt tolerancji religijnej. Efektem ich decyzji był słynny Edykt Mediolański, którego fragment brzmiał następująco: *Ja, cesarz Konstantyn i ja, cesarz Licyniusz rozważaliśmy wszystko co przynosi korzyści i służy państwu i postanowiliśmy pozostawić wolny wybór chrześcijanom oraz wszystkim innym w wyznawaniu i oddawaniu czci takiemu bogu, jakiego pragną, ażeby bóstwo i istota niebiańska, kimkolwiek by była mogła być łaskawą i dla nas... oprócz tego polecamy w sprawie chrześcijan, ażeby zwrócono im nieodpłatnie i bezzwłocznie wszelkie pomieszczenia, w których poprzednio zwykli byli się gromadzić.* Wydaniem tego dokumentu Konstanty Wielki skończył okres konfrontacji pomiędzy prześladowanym Kościołem chrześcijańskim a pogańskim Rzymskim Imperium. Chrześcijaństwo otrzymało status religii

tolerowanej, co dało mu możliwość utorowania sobie drogi do wejścia 70 lat później na pozycję religii uprzywilejowanej. Cesarz Konstanty głęboko wierzył, że nowa religia, która doświadczyła tak wiele upokorzeń i dyskryminacji scementuje również kulturowo i politycznie wieloetniczne Imperium Rzymskie w myśl zasady: jedna religia, jeden cesarz, jedno imperium. Niestety jak wiemy z historii, przesłanka ta okazała się zbyt idealistyczna by mogła się ziścić, bo wkrótce za sporami i podziałami doktrynalnymi nastąpiły również podziały etniczno-polityczne.

Już w V wieku wraz z urzędowym uznaniem prawosławnego chrześcijaństwa przez cesarza Teodozjusza Wielkiego, obserwujemy początki wykorzystania różnic doktrynalnych do poparcia ruchów narodowościowych. Na przykład nestorianizm i monofizytyzm, które na początku miały charakter czysto doktrynalny, ostatecznie przeobraziły się w ideologię o charakterze narodowym i zostały sprytnie użyte dla oddzielenia od Bizancjum takich grup etnicznych jak Syryjczycy, Koptowie i Ormianie. Przed VIII wiekiem napotykały po raz pierwszy na załączki podziałów w chrześcijaństwie, które przybrały charakter bardziej etniczno-kulturowy niż religijny. Mam tutaj na myśli *differentia specifica* pomiędzy greckim Wschodem i łacińskim Zachodem. W źródłach rzymskich, arabskich i syryjskich podział ten jest określany jako schizma między Frankami, których reprezentował Karol Wielki a wschodnimi Rzymianami, których nie pytając o zdanie w XVII wieku niesłusznie na Zachodzie nazwano Grekami. Nie posiadająca żadnych racjonalnych uzasadnień krucjata bizantyńskich cesarzy przeciwko obrazom i sęmu narodowi, doprowadziła do całkowitego zaniedbania polityczno-narodowych interesów Konstantynopola w zachodniołacińskiej części Imperium. Wykorzystując

dogodne okoliczności historyczne, Frankowie utworzyli na Zachodzie potężne państwo, które apogeum rozkwitu osiągnęło za panowania Karola Wielkiego. Osamotniona *Stolica Apostolska* w Rzymie nie mogąc uzyskać militarnej pomocy z Konstantynopola przeciwko napadom Longbardów, zwróciła się o polityczno- militarne wsparcie do króla Franków, ojca Karola Wielkiego Pepina Mniejszego. Pomoc ta miała przynieść obopólne i wymierne korzyści. Papiestwo otrzymało mocny polityczno- militarny protektorat, natomiast cesarzowi nadano w Kościele pewne funkcje eklezjalno- liturgiczne. Tak więc od czasów arabskich podbojów, Frankowie, stając się obrońcami chrześcijańskiej wiary, byli głęboko przekonani, że weszli zarówno do cywilnej historii Zachodniej Europy jak również do historii Zbawienia obiecanego przez Kościół. Dzięki Kościołowi, przewyciężając wszechobecny nieład, Frankowie zjednoczyli się, uporządkowali i zorganizowali swoje potężne zachodnie państwo. Papież zwracając się do Franków nazywali ich narodem wybranym a ich króla stawiali na równi z Dawidem. Od czasów Pepina Małego, władcy karolińscy otrzymywali podobnie jak Dawid i Salomon namaszczenia królewskie, według obrządku Starego Testamentu, ale w oprawie bizantyjskiej. W takiej również atmosferze powstały u Franków projekty nawracania podbitych barbarzyńskich plemion i włączania ich do frankońskiego mocarstwa. Takim oto sposobem niedawne barbarzyńskie plemię Franków weszło do historii zachodniego Kościoła. O tych wszystkich zamierzeniach dowiadujemy się z *Codex Carolinus*¹. Papież Stefan II i Hadrian I wznosili modły, ażeby frankońscy feudałowie odnosili triumfy w dziele konwersji pogańskich plemion². Także Chrystus i Nowy Testament byli utożsamiani z frankońską misją. Pepin jako nowy Dawid był *Christianissimus et Deo protectus filius*. Akłamacje podczas litanii *laudes regiae, Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* zostały wprowadzone nie później bo w 774 roku, czyniąc z frankońskiego władcy osobę nieomalże liturgiczną³.

*

Zgubnym skutkiem takiego stanu rzeczy było to, że doktryna kościelna i dogmat stały się kwestiami bezpośredniego królewskiego zainteresowania. Pomiędzy sferą dogmatyczno- liturgiczną Kościoła a płaszczyzną cesarskiego politycznego prawa postawiono nieomalże znak równości. Stosując taką taktykę frankońscy monarchowie poczuli się nie tylko odpowiedzialni za odnowę Kościoła ale również za przeprowadzenie reform liturgicznych. Rzymskie praktyki liturgiczne już od dość dawna były stałym obiektem zainteresowań karolińskiego dworu panującego. Wprowadzenie do frankońskiego imperium rzymskich praktyk liturgicznych, oraz nacisk na śpiewanie chorału gregoriańskiego

zadziało się wyjątkowo za sprawą silnej presji ze strony Pepina Mniejszego. W perspektywie zbawienia wszystkich Kościołów na Zachodzie, które znalazły się pod władzą Franków, rzymskiemu rytuałowi chrztu, rzymskim modłom oraz rzymskim obrzędom liturgicznym pod rządami Franków, już na początku rządów Pepina Mniejszego, około roku 769 nadano na Zachodzie moc prawną. Należy ponadto pamiętać, że Frankowie, będąc jeszcze barbarzyńcami i podbijając zachodnią Europę zastali tam niezależne prawosławne metropolie Galii, Mediolanu, Akwilei czy też patriarchat Lizbony wraz ze swoimi księgami kanonów i miejscowymi liturgiami, których pierwowzór został swego czasu przywieziony ze Wschodu na Zachód jeszcze przez św. Ireneusza z Lyonu⁴. Szczególnie nasilony proces narzucania rzymskich praktyk miał miejsce w VII i VIII w., kiedy to np. dekretem Pepina zniesiono śpiew gallikański, zastępując go rzymskim chorałem gregoriańskim. Romanizacja liturgii w Królestwie Franków następowała również za panowania Karola Wielkiego, który m.in. zwrócił się z prośbą do papieża Adriana I o przesłanie rzymskich ksiąg liturgicznych. Wysłane na dwór Karola Wielkiego i rozpowszechnione w jego państwie księgi rytu rzymskiego przyczyniły się do ostatecznej utraty cech gallikańskiej oraz macierzystych liturgii. W rzymskiej praktyce przenoszonej na grunt frankoński, drobniaczowo przestrzegano np. noszenie sandałów, stosowania określonej metody śpiewania modlitw, znajomości nabożeństw oraz prawidłowego sprawowania sakramentów. Tego rodzaju praktyki znajdowały źródło w *Admonitio Generalis* 789 roku⁵. Frankońscy biskupi zasięgaliby opinii swego duchowieństwa na temat wprowadzenia rytów rzymskich. Karol Wielki zażądał od biskupa Amalariusza dostarczenia mu sprawozdania na temat sprawowania sakramentu chrztu jak również innych ważnych obrzędów kościelnych. Biskup posłusznie opisał wszystko w liście nazywając adresata – *Najbardziej chrześcijańskim cesarzem*⁶. Karol Wielki około roku 785 zobligował kurię rzymską aby przysłano mu kopię księgi do nabożeństw w celu ujednoczenia ich według rzymskich standardów obowiązujących w całym jego imperium. Papież Hadrian I zwołał komisję w tej sprawie, która miała za zadanie określić i przygotować odpowiednie księgi liturgiczne. Do przeprowadzenia całej operacji cesarz wyznaczył Alkuina. Alkuin do otrzymanych tekstów z Rzymu dodał jeszcze swoje indywidualne uzupełnienia, jak np. credo zawierające *filioque*, specjalną codzienną mszę dla króla oraz mszę za króla podczas obrad synodu⁷. Tak więc liturgiczne ożywienie Kościoła na Zachodzie zostało narzucone niejako odgórnie. Taki zabieg ze strony Karola Wielkiego przyczynił się to również do wzrostu autorytetu Kościoła rzymskiego, nazwanego przez frankońskiego monarchę głową wszystkich Kościołów, któremu powinny

być podporządkowane wszystkie inne Kościoły na ziemi⁸. Presja ze strony Franków dotycząca uniwersalnego charakteru kurii rzymskiej oraz prymatu biskupa Rzymu ponad innymi Kościołami stała się kamieniem milowym polityki frankońskich monarchów. Cesarz nie tylko rządził państwem ale również zgodnie ze swoją wolą Kościołem zachodnim i w pełni poczuwał się do posiadania całkowitego prawa ingerencji w jego sprawy dogmatyczne, czego dowodem jest oczywiste wprowadzenie *filioque* do nicejsko-konstantynopolitańskiego credo na Zachodzie w IX wieku. Praktycznie po raz pierwszy pojawiły się różnice, które miały bezpośrednie przełożenie na dogmatyczne definicje VII Soboru Powszechnego.

*

Zwycięstwo nad ikonoklazmem było niekwestionowanym sukcesem zarówno rzymskich prawosławnych papieży jak i rzymskiego patriarchatu Konstantynopola. Niestety, jak wielkie było zaskoczenie Stolicy Apostolskiej, kiedy to król Franków, a nie papież, czując się absolutnym panem Kościoła zachodniego decydując o kwestiach dogmatycznych nie tylko nie uznał VII Soboru Powszechnego, ale lekceważąc papieża i grożąc mu reprimendą zwołał indywidualny synod we Frankfurcie nad Menem (794). Swemu nielegalnemu zgromadzeniu Karol nadał charakter Soboru Powszechnego, zanegował VII Sobór Powszechny Kościoła pod którym, raz jeszcze podkreślam, podpisali się w imieniu papieża jego legaci. Opowiedzenie się stolicy apostolskiej za anty-ikonoklastycznymi dekretami VII Soboru Powszechnego, Frankowie odczytali jako okazanie uległości biskupa Rzymu znieawidzonemu przez nich greckiemu patriarsze i prawowitemu cesarzowi w Konstantynopolu. Czując poniżenie i upokorzenie Karol Wielki redagując, *Libri Carolini* wyraził w nich wzgardę i jadowitą krytykę pod adresem bizantyńskiego cesarza⁹. Najpierw obraził Wschodnich Rzymian nazywając ich Grekami – czyli poganami a następnie dodał, że nie należy ich traktować poważnie, ponieważ rządzi nimi kobieta – cesarzowa Irena – co dla byłego barbarzyńcy było całkowicie niepojęte i bluźniercze. Niebawem Karol zaczął wywierać naciski na papieża Hadriana I, postulując aby ten jak najszybciej oddzielił się od heretyckiego Konstantynopola. Nie mógł on zdzierżyć, że będąc uważany na Zachodzie za nowego Dawida i przywódcę Kościoła zachodniego był ignorowany przez samego papieża, który podpisał się pod heretyckimi dekretami VII Soboru Powszechnego, oraz został zlekceważony przez Konstantynopol. Grecy nie rozumiejąc z kim mają do czynienia, dostrzegali w nim jedynie byłego niepiśmiennego barbarzyńcę. Cóż więc mógł mieć wspólnego - pisał frankoński teolog Alkuin – namaszczonego cesarza Zachodu Karol Wielki, z pogańskimi cesarzami

jak Oktawian, Neron czy Dioklecjan lub greckimi, jak Teodozjusz, Justynian czy Irena. Już na samym początku *Ksiąg Karolińskich* zastrzegł on, że nie można porównać cesarza Greków w Konstantynopolu z nim, człowiekiem Bożym, namaszczonym świętym olejem, który jak Dawid ucieka od złoczyńców¹⁰. W takiej właśnie polityczno-teologicznym klimacie wynurzył się teologiczny problem *filioque*. Frankowie zignorowali prośby papieża i nadal kontynuowali używanie *filioque* w ekumenicznym credo. Ponieważ jednak uprzednia moc polityczna i jedność Imperium po śmierci Karola Wielkiego w 814 r. zaczęły się rozpadać, Frankowie użyli innych metod dla zachowania jedności, wykorzystali do tego celu łańciski Kościoł Zachodni. Działo się to w kontekście zamieszek pomiędzy Frankami, papieństwem i Konstantynopolem, o sprawowanie jurysdykcji nad Bułgarią. Chrześcijańska misja wśród Słowian pojawiła się wraz z wejściem na tron cesarza Herakliusza (610-641), który poprosił Papieża Honoriusza I (625-638) o przystanie do południowych Słowian chrześcijańskich misjonarzy. Biskup Paulinus, pod wpływem misyjnej gorliwości Alkuina, użył swojej diecezji jako bazy operacyjnej, aby dopaść *barbarzyńskich i głupich ludzi, którym brakowało podstawowej kultury duchowej*¹¹. Rozpoczęła się walka o pozyskanie Bułgarów, którzy osiedlili się w 679 r. w Illrykum i powoli przeszli proces sławizacji. Bułgarzy stanowili ciągle zagrożenie dla Wschodnich Rzymian do tego stopnia, że cesarz Konstanty V (741-775) po ośmiu wojennych kampaniach przeciwko nim poniósł sromotną klęskę a dwóch innych wschodnich cesarzy rzymskich poległo w walkach przeciwko swoim nowym południowym sąsiadom. Kiedy bułgarski car Borys zgodził się na wprowadzenie chrześcijaństwa w swoim imperium, rozgorzała pomiędzy Konstantynopolem a Frankami ostra polemika na temat sprawowania jurysdykcji nad Bułgarami. W obliczu bizantyńsko-morawskiego militarnego aliansu car Borys odmówił Frankom zawarcia unii i poprosił o chrzest w Konstantynopolu. Borysa ochrzcił sam patriarcha Focjusz (858-867; 878-886). Car tak bardzo był zachwycony ceremonią bizantyńskiego chrztu, że zapragnął mieć dla nowo ochrzczonego narodu bułgarskiego patriarchę. Kiedy Grecy nie zgodzili się na żądania Borysa, ten wysłał listy do Luis the German i papieża Mikołaja I (858-867) skarżąc się, że Konstantynopol odmówił mu posiadania swojego bułgarskiego patriarchy i nie pozwala na zachowanie niektórych starych bułgarskich zwyczajów. Odpowiedzią Mikołaja było przystanie dwóch frankońskich biskupów Pawła z Populonii i Formosusa z Porto oraz kilku innych frankońskich misjonarzy, którzy poprosili cara o odesłanie greckich misjonarzy do domu. Ci wracając do Konstantynopola poskarżyli się cesarzowi,

ze frankońscy misjonarze pozwolili Bułgarom na picie mleka i jedzenie sera podczas postów oraz zabronili żonатым mężczyznom przyjmowania święceń kapłańskich, ale co najgorsze uczyli Bułgarów recytowania nicejsko-konstantynopolitańskiego credo z heretyckim *filioque*. Konstantynopol zrozumiał, że należało jak najszybciej podjąć strategiczne decyzje by uniemożliwić Frankom zbliżenie się do północno-zachodnich granic Rzymskiego Imperium

*

Ktoś być może zada pytanie; co wspólnego mają filiokwistyczne idee wprowadzone niegdyś do Kościoła Zachodniego przez Karola Wielkiego z misją św. braci Cyryla i Metodego? Patrząc z punktu widzenia człowieka Zachodu niewiele, lecz z punktu widzenia człowieka będącego w kręgu wpływów cywilizacji bizantyńsko-słowiańskiej dużo. Otóż należy pamiętać, że św. bracia Cyryl i Metody wzrastali duchowo i intelektualnie w cieniu swego wielkiego mistrza, późniejszego patriarchy Konstantynopola Focjusza oraz wydarzeń związanych z największym sporem dogmatycznym IX wieku, sporem o *filioque*. W tym czasie Patriarchat Konstantynopola, w wyniku inwazji islamu na wschodnie terytoria imperium został jedynym patriarchatem cieszącym się wolnością. Co więcej, jego prestiż rósł dzięki nowym sprzyjającym okolicznościom umożliwiającym chrystianizację Słowian. Ale z drugiej strony mając już za sobą doświadczenia bułgarskie, Focjusz doskonale zdawał sobie sprawę, że wraz z misją św. braci pośród Słowian pojawi się wcześniej czy później problem związany również z *filioque*. Północni Słowianie graniczyli ze strefą wpływów Niemców i Franków a utworzenie nowego Świętego Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie już dawno zainicjowało początek rozłamu nie tylko politycznego ale i religijnego. Wyrastając w cieniu swego nauczyciela św. bracia na pewno byli zaznajomieni z wyżej wymienionym problemem dogmatycznym, który Focjusz uważał za największy dogmatyczny dylemat swoich czasów. Focjusz i papież Mikołaj I traktowali kontrowersję dotyczącą *filioque* jako „wojnę przeciwko Kościołowi”, natomiast zachodni frankoński teolog Smaragd uważał, że jest to „Bogiem natchniona polemika”¹². Focjusz był poinstruowany o sporach na temat *filioque* pomiędzy Frankami a wschodnimi Rzymianami jeszcze przed rokiem 866. Problem pochodzenia Ducha Św. nie wydawał się być dylematem pomiędzy wschodnimi i zachodnimi Kościołami aż do momentu kiedy to frankońscy misjonarze dotarli do Bułgarii w roku 866. To jednak nie pozwala nam mówić, że Focjusz był nieświadom sytuacji przed rokiem 866.

W swej encyklice napisanej do „Arcybiskupich Tronów” na Wschodzie, Focjusz interpretuje kanony VI

Soboru Powszechnego jako mające ekumeniczną ważność. W swoim drugim liście do papieża Mikołaja I robi wyraźne odniesienie do tych „różnych zwyczajów” spierając się, że nie powinny one być wprowadzane do Kościoła ani na Wschodzie ani na Zachodzie. Tym nie mniej spośród różnych zwyczajów największym problemem było śpiewanie podczas mszy łacińskiej credo z *filioque*, który Frankowie przynosili nie tylko do Bułgarii ale wszędzie tam gdzie sięgały ich wpływy. Być może nie chodziło tu o łacińską liturgię samą w sobie, co o łacińską liturgię śpiewaną wraz z dodatkiem do credo *filioque*. Pozytywne odniesienie się do słowiańskiej misji św. braci papieża Jana VIII(872-882) i pochodzącego ze szlacheckiego rzymskiego rodu Hadriana II,(867-872) podyktowane było koniecznością ograniczenia wpływów filiokwistycznej doktryny do granic Imperium Karola Wielkiego i świata słowiańskiego. Jeśli papież Rzymian nie przychylnie odnosili się do misji św. braci to przede wszystkim z tego powodu, że przetłumaczona na język słowiański liturgia nie posiadała *filioque*, a to mogło również wzmocnić pozycję Kościoła rzymskiego wobec narastających wpływów Franków na Bałkanach, gdzie rzymska diecezja w Ilrykum pozostawała ciągle przedmiotem przetargu pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem oraz łakomym kąskiem dla zaborczych Franków.

Papież z Rzymian doskonale zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa jakie niesie z sobą dodatek *filioque* zarówno dla doktryny chrześcijańskiej jak i dla przyszłej cywilizacji europejskiej. Papież Leon III powiedział w sposób wyraźny, że włączenie *filioque* do Symbolu Wiary byłoby herezją. Stanowisko papieża pochodzących IX wieku było nieprzejednane. Odrzucili oni podobnie jak ich poprzednicy *filioque* nie tylko jako dodatek do Symbolu Wiary, ale również jako doktrynę twierdząc, że Ojcowie Kościoła pozostawili je poza credo nie z powodu niekompetencji, nierzetelności, czy przeoczenia, ale roztęplnie i z Boskiego natchnienia¹³. Liturgia słowiańska której inicjatorami byli św. bracia wyznaczała dokładnie granicę pomiędzy wschodnio-rzymską ortodoksją a zachodnią-europejską cywilizacją Karola Wielkiego budowaną na filiokwistyczno-augustyńskiej doktrynie teologicznej. Niestety, problem ten miał tragiczne przełożenie na historię chrześcijaństwa u nas w Polsce. Nie jest tajemnicą, że jeszcze za życia św. Metodego w drugiej połowie IX w. dosyć prędko rozwinął się w Polsce ryt słowiański. Wykopaliska archeologiczne dowodzą, że chrześcijaństwo obrządku rzymsko-słowiańskiego funkcjonowało nie tylko na Śląsku. Kaplica zbudowana na planie krzyża greckiego na Ostrowie Lednickim świadczy o tym, że miejsce to było już w IX i X wieku wielkim ośrodkiem słowiańskiego chrześcijaństwa. Jak dowodzą

wykopaliska archeologiczne rotundy greckie odkryto w Przemyślu, w Wiślicy, Krakowie a także w wielu innych miejscach. Niestety koniec IX i początek X wieku stał się dla słowiańskich chrześcijan okresem pełnym cierpienia, nieszczęść i prześladowań ze strony chrześcijan z Zachodu. Dlaczego więc liturgia słowiańska, którą Słowianie rozumieli w swoim własnym języku, i na którą tak długo czekali, stała się przedmiotem dyskryminacji oraz szykan ze strony niemieckich chrześcijan zza Odry¹⁴. Przecież w tym czasie mimo podziałów politycznych Kościół nadal był jeden. Pierwsi więc frankońsko-niemieckiego pochodzenia papieże prowadząc agresywną antysłowiańską politykę, udowodnili, że jedność chrześcijańska w Europie należała już do przeszłości. Nie jest przeto dziełem przypadku, że praski biskup Wojciech zmusił w 982 r. Czechów do zmiany obrządku słowiańskiego na frankoński. Po konfrontacyjnym unicestwieniu obrządku słowiańskiego w Czechach, Wojciech przywędrował do Polski i tutaj, podobnie jak w Czechach zlikwidował obrządek słowiański. Jak podaje historyk: *Przyszedł Wojciech łaciński do Moraw i Czech i Lachów, zniszczył wiarę prawosławną i ruskie piśmiennictwo odrzucił, i łacińską wiarę i pismo wprowadził*¹⁵. Mimo nieskrywanej wrogości Wojciecha do obrządku słowiańskiego, ryt ten utrzymywał przewagę nad łacińskim jeszcze do 1000 roku. Mieszko I (963-992) pod wpływem swej żony Dobrawy, córki czeskiego księcia Bolesława Srogiego, przeciwstawiając się wpływowi niemieckim poszedł śladami swej żony i wzorując się na Czechach zapragnął ustanowić obrządek słowiański w Polsce. Dobrawa zaprosiła w tym celu misjonarzy czeskich z zamiarem zaprowadzenia obrządku słowiańskiego w księstwie Polan. Za Bolesława Chrobrego ufundowano w Tyńcu klasztor Benedyktynów, w którym sprawowano liturgię w języku słowiańskim. Kazimierz Odnowiciel (1034-1058) pod wpływem germańsko-łacińskiej propagandy rozpoczął niszczenie rytu słowiańskiego. Zburzono wówczas całą strukturę życia

cerkiewnego. Krucjata przeciwko cerkwi słowiańskiej trwała do XII wieku¹⁶. Ostatecznie kwestię likwidacji rytu słowiańskiego w Polsce rozwiązał Bolesław III. A zatem jeśli bułgarski car Borys pozwoliłby na dalsze funkcjonowanie misji frankońskiej w Bułgarii, to prawdopodobnie kraj ten podzieliłby los Polski a wszystko co miało związek w Bułgarii z obrządkiem słowiańskim byłoby regularnie niszczone jako hereetyckie i greckie, nie wpisujące się w pryncypia lepszego frankońsko-augustiańskiego chrześcijaństwa i kultury. Historia wprowadzania *filioque* przez Franków na Zachodzie była procesem długotrwałym, ciągnącym się przez ponad 300 lat. Po samowolnym ogłoszeniu nowego dogmatu w Toledo, dogmat *filioque* przeszedł przez pewien rodzaj liturgiczno-dogmatycznego *szlif* na dworze frankońskich władców a doświadczenia bułgarskie świadczą o tym, że misja chrześcijańska pośród Słowian miała wytoczyć twardą granicę pomiędzy zachodnią cywilizacją Franków opartą na filiokwistyczno-augustyńskiej teologii i wschodnio-rzymskiej cywilizacji, za którą opowiadało się heroicznie rzymskie papieństwo przez prawie cały IX wiek.

Tak długo jak biskupi zachodni byli z pochodzenia Rzymianami, mimo polemik teologicznych udawało się ocalić jedność Kościoła Powszechnego. Tak samo działo się, gdy za czasów Merowingów Frankowie stawali się biskupami i współrządzili z rzymskimi biskupami administracją kościelną. Pod hegemonią Islamu na Wschodzie antyczne struktury kościelne przeżyły do czasów dzisiejszych w prawosławnych patriarchatach Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Pod dominacją Turków i Arabów, wschodni biskupi stawali się duchowo-politycznymi liderami podbitych chrześcijan i egzekwowali prawo rzymskie w imieniu cesarza Konstantynopola. Dzięki Opatrzności Bożej i Cerkwi Wschodni Rzymianie utrzymali nieprzerwanie do dziś starożytne struktury niepodzielonego Kościoła¹⁷.

Przypisy:

¹ Za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Codex_Carolinus, dostęp: 1.09.2013.

² Hadrian II po zwycięstwie nad Lombardami pisał „Victorem tr super omnes nationes faciat”. Cod.Car., No. 62, s. 589.

³ I. Ρομανίδου, *Ρομωσωννη*, Εκδ.Ποθρναρα Φεσσαλονικη, s. 41-43.

⁴ Tamże, s. 66.

⁵ R. McKitterick, (1994), *Carolingian culture: emulation and innovation*. Cambridge University Press, s.78-80.

⁶ Tamże, s. 83.

⁷ B. Capelle, *Alcuin et Histoire du Symbole de la Messe, Travaux Liturgiques de Doctrine et d'Histoire*, Louvain 1962, t. 2, s. 220.

⁸ Tamże, s. 223.

⁹ G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, PWN Warszawa 1967, s. 168-169

¹⁰ B. Capelle, *Alcuin et Histoire du Symbole de ...* 2, s. 213

¹¹ B. Capelle, *Alcuin et Histoire du Symbole de ...* t.1, s. 119.

¹² R.Haugh, *Photius and the Carolingians*, Belmont, Massachusetts 02178, s. 79.

¹³ W. Doroszkiewicz, *Dzieje...*, s. 234.

¹⁴ Tamże, s. 235.

¹⁵ Ks. arch.dr Gabriel Giba, *Chrześcijaństwo wschodnie w pierwszym tysiącleciu*, Supraśl 2004, s. 248.

¹⁶ W. Doroszkiewicz, *Dzieje...*, s. 357.

¹⁷ W. Doroszkiewicz, *Dzieje...*, s. 272-273.

St. Cyril and Methodius in the light of the filioquistic idea of Charlemagne

Summary

During twelve years St. Methodius build up Slavonic Church in Central Europe. His position was a singularly difficult one. He had to contend with problems caused by Franks. The Frankish clergy did everything possible to undermine his authority: their resentment of his archiepiscopal powers and their dogged opposition to the Slavonic liturgy now combined with a theological grievance, which they loudly voiced both in Moravia and in Rome. The Frankish Church now firmly committed to the doctrine of the *filioque*. It had already arisen in 867, when patriarch Photius denounced the Franks for spreading *filioque* in Bulgaria. Now in Moravia, between 879 and 885, *filioque* flared up afresh, embittering the last years of Methodius' life. The Church of Rome, though it did not formally accept *filioque* until the early eleventh century, had already begun to adopt it unofficially. The Byzantine Church strongly objected to the *filioque*, partly on the grounds that any alternation to the Creed had been expressly forbidden by the ecumenical councils, and partly because it believed to be theologically erroneous. Methodius, who, despite his position as papal legate, remained a Byzantine in outlook, could not fail to regard this doctrine, accepted by Frankish subordinate clergy as heretical. The *filioque* was to become the basic theological issue in the medieval controversies between the Byzantine and Roman Churches.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

PRAWOSŁAWIE I ISLAM. DIALOG ŚW. CYRYLA I GRZEGORZA PALAMASA Z MUŻULMANAMI

ORTHODOXY AND ISLAM. ST. CYRIL AND ST. GREGORY PALAMAS IN DIALOGUE WITH MUSLIMS

GRZEGORZ MAKAL

MAKALGR@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: Grzegorz Palamas, Cyryl, Islam, Muzułmanie, międzyreligijny dialog, polemika z Islamem, religie abrahamowe, biblijne korzenie Europy

Keywords: Gregory Palamas, Cyril, Islam, Muslims, Inter-Religious Dialogue, anti-Islamic polemic, Abrahamic religions, Biblical roots of Europe

Cesarstwu wschodniorzymskiemu przypadła rola zmierzania się z islamem od razu po jego narodzinach. Ostatecznie, spotkanie to skończyło się tragicznie dla państwowości bizantyjskiej, gdy w 1453 r. została zdobyta stolica cesarstwa, Konstantynopol. Zanim do tego doszło, przez prawie osiem wieków prowadzono wymuszoną sytuacją polityczną polemikę religijną z muzułmanami. Zdecydowanie największy wpływ na jej ton i argumentację miał ze strony chrześcijańskiej św. Jan z Damasku, który poznał islam żyjąc w Syrii, podbitej przez Arabów. Inni chrześcijańscy autorzy, piszący o islamie to, m.in.: św. Anastazjusz Synaita, Teodor Abu Kurra, św. Teofan Wyznawca, św. Teodor Studyta, św. Samon z Gazy, Ewodiusz Mnich, Bartłomiej z Edessy, Nicefor Stethatos. Ostatnim teologiem, który polemizował z muzułmanami jeszcze przed upadkiem Konstantynopola był św. Symeon z Tesaloniki.

Oprócz wymienionych powyżej autorów, świadectwa prowadzonych z muzułmanami dyskusji można odnaleźć również u innych pisarzy. Dzisiaj, gdy sytuacja polityczna ponownie wymusza na nas podjęcie dialogu z religią Koranu, odnajdujemy coraz więcej, często zapomnianych fragmentów dzieł świętych Ojców i staramy się czerpać z nich inspirację.

Z biografii św. Cyryla (+870) wiadomo, że zetknął się on z islamem. W *Żywocie Konstantyna*¹ czytamy, że brat Metodogo w bardzo młodym wieku (24 l.) został wysłany do kalifatu bagdadzkiego w związku ze zmianą polityki tamtejszego władcy wobec nie-muzułmanów. W 849 roku abbasydzki kalif Dżafar Al-Mutawakkil zakończył okres działalności *mihna* – islamskiej inkwizycji, zapoczątkowany przez jego wuja, Al-Mamuna w 833 roku. Poprzednicy Dżafara represjonowali konserwatywnych teologów, rozpowszechniających tezę o niestworzonności Koranu. Za lojalnych wobec władzy uchodzili ci, którzy dopuszczali

alegoryczną interpretację Koranu, szczególnie w przypadku, gdy nie można było tego zrobić dosłownie, a to pozwalało na usprawiedliwianie postępków władców, często sprzecznych z prawem islamu. Połączenie takiej polityki z rosnącymi wpływami *ghilmanów* – Turków, stanowiących trzon gwardii kalifa, wpływał na spadek popularności władcy. Dążący do odbudowania swojej pozycji, Al-Mutawakkil starał się przypodobać tradycjonalistom – wydał edykt zakazujący dyskusji na temat natury Koranu, wypuścił na wolność represjonowanych teologów sunnickich, zaczął okazywać swoją nieprzychylność szytom oraz prześladować chrześcijan i żydów. W tym samym czasie kalif wysłał też prowokacyjny list do Konstantynopola, rzucając wyzwanie trynitarnej doktrynie chrześcijan. Ok. 850 roku cesarz Michał III wysłał delegację, która miała omówić warunki wymiany jeńców wojennych i sytuację chrześcijan na terenach podbitych przez Arabów. W skład grupy posłów wszedł też młody Konstantyn, któremu powierzono zadanie odpowiadania na zarzuty teologiczne Arabów.

Przejeżdżając przez podbite tereny muzułmanie pokazywali Konstantynowi domy, na ścianach których widniały obrazy potworów. Był to efekt polityki kalifa, który chcąc upokorzyć chrześcijan i żydów nakazał, aby na ich domach umieszczano drewniane przedstawienia demonów². Konstantyn powiedział, że w tych budynkach najwyraźniej mieszkają chrześcijanie, bo demony nie mogą znieść ich obecności i są na zewnątrz, natomiast w domach, na których takich przedstawień nie ma, złe duchy z pewnością przebywają w środku.

W dalszej części dyskusji Filozof³ skupił się na pokazaniu moralnej i intelektualnej wyższości chrześcijańskiego cesarstwa nad muzułmanami. Widać to wyraźnie w zagadnieniu dotyczącym nauki oraz moralności greckiej.

Muzułmanie wyrazili swoje zgrozzenie ilością herezji i odłamów na łonie chrześcijaństwa oraz różnorodnością sposobu życia wyznawców Chrystusa. Przeciwstawili temu jednolitość i prostotę islamu, które potwierdza wielka liczba wyznawców tej młodej religii. Odpowiedź Konstantyna wskazała na wyższość chrześcijańskiej nauki moralnej, prowadzącej człowieka ku górze, nakazującej mu oczyszczenie się z grzechów i walkę z namiętnościami. Dlatego nie każdemu chrześcijaninowi udaje się „dopłynąć” do celu, a ci, którym się to nie udało, zmieniają ewangeliczne prawdy, by dopasować je do swoich potrzeb. W ten sposób powstają herezje. Z kolei zasady życiowe islamu nie są niczym szczególnym, gdyż Muhammad nie nakazał swoim uczniom walki z żądzami i namiętnościami, ale ograniczył się do łatwych w realizacji zaleceń i dlatego zyskują one posłuch u mas.

Kolejne pytanie Arabów dotyczyło wiary w Trójcę Świętą, którą Koran stanowczo odrzuca: *Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: „Trzy!” Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg- Allah - to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna! (Kobiety 4:171)*⁴. Konstantyn natychmiast odpowiedział: *Dobrze nauczyliśmy się od Ojców, proroków i nauczycieli wychwalać Trójcę: Ojciec, i Słowo, i Duch, i trzy hipostazy w jednej istocie (esencji). Słowo zaś przybrało ciało w Dziewicy i narodziło się [z niej] ze względu na nasze zbawienie, co też i wasz prorok Muhammad poświadcza. Na potwierdzenie tej tezy przytoczył fragment z Koranu, klasycznie cytowany przez bizantyjskich teologów polemizujących z islamem: *Wtedy posłaliśmy do niej [tj. Dziewicy] Naszego Ducha... i poczęła (Maria 19:17.22)*. Na ten argument Arabowie nie odpowiedzieli. Taktyka wyprowadzania własnych racji ze stwierdzeń przeciwnika, którą zastosował Konstantyn, należała do najlepszej bizantyjskiej tradycji polemistycznej.*

Dalszy bieg dyskusji dowodzi, że muzułmańska strona również znała treść świętych ksiąg chrześcijaństwa. Na uwagę zasługuje zarzut, dotyczący stosunku chrześcijan do władzy świeckiej. Rozmówcy Konstantyna przytoczyli słowa Chrystusa: *Módlcie się za nieprzyjaciół waszych. Czyńcie dobro tym, którzy was nienawidzą i prześladują (Łk 6,27)* i zapytali, jak ma się do tego funkcjonowanie armii oraz prowadzenie działań wojennych przez chrześcijańskie państwo. Konstantyn potwierdził istnienie tego przykazania w Ewangeli, ale dodał, że Chrystus powiedział również, *nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich (J 15,13)*. Obrona przed niechrześcijanami, którzy zagrażają bezpieczeństwu ciała i dusz współobywateli-przyjaciół jest głównym powodem istnienia armii w państwie chrześcijańskim. W odpowiedzi Konstantyna możemy odczytać aluzję do chrześcijan wziętych przez Arabów do

niewoli podczas walk na pograniczu. Z kronik historycznych wiadomo, że w tym okresie prowadzone były rozmowy na temat wymiany jeńców wojennych między kalifatem a cesarstwem i najprawdopodobniej poselstwo Konstantyna było z tym w jakiś sposób powiązane.

Muzułmanie szybko podchwycili podtekst tej uwagi i przytoczyli kolejny cytat z Ewangelii, jako argument przemawiający za bezdyskusyjnym zapłaceniu okupu za pojmany. Zgodnie z Ewangelią Chrystus przykazał płacić podatki panującemu władcy, przy tym zapłacił ten podatek nie tylko za siebie, ale i za apostoła Piotra (Mt 22,17-21; Mk 12,14-17; Łk 20,22-25; Mt 17,27), a zatem cesarz powinien bez targów uiścić żadaną kwotę za każdego z jeńców, a chrześcijanie mieszkający na podbitych terenach bezwarunkowo podporządkować się nowej władzy. Odpowiadając, Konstantyn przypomniał, że Chrystus nakazywał płacenie podatków cesarzowi rzymskiemu, a nie kalifowi. Pełny kontekst tej odpowiedzi stanie się zrozumiały, gdy uświadomimy sobie, że obywatele cesarstwa wschodniorzymskiego cały czas mówili o sobie „Rzymianie” – *Romejowie*. Dopiero zachodnia historiografia świadomie wprowadziła pojęcia: „cesarstwo greckie” oraz „Bizancjum” na określenie państwa wschodnich Rzymian⁵. Konstantyn, mówiąc o cesarzu rzymskim, miał zatem na myśli cesarza z Konstantynopola.

Dyskusja zeszała na tory naukowe i po raz kolejny Filozof zadziwił rozmówców swoją rozległą wiedzą. Arabowie głośno wyrazili swój podziw dla niego i zapytali, gdzie zdobył tak wielką mądrość. W odpowiedzi usłyszeli historię o człowieku, który nabrał do worka wody morskiej, przyszedł z nim do wsi, leżącej daleko od morza i zaczął się chwalić, że posiada niezwykłą, wyjątkową wodę, której nikt inny nie ma. Pewnego dnia do tej miejscowości trafił marynarz. Wyśmiał on pyszałka, mówiąc, że jego śmierdzący worek nie może się równać z samym morzem, które należy do żeglarzy i ludzi z wybrzeża. Tak samo, podsumował Filozof, arabskie zdobycze nauki są drobnym fragmentem tego, co zostało zapożyczzone z innych kultur, perskiej, indyjskiej, a przede wszystkim helleńskiej. Konstantyn uczynił tutaj aluzję do największej arabskiej biblioteki, Bayt al-Hikmah⁶, rozbudowywanej przez wuja kalifa Dżafara, Al-Mamuna, w której ogromne miejsce zajmowały przekłady i adaptacje greckich ksiąg z zakresu filozofii, medycyny i matematyki, zamawiane u chrześcijan zaledwie dwadzieścia lat przed tą rozmową.

Rozmowa z Konstantynem odbyła się w Samarze, tymczasowej stolicy Abbasydów. Kalif Al-Mutawakkil dokładał wielu starań, by rozbudować te miasto. Konstantemu próbowano zaimponować bogactwem i przepychem posiadłości kalifa, na co Filozof odparł, że wszystkie dobra

należą do Boga, który je daje ludziom, by się nimi cieszyli i że to Jemu należy oddać wszelką chwałę i cześć. Podczas obiadu chciano otruć Konstantyna, ale na szczęście próba zakończyła się niepowodzeniem i młodzieniec wrócił cały i zdrowy do Konstantynopola.

Kilkaset lat później, inny prawosławny teolog również styka się z islamem. Święty Grzegorz Palamas (1296-1359), hagiorycki mnich, teolog i metropolita Tesaloniki, znany jest dzisiaj przede wszystkim z roli, którą odegrał w tzw. sporach hezychastycznych. Jego słynne *Triady*, czyli trzy traktaty broniące hezychastów są obiektem rosnącego zainteresowania coraz szerszych kręgów chrześcijańskich. Podobnie jak w przypadku św. Cyryla, epizod z jego życia, dotyczący spotkania z islamem, nie jest faktem szerzej znanym, chociaż dostarcza wielu cennych informacji, przydatnych w dialogu z muzułmanami.

W 1354 roku, Grzegorz Palamas podróżował do Konstantynopola. Po drodze jego okręt musiał zatrzymać się u wybrzeży cieśniny Dardanele i został zdobyty przez Turków, którzy wzięli wszystkich pasażerów do niewoli. Arcybiskup przebywał w rękach tureckich około roku (1354-1355), dopóki nie dostarczono za niego okupu. Odbył sporo rozmów z muzułmanami, odpowiadając na różne ich pytania. Na piśmie zachował się zapis trzech dyskusji teologicznych: rozmowy z Ismaelem - wnukiem emira Orchana, debaty z Chionasami oraz polemiki z duchownym muzułmańskim, *taszimanem*⁷.

Do oficjalnej dyskusji teologicznej, spisanej przez naczelnego świadka, lekarza Taronitesa doszło w pałacu emira Orchana. Grecki lekarz z Nicei, Taronites, wstawił się u władcy za poturbowanym hierarchą, prosząc o pozwolenie na przetransportowanie go do Nicei, gdzie klimat był łagodniejszy i gdzie mógłby udzielić mu niezbędnej opieki lekarskiej. Emir zażądał informacji o św. Grzegorzu. Po wysłuchaniu Taronitesa zarządził przeprowadzenie publicznej debaty w swoim pałacu. Na rozmówców Palamasa wyznaczył członków zislamizowanej greckiej rodziny Chionasów.

W dyskusji zdecydowanie dominował św. Grzegorz. Na uwagę zasługuje inny, niż u Konstantyna, plan teologicznego wywodu. Arcybiskup nie zaczął wypowiedzi od próby uzasadnienia wiary w trzy Osoby Trójcy Świętej, ale budował argumentację na obopólnie uznawanej jedności natury Boga: *Jedyny Bóg istnieje, zawsze istniejący i na wieki pozostający bez początku, nieskończony, niepodlegający przemianom (ἀτρέπτος), zmianom (αβαλλοίωτος), niepodzielny (ἀτμητος), niepomieszany (ασύγχυτος), nieograniczony*⁸. To zdanie nie wzbudziło żadnych sprzeciwów strony muzułmańskiej, gdyż wszystkim przytoczonym tutaj terminom w większym lub mniejszym stopniu odpowiadają niektóre z „99 najpiękniejszych imion” Allaha,

czyli epitetów-atrybutów, występujących obok imienia Allaha w Koranie: Al-'Ahad – jedyny, Al-Hajj – wiecznie żywy, Al-Qajjum - samoistny, Al-Azim – nieskończony, Al-Wahid – niepodzielny, Al-Baqi – niezmienny, Al-Wasi – wszechogarniający. Spośród użytych przez Palamasa każdy ma swoje teologiczne uzasadnienie, jednak chciałbym skupić się tylko na kilku wybranych, które pojawiły się tutaj nieprzypadkowo.

Określenia: ἀτρέπτος, αβαλλοίωτος, (niepodlegający zmianom i przemianom), mające swoje biblijne źródło m.in. w zdaniu: *Ja, Pan, nie odmieniam się* (Mal 3,6), były stosowane przez wielu Ojców w odniesieniu do istoty Bożej⁹, a w stosunku do Syna Bożego zostały zawarte również w *Wyznaniu wiary* Soboru Nicejskiego I (325)¹⁰, zaraz po wcześniejszym, szczegółowym opisaniu w II i III liście Cyryla Aleksandryjskiego do Nestoriusza¹¹. Z kolei inny termin, ασύγχυτος (niezmieszany, bez pomieszania), którego użycie w stosunku do istoty Bożej można odnaleźć przede wszystkim u świętego Grzegorza z Nyssy (+395), jest mocno powiązany z Soborem w Chalcedonie (451).

Wszystkie trzy pojęcia sięgają zatem swoimi korzeniami epoki, w której zwalczano herezję nestorian oraz monofizytów. To właśnie te dwie herezje chrześcijańskie, wraz z głównym ich źródłem – arianizmem, miały, jak się okazuje, znaczny wpływ na formowanie się obrazu chrześcijaństwa w islamie oraz, co ważniejsze, w bardzo dużym stopniu przyczyniły się do zaistnienia całej serii nieporozumień związanych z muzułmańskim stosunkiem do osoby Jezusa Chrystusa¹².

Nie ma większego znaczenia, czy Grzegorz Palamas wiedział o wpływach tych herezji na islam, gdyż dyskusja z muzułmanami w nieuchronny sposób prowadzi do pytania o osobę Jezusa Chrystusa, któremu Koran konsekwentnie odmawia boskości. Tym samym, dla prawosławnego teologa rozmowa dotyczy problemów teologicznych wspomnianego okresu. Dla nas ważne jest to, że Palamas korzysta z tradycyjnej argumentacji patrystyczno-soborowej, co świadczy o jego poczuciu eklezjalności, jak również stanowi kontrargument dla potencjalnego oskarżenia o nowinkarstwo w uprawianej przez niego teologii.

Z pozostałych terminów chciałbym zwrócić uwagę na pojęcie ἀτμητος (niepodzielny, nierozzerwalny, nie dający się rozdzielić na części). To określenie w pismach patrystycznych bardzo często występuje w parze z αβαλλοίωτος (niezmienny, nieulegający przemianom) i odnosi się do przede wszystkim do istoty Boga (św. Grzegorz z Nyssy), relacji Logosu z Ojcem (św. Justyn Filozof), zjednoczenia człowieka z Bogiem (św. Izydor z Peluzjum), osoby Chrystusa (św. Maksym Wyznawca)¹³. Znaczeniowo odpowiada jednemu z wymienionych wyżej koranicznych imion

Allaha, Al-Wahid – niepodzielny, pojedynczy. Wraz z terminem Μόνος (Jedyny) stanowią parę, którą można śmiało zestawić z fundamentalnym dogmatem islamu, *tauhid* – „jedyności” Allaha i nieprzypadkowo pojawiły się one w pierwszym zdaniu teologicznego wywodu św. Grzegorza, gdyż w ten sposób zbudował on wzajemnie akceptowany fundament do dalszej dyskusji.

Palamas, po swoim wstępie natychmiast przeszedł do kwestii dogmatu trynitarnego. Opierając się jedynie na tekstach ze Starego Testamentu oraz Koranu, doprowadził zebranych do zaakceptowania prawdy, że Bóg, Logos i Duch są jednym. Oponenti wyrazili zdecydowany sprzeciw dopiero wobec stwierdzenia, że Chrystus jest Synem Bożym. Dyskusja zakończyła się nieprzyjemnym akcentem, gdyż jeden z Chionasów podszedł do arcybiskupa i uderzył go w twarz, chcąc w ten sposób lepiej wypaść w oczach Turków.

Trzecia dyskusja teologiczna Palamasa odbyła się po tym, jak św. Grzegorz stał się świadkiem tureckiego pogrzebu. Poznał wtedy *taszimana*, muzułmańskiego duchownego, z którym rozpoczął rozmowę na teologiczne tematy. Podobnie jak podczas wspomnianej wcześniej rozmowy św. Cyryla, głównym argumentem muzułmаниna, przemawiającym za prawdziwością islamu był sukces religii Muhammada, która zawojowała świat „ze wschodu na zachód”. Pięćset lat wcześniej młody Konstantyn odpowiedział swoim rozmówcom, że powodzenie religii muzułmańskiej można łatwo wytłumaczyć jej banalnością, bo *nie ma w niej nic poza ludzkimi zwyczajami i tym, co może zrobić każdy, i niczego innego wasz prorok nie nakazywał*. Według Filozofa Muhammad zyskał popularność, gdyż *nie zakazał gniewu i pożądania, ale dopuścił je*. Z kolei Chrystus podnosi człowieka z grzechu i namiętności, *ciężkie z dołu podnosi ku górze przez wiarę i działanie Boże*.

Zaś św. Grzegorz odpowiedział *taszimanowi*: *Muhammad rzeczywiście przeszedł zwycięsko ze wschodu na zachód, ale dokonał tego przez wojnę i miecz, przez grabież, branie w jasyr i zabijanie ludzi. Żadna z tych rzeczy nie pochodzi od dobrego Boga, ale raczej od tego, który był zabójcą ludzi od początku. Cóż zatem, czy Aleksander, zaczynając z zachodu, nie podporządkował sobie całego wschodu? Ale też inni, w innych czasach, wielokrotnie dochodzili do władzy nad całym cywilizowanym światem poprzez działania wojenne. Jednak żaden naród nie zawierzył im swoich dusz, tak jak wy Muhammadowi. Ale nawet jemu, mimo że stosował przemoc i obiecywał oddanie się rozkoszom cielesnym [w Raju], nie udało się opanować w całości nawet jednego miejsca na świecie. Zaś nauka Chrystusa, mimo że przekonuje, by wyrzec się niemalże wszystkich przyjemności życiowych, ogarnęła wszystkie krańce ziemi*

*i panuje nawet wśród tych, którzy ją zwalczają, sama nie stosując żadnej przemoc, ale zwyciężając każdą przemoc z zewnątrz, tym samym sama stając się zwycięstwem, które zwycięża świat*¹⁴.

Naturalnie, taka odpowiedź wzbudziła gniew wśród licznie zebranych Turkach. Chrześcijanie, również obecni podczas rozmowy, zauważyli niebezpieczeństwo i gestami dali arcybiskupowi znać, by przerwał ten wywód. Hierarcha uśmiechnął się i zakończył wypowiedź życzeniem, by jak najszybciej nadszedł czas wzajemnego porozumienia. W opisie tego momentu, skierowanym do swoich wiernych, Palamas dodał, że ma na myśli czas drugiego przyścia Jezusa Chrystusa, *gdy na imię Jezusa Chrystusa zegnije się każde kolano i wszelki język wyzna, że Panem jest Jezus Chrystus ku chwale Boga Ojca* (Flp 2,10-11).

Porównując wypowiedzi obu świętych Ojców, warto pamiętać o tym, że ich spotkania z islamem dzieli prawie dokładnie pięćset lat. Ponadto, różnią się też okoliczności, w których prowadzony był dialog. Św. Cyryl otrzymał cesarską misję wyjazdu do Arabów i uczestniczenia w debatach z teologami muzułmańskimi. W tym czasie kalifat Abbasydów był u szczytu rozwoju intelektualnego i materialnego, ale cesarstwo bizantyjskie również stanowiło potęgą militarną i cywilizacyjną. Arabowie traktują argumenty rozmówcy z szacunkiem, bo stała za tym siła chrześcijańskiego imperium. Św. Grzegorz został natomiast wzięty do niewoli przez Turków osmańskich, będących w trakcie podboju resztek cesarstwa wschodniorzymskiego. Ich wypowiedzi wyrażają pogardę dla „słabej” wiary chrześcijańskiej.

Wypowiedzi Konstantyna charakteryzuje zwięzłość i zamknięta forma, nie dająca możliwości kontynuowania dyskusji. Jego celem jest intelektualne pokonanie przeciwnika podczas polemiki, co udaje się mu w zupełności. Palamas jest w niewoli i musi odpowiadać na zarzuty porywaczy, ale wśród jego słuchaczy są też chrześcijanie. Stąd bardzo subtelna, teologiczna argumentacja hierarchy.

Islam przyjmuje autentyczność ludzkiej natury Chrystusa, jednak nie uznaje Jego boskości. Palamas skupia się na tej kwestii, podnosząc ją podczas każdego spotkania z muzułmanami. Tak jak apostoł Paweł w mowie do ateńczyków na Areopagu (Dz 17,18-31), św. Grzegorz w rozmowie z *taszimanem* zjednał sobie słuchaczy odwołaniem do ich religijności. Obrzęd pogrzebu muzułmańskiego nazywał dobrym, gdyż zawierał on skierowaną do Boga prośbę o odpuszczenie grzechów zmarłego. Palamas zaczerpnął z dziedzictwa religijnego i kulturowego swoich rozmówców, aby przedstawić tezy bliskie własnemu przesłaniu. Podobnie jak apostoł, św. Grzegorz zasugerował niewiedzę słuchaczy – tak jak ateńczycy, Turcy modlą się do Boga, którego nie znają. Palamas podkreślił, że adresatem

modlitwy o wybaczenie grzechów może być tylko Sędzia i skierował całą swoją energię na przekonanie zebranych, że tym sędzią jest Jezus Chrystus.

W tym miejscu pojawia się interesujący dla badaczy termin *poznania Boga*. Według św. Grzegorza muzułmanie *poznali* Jezusa Chrystusa w pewien sposób i do pewnego stopnia. Jego zdaniem sami siebie powstrzymują od zaakceptowania prawdy o Synu Bożym, która wypływa z koranicznego nauczania o Chrystusie jako o Logosie Bożym. Dziś możemy powiedzieć, że tymi „hamulcami”, które nie pozwalają muzułmanom przejść na kolejny poziom *poznania*, są „zabezpieczenia” w Koranie, czyli poszczególne wersety, które blokują możliwość dalszej dyskusji, nawet jeśli opiera się ona na logicznym wywodzie. Właśnie dlatego, arcybiskup, zwracając się do swoich wiernych mówi o $\phi\rho\rho\nu\beta\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\alpha$ ¹⁵ muzułmanów, którzy nazywają Chrystusa Logosem i Duchem Allaha, ale jednocześnie nie dopuszczają jego współlistotności z Ojcem.

W trakcie lektury tekstów źródłowych nasuwa się pytanie, w jakim stopniu rozmówcy Palamasza rozumie pojęcia, których używano w dyskusji. Nie jest to tematem tego referatu, ale warto byłoby przyjrzeć się dokładniej temu, jak świat muzułmański pojmuje sens słów: logos, istota, hipostaza, niestworzony, zrodzony i wiele innych, które w teologii prawosławnej zostały doprecyzowane przez Ojców Kapadockich w IV wieku. Pytanie to zbiega się z kolejnym, o rolę filozofii (*falsafa*) w teologii muzułmańskiej czasów współczesnych Palamasowi. Z *Żywotu Konstantyna* można wnioskować, że poziom wykształcenia Arabów był wysoki. Z listami rozmawiają bez tłumacza, znają treść kilku Ewangelii. Chwalą się architekturą miasta i osiągnięciami technicznymi. Natomiast św. Grzegorz rozmawiał z najeźdźcami oraz ze zmuszonymi przez emira do dyskusji sturczonymi chrześcijanami – rodziną Chionasów. Debaty z Turkami odbywają się między niewolnikiem a zdobywcami na niedawno przez nich zajętych terenach cesarstwa. Z drugiej strony, zarówno św. Cyryl, jak i św. Grzegorz Palamas, zdradzają dobrą znajomość Koranu, podpierając się podczas dyskusji konkretnymi cytatami z tej świętej dla muzułmanów księgi.

Wnioski, które można wyciągnąć z analizy dialogu św. Cyryla i św. Grzegorza z islamem, są następujące: obaj zachowują szacunek do muzułmanów, a jednocześnie przyjmują bardzo konsekwentną postawę wobec samego islamu. Nie są bezwzględni, chociaż Konstantyn pośrednio stawia islam w opozycji do cywilizacji helleńskiej. Palamas, we wszystkich zapisanych rozmowach, a zwłaszcza podczas oficjalnej dysputy, której przebieg musiał zostać zrelacjonowany emirowi, nie ucieka się do kompromisu, ani nie stara się skłonić Turków do lepszego traktowania chrześcijan, lecz sprowadza rozmowę do

zasadniczej kwestii, uznania przez rozmówców boskości Jezusa Chrystusa. Jest to głównym celem jego wysiłków, gdyż właśnie w tym widzi największy problem islamu. Natomiast w religijności muzułmanów Palamas dostrzega pozytywne strony, które stwarzają okazje do prowadzenia dialogu, a nawet do koegzystencji chrześcijan i muzułmanów – pierwsi muszą przejść okres próby, dając świadectwo swojej wiary, a dla drugich jest to okazja do poznania Chrystusa. Hierarcha wykorzystał nawet przykład religijnego zaangażowania Turków pouczania nauczaniu swoich wiernych w Tesalonice.

Na zakończenie chciałbym odnieść się do referatu zaprezentowanego przez pierwszego prelegenta, prof. Mariosa Begzosa z Uniwersytetu Ateńskiego, który zaproponował alternatywę dla zapisu w konstytucji Unii Europejskiej o chrześcijańskich korzeniach Europy. Prof. Begzos sugerował prawosławnym posłom do Parlamentu Europejskiego zmianę taktyki i mówienie o *biblijnych*, zamiast o chrześcijańskich, korzeniach Europy. Takie sformułowanie, zdaniem Mariosa Begzosa, pozwoliłoby na pogodzenie trzech wielkich religii, które wniosły swój wkład w historię europejską: judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu.

Propozycja Mariosa Begzosa jest rozwinięciem koncepcji „religii abrahamowych”, przedstawionej po raz pierwszy przez Louis Massignon’a (1883-1962), jezuitę i zwolennika sufistycznych nurtów w islamie. Idea ta zakłada, że trzy religie, chrześcijaństwo, judaizm i islam, posiadają wspólnego ojca – Abrahama, ten sam punkt wyjścia i odniesienia – wiarę patriarchy Abrahama w jednego Boga, oraz ten sam obowiązek wiernego, by być posłusznym woli Bożej. Analogiczny wywód wraz z tezą, że muzułmanie modlą się z chrześcijanami do jednego Boga, zostały zatwierdzone oficjalnie przez papieża Pawła VI na II Soborze Watykańskim w konstytucji *Lumen Gentium* oraz deklaracji *Nostra aetate* - o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W ramach problematyki interreligijnej powyższa teoria jest przedstawiana i rozwijana w celu przewyciężenia historycznych antagonizmów i konfliktów na tle religijnym, przy założeniu wspólnego pochodzenia i wspólnych elementów tych religii. Zgodnie ze słowami dr Friedmanna Eibler’a, kierownika sekcji islamu i dialogu międzyreligijnego Ewangelickiego Centrum Badawczego (EZW) Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD), te trzy religie są braćmi w wierze w Boga Abrahama¹⁶. Podczas konferencji organizowanych przez wspomniane Centrum, stosuje się wykład pozytywny, polegający na próbach przewyciężenia lub wręcz syntezy nie tylko różnic teologicznych, ale i odmiennych sposobów pojmowania samej osoby patriarchy Abrahama, różniących te trzy religie. W toku rozwijania teorii pojawiają się terminy: „świat Abrahama”, „abrahamowy duch”, „duchowość abrahamowa”.

Sama koncepcja „biblijnych korzeni Europy” wydaje się być dość wygodna, jednak należy zdać sobie sprawę, że wpisuje się ona w oficjalny, rzymskokatolicki oraz ewangelicki (Niemcy) model teologicznych rozmów i budowy porozumienia pomiędzy odmiennymi religiami. Czy prawosławni mogą przyjąć założenie, że judaizm, chrześcijaństwo oraz islam są siostrami w swojej wierze w jednego i tego samego Boga? Odpowiedzi na te pytania możemy poszukać w słowach świętego hierarchy, Grzegorza Palamas. Hierarcha stwierdza, że istnieje diametralna różnica w sposobie pojmowania Boga przez chrześcijaństwo i islam. Palamas za główny błąd islamu uważa niekonsekwencję Koranu wobec Chrystusa. W liście do wiernych mówi o wręcz schizofrenicznym lęku muzułmanów przed nazwaniem Chrystusa Bogiem¹⁷. Oprócz tego warto przypomnieć, że muzułmanie uważają Stary Testament, który leży u podstawy teorii religii abrahamowych, za sfałszowany i nie uznają fragmentów, przeczących Koranowi lub interpretujących je na swój sposób¹⁸. Wobec tego powyższa koncepcja odpowiada, na dobrą sprawę, jedynie religii judaistycznej, gdyż ogranicza podstawę dialogu tylko do tej części Objawienia, która jest zawarta w Starym Testamencie. W aktualnym politycznym dyskursie odrzucenie stwierdzenia o chrześcijańskich korzeniach Europy jest tożsame z odrzuceniem dzieła św. Cyryla i Metodego, którego dokonali w krajach słowiańskich.

Faktem demograficznym i kulturowym jest coraz bardziej widoczna obecność muzułmanów w niegdysz chrześcijańskiej

Europie. Świat zachodni odrzucił chrześcijaństwo w jego rzymskokatolickiej bądź protestanckiej wersji i zмага się obecnie z kryzysem w kontakcie z tradycyjnym islamem. Postawa św. Cyryla z jednej strony i św. Grzegorza z drugiej stanowi przykład świetnego przygotowania intelektualnego i duchowego do wejścia w bezpośredni dialog z muzułmanami. Konstantyn nie idzie na dyplomatyczne ustępstwa, ale podnosi rękawicę i staje w szranki teologiczno-intelektualne. Schwytyany do niewoli Palamas nie milknie zapobiegawczo, ani też nie uszczupla przekazu ewangelicznego o prawdy niewygodne dla oponentów – nie chroni siebie, ale odważnie wchodzi w dialog, dyskusję, a najczęściej w polemikę ze spotkanymi przez siebie muzułmanami. „Sprowadza na siebie ich gniew, ale zyskuje też ich szacunek”¹⁹. W dyskusji z Chionasami arcybiskup daje do zrozumienia, że nie pochwała prozelityzmu, ani też nie uważa za słusne mówienie tylko o wspólnych elementach tych dwóch religii. Przeciwnie, stosując metodę analogii, wskazuje na bardzo poważne różnice pomiędzy islamem a chrześcijaństwem.

Dokumenty, opisujące spotkanie prawosławia z islamem, od jego narodzin do czasów nam współczesnych, potwierdzają zgodność takiego stanowiska Ojców wobec islamu. Epizody z życia św. Cyryla oraz św. Grzegorza Palamas stanowią w tym kontekście inspirację dla sposobu prowadzenia dialogu międzyreligijnego, pełnego szacunku wobec drugiego człowieka i jednocześnie bezkompromisowego w sprawach wiary.

Przypisy:

¹ W swojej pracy korzystam z oryginalnego tekstu *Żywotu*, opublikowanego z paralelnym tłumaczeniem na język rosyjski: *Житие святого равноапостольного Кирилла (Константина), учителя словенского*, tłum. Л.В.Мошковой и А.А.Турилова, Библиотека литературы Древней Руси, Т.2, СПб.: „Наука”, 2004. [Dostęp 3.02.2013]. Dostępny w internecie: <http://pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2163>.

² Е.Е. Голубинский, *Святые Константин и Мефодий — Апостолы Славянские* [w:] *Богословские Труды* 26 (1985), s. 109.

Streszczenie dekretu kalifa z 850 r. dokonane przez Al-Tabari (+923) w angielskim przekładzie jest dostępne w internecie: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/caliphdecree.html>. [Dostęp 10.04.2013].

³ Przydomek otrzymany w młodości, którym św. Cyryla nazywano do końca życia.

⁴ Tu i w dalszej części pracy posługuję się przekładem Koranu z arabskiego J. Bielańskiego, PIW, Warszawa 1986.

⁵ Zob. ks. Archimandryta Warsonofiusz Doroszkiewicz, *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok 2012.

⁶ Zob. „Al-Mamun” [w:] *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2012. [dostęp: 15.04.2013]. Dostępne w Internecie <http://www.britannica.com/>.

⁷ Teksty źródłowe można znaleźć w: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Επιστολή προς την εαυτού εκκλησίαν, Επιστολή ότε είλω, Διάλεξις προς άθεους Χιόνας*. [w:] Χρήστου Παναγιώτης Κ., *Γρηγορίου Παλαμά Έργα*, 7, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1994.

⁸ *Διάλεξις προς τους άθεους Χιόνας*, 5.

⁹ «Ανάλλοιωτος», «άτρεπτος», [w:] Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

¹⁰ *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. I: (325-787), Baron A., Pietras H., tekst grecki, łaciński, polski, WAM, Kraków 2001, s. 24-25: *Tych, którzy mówią, (...) że Syn Boży jest stworzony, zmienny (τρεπτόν) i przeobrażalny (αλλοιωτόν), Kościół wyłącza*.

¹¹ *Dokumenty Soborów...*, s. 108-119, 132-157.

¹² Omówienie wpływu chrześcijaństwa na kształtowanie się islamu w różnych rejonach geograficznych, jak też bogatą, wicelojzyczną bibliografię z tego tematu można znaleźć w: Αναστασιού (Γιαννουλάτου), Αρχιεπ. Τριανών και πάσης Αλβανίας, *Ισλάμ. Θρησκευολογική επισκόπηση*, Ακρίτας, Αθήνα 2006, s. 84-93.

¹³ Zob. «άτμητος», [w:] Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*.

¹⁴ *Πρός την Εκκλησίαν* 28. Warto porównać te słowa z odpowiedzią św. Cyryla, daną kilkadziesiąt lat wcześniej Arabom: Podobnie w X wieku pisał Hunayn Ibn Ishaq do swojego przyjaciela-muzułmanina, w odpowiedzi na jego argumentację przemawiającą za przyjęciem islamu: *[Nasza chrześcijańska wiara] nie obiecywała swym adeptom przejścia z życia ciężkiego i trudnego do łatwego i przyjemnego, lecz zwywała do*

przejścia, od łatwości do życia bardzo trudnego i wymagającego, do rzeczy, których nienawidzi natura ludzka i odrzuca je. Mimo wszystko, religia ta została przyjęta z radością. (...) nie wzywała do przejścia ze stanu poniżenia do chwały, ni ze stanu słabości do znakomitości i potęgi. Przeciwnie, ze stanu chwały i pokory, wyrzeczenia się świata, umiłowania samotności i zaakceptowania niewygód wygnania Hunayn Ibn Ishaq, *Odpowiedź na list Ibn Al-Munaggima*, 62-67, (w:) *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, przekł. J.A. Szymańczyk, WAM, Kraków 2005, s. 114-115.

¹⁵ Φρενοβλάβεια – dosł. usterka umysłowa, zakłócenie umysłu, choroba umysłowa, szalenstwo.

¹⁶ Eißler Friedmann, *Von Dialog zum Trialog Der christlich – muslimische Dialog im Angesicht des Judentums*, Materialdienst 72(2009). [dostęp

z 08.06.2012]. Dostępny w Internecie: http://www.ekd.de/czw/Publikationen_2004.php.

¹⁷ *Επιστολή προς την εαυτού Εκκλησία*, 33. *Επιστολή ότε Εάλω*, 7. *Διάλεξις προς Χιόνας*, 10,12.

¹⁸ Muzułmańskie nauczanie o *tahrif*, czyli zafałszowaniu Pisma Świętego przez Żydów i chrześcijan pochodzi z koranicznego wersetu: *A wśród nich są tacy, którzy wypaczają Księgę swoją mową, tak abyście uważali, że to należy do Księgi, a to przecież nie należy do Księgi. Oni mówią: „To pochodzi od Boga” - a przecież to nie pochodzi od Boga. I mówią przeciw Bogu kłamstwo, wiedząc o tym (Rodzina Imrana 3:78).*

¹⁹ Sahas D., *Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims* [w:] *The Greek Orthodox Theological Review*, s. 432.

Grzegorz Makal

Orthodoxy and Islam. St. Cyril and St. Gregory Palamas in Dialogue with Muslims

Summary

The purpose of this study is to present the role of the Holy Fathers in the dialogue between the Orthodox and the Muslims. The first part of the article talks about the mission of St. Cyril in Baghdad Caliphate in historical perspective. It deals with his dialogue with Islam and presents an analysis of the arguments used by both sides. In the second part I talk about the dialogue of St. Gregory Palamas with Muslims in the context of the mission of Cyril, comparing the arguments of both fathers and their attitudes towards the dialogue with Islam. Finally, the theory of the “biblical roots of Europe” is addressed, drawing on the example of the abovementioned Holy Fathers. In the article some excerpts from Palamas’ works are published in Polish for the first time.

Rozmiar artykułu: 0,8 arkusza wydawniczego

MNICH I TEOLOG – CHARAKTERYSTYKA ŚWIĘTYCH BRACI NA PODSTAWIE TEKSTÓW LITURGICZNYCH

THE MONK AND THE THEOLOGIAN – CHARACTERISTICS OF HOLY BROTHERS
ON THE BASIS OF THE LITURGICAL TEXTS

KS. MAREK ŁAWRESZUK

UNIwersytet w Białymstoku, XMLAWRESZUK@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: Św. Cyryl i Metody, teksty liturgiczne, hymnografia.

Keywords: St. Cyril and Methodius, liturgical text, hymnography.

Cerkiew wspólnie wspominając pamięć Świętych Braci, ukazuje ich misję wśród Słowian jako jeden, wspólny owoc ich działalności. W świadomości wiernych owa misja i działalność jest spójną całością¹. Analizując żywot świętych, a nawet odwołując się do tekstów liturgicznych im poświęconych, zauważymy jednak, że wspólny cel realizowali oni za pomocą dwóch, różnych dróg. W niniejszym tekście pokażemy, w jaki sposób te drogi określają teksty liturgiczne ku czci Świętych Braci.

Wspólna misja Świętych Braci wcale nie oznacza, że prowadzili ją oni w ten sam sposób². Opierając się na tekstach liturgicznych możemy wysnuć całkiem zaskakujące wnioski: św. Cyryl i św. Metody, realizowali swoją misję odmiennymi ścieżkami, skupiając się na dwóch różnych priorytetach. Działanie św. Metodego możemy określić jako drogę ascetyczną, uwrażliwiającą na duchowe bogactwo Prawosławia. Odwołując się do tekstów liturgicznych, misję św. Cyryla możemy scharakteryzować jako działalność katechizacyjną, polemiczną i apologetyczną.

Mówiąc o tekstach liturgicznych wskazujemy przede wszystkim na tekst nabożeństwa do Świętych Braci, znajdujący się w Miniei. Treść stychyr i troparionów tam zamieszczonych jest zbieżna z opisem hagiograficznym i powiela wiele epizodów z życia świętych. Kolejnym, znacznie późniejszym źródłem, które również wykorzystuje treść żywotów świętych jest akafist do Świętych Braci. W jego tekście dominują dwa elementy – struktura tekstu i przenośnie oparte o wzorzec gatunku literackiego oraz wspomnienie najważniejszych epizodów z życia św. Cyryla i Metodego. W niniejszym artykule tekst akafistu zostanie potraktowany marginalnie, gdyż w przedstawionym temacie nie wnosi on wiele, powielając głównie elementy opisane w stychrach i kanonie dnia wspomnienia Świętych Braci.

O liturgicznym wspomnieniu św. Cyryla i Metodego pisał już Nestor Letopisiec (XII w.). Na XII w. datowany jest również fresk Świętych Braci w kijowskiej Św. Sofii. Osobne wspomnienie Świętych Braci możemy odnaleźć już w połowie XI w. – w Ewangeliarzu Ostromirowa z 1056 r. znajduje się wspomnienie św. Cyryla (14 lutego), a o dniu świętowania pamięci św. Metodego czytamy w Ewangeliarzu Archangielskim (1092 r.)³.

Liturgiczne wspomnienie pamięci Świętych Braci zachowało się w wielu Prologach, Miniejach oraz w homiliach. Na podstawie pisemnych zabytków możemy ustalić najwcześniejsze daty pamięci świętych: 14 lutego, 6 kwietnia, 11 maja oraz 14 października⁴.

W XIV w., nabożeństwo ku ich czci zostaje umieszczone w Psalterzu i Typikonie. W księgach tych nabożeństwa świętych podobnym charakterze pojawiały się niezwykle rzadko, co najlepiej świadczy o szczególnym kulcie św. Cyryla i Metodego.

Interesująca kompilacja Miniei na miesiąc maj, drukowanej w Kijowie w 1893 r., wskazuje, że nie we wszystkich źródłach święto to było jednoznacznie wskazane na 11/24 maja. W owej księdze na dzień 11 maja zapisane jest wspomnienie odnowienia cesarskiego miasta – Konstantynopola oraz św. kapłana męczennika Mocjusza⁵, natomiast tekst nabożeństwa do Świętych Braci został umieszczony na końcu księgi, na stronach 534-550, w uzupełnieniach⁶.

Obaj bracia byli znakomicie wyedukowani. W akademii cesarskiej w Konstantynopolu nad ich rozwojem intelektualnym czuwał Focjusz⁷. Konstantyn, późniejszy Cyryl, w 847 roku przyjął święcenia kapłańskie. Pełnił on funkcję doradcy i sekretarza cesarskiego, jak również był bibliotekarzem katedry Hagia Sophia. Św. Metody otrzymał prawnicze wykształcenie i był cesarskim urzędnikiem. Około 840 roku św. Metody wstąpił do monasteru

na górze Olimp w Bitynii i przyjął mnisze postrzyżyny. Od tego momentu bracia wspólnie realizują przedłożone im zadania. Wyruszają do Bagdadu i na Krym, gdzie prowadzą misję dyplomatyczną wśród Arabów. Wspólna misja, po której św. Metody powraca do monasteru na Olimpie i zostaje wybrany na igumena, ukazuje braci, jako tych, którzy wzajemnie się wspierając, realizują powierzone im zadania. Analiza działalności św. Cyryla i Metodego prowadzona przez pryzmat ich wspólnych misji, często prowadzi do podświadomego ujednoczenia ich działalności. Pomimo spójnego działania okazuje się jednak, że realizowane one było odmiennymi metodami, dwiema drogami, na dwa odmiennie sposoby. Aspekt ten doskonale podkreślają teksty liturgiczne Cerkwi prawosławnej poświęcone św. Cyrylowi i Metodemu.

Spróbujmy więc dokonać krótkiej analizy tekstów liturgicznych poświęconych Świętym Braciom pod kątem poszukiwania metod ich działania. Teksty te są oparte na żywotach obu braci⁸. Zróżnicowanie w realizacji misji chrystianizacyjnej w dużym stopniu zauważalne jest w żywotach świętych Cyryla i Metodego. Żywot tego ostatniego, napisany na początku X w., dobitnie ukazuje różnicę w realizacji misji prowadzonej przez kapłana, apologetę i teologa oraz przez jego brata mnicha-ascetę⁹. Święci Bracia określani są w tekstach liturgicznych jako „dokonujący trudów apostołskich”¹⁰. Ich misja rzeczywiście była misją apostołską, zgodną z przykazaniem Chrystusa skierowanym do apostołów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Chrzcijcie je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczyćcie je zachowywać wszystko, co wam nakazałem” (Mt 28,19-20)¹¹. Owoc ich misji, chrystianizacja Słowian, stanowi spójny efekt działań, które jednak, jak wskażą poniższe przykłady, zostały osiągnięte dwoma sposobami.

W stychyrach „na Panie wołam Ciebie” św. Metody określany jest jako mnich-asceta, który „miłował pustynię” (ныстыннoлюбный), odrzucił godność wojewody¹² i „poprzez milczenie osiągał owoce Ducha”¹³. Św. Cyryl, w tej samej stychyrze, określany jest jako „Złousty”, dosł. „o złotej mowie” (златолагoливый), który zwalczał kłamliwą naukę barbarzyńców. W krótkim tekście ukazani są dwaj bracia, którzy realizują swoją misję podążając dwoma odmiennymi kierunkami – św. Metody drogą ascezy i monastycznej praktyki modlitwowej, św. Cyryl – poprzez nauczanie, apologię chrześcijaństwa i dyskurs z pogańską doktryną. Liturgiczna poezja od pierwszych tekstów wskazuje na odmiennie sposoby działalności braci, wynikające z różnych form sprawowanej przez nich posługi. Św. Cyryl był kapłanem, św. Metody – mnichem. To zróżnicowanie zanika dopiero po przeprowadzonej misji wśród Słowian. Św. Cyryl, przed śmiercią w 869 roku przyjmuje mnisze postrzyżyny. Św. Metody dopiero w 867 roku otrzymuje święcenia kapłańskie, a po

śmierci brata przyjmuje sakrę biskupią. Historia życia braci rozpoczyna się więc od wspólnej ścieżki edukacji i kończy się spójną posługą mnichów-kapłanów¹⁴.

Słowa kolejnej stychiry wieczerni jeszcze bardziej potwierdzają to zróżnicowanie, określając św. Metodego jako mnicha, który odrzucił świat, wybierając miłość do Chrystusa. W trzeciej stychyrze „na Panie wołam do Ciebie” określany jest jako ten, który „stał się wojownikiem niebiańskiego króla przyjmując anielski obraz”¹⁵. Św. Cyryl w tej stychyrze wychwalany jest za pomnożenie otrzymanych od Boga talentów, które domyślnie związane są z umiejętnością wyjaśniania nauki dogmatycznej¹⁶.

Jak widzimy teksty stychyr „na Panie wołam do Ciebie”, wyraźnie wskazują katechizatorsko-oratorską misję św. Cyryla oraz ascetyczno-duchowy przykład życia św. Metodego. Formy tych działań podkreślone zostały w ostatnim tekście cyklu stychyr, w stychyrze „na Chwała”, gdzie św. Cyryl jest „wykutą ze złota trąbą teologii”, która ukazała tajemnicę Trójcy i zagłuszyła „usta barbarzyńców”, zaś św. Metody opisany został jako „spójny w mądrości” i podążający za Bogiem „w modlitwie i znakach”¹⁷.

W kolejnej grupie stychyr wieczerni, w stychyrach alfabetycznych, również zauważamy powyższe zróżnicowanie. Wychwalając Świętych Braci autor tekstów określa św. Cyryla jako „mądręgo w Bogu” (богомудре), zaś św. Metodego jako „miłującego Boga” (боголюбиве)¹⁸. Pierwszy został określony jako ten, który przez duchową mądrość stał się „życiodajnym źródłem” i tym, który zaspokoił pragnienie wiedzy Słowian, drugi – jako „źródło czystej modlitwy”¹⁹.

Najjaskrawszym potwierdzeniem tej dwutorowej misji Świętych Braci są słowa kanonu jutrzni. W troparionach zauważamy obraz dwóch misjonarzy – mnicha i biskupa-teologa. Efekt ich działań jest spójny, w obu przypadkach prowadzi do sukcesu misji apostołskiej „nauczania” i „chrztu”, tj. katechizacji i organizacji struktur kościelnych.

W tekście kanonu jutrzni słyszymy o św. Metodzie, który porzucił piękno tego świata i przyjął „anielski obraz”²⁰, tj. mnisze postrzyżyny schimy. Walka świętego skupia się na niewidzialnym przeciwniku. Zgodnie ze słowami Chrystusa, jest on określony jako ten, który „krzyż mniszego życia przyjąwszy na swoje ramiona, podążał za Chrystusem”²¹. Przykład św. Metodego staje się w troparionach kanonu jutrzni przykładem budowania „świątyni duchowej” świętsza pomocą ascezy i przestrzegania przykazań, w której może zamieszkać Duch Święty²². Autor kanonu doskonale rozumie, że sukces misji Świętych Braci kryje się nie tylko w oświeceniu Słowian, lecz również w duchowym przykładzie sposobu życia.

Św. Metody porównywany jest dalej do lilii, która rozkwitła na pustyni. Piękno poetycko przedstawionego

kwiatu, symbolizuje życie świętego, w którym nadrzędne miejsce zajmowały „modlitwy, czuwanie, post”. Te ascetyczne działania staje się właśnie „pięknem, które rozkwita na pustyni”. Monastyczne życie św. Metodego, kolejny raz zostaje porównane do anielskiego życia, które możliwe jest do osiągnięcia w życiu doczesnym, nawet w miejscu, w którym słowa Chrystusa są jeszcze ziarnem, z którego nie wyrosło niewzruszone drzewo²³. Św. Metody staje się w kolejnych troparionach przykładem duchowej harmonii, określanej przez autora jako „ustanowiony przez Boga rajski ogród”, który rozkwitł w duszy świętego²⁴.

Asceza św. Metodego to jednak równie ważna droga misji apostołskiej. W troparionie kanonu jutrzni jest ona określana jako „apostołskie nauczanie” (dosł. homilia)²⁵. Dwa modele chrześcijańskiego życia równie doskonale pozwalają ukazać bogactwo ewangelicznego nauczania. Teologia i kerygma św. Cyryla zyskuje uzupełnienie w ascetycznym i modlitewnym przykładzie życia św. Metodego. Misja św. Metodego stała się głoszeniem Ewangelii poprzez post, milczenie, duchowe wysiłki (cs. *nodbuzu*) i modlitwę, była „kazaniem bez słów”. Po śmierci św. Cyryla, jego brat zostaje biskupem morawskim. Teksty liturgiczne wskazują jednak, iż nadal jego życie związane było z ascezą i pokorą. W troparionie kanonu jutrzni, który mówi o św. Metodzie, biskupie Wielkich Moraw, słyszymy: „podjąłeś się wielkich trudów i wysiłków głosząc świętą wiarę, przecierpiełeś biedy i wypędzenia”²⁶.

Misja św. Cyryla jest misją teologa, apologety i retora, który głosi słowo Boże, obala pogańskie mity i ukazuje bogactwo chrześcijańskiej myśli teologicznej. Teksty kanonu jutrzni ukazują go jako wykształconego teologa, który „od lat młodzięcych” został „oświecony nauczaniem Cerkwi”, i jeszcze przed podjęciem słowiańskiej misji był „nauczycielem i oświecicielem”²⁷.

W troparionie 3 pieśni wspomniany jest epizod z młodzięcych lat św. Cyryla, który stał się potwierdzeniem jego duchowej mądrości i daru nauczania. Troparion mówi o śnie św. Cyryla, w którym został on zaślubiony z Sofiją, tj. Mądrością, która w przerośle była „współobecna” w jego życiu, krzepiąc go „miłością Najwyższego”²⁸. Historia ta została później powielona w 2 kondakionie akatysty do św. Cyryla i Metodego²⁹. Kolejne tropariony kanonu jutrzni wyjaśniają, że mądrość ta nie była mądrością naukową, wyuczoną lecz ponadnaturalną Bożą. Używając współczesnej terminologii możemy stwierdzić, iż gruntowa edukacja nie zsekularyzowała św. Cyryla, lecz stała się narzędziem dla przyjęcia Bożej mądrości: „duch mądrości i strach Boży przedłożyłeś ponad ziemską mądrość, która stała się dla ciebie bezwartościowa”³⁰. Wybór, którego dokonuje św. Cyryl pozwala mu odrzucić całkowicie dotychczasowe życie. Jego dojrzałość i inteligencja „przewyższa

mądrość rówieśników”³¹. Święty wybiera miłość do Boga i, jak wskazują słowa troparionu 4 pieśni kanonu, odrzuca on „ziemską oblubienicę i światową sławę [...] i jak ptak, który ucieka od sieci łowców, chroni się w cichej przystani życia monastycznego”³². Teksty liturgiczne ukazują świętego, który oddał się na pustynię ale potrzeba Cerkwi sprostować go do Konstantynopola, gdzie przyjmuje święcenia kapłańskie. Jego los zostaje podporządkowany woli Boga, zgodnie z którą św. Cyryl ma nauczać i oświecać wiernych oraz sprawować bezkrwawą ofiarę³³. Ukazany jest on następnie jako apologeta, który broni prawosławnej nauki o Trójcy Świętej przed zarzutami Islamu³⁴.

Teksty liturgiczne odkrywają przed wiernymi nauczanie św. Cyryla, który potrafił przybliżyć najważniejsze i najtrudniejsze elementy wiary chrześcijańskiej. *Sedalen*, czytany po 3 pieśni kanonu obrazuje nauczanie św. Cyryla o Świętej Trójcy, którą przyrównał do słońca. Krąg słoneczny, niemający początku i końca stał się obrazem Boga Ojca, natomiast światłość, która zstępuje ze słońca i oświetla krańce ziemi, stanowi symbol Boga Syna, zaś ciepło ożywiające świat, zostało przez świętego ukazane jako działanie Ducha Świętego³⁵.

W 6 pieśni kanonu jutrzni, święty jest wychwalany jako ten, który potrafił pokazać bezkresną Bożą naturę, przyrównując ją do głębi oceanu. W swoim apologetycznym nauczaniu twierdził, iż ocean ten nie zatopi jedynie tych, którzy opierają się na Świętej Ewangelii³⁶. O bezkompromisowości jego nauczania i walce z „kłamliwym rozumem pogan” mówi również kolejny troparion, który przypomina o próbie otrucia świętego³⁷. Kanon wspomina również działalność apologetyczną św. Cyryla, skierowaną przeciw oskarżeniom Żydów i Muzułmanów oraz jego misję wśród Chazarów³⁸.

Święty Cyryl jest wychwalany w tekstach liturgicznych jako ten, który podjął apostołską misję „zbawienia tych, którzy zbłądzili”³⁹. Jego polemika z Saracenami została porównana do działań pierwszych apostołów, którzy nauczali o Chrystusie Żydów i pogan.

Najbardziej znane dzieło związane z misją Świętych Braci wśród Słowian, czyli opracowanie alfabetu i dokonanie tłumaczeń Pisma Świętego oraz tekstów liturgicznych, pojawia się dopiero w końcowej części kanonu jutrzni⁴⁰. Jest to zgodne z chronologią działalności Świętych Braci oraz ukazuje wartościowanie ich dokonań. W życiu Świętych Braci najbardziej istotnym był cel ich działań – chryścianizacja i nauczanie Słowa Bożego. Pierwszy alfabet Słowian i przekłady Pisma Świętego i tekstów liturgicznych stanowiły niezwykle cenne, potrzebne i wysławiające ich misję narzędzie. Mówi o tym autor tekstu kanonu jutrzni wychwalając św. Cyryla: „pismo słowiańskie stworzyłeś, aby ludzie, poprzez natchnione przez Boga księgi przetłumaczone na

ich rodzimy język, zostali oświeceni i mogli zaśpiewać: błogostawcie wszelkie dzieła Pańskie Pana”⁴¹.

Teksty liturgiczne porównują Świętych Braci do pierwszych apostołów i tych, których powołali oni do głoszenia Słowa Bożego. W 6 pieśni kanonu czytamy o Braciach, którzy na podobieństwo Barnaby i Saula zostają wezwani przez Ducha Świętego dla chrystianizacji Słowian⁴².

Św. Cyryl sieje ziarno Ewangelii, zaś św. Metody, przez przykład swojego życia, uprawia i pielęgnuje je. Apologia i katecheza nie tyle ustępują miejsca duchowemu wzrastaniu, co uzyskują w nim swoją pełnię. Przedstawiona nauka potwierdzona zostaje przykładem życia – głoszona teza zostaje jednocześnie udowodniona. Zasiane ziarno Ewangelii wymaga troski i opieki, czytamy o tym w jednym z troparionów kanonu jutrzni: „zdecydowaliście wybrać słodycz milczenia ponad trud apostołski, aby dla Chrystusa zdobyć więcej”⁴³.

Misja Świętych Braci przedstawiona jest jako wspólny trud, wzajemne wsparcie i podporządkowanie się Braci dla jednego celu – głoszenia i nauczania Słowa Bożego. Po śmierci św. Metodego w 885 r., bracia szybko stają się wzorcem chrześcijańskiego życia. Kilka lat po ich śmierci znane są już opisy ich życia, pojawiają się poetyckie

utwory im poświęcone. Poezja ta, zostaje pierwotnie stworzona w języku słowiańskim dając inspirację do późniejszego tworzenia poezji religijnej – utworów, które stały się słowiańską hymnografią i znalazły swoje miejsce w prawosławnym nabożeństwie⁴⁴.

Autorytet Świętych Braci rozwijał się już jednak tylko w tradycji wschodniej. Zachód ustąpił przed naciskiem Franków i opowiedział się przeciw słowiańskiej misji chrystianizacyjnej. Decyzją papieża Stefana misja słowiańska została zlikwidowana, a uczniowie św. Cyryla i Metodego wypędzeni⁴⁵. Ten rozbrat w dość naturalny sposób wyjaśnia jednostronny – wschodni rozwój hagiografii poświęconej Świętym Braciom.

Teksty liturgiczne na cześć Świętych Braci, zgodnie z opisem ich życia ukazują dwie drogi, którymi podążali aby zrealizować swój główny cel – misję chrystianizacyjną i katechetyczną. Zgodność tekstów liturgicznych z tekstami hagiograficznymi i zachowanymi historycznymi świadectwami, pozwala nam traktować je jako wartościowe źródło naszej wiedzy. Potwierdza to tezę o istocie tekstów liturgicznych, które w Prawosławiu stanowią nieodzowny element Świętej Tradycji⁴⁶.

Przypisy

- ¹ Lisicyn M., *Pervonachalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arheologičeskoe issledovanie*, Sankt-Peterburg 1911, s. 4-6.
- ² Schmemmann A., *Droga Prawosławia w historii*, przełożył ks. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 260-261.
- ³ Вр Filaret (Vahromecv), *Cerkovno-bogoslužebnoe pochitanie Svjatyh Bratjev Kirilla i Mefodija v Rossii*, w: *Zhurnal Moskovskoj Patriarchii*, 6-7 1969.
- ⁴ Tamże.
- ⁵ *Миния. Месяць Маіў*, Киев 1893, reprint Moskwa 1996, s. 154.
- ⁶ Również współcześnie w praktyce słowiańskiej pamięć św. Cyryla i Metodego wspominana jest 11/24 maja razem ze wspomnieniem św. Moejusza, jak również św. Rościława księcia Morawskiego. Zob. *Kalendarz prawosławny 2013*, red. ks. J. Tofiluk, Warszawa 2012, s. 46.
- ⁷ Tachiaos A. E. N., *Cyril and Methodius of Thessalonica. The acculturation of the Slavs*, New York 2001, s. 21-22.
- ⁸ Kern K., *Liturgika. Gimnografija i eortologija*, Moskwa 2000, dostępny również w Internecie: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/liturgika1/liturgika1.pdf>, dostęp 1.06.2012.
- ⁹ Tachiaos A. E. N., dz. cyt., s. 147.
- ¹⁰ 4 stychyra „na Panie wołam do Ciebie” wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 535.
- ¹¹ Cytaty z Pisma Świętego, o ile nie wskazano inaczej, pochodzą z Biblii Poznańskiej.
- ¹² 2 ikos akafistu do św. Cyryla i Metodego. *Акафист святым равноапостольным Методию и Кириллу, учителем словенским*, 2 ikos, w: *Полный Православный Молитвослов*, dostępny Online: <http://www.molitoslov.com/content/akaf-kirill-i-mefodiy>, dostęp 25.05.2013.
- ¹³ 2 stychyra „na Panie wołam do Ciebie” wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 535.
- ¹⁴ Zob. Florja B. N., *Skazanija o nachale slavjanskoj pismenosti*, Moskwa 1981, s. 17.
- ¹⁵ 3 stychyra „na Panie wołam do Ciebie” wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 535.
- ¹⁶ Tamże.
- ¹⁷ „Chwała” stychyr „na Panie wołam do Ciebie” wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 536. Por. również stychyra po Ps 50 jutrzni, ton 6. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 539.
- ¹⁸ 3 stychyra alfabetyczna wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 537.
- ¹⁹ „Chwała” stychyr alfabetycznych wiczerni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 537.
- ²⁰ 1 troparion 1 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 539.
- ²¹ 1 troparion 3 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 540.
- ²² 1 troparion 4 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 542.
- ²³ 1 troparion 5 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 543.
- ²⁴ 1 troparion 7 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 546.
- ²⁵ 1 troparion 7 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 546.
- ²⁶ 3 troparion 9 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 548.
- ²⁷ 2 troparion 1 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 540.
- ²⁸ 2 troparion 3 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 541.
- ²⁹ 2 kondakion akafistu do św. Cyryla i Metodego. *Акафист...*, dz. cyt.
- ³⁰ 2 troparion 4 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 542.
- ³¹ 2 ikos akafistu do św. Cyryla i Metodego; *Акафист...*, dz. cyt.
- ³² 3 troparion 4 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 542.
- ³³ 2 troparion 5 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 543.
- ³⁴ 3 troparion 5 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 543. Obolensky D., *The Heritage of Cyril and Methodius in Russia*, DOP 19, 1965, s. 48.
- ³⁵ Sedalcn, *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 541-542.
- ³⁶ 1 troparion 6 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 544.
- ³⁷ 2 troparion 6 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 544.
- ³⁸ 2 troparion 7 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 546.
- ³⁹ 1 troparion 9 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 548.
- ⁴⁰ Zob. kondakion, ikos lub 1 i 2 troparion 8 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 543-546.
- ⁴¹ 2 troparion 8 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 547.
- ⁴² 3 troparion 6 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 544.
- ⁴³ 3 troparion 7 pieśni kanonu jutrzni. *Миния. Месяць Маіў*, dz. cyt., s. 546.
- ⁴⁴ Tachiaos A. E. N., dz. cyt., s. 148.
- ⁴⁵ Dvorkin A., *Očerki po istorii Vselenskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Nizhnij Novgorod 2006, s. 567.
- ⁴⁶ Por. m.in. Strunk O., *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977.

Bibliografia

- Акафист святым равноапостольным Мефодию и Кириллу, учителем словенским*, 2 ikos, w: *Полный Православный Молитвослов*, dostępny Online: <http://www.molitvoslov.com/content/akaf-kirill-i-mefodiy>, dostęp 25.05.2013.
- Kalendarz prawosławny 2013*, red. ks. J. Tofiluk, Warszawa 2012.
- Миния. Месяць Маий*, Киев 1893, reprint Moskwa 1996.
- Dvorkin A., *Ocherki po istorii Vselenskoj Pravoslavnoi Cerkvi*, Nizhnij Novgorod 2006.
- Florja B. N., *Skazanija o nachale slavjanskoj pismennosti*, Moskva 1981.
- Kern K., *Liturgika. Gimnografija i eortologija*, Moskva 2000, dostępny również Online: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/liturgika1/liturgika1.pdf>, dostęp 1.06.2012.
- Lisicyn M., *Pervonachalnyj slavjano-russkij tipikon. Istoriko-arheologicheskoe issledovanie*, Sankt-Peterburg 1911.
- Obolensky D., *The Heritage of Cyril and Methodius in Russia*, DOP 19, 1965.
- Schmemmann A., *Droga Prawosławia w historii*, przełożył ks. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Strunk O., *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977.
- Tachiaos A. E. N., *Cyril and Methodius of Thessalonica. The acculturation of the Slavs*, New York 2001.
- Бр Filaret (Vahromeev), *Cerkovno-bogoslužebnoe pochitanie Svjatyh Bratjev Kirilla i Mefodija v Rossii*, w: *Zhurnal Moskovskoj Patriarchii*, 6-7, 1969.

Rev. Marek Ławreszuk

The monk and the theologian – characteristics of Holy Brothers on the basis of the liturgical texts

Summary

The role of the liturgical text is far more complex than we think. It's not only an inspiration for our petitions or thanksgiving, but also source of knowledge and spiritual education. Subject of this paper is to show characteristic of St Cyril and Methodius on the basis of the liturgical texts. In the minds of the faithful, their mission and activities are consistent and comprehensive, but liturgical texts devoted to the Holy Brothers show two ways how they followed in order to achieve their main goal – to spread Christianity and lead catechetical mission.

St Cyril and Methodius had realized their mission on different paths, focusing on different priorities. The activity of St Methodius can be defined as the ascetic way, a sensitization to the spiritual richness of Orthodoxy. Referring to the liturgical texts the mission of St Cyril can be characterized as an educational, polemical and apologetic activity.

Compliance of the liturgical texts with the life of St Cyril and Methodius and preservation of the historical resources, allows us to treat them as a valuable source of knowledge. This confirms the assertions about the nature the liturgical texts, which are an inherent aspect of the Holy Tradition of the Orthodox Church.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

WPLYWY BIZANTYJSKO-BALKAŃSKIE NA ZIEMIACH POLSKICH NA PRZYKŁADZIE KODEKSU SUPRASKIEGO

BYZANTINE AND BALKAN INFLUENCES ON POLISH LANDS ON THE EXAMPLE OF THE CODEX SUPRASLIENSIS

KS. ARCHIMANDRYTA ANDRZEJ BORKOWSKI

UNIwersytet w Białymstoku, BORKOWSKIUNATH@YAHOO.GR

Słowa kluczowe: Kodeks supraski, rękopis cyrylicy, monaster w Supraślu, Michał Bobrowski, Imperium Bizantyjskie, Bałkany, Prawosławie.

Keywords: Codex Suprasliensis, cyrylic manuscript, monastery of Supraśl, Michał Bobrowski, the Byzantine Commonwealth, the Balkans, Slavia Orthodoxa.

Misja cyrylometodiańska na Morawach była początkiem nowej epoki w zbliżeniu świata słowiańskiego do kultury i duchowości Bizancjum. Za ledwie w rok po przybyciu misji na Morawy również inne państwo – Bułgaria przyjmuje chrześcijaństwo. W niedługim czasie została schryścianizowana cała Serbia, a wiek później książę ruski Włodzimierz przyjął chrzest z Konstantynopola¹. Chryścianizacja Słowian dokonała się w epoce największego rozkwitu życia kulturalnego Imperium Romanum², które po okresie encyklopedycznego historyzmu przeszło do chrześcijańskiej adaptacji antycznej. W oświacie bizantyjskiej obserwujemy wówczas powrót do nauki starożytności klasycznej a filozofia Platona i Arystotelesa pozyskuje nowych zwolenników, przy jednoczesnym rozwoju teologii. W momencie najwyższego rozkwitu intelektualnego Bizancjum, świat Słowian za ledwie rozpoczynał naukę alfabetu na bazie tłumaczeń z języka starogreckiego. W tej sytuacji Cyryl i Metody przyjęli na siebie trudną i odpowiedzialną pracę, włączenia Słowian w sferę kulturalnego i duchowego wpływu Bizancjum.

Dzięki nieocenionym zasługom braci sołuńskich Słowianie otrzymali alfabet, przechodząc w ten sposób z ustnego do pisanego słowa³. Teksty biblijne kontynuowały wielowiekową tradycję, zaznajamiając za ledwie oświeconych Słowian z nieznanymi pojęciami. Ponadto w epoce, w której w Bizancjum prowadzono dysputy nad systemami filozoficznymi Arystotelesa, Platona, Plotyna, Prokla i innych, Słowianie usiłowali przyswoić nowe pojęcia, przy czym w pierwszym etapie oświecenie odbywało się za pośrednictwem tłumaczenia Ewangelii i tekstów liturgicznych. Niemalże jałowy w związkach kulturalnych świat słowiański, po raz pierwszy zapoznawał się z dojrzałymi owocami cywilizacji bizantyjskiej, której udało się bez odchodzenia od tradycji patrystycznej prawosławia połączyć

w swych granicach duchowe i kulturalne dziedzictwo: greckiej, rzymskiej i bliskowschodniej cywilizacji. Wraz z przyjęciem z Bizancjum prawosławia, Słowianie jednocześnie otrzymali liczne kulturalne i oświatowe dobra, których najważniejszymi nośnikami były teksty bizantyjskie, upowszechniane w przekładzie głagolickim i cyrylicy. Pozyskanie słowa pisanego należy zatem uznać nie za „wpływ”, ale raczej „transplantację” kultury bizantyjskiej do świata słowiańskiego⁴.

Najlepszym przykładem dziedzictwa cywilizacji bizantyjskiej w Polsce jest Kodeks Supraski, zwany także Kodeksem Retki. To zachowany rękopis cyrylicy z końca X lub z pocz. XI w., zabytek preślawskiej szkoły piśmienniczej zaliczany do kanonu⁵ zabytków staro-cerkiewno-słowiańskich. Kodeks Supraski jest jednym z najcenniejszych dokumentów historii ludzkości oraz jedynym na świecie, tak obszernym zabytkiem wczesnego piśmiennictwa słowiańskiego, który stanowi podstawę do badań nad historią i rozwojem języków Słowiańszczyzny. Stanowi, zatem swoistą słowiańską *Iliadę*. Pierwsze hasło Kodeks⁶ Supraski związane jest bezpośrednio z miejscem, w którym zabytek został odnaleziony, na podobieństwo innych np. Kodeks Synajski, Kodeks Zografski itp. Drugie hasło Kodeks Retki nawiązuje do imienia autora.

Minea Czetna pochodząca z X lub XI w. była, co najmniej o wiek wyprzedzała okres działalności św. braci – Cyryla i Metodego. Kodeks Supraski jest zaliczany przez wielu naukowców do starobułgarskich cyrylicyckich odpisów. Nie znamy dokładnej daty powstania rękopisu. Wprawdzie w niektórych kodeksach średniowiecznych zapisywano czas powstania, jednak nie w tym przypadku. Zwykle datuje się jego powstanie na XI w. Jednak ostatnio, coraz częściej znawcy tematu, między innymi Meyer⁷ piszą, że powstał już w X w. za czasów panowania bułgarskiego cara

Symeona (893-927). W przeciwieństwie do większości zabytków pochodzących z pół-zach części Bułgarii a zgromadzonych wokół Ochrydy, Kodeks Supraski wywodzi się z jej wschodnich ziem. Jest przykładem tłumaczenia z języka greckiego i był przepisywany z różnych źródeł. Fonetyczne i morfologiczne odstępstwa od norm literackich języka starobułgarskiego są odzwierciedleniem wschodnio-bułgarskich osobliwości dialektycznych, polegających na wokalizacji jerów, która nastąpiła później niż na zachodzie kraju, a także formie, zapisie i wymowie „ě”. W rękopisie można zauważyć początki kształtowania się tzw. granicy jatowej. Na wschodzie kraju „ě” było wymawiane szeroko, w sposób zbliżony do „ja” (np. mljako), natomiast na zachodzie „ě” wymawiano wąsko, w sposób zbliżony do „je” (np. mljeko). Ze względu na bardzo kosztowny materiał piśmienniczy Kodeks był pisany na podobieństwo innych zabytków swego okresu „in continuo”, czyli bez przerw pomiędzy poszczególnymi wyrazami. O oszczędności skryptorów świadczy pisanie na razurach tj. zeszkrobanych wcześniej zapiskach oraz skrótach⁸.

Kodeks Supraski liczy 285 kart dobrze obrobionego pergaminu na wyprawionych owczych skórkach, zatem jest najobszerniejszym spośród wszystkich zabytków staro-cerkiewno-słowiańskich. Kodeks Supraski to zaledwie jedna z dwunastu, a może nawet więcej ksiąg stanowiących całą serię, które powstały w cyklu minei czetnych. Zawiera żywoty wczesnochrześcijańskich męczenników i cudotwórców oraz homilie na temat świąt Zmartwychwstania Pańskiego, przy czym wszystkie one datowane są na marzec. Marzec jest bardzo ważnym miesiącem, ponieważ to okres Wielkiego Postu. Do dzisiaj naukowcy dyskutują, czy rękopis zawierał homilie na cały rok. Podstawową część hagiograficzną Kodeksu tworzą żywoty świętych męczenników chrześcijańskich z III-IV ww. np. św. św. Pawła i Julianii, św. Wasyliska, 40 męczenników z Sebasty, św. Pioniusza ze Smyrny. Są to święci z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, poczynając od św. Konona Cudotwórcy z I-II w., św. Grzegorza Wielkiego, papieża z VI-VII w., kończąc na św. św. 42 męczennikach z Amorium z IX wieku⁹.

Część homiletyczną rękopisu supraskiego stanowią kazania Ojców Kościoła na Wielki Tydzień od Niedzieli Palmowej do Wielkiego Piątku, autorstwa Jana Chryzostoma, do którego należy większość utworów, Epifaniusza z Cypru oraz patriarchy Focjusza z Konstantynopola. Jan Chryzostom cieszył się wyjątkowym autorytetem nie tylko w Bizancjum, ale również w całym świecie ortodoksyjnym, aż do końca średniowiecza. Jego utwory tłumaczono w Bułgarii a także wśród innych narodów. Pisarz ten posiadał wyjątkowy wpływ na twórczość m. in.: Klemensa z Ochrydy, Konstantyna z Presławia i Jana Egzarchy. Większość tekstów hagiograficznych oraz homilii kodeksu

przetłumaczono w Presławiu w różnych okresach. Kopistą największej części zabytku jest niejaki Retko. Nie posiadamy żadnych informacji dotyczących jego pochodzenia oraz kim był, choć bez wątplenia jego imię jest słowiańskie. Imię Retko pojawia się w lakonicznym przypisie na karcie 207, *G[ospod]i pomilui Re'tka Amin*. Występowało ono w całej słowiańszczyźnie w różnych formach. Znajdujemy je także w nazwach miejscowych takich jak bułgarskie Ratiwio lub polski Racibórz¹⁰. Dodatkowo autorstwo Kodeksu należy po części do dwóch kopistów, z których pierwszy napisał 22 linijki na stronach 129 i 131 a drugi 8 wersetów na 218 karcie. Jednak owe krótkie fragmenty anonimowego autorstwa zostały po napisaniu poddane korekcie wspomnianego Retki. Wobec powyższego został uznany przez badaczy za właściwego autora rękopisu.

Niezwykły zabytek językowy, ale także pomnik tradycji kultury wschodnio-europejskiej nie jest niestety rękopisem atrakcyjnym wizualnie. Bizantyjskie manuskrypty monastyczne z przełomu IX i X ww. mają podobny, bardzo skromny typ ornamentacji. Kodeks zawiera same inicjały bez dodatkowych ozdóbek, co czyni go archaicznym, gdyż bogatsze ozdóbki i miniatury charakteryzują późniejszy okres. Został przepisany ustawem, jednym rodzajem dość czytelnego pisma oraz skromnie ozdobiony bardzo rzadką techniką dziurkowania. Jedynym świadectwem wartości estetycznej kodeksu są ładne inicjały, jednak jeszcze bez użycia słynnych zastawek, które występują w rękopisach cyrylickich później. Znamy przykłady z XIII-XV w. i późniejsze przepięknie zdobionych ksiąg cyrylickich przepelnionych bogactwem kolorów i ornamentu, tutaj jeszcze tego nie widzimy. W tym czasie ludźmi wykształconymi byli mnisi, zatem żywoty i homilie służyły nie tylko do celów liturgicznych, mnisi wykorzystywali je do czytań podczas wspólnych posiłków w refektarzu oraz w trakcie indywidualnej lektury w celach. Nie używano kodeksu do czytania przed szerszym audytorium poza nabożeństwami. Ponadto rękopis jest podstawą do badań prowadzonych nad gramatyką staro - cerkiewno - słowiańską i jest pierwszym tego rodzaju zapisanym tekstem, jaki posiadamy i nad którym możemy prowadzić takie badania.

Kodeks Supraski to najwcześniejsze świadectwo pewnego zakończonego już etapu w rozwoju dużych zbiorów tego typu piśmiennictwa w środowisku słowiańskim. Stanowi to podstawę hipotezy, że do końca X w. ten rodzaj kolekcji był już opracowany w literaturze starobułgarskiej. Podobne kodeksy dla innych miłości zachowały się w późniejszych rosyjskich rękopisach o starobułgarskim protografie, na przykład w Kodeksie uspienskim z XII-XIII wieku. Bułgaria zyskuje sławę państwa klasycznego piśmiennictwa średniowiecznego, a presławski ośrodek piśmienniczy odgrywa podstawową rolę w historii Slavia Orthodoxa oraz

w włączeniu słowiańszczyzny do bizantyjsko-słowiańskiej, politycznej, religijnej oraz kulturalnej wspólnoty¹¹. Prestawską szkoła piśmiennicza wykształciła się w wyniku wyjątkowo ważnych w historii bułgarskiej wydarzeń z II połowy IX w. takich jak chrzest Bułgarów w 864 r., założenie arcybiskupstwa bułgarskiego w 870 r., przyjazd wygnanych z Wielkich Moraw uczniów Cyryla i Metodego: Klemensa i Nauma Ochrydzkich, Gorazda, Sawy oraz Angelarego. Wprowadzenia języka i piśmiennictwa starobułgarskiego można porównać ze statusem łaciny kościelnej na Zachodzie oraz języka greckiego na Wschodzie.

Specyfiką zabytków średniowiecznych jest to, że z ich losami związane są różne państwa, tak jak w przypadku omawianego Kodeksu Supraskiego. Powstał w Bułgarii na przełomie IX-X w. w jednym z monasterów w starej stolicy państwa Prestawiu. Później, gdy Bułgaria została podporządkowana Bizancjum cenne rękopisy wywieziono na Górę Athos¹², bądź do Rusi Kijowskiej. Istnieje kilka hipotez na temat okoliczności oraz osób odpowiedzialnych za wywiezienie rękopisu. Według jednej Kodeks Supraski początkowo trafił do Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i dopiero stąd został przewieziony do monasteru w Supraślu. Inni badacze uważają, że pojawienie się Kodeksu Supraskiego w monasterze prawosławnym nie było przypadkowe. Sugerują, że znalazł się na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego w pierwszej poł. XVI w. prawdopodobnie jako dar ofiarowany przez patriarchę konstantynopolińskiego Joachima z okazji zatwierdzenia fundacji monasteru supraskiego tomošem. Mógł być darem fundatora monasteru, Aleksandra Chodkiewicza, bądź metropolity Józefa Sołtana podczas konsekrowania katolikosu Zwiastowania Bogarodzicy. Niewykluczone również, że został przyniesiony przez mnichów z Góry Athos, którzy osiedli w monasterze stauropigialnym, podlegającym bezpośredniej jurysdykcji patriarchy. Przypuszczalnie przybycie Kodeksu związane jest z początkami jego powstania. Wśród ksiąg ze zbioru pierwszych namiestników, poprzedników archimandryty Sergiusza Kimbara znajdował się pergaminowy zbiór Minieji Czetnej¹³. Kodeks mógł znajdować się na Rusi już w XIII w. o czym świadczą datowane na ten okres poprawki w tekście, naniesione przez ruskiego kopiistę¹⁴. Ponadto, Siergiej Temcinas wskazuje konkretne dowody na to, że w II poł. XV w. Minieja znajdowała się na obszarze Księstwa Litewskiego. Świadczy o tym porównanie kopii manuskryptów, powstałych na bazie starobułgarskiego oryginału¹⁵.

Początki monasteru supraskiego sięgają XV w. W II poł. XV w. wojewoda nowogródzki i marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego Aleksandr Chodkiewicz osiedla obok swej siedziby w Gródku mnichów z Kijowa. Jednak świeckie życie skoncentrowane wokół zamku przeszkadzało duchowemu skupieniu ascetów, dlatego też kilkadziesiąt

lat później zapadła decyzja o zmianie lokalizacji monasteru na uroczysko, zwane Suchy Hrud. Współfundatorem Ławry supraskiej obok Aleksandra Chodkiewicza był biskup smoleński, Józef Sołtan. W późniejszym czasie obdarował on monaster, słynącą łaskami, kopią Smoleńskiej Ikony Matki Bożej. W 1501 r. wybudowano pierwszą drewnianą cerkiew p.w. św. Jana Teologa, a w 1511 r. ukończono budowę głównej murowanej świątyni p.w. Zwiastowania Bogarodzicy. Tak duży wysiłek inwestycyjny był możliwy dzięki szczerdym nadaniom ziemskim fundatorów. Fundacja została potwierdzona w 1505 r. tomošem patriarchy konstantynopolińskiego Joachima. Obronny charakter cerkwi oraz połączenie stylu bizantyjskiego i gotyckiego ukazują specyfikę miejsca i czasu, w jakim była budowana. Wkrótce monaster nawiązał kontakty z duchowymi ośrodkami na Rusi i Bałkanach. Potwierdzeniem tego są freski w cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy wykonane przez serbskiego mnicha Nektariusza. Monaster stał się centrum duchowym oraz intelektualnym dla ludności prawosławnej, drugim po Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. O jego wysokiej randze świadczył fakt, iż przybywało tu z wizytą wielu dostojników cerkiewnych, m.in. patriarcha konstantynopoliński Jeremiasz II oraz arcybiskup Ochrydy Gabriel. Pierwszym przełożonym monasteru był ihumen Pafnucy Siegień, wywodzący się z zamożnej rodziny mieszczańskiej z Bielska Podlaskiego. Po kilku latach od założenia, w monasterze żyło już czterdziestu mnichów. Do rozkwitu doszedł jednak za czasów Sergiusza Kimbara (1532-1565). Wybudowano wówczas trzecią świątynię Zmartwychwstania Pańskiego z blisko dwustu niszami grzebalnymi dla mnichów¹⁶.

Ławra supraska stała się w tym okresie prężnym ośrodkiem myśli teologicznej i kultury. Potwierdzeniem tego są bogate zbiory biblioteczne, dzięki którym zbiór supraski zaliczał się do największych polskich bibliotek klasztornych. W 1557 r. podczas inwentaryzacji biblioteki monasterskiej doliczono się około dwustu rękopisów i drukowanych ksiąg. Poza wspomnianą Minieją Czetną, znajdowały się tu także: kopia *Kroniki kijowskiej i nowogródzkiej*, *Carstwiennik s letopiscem* i *Wremiennik s letopiscem* oraz *Kosmografia* Kosmasa Indykoplowa. Mnisi suprascy skopiovali kronikę kniazia Odyncewicza. Oryginały rękopisów otrzymywali z innych ośrodków monastycznych lub od dostojników duchowych i świeckich, np. metropolita Józef Sołtan ofiarował m.in. *Psaltyr w dest*, a księżna Helena, wdowa po Aleksandrze Jagiellończyku – księgę Teodora Studyty i inne. W podobny sposób do Supraśla trafił *Letopis Awraamki*, zawierający dzieje wielkich książąt litewskich. Świadomość jedności kulturalno-historycznej z innymi narodami wschodniosłowiańskimi sprzyjała pogłębianiu się związków duchowych, co przyczyniło się do popularyzacji żywotów świętych ruskich. W 1593 r. w monasterze został

spisany przez Iwana Proskurę żywot św. Sergiusza z Radoneża. W zbiorach biblioteki przechowywano żywoty świętych męczenników wileńskich Antoniego, Jana i Eustachego. Diakon Mateusz był autorem *Kodeksu* z 1569 r. zawierającego żywoty świętych: Teodora Jarosławskiego, Barlaama Chutyńskiego oraz metropolity moskiewskiego Piotra. Zestawienie Kodeksu wskazuje na to, że mnisi zbierali rękopisy z różnych ośrodków monastycznych, dokonali kompilacji, i rozpowszechniali nowe wersje. W bibliotece znajdowały się następujące dzieła bułgarskiej literatury średniowiecznej, związanej z działalnością św. św. Cyryla i Metodego: *Pochwała triem otrokom*, *Tolkowanie o kubkie Salomona*, *Żywot słowiańskiego świętego*, rękopisy pochwalne ku czci Klemensa Ochrydzkiego, żywoty św. Sawy Serbskiego oraz kazania święteczne metropolity Grzegorza Camblaka¹⁷.

Ocalenie Kodeksu Supraskiego od zapomnienia zawdzięczamy Michałowi Bobrowskiemu¹⁸. Urodził się on 8 listopada 1789 r., jako syn proboszcza cerkwi w Wólce Wyganowskiej. Już w młodym wieku wyróżniał się znakomitą znajomością obrzędów i ustawu cerkiewnego. Pierwszym nauczycielem Michała był jego ojciec. Oświatę pobierał w szkole prowadzonej przez zakon pijarów w Drohiczynie oraz w rosyjskim gimnazjum w Białymstoku, w którym później nauczał. Podczas pełnienia obowiązków nauczyciela często odwiedzał słynną w starożytności ze swych zbiorów bibliotekę monasteru supraskiego. Ze smutkiem stwierdził, iż jej cenne woluminy znajdowały się w opłakanym stanie. Poświadczał to również zapis z wizytacji przeprowadzonej przez archimandrytę Leona Jaworskiego z 3 października 1817 roku¹⁹. Bobrowski studiował na Uniwersytecie Wileńskim, który zakończył najpierw z tytułem magistra filozofii i teologii, później także magistra praw (rzymskiego, cywilnego i kościelnego). Nie przerywa on jednak swych badań nad licznymi woluminami biblioteki supraskiej, uwieńczonych w 1812 r. pierwszymi rezultatami polegającymi na zidentyfikowaniu starodruków zaśludowskich. Współpracę z rodzimą uczelnią kontynuuje wraz z mianowaniem na stanowisko wykładowcy egzegezy Pisma Św. W 1817 r. władze uniwersyteckie wysłały Bobrowskiego na badania naukowe w Europie, które przyniosły mu uznanie i sławę wśród najwybitniejszych sławistów. W 1819 r. w Wiedniu poznał duchownego z Galicji Iwana Snihurskiego, propagującego odrębność duchowieństwa ruskiego od Kościoła łacińskiego i kultury polskiej. Zmianę stanowiska i poglądów Michała zaczynamy zauważać w listach do czeskiego sławisty Józefa Dobrowskiego, pod którymi podpisywał się pseudonimem Ruthenus (tzn. Rusin). Po powrocie z zagranicy kontynuował prace badawcze w bibliotece supraskiej. W 1823 r. dokonał niezwykłego odkrycia polegającego na odkryciu X-wiecznego rękopisu

cyrylickiego Miniei Czetnej nazwanej Kodeksem Supraskim. Odważnym wyrażaniem swych poglądów naraził się zlatynizowanemu zakonowi bazylianów i został wydany w 1824 r. z Uniwersytetu Wileńskiego. Nie zaprzętał jednak prowadzenia badań, w wyniku których odkrył latopis z pocz. XVI w., a także ogłosił odkrycie Kodeksu Supraskiego. Po pewnym czasie powrócił jeszcze na krótko na stanowisko wykładowcy języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Po powstaniu listopadowym (1830-1831) i likwidacji Uniwersytetu Wileńskiego w 1832 r. przeszedł na emeryturę otrzymując proboszczostwo parafii w Szerezwowie. Bobrowski zgromadził pokaźny zbiór odpisów ze słowiańskich rękopisów i starodruków, które w większości zaginęły wraz z jego śmiercią 21 września 1848 r. Bezpośrednio stracono rękopisy i notatki samego Bobrowskiego oraz bogatą bibliotekę.

Rękopis supraski posiada swoją niezwykłą historię, przekazywaną z ust do ust. Odnaleziony w bibliotece monasteru supraskiego otworzył przed sławistami możliwość badania najstarszej księgi cyrylickiej. Świat naukowy dowiedział się o odkryciu Michała Bobrowskiego za pośrednictwem kontaktów z naukowcami rosyjskimi. Początkowo Bobrowski wysłał 20 marca 1825 r. pismo do petersburskiego uczonego Piotra I. Keppena z odpisem pierwszych 16 wierszy oraz opisem Kodeksu Supraskiego²⁰. Należy zaznaczyć, że sam odkrywca rękopisu długo nie był pewien kwestii XI-wiecznego pochodzenia kodeksu, datując go początkowo na XIII w. Następnie Keppen polecił petersburskiemu filologowi i bibliotekarzowi Aleksandrowi Ch. Wostokowi jak najszybciej opublikować informacje o epokowym odkryciu. Początkowo rosyjscy naukowcy próbowali nabyć ów unikatowy rękopis przez bogatego kolekcjonera hrabiego Nikołaja Rumiancewa²¹. Wkrótce jednak hrabia zmarł i sprawa stała się nieaktualna. W tym czasie, w atmosferze zafascynowania nowym odkryciem, omal nie doszło do tragedii. Po pożarze w domu Bobrowskiego spłonęły liczne notatki i szkice. Przerażony niebezpieczeństwem, na które wystawił cenny zabytek, postanowił zwrócić wolumin do biblioteki monasterskiej w Supraślu.

Zainteresowanie uczonych księgą miało ponownie odrodzić się za sprawą słynnego słoweńskiego sławisty Jerneja (Bartłomieja) Kopitara (1780-1844)²², który pod koniec 1830 r. otrzymał za pośrednictwem Wostokowa fragmenty wykonanych przez Bobrowskiego kopii rękopisu. Kopitar zwrócił szczególną uwagę na teksty trzech kazań zbliżonych do znajdujących się w niedawno odkrytym przez niego rękopisie głagolickim (*Glagolita Clozianus*). Poprosił, zatem Bobrowskiego o następne odpisy rękopisu, ten natomiast ponownie wypożyczył w końcu 1831 r. bezcenny Kodeks z biblioteki monasterskiej. W następnych latach w niejasnych okolicznościach cenny wolumin został

podzielony na części, zaś obiecane kopie Kopitar otrzymał dopiero w 1837 r. W niedługim czasie Bobrowski zdecydował się wysłać Kopitarowi także oryginalny tekst w dwóch częściach, przypuszczalnie za sprawą przedłożonej propozycji wydania Kodeksu przez wiedeńskiego uczonego. Jednak ten, po przejrzeniu manuskryptu zwrócił mu tylko jego jedną część²³. Druga znalazła się u Franciszka Miklosich'a za pośrednictwem, którego trafiła później do biblioteki w Lublanie w Słowenii. Część Bobrowskiego kupił po jego śmierci bibliograf Władysław Trembicki, a następnie ręk jej posiadanie wszedł ordynat hrabia Zamoyski. W jego bibliotece rękopis, uważany znów za zaginiony, został odkryty przez wybitnego filologa Jana Popłońskiego. W 1872 r. Zamoyski rozpoczął także starania zmierzające do wykupienia lublańskiej części, na co nie zgodziło się ministerstwo austriackie. W 1856 r. o posiadaniu kilkunastu kart poinformował Rosjanin A.F. Byczkov. Karty te trafiły do Biblioteki w Sankt Petersburgu. Zatem polska część rękopisu do czasów II wojny światowej przechowywana była w Bibliotece Ordynacji Zamoyskich w Warszawie.

Przed wybuchem II wojny światowej biblioteka liczyła ponad 120 tys. woluminów. Podczas wojny budynek, w którym znajdowała się biblioteka dwukrotnie, w 1939 i 1944 roku niszczył pożar. Ucierpiała wówczas większość zbiorów, na szczęście ocalały najważniejsze eksponaty. Już w listopadzie 1939 r. niemieckie władze okupacyjne opieczętowały skrzynię z trzema najcenniejszymi rękopisami: Sakramentarzem tynieckim, Kodeksem Zamoyskiego i Kodeksem Supraskim, a następnie wywieziono ją do Berlina. Oceniona wówczas wartość dwóch pierwszych rękopisów opiewała na 1 mln niemieckich marek, natomiast Kodeksu Supraskiego na 4-5 mln marek²⁴. Powrotu rękopisów zażądał w 1941 r. generalny gubernator Hans Frank. Dzięki temu wrócili do Warszawy, a wraz z nimi Kodeks Supraski. Podczas powstania warszawskiego w 1944 r. hitlerowcy podpalili budynek Biblioteki, na szczęście najcenniejsze zbiory nie ucierpiał. Uratowane zbiory warszawskie wraz z Kodeksem zostały wówczas ewakuowane do Niemiec, do Görbitch koło Frankfurtu nad Odrą. Po ustaniu działań wojennych zostały przejęte przez armię radziecką, przetransportowane do Moskwy i posegregowane. Stąd w trzech transzach: w 1945, 1947 i 1958 wróciły do Polski i zostały włączone do zbiorów Biblioteki Narodowej i Archiwum Głównego Akt Dawnych. Niestety, wśród nich nie było Kodeksu Supraskiego. Sądono wówczas, że spłonął w czasie pożaru Pałacu Błękitnego Zamoyskich²⁵.

Do 1962 r. część polska uznawana była za zaginioną. W tymże roku odnalazła się w USA. W styczniu 1967 r. pewien człowiek złożył wizytę Rodneyowi Dennisowi, kuratorowi rękopisów w Harvard College Library w Cambridge w Massachusetts, proponując sprzedaż Kodeksu za

20 tys. dolarów. Po konsultacjach z władzami biblioteki zdecydowano o konieczności zebrania ekspertów, w celu zbadania Kodeksu i potwierdzenia jego autentyczności. Wybór padł na trzech harvardzkich slawistów: Wiktora Weintrauba, Igora Szewczenkę i Horacego Lunta. Po szczegółowych oględzinach potwierdzono oryginalność rękopisu. Wówczas Dennis zobowiązał się do zgromadzenia wymienionej sumy z zamiarem przekazania rękopisu rządowi polskiemu, zgodnie z uchwałą rady naukowej Harvardu. Zdobyć pieniędzy na sfinansowanie transakcji okazało się trudne. Biblioteka nie posiadała funduszy na taki cel. Dodatkowym utrudnieniem było prowadzenie nieoficjalnych rozmów, gdyż chodziło o kupno skradzionego rękopisu. Ostatecznie na pomoc w zakupie Kodeksu zgodził się Herbert Moeller, lider w handlu wieprzowiną na rynku Europy Wschodniej, który jako jeden z pierwszych zajął się w latach 50-tych na wielką skalę sprzedażą polskiej szynki do Stanów Zjednoczonych. Amerykańska firma „Atlanta”, utrzymująca z polską stosunki handlowe, odkupiła w tajemniczych okolicznościach od anonimowego sprzedawcy odnaleziony i zidentyfikowany przez specjalistów z Uniwersytetu w Cambridge w USA Kodeks Supraski. Oficjalne przekazanie rękopisu ambasadzie polskiej w Waszyngtonie nastąpiło w styczniu 1968 r. W lipcu 1968 r. na pokładzie statku „Batory” rękopis dotarł do Polski. Wszystkie te wydarzenia spowodowały podzielenie Kodeksu na trzy części, z których każda znajduje się obecnie w innym ośrodku. Największa część przechowywana jest w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Liczy ona 151 kart w zbiorach Biblioteki Ordynacji Zamoyskich, nr 21. Druga, co do wielkości – 118 kart, przechowywana jest w bibliotece uniwersyteckiej w Lublanie pod nazwą Kodeksu Kopitara. Najmniejsza z części – 16 kart, znajduje się w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Sankt Petersburgu²⁶.

Z pewnością wartość naukowa Kodeksu Supraskiego dla slawistyki jest ogromna. Polega ona głównie na tym, że jest on najobszerniejszym spośród wszystkich zabytków języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, a także jednym z najwcześniejszych i najważniejszych źródeł tego języka. Można go nazwać „matką dyscypliny naukowej” i porównać znaczeniowo z „Iliadą” dla języków klasycznych, czy „Srebrnymi Ewangeliemi” dla języków germańskich. Dzięki temu zabytkowi, jak również innym odpisom pochodzącym z wieku X i XI, zgromadziliśmy wiedzę o piśmiennictwie staro-cerkiewno-słowiańskim z doby cyrylometodiańskiej (IX-X w.). Dzieło to pozwala współczesnym poznać charakterystyczne dla klasycznego języka staro-cerkiewno-słowiańskiego procesy gramatyczne. O znaczeniu zabytku świadczy również fakt, że manuskrypt ten jest po dzień dzisiejszy przedmiotem badań, podstawą do studiów slawistycznych na większości uczelni wyższych.

Przypisy

- ¹ A. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970, s. 21-105.
- ² Zob. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*, Paris 1971.
- ³ J. M. Lotman, *Nieskolko mysliej o tipologii kultur*, [w:] *Jazyki, kultury i problemy perevoda*, Moskva 1987, 3-11.
- ⁴ D. Obolensky, *Medieval Russian Culture in the Writings of D. S. Likhachev*, „Oxford Slavonic Papers. New Series” IX (1976), s. 1-16.
- ⁵ „Kanon, to ogólnie przyjęta norma, model, do którego należy się dostosować, zasada, reguła, wzorzec”. *Słownik współczesny języka polskiego*, red. E. Wierzbicka, Warszawa 1998, s. 357.
- ⁶ „Kodex jest to duży tekst pisany na kilkukartkowych składkach, które następnie zszywano w jedną całość. Powstała w wyniku tego księga oprawiana była w deski z bogato zdobionymi metalowymi wykładzinami”. L. Moszyński, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984, s. 94.
- ⁷ D. Petkanova, *Staroblgarska literatura. Enikleičan rečnik*, Sofia 1992, s. 212. A. Bojadziev, *Dating of Codex Suprasliensis*, [w:] *Meždunarodna naučna konferencija „Prootkrivane: Supras’lski Sbornik, starob’lgarski pametnik ot X vek”*, Sofija 2011, s. 8.
- ⁸ Cz. Bartula, *Podstawowe wiadomości z gramatyki staro-cerkiewno-słowiańskiej na tle porównawczym*, Warszawa 2003, s. 120.
- ⁹ A. Kaszlej, *Dzieje Kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997, s. 21.
- ¹⁰ *Supras’lski ili Retkov sbornik*, red. J. Zaimov, M. Kapaldo, t. I, Sofija 1982, s. 5. A. Kaszlej, *Dzieje Kodeksu supraskiego*, s. 22.
- ¹¹ B. Kapuś, *Kodeks supraski powrócił do Polski*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14.
- ¹² D. Petkanova, *Staroblgarska literatura. Enikleičan rečnik*, Sofia 1992, s. 212.
- ¹³ „Knig velikich, v dest”, sobornikov 4, a pjatj na perkgament”. L. L. Ščavinskaja, *Literaturnaja kul’tura belorusov Podlas’ja XV-XIX vv.*, Minsk 1998, nr 1(9), s. 3. Por. B. Kapuś, *Kodeks supraski powrócił do Polski*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14. M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, 1989, s. 534. A. Mironowicz, *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, 1989, s. 539.
- ¹⁴ *Supras’lski ili Retkov sbornik*, red. J. Zaimov, M. Kapaldo, t. I, Sofija 1982, s. 564; t. II, Sofija 1983, s. 5.
- ¹⁵ S. J. Temcin, *O bytovanii drevniebol’garskogo suprasl’skogo sbornika v Velikom knjazestve Litovskom v XV-XVI vv.* [w:] *Etnokulturnye i etnojazykove kontakty na terytorii Velikogo knjazestva Litovskogo*, red. J. Budrajtis i in., Moskva 2006, s. 177-178.
- ¹⁶ Archim. Nikolaj (Dalmatov), *Surasl’skij Blagoveščenskij monastyr: istoriko-statističeskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu, Białystok 1998*, s. 5-32. M. Łozowska, *Fundacja klasztoru supraskiego w pierwszej połowie XVI wieku. Próba interpretacji dokumentów uposażeniowych*, [w:] *Małe miasta. Historia i współczesność*, red. M. Zemło, P. Czyżewski, Białystok 2001, s. 47. A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Supraśl 2005, s. 105-106.
- ¹⁷ Archim. Nikolaj (Dalmatov), *Surasl’skij Blagoveščenskij monastyr: istoriko-statističeskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 58-61. A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Supraśl 2005, s. 105-116. N. Morozowa, S. Temcin, *Drevniejšie rukopisi Suprasl’skogo Blagoveščenskogo monastyra (1500-1532 gg.)*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Supraśl 2005, s. 117-144. L. L. Ščavinskaja, J. A. Labincev, *Kněžnye sobranija Supraskogo Blagoveščenskogo monastyra (XV-XIX vv.)*, [w:] *Zdabytki: dokumental’nyja pomniki na Belarusi*, Minsk 1998, s. 37. S. Temcin, *Skol’ko knig bylo v Suprasl’skom Blagoveščenskom monastyre v 1532 g.*, [w:] *Zdabytki: dokumental’nyja pomniki na Belarusi*, Minsk 1998, s. 68-74.
- ¹⁸ W. Charkiewicz, *Bobrowski Michał*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. II, Kraków 1936, s. 160-161.
- ¹⁹ „Biblioteka niegdyś z tysiąca z okładem ksiąg słowiańskich pisanych i drukowanych... zmieszana i do rozgatkowania trudna a mianowicie: zamoczona i nadgnięta, niesmoże być poszczególnie spisana i niewielkiżytytek obecnie”. Litewskie Państwo Archiwum Historyczne w Wilnie, F. 634, op. 1, nr 58.
- ²⁰ Bobrowskij Pavcl, *Sud’ba Suprasl’skoj rukopisi*, Sankt Petersburg 1887, s. 5.
- ²¹ Tamże, s. 20-21.
- ²² Tamże, s. 29.
- ²³ Tamże, s. 36.
- ²⁴ Mężyński A., *Kommando Paulsen październik – grudzień 1939 r.*, Warszawa 1994, s. 24, 52-53. A. Kaszlej, *Dzieje Kodeksu supraskiego*, s. 41-42.
- ²⁵ Mężyński A., *Kommando Paulsen październik – grudzień 1939 r.*, s. 92. *Straty bibliotek i archiwów warszawskich w zakresie rękopiśmiennych źródeł historycznych*, t. III, Warszawa 1955, s. 395.
- ²⁶ Dennis Rodney, *Mr. Vlasov meets the Ham King*, [w:] *Harvard Magazine*, Mar.-Apr. 1996, s. 43-45. A. Kaszlej, *Dzieje Kodeksu supraskiego*, s. 45-55.

Rev. archimandryta Andrzej Borkowski

Byzantine and Balkan influences on Polish lands on the example of the Codex Suprasliensis

Summary

The Codex Suprasliensis (called also the Retkov Sbornik), a Cyrillic manuscript copied in the late 10th century, is the largest extant Bulgarian manuscript from the Preslav literary school. Codex Suprasliensis contains 24 vitae of Christian saints for March and 23 homilies for the movable cycle of the church year. The Codex Suprasliensis is written on parchment and shows careful writing and craftsmanship. It was discovered in 1823 in the Monastery of Supraśl by Canon Michał Bobrowski. He sent it to the Slovenian scholar Bartholomaeus (Jernej) Kopitar for study. After Kopitar's death the first 118 folios were preserved in the University Library in Ljubljana, where they are still kept. The following 16 leaves were purchased by A. F. Byčkov in 1856 and are now located in the Russian National Library in St. Petersburg. The remaining 151 leaves found themselves in the collection of the Counts Zamoyski; this so-called Warsaw part disappeared during World War II and was long considered lost until it reemerged in the USA and was returned to Poland in 1968. It is now located in the National Library in Warsaw. The Codex Suprasliensis has been listed in the UNESCO's Memory of the World Register since 2007. The Codex Suprasliensis is very important by all who are interested in the history of Bulgaria, the Byzantine Commonwealth, the Balkans and Slavia Orthodoxa.

Rozmiar artykułu 0,8 arkusza wydawniczego

KIM JEST JEZUS CHRYSZTUS DLA RUSKICH I ROSYJSKICH ŚWIĘTYCH? TEOLOGICZNA ANALIZA ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH ŚW. DYMITRA ROSTOWSKIEGO

WHO IS JESUS CHRIST FOR THE RUTHENIAN AND RUSSIAN SAINTS?
A THEOLOGICAL EXPLORATION OF ST DIMITRY ROSTOVSKY'S THE LIVES OF THE SAINTS

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI, LUBLIN, LESNI@KUL.LUBLIN.PL

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Żywoty Świętych, św. Dymitr Rostowski, prawosławna hagiografia rosyjska, misterium paschalne

Keywords: Jesus Christ, The Lives of the Saints, St Dimitry Rostovsky, Russian Orthodox Hagiography, The Paschal Mystery

Żywoty świętych to szczególny rodzaj piśmiennictwa teologicznego, gdyż odzwierciedla prawdę o obecności Boga w doświadczeniu ludzi, którzy całym sercem Go umiłowali i ze wszystkich sił Go poszukiwali. Od początku chrześcijaństwa opowieści o życiu i czynach świętych miały za zadanie pomoc w rozbudzaniu pragnienia bliskości Boga w Trójcy Osób, a szczególnie zażyłości z Jezusem Chrystusem – Zbawicielem, jak również nawiązanie osobowej relacji z tymi, którzy po drugiej stronie życia jako wspólnota świętych (gr. *koinonia ton hagion*) – oddają Mu chwałę, cześć i uwielbienie.

Już w księdze Dziejów Apostolskich można przeczytać opisy zmagañ duchowych (cs. *podwigi*) oraz cierpień uczniów Chrystusa i Jego naśladowców. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w czasach wielkich prześladowań, pojawiły się martyrologia, czyli opisy męczeństwa wyznawców Chrystusa, które skoncentrowane były na ich uwięzieniu, procesach sądowych i śmierci męczeńskiej. Początki życia monastycznego, zwłaszcza na pustyni, związane były z powstawaniem gerontikonów zawierających apoftegmaty Ojców, czyli krótkie pouczenia, w jaki sposób radykalnie opowiedzieć się za Chrystusem i zostać zbawionym. To właśnie chrześcijańskie monasteria były miejscami, gdzie powstawały różnego rodzaju cykle biografii świętych mnichów oraz różne gatunki literatury hagiograficznej jak gerontikony, paterikony i enkomia (czyli mowy pochwalne o charakterze panegirycznym). Monastyczna twórczość teologiczna nie bazowała tylko na podstawach biblijnych, ale wykorzystywała również literackie wzorce zaczerpnięte ze starożytności pogańskiej: greckiej i rzymskiej. Istotne w jej kształtowaniu się były pierwiastki ascetyczne z tradycji stoickiej i cynickiej.

Ogólnie można powiedzieć, że hagiografia chrześcijańska ma bardzo złożoną genezę i różnorodne źródła.

Niejednokrotnie trudno jest jednoznacznie ocenić, które z opisanych faktów z życia danego świętego miały faktycznie miejsce, a które mają charakter apokryficzny, baśniowy czy mitologiczny. Zauważyć można wiele podobieństw w niektórych opisach życia świętych, co świadczy o tym, że ich autorzy koncentrując się na przekazaniu prawdy o tym, jak osiągać zbawienie, w pracy redakcyjnej nie byli zbyt dokładni w przekazywaniu prawdy o faktach historycznych, zwłaszcza, gdy brakowało im materiału źródłowego. Stąd też niekiedy można zauważyć dekonkretyzację przedstawianej rzeczywistości, zacieranie się rysów indywidualnych¹.

Faktem jest, że dla literatury hagiograficznej o wiele ważniejsze, od wiernego przekazywania faktów historycznych, były inne funkcje związane z jej rolą w środowisku cerkiewnym, a mianowicie: pastoralne (jako przykłady dążenia do świętości i jej osiągnięcia), prestiżowe (jako dowartościowanie własnych świętych) oraz praktyczne (jako podkreślanie znaczenia danego ośrodka monastycznego).

W niniejszym opracowaniu nie będę zajmował się przedstawieniem rozwoju literatury hagiograficznej w prawosławiu ruskim i rosyjskim. Wymagałoby to syntezy wiedzy historycznej, kulturowej i językoznawczej, co wiązałoby się z wkładem naukowym specjalistów z tych dziedzin. Owocem takiej interdyscyplinarnej pracy byłaby kolejna, zapewne bardzo obszerna, monografia naukowa.

Powszechnie wiadomo, że literatura hagiograficzna od XIX wieku stanowi przedmiot badań ekspertów². Wystarczy choćby przypomnieć monumentalną pracę wybitnego historyka rosyjskiego W.O. Kluczewskiego, który dokonał analizy staroruskich żywotów świętych jako źródła historycznego³. Skoncentruję się natomiast na jednym z dzieł hagiografii rosyjskiej, które od XVIII wieku pełniło ważną rolę w kształtowaniu zmysłu religijnego wiernych

prawosławnych w Rosji i w innych krajach słowiańskich, również w Polsce. Tym dziełem są *Żywoty Świętych*, przełożone w początkach XX wieku na język rosyjski z oryginału cerkiewno-słowiańskiego, który wyszedł spod pióra św. Dymitra Rostowskiego (Daniela Tuptała). *Minee Czytane* (cs. *Czeti-Mineje*) opracowane przez św. Dymitra były wydane w czterech częściach (I w 1711 r., II w 1714 r., III w 1716 r. i IV w 1718 r.). Każda z nich zawierała po trzy miesiące roku liturgicznego. Dzieło to stanowiło syntezę zarówno źródeł starochrześcijańskich, jak i słowiańskich. Uwzględniało cały szereg świadków opisywanych wydarzeń oraz nauczycieli i Ojców Kościoła, których spuścizna zachowała się w językach: greckim i łacińskim. Żywoty ruskich słowiańskich świętych zaczerpnięte zostały z *Wielkich Minei Czytanych* metropolity Moskiewskiego Makarego (1482-1564), prologów, *Paterikonu Pieczerskiego*, różnych zbiorów hagiograficznych Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i wielu innych monasterów. W *Minee Czytane* św. Dymitra Rostowskiego zostały włączone niektóre żywoty pochodzące z *Acta Sanctorum* w wydaniu Bollandystów (jezuickich hagiografów belgijskich, którzy od początku XVII wieku źródłowo i krytycznie opracowywali żywoty świętych), jak również z siedmiotomowego dzieła mnicha Laurentiusa (Surijsa) z Kolonii pt. *Vitae Sanctorum Orientis et Occidentis*, które powstawało w latach 1569-1575 (w oparciu o *Żywoty* św. Metafrastesy) oraz polskich *Żywotów Świętych* ks. Piotra Skargi S.J. Ojciec Grigorij Fłorowski z właściwym sobie krytycyzmem pisał w *Drogach teologii prawosławnej (Putii ruskogo bogosłowija)*, że wpływ Skargi daje się wyczuć w języku i stylu dzieła św. Dymitra Rostowskiego. Zarzuca mu też, że w niewystarczającym stopniu wykorzystał greckie i słowiańskie źródła hagiograficzne.⁴ Św. Dymitr Rostowski w ramach prac redakcyjnych nad *Mineami Czytanymi* łączył informacje pochodzące z różnych źródeł. Chcąc by jego dzieło stanowiło zwięzłą syntezę informacji o świętych czy świętą roku cerkiewnego, dokonywał skrótów, polegających na opuszczaniu wstępu, zakończenia, a nawet niektórych pouczeń czy wydarzeń z życia świętych. O tym, że tego rodzaju zabiegi redakcyjne były celowe i konsekwentne świadczy przedmowa do drugiej części *Minei Czytanych*⁵.

Do początku XX wieku cerkiewno-słowiańskie *Minee Czytane* stanowiły powszechną lekturę zarówno w rosyjskich środowiskach monastycznych, jak i obecną w domach prawosławnych wiernych. Zaistniała jednak potrzeba uprzyśpieszenia tego dzieła w języku, który byłby powszechnie zrozumiały. Z tego też względu, w oparciu o postanowienie Świętego Synodu z 1900 roku, powołano w Rosji specjalną komisję, której zadaniem było przygotowanie przekładu dzieła św. Dymitra Rostowskiego na język rosyjski. Pod kierownictwem biskupa Mozańskiego

Parfenija wybrani duchowni oraz świeccy z wyższym wykształceniem teologicznym nie tylko przetłumaczyli oryginał cerkiewno-słowiański, ale również uzupełnili *Żywoty Świętych* o nowych świętych rosyjskich (zwłaszcza rostowsko-jarosławskich) i niektórych świętych z innych krajów słowiańskich. W latach 1903-1911 rosyjski poszerzony przekład *Żywotów Świętych* wydawany był przez Moskiewskie Wydawnictwo Synodalne⁶. To liczące ponad osiem tysięcy stron dzieło od stu lat weszło na stałe do kanonu literatury hagiograficznej czytanej w środowiskach rosyjskojęzycznych. Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku po raz kolejny zostało wznowione w formie reprintu.

Jak już uprzednio wskazałem, *Żywoty Świętych* stanowią bardzo bogate źródło informacji dla naukowców z wielu dziedzin. Dla mnie najbardziej interesująca jest ich warstwa teologiczna. Chciałbym jednak nie tyle analizować je jako dokument odnoszący się do prawosławnej duchowości monastycznej, ukazujący bogactwo typologii świętości, lecz spojrzeć na nie okiem teologa, którego nurtuje pytanie o obraz Jezusa Chrystusa w nich zawarty. W takim podejściu istotne byłoby przebadanie *Żywotów Świętych* pod kątem bezpośrednich nawiązań do Osoby i nauczania Zbawiciela w opisach życia i zmagañ duchowych wybrańców Bożych. Zadaję sobie pytanie jaką ikonę Chrystusa można zobaczyć przez wypowiedzi świętych ruskich i rosyjskich, którzy czczeni są w Rosyjskim Kościele Prawosławnym, a zostali opisani na kartach rosyjskiego przekładu *Żywotów Świętych*, pierwotnie zredagowanego przez św. Dymitra Rostowskiego. W realizacji tak postawionego zadania badawczego istotne jest przeanalizowanie zamieszczonych w *Żywotach Świętych* cytatów z Nowego Testamentu, a zwłaszcza z Ewangelii dotyczących Osoby i nauczania Jezusa Chrystusa oraz modlitw do Niego skierowanych, jak również świadectw o osobowej z Nim relacji. Będę poszukiwał odpowiedzi na pytania: kim jest Jezus Chrystus dla świętych rosyjskich oraz jakie Jego obrazy dominują w *Żywotach Świętych*.

Przymioty Jezusa Chrystusa

Pytanie o to, kim jest Jezus Chrystus dla chrześcijanina – jest pytaniem zasadniczym z soteriologicznego punktu widzenia. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, trzeba wskazać na przymioty, tytuły czy określenia Jego Osobowej tożsamości, które ukazane są zarówno w cytowanym Słowie Bożym, jak i w opisach hagiograficznych. W doświadczeniu świętych wyznania dotyczące Jego Osoby zazwyczaj pojawiają się w modlitwach wznoszonych w różnych ważnych momentach życia. Biskup Suzdała św. Jan kieruje do Chrystusa następujące słowa modlitwy: „Panie Jezu Chryste, Boże nasz, Królu królujących i Panie

panujących, Stworzycielu wszystkiego, co widzialne i niewidzialne! Synu Boży, ośmielam się przyzywać Twe Święte Imię. Przyzywam Cię, niewypowiedziana Światłości, będąc obleczone w słabe ciało, który Ty przyjąłeś dla naszego zbawienia.⁷⁷ W przyzywaniu obecności Zbawiciela nie waha się on uznać go za Stworzyciela wszystkiego, co nie jest do końca sformułowaniem poprawnym, gdyż zgodnie z Listem do Kolosan 1,16 to w Chrystusie „wszystko zostało stworzone, to, co w niebiosach i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne”. Kolejna modlitwa wypływająca z serca św. Teofila Płaczliwego tuż przed przejściem na drugą stronę życia, stanowi wspaniałą syntezę określenia, kim jest Jezus dla człowieka, który przez całe życie pragnął go poznać: „Panie Miłujący człowieka, Panie Jezu Chryste, Boże mój! Ty nie chcesz śmierci grzeszników, ale oczekujesz na ich nawrócenie. Ty wzięłeś na siebie nasze słabości, Królu Najświętszy, Pocieszycielu dobry, zdrowie chorych, zbawienie grzesznych, wzmocnienie słabych, powstanie upadłych, modłę się do Ciebie w tej oto godzinie! Objaw na mnie niegodnym miłosierdzie Swoje, przyjmij wylane moje gorzkie łzy. Wylej na mnie niewyczerpalny bezmiar Twej dobroci!”⁷⁸. Z żarliwej modlitwy Zosimy, igumena Sołowieckiego dowiadujemy się, że Jezus to Zbawiciel dusz i Wybawiciel, tych, którzy w Niego wierzą. Chrystus jest niezłomną nadzieją trujących się i ufnością pływających po morzu. Jest też Kierownikiem sług Swych i Orędownikiem wszelkiego dobra, Przenajświętszym Królem, Najlepszym Panem, Pocieszycielem płaczących, radością świętych, życiem wiecznym i światłością niezachodzącą, źródłem świątyni, chwałą Boga Ojca, pełnią Ducha Świętego.⁹ Z misyjnego przepowiadania św. Stefana, biskupa Permskiego skierowanego do niewierzących trudno jest jednoznacznie określić, czy słowa: „Poznajcie Jedyne Prawdziwego Boga, w którego wierzą chrześcijanie. Przystąpcie do Niego, a zostaniecie oświeceni. On bowiem utwierdził niebo, stworzył ziemię i podtrzymuje w istnieniu stworzenie oraz kieruje całym światem. On zna potrzeby każdego człowieka. On jest Dawcą wszelkiego dobra, który wszystkim pomaga i wszystkich chroni” – odnoszą się do Boga w Trójcy Osób, czy też do Jezusa Chrystusa – do wiary w którego zachęcał św. Stefan Permski, zwłaszcza, że dalszym ciągu tego zwiastowania Dobrej Nowiny nie ma odniesień do Boga w Trójcy Osób. Końcowa zachęta do Chrztu, dzięki któremu ci, którzy uwierzą zostaną zbawieni i otrzymają Królestwo Niebieskie – wskazywać może, że słowa te mogą odnosić się do Trójcy Świętej.¹⁰ Świadomość, że stwórcze działanie Boga dotyczy trzech Osób Boskich, będących jednym w istocie dobrze oddaje odpowiedź świętego kniazia Michała, który cierpiał ze św. Teodorem z Czernihowa – na pytanie prześladowającego go Eldega: „Kto stworzył słońce i wszystko co widzialne

i niewidzialne?” W opisie męczeństwa czytamy: „Bóg bez początku i niewidzialny, i Jego Jednorodzony Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, również niestworzony i nie mający ani początku, ani końca oraz równy Mu Duch Święty”¹¹.

Jezus w doświadczeniu świętych nie jest Bogiem smutnym, lecz Bogiem określanym jako osobista radość. Wyrażają to pieśni duchowe słuchane i śpiewane przez świętych. W *Żywocie św. Dymitra Rostowskiego* zachowała się informacja o tym, że w czasie choroby hierarcha ten pragnął, aby mu śpiewano pieśni duchowe, które wyrażały stan jego ducha i związek ze Zbawicielem: „Jezusie mój umiłowany”, „Ty jesteś moim Bogiem, Jezusie, moja radości”¹².

Święci często wyrażali, kim jest dla nich Chrystus, pojęciami pochodzącymi z Nowego Testamentu. Świadczy to o głębokiej recepcji Słowa Bożego. Jezus Chrystus jest fundamentem wszelkiego dobrego dzieła (por. 1 Kor 3,11)¹³. Jest On Bogiem wiernym, wsłuchanym w prośby człowieka, zwłaszcza zanoszone z wdzięcznością na łożu boleści, co nie zawsze oznacza, że od razu człowiek jest uwolniony od swej choroby. Przykładem ufnego powierzenia się Chrystusowi w cierpieniu jest modlitwa igumenii Połockiej Eufrozynii: „Chwała Tobie, Władco mój, Panie Jezu Chryste! Jestem Ci wdzięczna za to, że wysłuchałeś mnie, niegodną Twą służebnicę, i postąpiłeś ze mną tak, jak Sam chciałeś.”¹⁴ To pragnienie jak najbliższego bycia z Chrystusem i udziału w Jego chwale i cierpieniach towarzyszyło dziewicy Eufrozynii od najmłodszych lat i ukierunkowało ją na drogę życia mniszego. W swej młodości, mimo przekonywania ze strony rodziców nie zgadzała się, by była wydana za mąż za ziemskiego śmiertelnego męża, gdyż zapragnęła być oblubienicą nieśmiertelnego Oblubieńca niebiańskiego, Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego¹⁵. On bowiem był dla Eufrozynii Królem niebiańskim¹⁶. Również św. Sergiusz Nuromski czcił Chrystusa jako najlepszego Króla, któremu można całkowicie zaufać¹⁷. Ów Król niebiański to król najpotężniejszy, który jest miłosiernym Władcą. Św. Pafnucy Borowski prosząc Go o pomoc miał świadomość, że bez Jego wstawiennictwa człowiek nie może poradzić sobie z atakami złych duchów¹⁸. Interesujące jest określenie Jezusa Chrystusa jako *niebiesnyj dielatiel*, ze względu na kilka znaczeń cerkiewno-słowiańskiego pojęcia *dialatiel*, które w różnych kontekstach biblijnych może oznaczać tak robotnika najemnego i wykonawcę (por. Mt 10,10; 20,1), rzemieślnika (por. Dz 19,25), głosiciela Ewangelii (por. 2 Kor 11,13; 2 Tm 2,15), jak i pracownika (por. Fp 3,2) lub bardziej specyficznie pracownika winnicy (por. Mt 21,33-35; J 15,1)¹⁹. W bezpośrednim kontekście nazwania Chrystusa przez św. Polikarpa, archimandrytę Pieczerskiego – tytułem *niebiesnyj dielatiel* znalazły się dwa teksty ewangeliczne, z których jeden zawiera słowa o konieczności obumierania ziarna, gdy wpadnie ono w ziemię (por. J

12,24) a drugi stanowi zapis słów Zbawiciela, który utożsamia się z krzewem winnym (por. J 15,5). Wydaje się, że najbardziej adekwatne byłoby przetłumaczenie analizowanego tytułu jako „niebiański pracownik winnicy”.²⁰

Święci ruscy często odwoływali się do miłosierdzia Chrystusa. Obraz miłosiernego Pana był im szczególnie bliski w czasie choroby czy prześladowań. Całkowicie zdając się na wolę Bożą, św. Teodozjusz, igumen Pieczerski w chorobie wołał: „Proszę Cię, Panie Jezu Chryste, bądź miłosierny dla mojej duszy: niech ucieknie ona od złych demonów i spotka się z Twoimi aniołami”. Ta modlitwa św. Teodozjusza kończy się prośbą o doprowadzenie jego duszy do „światła miłosierdzia”.²¹ Chrystus bowiem jest miłosiernym i cierpliwym Panem, który oczekuje na naszą skruchę i nie chce śmierci grzesznika. Wielka jest bowiem Jego łaskawość, a Jego miłosierdzie bez miary.²²

Wizerunek Chrystusa jako Boga bezgrzesznego, niewinnie cierpiącego i miłosiernego jaśnieje szczególnie w pobożności świętych „strastotierpców” Borysa i Gleba. Ci niewinni męczennicy byli pierwszymi świętymi kanonizowanymi przez Kościół ruski. Borys i Gleb nie byli męczennikami, którzy utracili życie z powodu wyznawania wiary w Chrystusa²³, ale ze względu na fakt, iż cierpienie (cs. *strasti*) i śmierć przyjęli dobrowolnie naśladowując Go w ten sposób. Choć stali się ofiarą zbrodni politycznej w okresie walk o władzę to jednak ich rezygnacja z walki i chronienia za wszelką cenę własnego życia, umotywowana była pragnieniem naśladowania Chrystusa, który również nie stawiał oporu, gdy został pojmany. Fakt, że z własnej woli podjęli taką właśnie decyzję, gdyż samoobrona wiązałaby się z zadawaniem cierpienia, a nawet odebraniem życia swemu bratu Świętopelkowi – spowodował, że po śmierci Borysa i Gleba w ludzie ruskim bardzo mocno objawiła się pamięć o świętych księżętach jako ewangeliczny głos sumienia. Ci bowiem uczestnicy cierpienia Chrystusa zostali zabici dla nieskalanego Baranka, dla zabitego Zbawcy dusz naszych. Gieorgij Fiedotow słusznie dowodzi, że poprzez żywot świętych „strastotierpców”, podobnie jak i przez Ewangelię, „obraz łagodnego i cierpiącego Chrystusa zamieszkał w sercu narodu rosyjskiego na wieki, jako najświętsza świętość i testament”²⁴. Lud ruski był głęboko przekonany o szczególnej roli wstawienniczej świętych Borysa i Gleba u Chrystusa. Wymownym tego świadectwem jest zapis pochodzący z *Cierpienia i cudów świętych męczenników Borysa i Gleba, książąt ruskich*, który można przeczytać w dziewiątej księdze *Żywotów Świętych* pod datą 2 maja (według kalendarza juliańskiego), kiedy to są liturgicznie wspominani. Zamieszczona tam modlitwa błagalna, wypływająca z poczucia wielkiej grzeszności, skierowana jest bezpośrednio do Chrystusa Boga. Ze wstępu do niej wynika, iż święci „strastotierpcy” proszeni są, aby

ją do Zbawiciela zanieść, gdyż modlący się „ufają w moc ich modlitwy”: „Panie, Ty jeden jesteś bez grzechu, spojrzij z Twoich świętych niebios na nas ubogich. Zgrzeszyliśmy; oczyść nas, którzyśmy popełnili bezprawie; oszczędź, bowiem potknęliśmy się na chwilę; oczyść nas jak nierządnicę i jak celnikowi przebacz. Niech zstąpi na nas miłosierdzie Twoje. Nie pozostawiaj nas w naszych grzechach i nie wydawaj nas na gorzką śmierć, lecz wybaw nas od zła tego wieku. Daj czas na skruchę, bowiem wielka jest nasza bezbożność przed Tobą Panie. Postąp z nami miłosiernie Panie, gdyż Ciebie przyzywamy. Okaż nam miłosierdzie, okaż szcudroblivość, wysłuchaj ze względu na modlitwy szlachetnych Twych „strastnotierpców”. Błagamy, nie wydawaj nas na zlorzeczenie, ale wylej miłosierdzie na Siewce. Ty bowiem jesteś Bogiem naszym i Tobie chwałę oddajemy Ojcu, Synowi, Duchowi Świętemu.”²⁵ Powyższa modlitwa ukazuje Zbawiciela jako bezgrzesznego w opozycji do grzesznych ludzi oraz miłosiernego, cierpliwego, przebaczącego i szcudrobliwego Boga. Po wyznaniu Bóstwa Chrystusa kończy się trynitarną doksologią. Stanowi ona wymowne świadectwo, że z dużą pieczołowitością zachowano pamięć o modlitwach skierowanych do Jezusa przez świętych braci „strastnotierpców”, a zwłaszcza żarliwe i przepełnione łzami modlitewne westchnienia św. Gleba. Przez kolejne wieki chrześcijaństwa na Rusi będą one wzorem modlitw, łączących słowa z Ewangelii z trudnymi sytuacjami egzystencjalnymi, w jakich może znaleźć się cierpiący, często niewinnie, wierzący chrześcijanin. Świadczą one o recepcji Słowa Bożego przez prawosławnych Rusinów, którzy wsłuchując się w naukę Chrystusa, wchodzili z Nim w osobową relację jako Kimś najbliższym. Św. Gleb zwraca się z głęboką wiarą do swego umiłowanego Boga słowami: „Najhonorniejszy, najmiłosierniejszy Panie, nie wzgardź moimi łzami, ale ze współczuciem spójrz na moje skruszone serce. Jestem prześladowany, ale nie wiem za jaką krzywdę. Ty wiesz, Panie, Panie mój.”²⁶ Choć prześladowany Gleb nie znajduje w sobie jakiegoś szczególnego powodu, dla którego miałby doświadczać tak wielkiego cierpienia, jakie jest jego udziałem, gdyż nikomu nie wyrządził krzywdy, to w ewangelicznych słowach Chrystusa znajduje uzasadnienie tego wszystkiego, co się z nim dzieje. Zdaje bowiem sobie sprawę, że Zbawiciel zapowiedział swoim wyznawcom prześladowania, cierpienie a nawet śmierć z ręki najbliższych (por. Mt 10,21), zalecając, by „mieli się na baczności przed ludźmi” (Mt 10,17). Koniec modlitwy Gleba świadczy o dojrzałości jego wiary i pełnej ufności w sprawiedliwość Boga. Przejmująca jest prostota słów Gleba: „Spójrz Panie i osądź. Oto gotowa jest dusza moja przed Tobą Panie i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu.”²⁷ W innej modlitwie św. Gleb dokładnie przedstawia swemu Zbawicielowi

sytuację w jakiej się znalazł. Choć mówi Chrystusowi, że to z Jego powodu zostanie dziś zabity i „pożarty jak baranek”, to czyni to bez pretensji. Wyjaśnia, że zawsze kochał swego brata, który teraz na niego uderza ze wszystkimi swymi siłami i nawet nigdy nie pomyślał, aby wyrządzić mu jakiegokolwiek zło. Prosi jedynie Chrystusa, aby jako najlepszy Sędzia rozstrząsał go z bratem, przewidując, że prawdopodobnie nie będzie to możliwe po tej stronie życia. Tak, jak św. Szczepan Diakon (Dz 7,60: „Panie, nie licząc im tego grzechu”) z głębokości swego serca woła: „I nie zapamiętaj jemu tego grzechu, lecz przyjmij w pokoju duszę moją”²⁸. W modlitwie św. Gleba Chrystus ukazany jest jako Bóg miłosierny, najbardziej hojny Dawca życia, który uczyni godnymi cierpienia Swoich świętych męczenników oraz miłosierny i miłujący człowieka Pan (cs. *Władyka człowiekoljubeć*), który oswabadza z pokus i wypełnia pragnienia ludzkiego serca²⁹.

Ze wspomnienia św. Jakuba, biskupa Rostowa jaśniej obraz Chrystusa nie potępiającego nierządnicę. Św. Jakub biskupem Rostowa był krótko, gdyż z miłosierną miłością odniósł się do pewnej kobiety, która wiodła rozpustne życie i pewnego razu została zdemaskowana oraz osądzona na karę śmierci przez kniazia i bojarów rostowskich. Gdy zapadł wyrok, rzuciła się do nóg rostowskiego hierarchy i błagała o ratunek. Św. Jakub użalił się nad nią i naśladowując Chrystusa, który nie osądził przyprowadzonej do niego nierządnicę, sam też nie wydał kobiety na śmierć. Wyznaczył jej miejsce na pokutę do końca życia. Za ten czyn kniazь rostowski i mieszczanie rozgniewali się na św. Jakuba i wygnali swego dobrego pasterza.³⁰

Dla św. Serafina z Sarowa Chrystus Pan to prawdziwy Lekarz dusz i ciał, który leczy niebiańskim lekarstwem, czyli Komunią Świętą³¹. Jezus jest Lekarzem ludzi (por. Łk 4,23). Sam powiedział „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mk 2,17). Na podstawie Dobrej Nowiny wiadomo, że choć Jezus Chrystus darował – poprzez ofiarę z Siebie w Misterium Paschalnym – nowe życie, uzdrowienie i zbawienie, to przyjęcie tych darów staje się możliwe, gdy człowiek otworzy się i zapragnie mieć udział w darze Boga. Chrztostwiera tę drogę, na której można doświadczyć obecności Chrystusa Lekarza – uzdrawiającego również poprzez bierzmowanie, Eucharystię, spowiedź czy namaszczenie chorych.³² Św. Serafin z Sarowa nazywając swego Zbawiciela „Lekarzem dusz i ciał” i prosząc w chorobie o „niebiańskie lekarstwo”, dobrze pamiętał słowa wypowiedziane w cerkwi przed przyjęciem Komunii Świętej: „Panie, niech uczestnictwo w świętych Twych Tajemnicach nie będzie mi na sąd lub potępienie, lecz na uzdrowienie duszy i ciała”. Modlitwa ta stanowi wielokrotny wyraz wiary Kościoła prawosławnego, że w Boskiej Liturgii Bóg wprowadza człowieka w szczególnie czas,

w którym pragnie go leczyć z jego chorób i zniewoleń. Przyjmując Ciało i Krew Pana, człowiek przyjmuje „lekarstwo życia dla uleczenia z wszelkiej choroby”³³.

Św. Eufrozynia, igumienia Połocka w modlitwie do „Pana, Jezusa, Chrystusa, Syna Bożego, narodzonego z Przczystej, Przenajświętszej Zawsze Dziewicy Maryi”, odwołała się do Jego słów: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7), które zostały dane Kościołowi, aby z nadzieją na spełnienie wypowiedzieć swą własną prośbę³⁴. Genadiusz Kostromski wskazuje na Chrystusa przygarniającego człowieka w nawiązaniu do Ewangelii św. Jana 6,37: „Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę”³⁵. Chrystus bowiem, jak był przekonany św. Arseniusz – biskup Twerski, nie odrzuca nawracających się i skruszonych grzeszników³⁶, ale wybawia od śmierci, Sam bowiem znalazł się pośród pokrzywdzonych i nieszczęśliwych³⁷. Zbawiciel to Bóg miłujący człowieka, który przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych oraz odplaci każdemu według jego czynów³⁸. Miłujący człowieka Pan nie chce wytracić grzeszników, lecz wszystkich zbawić, gdyż pragnie, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4)³⁹.

Obrazy Chrystusa

Nie jest łatwo uporządkować logicznie informacje dotyczące Osoby Jezusa Chrystusa, jakie znaleźć można w *Żywotach Świętych*. Często odpowiedź na pytanie, kim On jest dla wierzących, nieodłącznie wiąże się z Jego nowotestamentalnymi obrazami. Mając świadomość, że nie jest do końca możliwe, aby zaproponowany w niniejszym referacie podział treści był do końca konsekwentny, podejmę próbę ukazania obrazów Chrystusa, które pojawiają się podczas lektury *Żywotów Świętych*. Niektóre z nich bezpośrednio nawiązują do perykop ewangelicznych, a inne mają podłoże egzystencjalne i stanowią wyraz wiary w Bógoc człowieka. Można ogólnie powiedzieć, że celem ich wszystkich jest podzielenie się własnym doświadczeniem Jezusa Chrystusa zdobytym przez danego świętego oraz pouczenie, aby Go naśladować w swoim życiu.

Św. Izaakij Zatwornik Pieczerski stawia nam obraz kuszzonego przez diabła Pana Jezusa na pustyni, aby wskazać, iż człowiek nie powinien uciekać od pokus i napaści wroga, lecz poprzez walkę z nimi jaśnieć przed Bogiem dobrymi uczynkami⁴⁰. Można bowiem walczyć ze złymi duchami, tak jak owych siedemdziesięciu dwóch uczniów posłanych przez Chrystusa, którzy otrzymali od Niego władzę stąpania po całej potędze przeciwnika (por. Łk 10,17 i 19)⁴¹. Pan bowiem jak nauczał św. Zosima, igumen Sołowiecki zachowa nas „od wszelkich napaści wrogów i umocni was Świę Boską miłością”⁴².

Jednym z wizerunków Chrystusa w *Żywotach Świętych* jest obraz miłosiernego Chrystusa, który pragnie doprowadzić pogrążonego w chorobie duchowej człowieka do przemiany umysłu i zbawienia. Niegdyś w monasterze Pieczerskim żył mnich o imieniu Arefa, którego ogarnęła chciwość i skąpstwo. Pewnej nocy napadli na niego złodzieje i ukradli mu wszystko. To sprawiło go w tak wielkie cierpienie, że bliski był postradania życia. Starając się odzyskać utracone mienie sam napadał na niewinnych ludzi i przywłaszczał sobie ich majątek. Po kilku dniach zachorował, ale i wówczas nie zmienił swego postępowania. Miłujący człowieka Pan, który „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni” (1 Tm 2,4) objawił mu swoje miłosierdzie. Choroba Arefy przybrała na sile i zmożyła go tak, że musiał leżeć w pościeli. W wyniku osłabienia przestał mówić i przez wiele dni nie wypowiedział ani słowa. Mocą działania łaski Chrystusa pewnego dnia wydarzyło się coś dziwnego. Milczący od dłuższego czasu Arefa nagle zaczął głośno wołać: „Panie, zmiłuj się nade mną! Panie, przebac! Panie, zgrzeszyłem! Wszystko do Ciebie należy, nie martwi mnie utrata tego, co utraciłem”. Od tego momentu, gdy Arefa odkrył jak bardzo Chrystus miłuje każdego człowieka i pragnie jego zbawienia, wszedł na drogę duchowej przemiany, która doprowadziła go do świętości⁴³.

Gdy św. Nikander Pskowski został okradziony przez złodziei to modlił się za nich wpatrując się w ikonę Zbawiciela: „Panie, Boże mój! Ty bezgrzeszny przyjąłeś dobrowolnie cierpienie od Żydów dla naszego zbawienia, ja zaś jestem wielkim grzesznikiem, cierpię to, co mi się przydarzyło w pełni sprawiedliwie za wielość grzechów moich”⁴⁴. Jezus Chrystus jest „źródłem naszego zbawienia”. Aby mieć nadzieję na zmartwychwstanie trzeba przyjąć naukę krzyża (por. 1 Kor 1,18).⁴⁵ Obraz Jezusa Chrystusa cierpiącego na krzyżu bliski był św. Irinarchowi Zatwornikowi Rostowskiemu. Zachowała się jego modlitwa, która odwołuje się do męki i śmierci Jezusa na krzyżu, aby ludzie zostali zbawieni: „Chwała Tobie, Władco miłujący człowieka, Panie Jezu Chryste, Synu Boży, który wycierpiałeś na tym szlachetnym i dającym życie krzyżu – ukrzyżowanie i śmierć dla naszego zbawienia i okazujesz naszemu rodzajowi miłosierdzie”⁴⁶. Podobnie św. Borys „strastnotierpiec” modląc się przed ikoną Pana, mówił: „Panie Jezu Chryste, Ty objawiłeś się w tym obrazie na ziemi. Ty z własnej woli wstąpiłeś na krzyż i przyjąłeś cierpienia za nasze grzechy”⁴⁷. Często kontemplacja ukrzyżowania Jezusa Chrystusa i Jego cierpienie stanowiła ważną część życia duchowego św. Irinarcha Zatwornika Rostowskiego. Przejęty bojaźnią i trwogą modlił się ze łzami przed ikoną Ukrzyżowanego: „Słońce sprawiedliwości, światłości nasza najjaśniejsza, Panie miłujący człowieka, Jezu Chryste! Ty Panie, doznałeś tak

wielkiego cierpienia: ukrzyżowanie, wyszydzenie, oplucie, bicie po policzkach, napojenie octem i żółcią. Dla naszego zbawienia wszystko to wycierpiałeś od Swego stworzenia, od nierozumnego i bezbożnego tłumu żydowskiego i od zawiści tych ludzi! Teraz Panie, objaw, mnie grzesznemu i nierozumnemu człowiekowi jak zbawić się i Tobie Jezusowi Chrystusowi, jednorodzonemu Synowi Bożemu, ukrzyżowanemu i nierozdzielnemu z Ojcem i Duchem Świętym w Trójcy, wysławianemu”⁴⁸. Jezus Chrystus przelał Swą Krew, aby odrodzić Kościół i zbawić Swój lud⁴⁹. On jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25)⁵⁰ dla wszystkich, którzy w Niego wierzą.

Świadomość, że cierpienie i śmierć nie stanowi końca życia ludzkiego, gdyż Jezus Chrystus zmartwychwstał, stanowi bardzo ważny element duchowości świętych ruskich i rosyjskich. Apogeum objawienia życia duchowego w prawosławiu przypada na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego – „najbardziej upragnione i zbawcze święto” (św. Jan Chryzostom), którego dogmatyczna treść i liturgiczna oprawa z wielką mocą dają świadectwo o podstawach wyjątkowości i prawdziwości chrześcijaństwa. Intensywność z jaką prawosławni przeżywają śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest nie tylko argumentem na prawdziwość religii chrześcijańskiej, ale również budzącym nadzieję i radość doświadczeniem spotkania z Osobowym Bogiem, który wyprowadza nas z ciemności do światła, ze śmierci do życia. Pascha Chrystusa to „bezzierna radość dla duszy i umysłu, zbawienie ciała, oświecenie oczu”, a przede wszystkim to „nasze pojednanie z Bogiem”, „całkowite zwycięstwo nad Szatanem”, „ostateczne pokonanie śmierci”⁵¹. Kwintesencja wiary i nadziei wierzących, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią (por. 1 Kor 15, 12-27) – zawiera się w troparionie paschalnym, który wiele dziesiątków razy z wielką mocą i radością jest wyśpiewywany w czasie nocnej celebracji paschalnej (Jutrznia i Boskiej Liturgii): „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią śmierć zwyciężył i będących w grobach obdarzył życiem”. Troparion ten, podobnie, jak i pozdrowienie paschalne: „Chrystus zmartwychwstał!, na które się odpowiada: „Prawdziwie zmartwychwstał” stanowi prosty wyraz wiary i radości, że Zmartwychwstały Pan jest Bogiem bliskim, jest Bogiem miłującym człowieka (gr. *Philanthropos*, cs. *Czelowiekoljubiec*).

Pascha Chrystusa to zupełnie inna rzeczywistość niż pascha Żydów. Św. Ewstratiusz Pieczerski dowodził wyższości paschy chrześcijańskiej nad paschą żydowską. W jego żywocie została opisana lekceważąca postawa pewnego Żyda, który w czasie świętowania swej paschy wyśmiewał się z wiary św. Ewstratiusza. Autor *Żywotu* zaznacza, że to wyśmiewanie się oraz zadawanie cierpienia Ewstratiuszowi było dokładnie takie samo jak jego ojców

w relacji do Jezusa. Żyd ten wraz ze swymi przyjaciółmi przybił tego Sprawiedliwego do krzyża. Aby bardziej dokuczyc Świętemu powołał się na argument zaczerpnięty z księgi Powtórzonego Prawa 21,23, a mianowicie, że „przeklęty jest każdy, kto zawisł na drzewie”. Męczennik Ewstratiusz w odpowiedzi na słowa ze Starego Testamentu z wielką nadzieją daje świadectwo swej wiary w Chrystusa: „Wielkiej łaski stałem się godny od Pana. On darował mi swą miłość, aby cierpieć za Jego Imię na krzyżu, na obraz Jego cierpień. Ufam, że i do mnie powie On, jak niegdyś powiedział do łotra: „[...] dzisiaj ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). Nie potrzebuję waszej paschy i nie boję się przekleństwa, bowiem naszą paschą jest Chrystus, który zdjął nałożone na nas przekleństwo prawa i darował nam życie wieczne (por. 1 Kor 5,7).⁵²

Objawienia Jezusa Chrystusa po Jego Zmartwychwstaniu zostały przedstawione jako dodatek do ósmej, czyli przypadającej na miesiąc kwiecień, księgi *Żywotów Świętych*. Ten opis epifanii zmartwychwstałego Pana został ułożony w oparciu o teksty Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś Ewangelii. Już we wstępie tego obszernego, trzydziestostronicowego opracowania, anonimowy Autor przypomina, że w historii Kościoła dni objawień Zwycięzcy śmierci były wielkimi dniami stopniowego uświadomienia sobie przez apostołów radosnej i fundamentalnej prawdy chrześcijaństwa, czyli prawdy o Zmartwychwstaniu Chrystusa (por. 1 Kor 15,14), którą to prawdę zwiastowali oni całemu światu.⁵³ Nie była to prawda łatwa do przyjęcia, więc potrzebowali oni zarówno doświadczenia obecności swego Pana po Zmartwychwstaniu, jak i Jego nauczania o tajemnicach Królestwa Bożego (por. Dz 1,3)⁵⁴. Opis objawień Zmartwychwstałego Pana, który syntetyzuje trzy rodzaje przedstawień ikonograficznych, a więc: „Zstąpienie do otchłani”, „Niewiasty niosące wonności przed grobem Pana” oraz „Objawienie się zmartwychwstałego Zbawiciela” – stanowi wspaniałe dopełnienie dwunastu ewangelicznych opisów cierpień, męki i śmierci Jezusa na krzyżu, które są czytane podczas jutrzni wielkiego piątku. Choć w rosyjskim synodalnym przekładzie *Żywotów Świętych* jest wiele obrazów ukazujących cierpiącego Jezusa Chrystusa to zostały one dopełnione wizerunkami Zmartwychwstałego Pana, który żyje i daje się poznać w Słowie i Łamaniu Chleba. Wiara w Zmartwychwstałego stanowiła podstawę tożsamości prawosławnych świętych, a zwłaszcza męczenników. Gdy podczas tortur ciała ich stopniowo rozpadały się to oni sami mieli nadzieję, że otrzymają od swego Pana i Boga Chrystusa „ciało nie ręką ludzką utworzone”, które będzie wiecznie przebywać w niebiosach⁵⁵. Tam, jeśli zostaną przez Boga uznanymi za godnych współuczestników chwały Jego świętych i staną się

wraz z nimi godnymi Królestwa Bożego, to zamieszkają ze swym Panem i sprawiedliwymi w światłości⁵⁶.

Zmartwychwstały Pan Jezus Chrystus nie tylko zamieszkuje w niewypowiedzianej światłości, ale Sam jawi się w mistycznym doświadczeniu świętych jako światłość. Zachował się opis objawienia Chrystusa jako światłości podczas Boskiej Liturgii, którego godnym stał się św. Serafin z Sarowa. Widzenie Zbawiciela miało charakter nagły i niespodziewany. Gdy św. Serafin zaśpiewał „Panie, zbaw pobożnych” i wszedł w carskie wrota ze słowami „i na wieki wieków” wówczas wszystko wokół zajaśniało. Autor *Żywotu* to doświadczenie przedziwnej jasności opisuje w następujących słowach: „Podniósłszy wzrok w kierunku światłości, Serafin zobaczył Pana naszego Jezusa Chrystusa w obrazie Syna Człowieczego w chwale, jaśniejącego bardziej niż słońce, niewypowiedzianą światłością i otoczonego jakby rojem pszczoł, niebieskimi mocami: aniołami, archaniołami, cherubami i serafinami. Od zachodnich cerkiewnych wrót przybliżył się On na chmurze. Stał naprzeciw pulpitu i wyciągnąwszy Swoje ręce, błogosławił służących i modlących się. Następnie wstąpił on w ikonę znajdującą się przy carskich wrotach. Serce Serafina wypełniło się niewypowiedzianą radością, słodyczą płomiennej miłości do Pana i zostało oświecone Boskim światłem niebiańskiej łaski.”⁵⁷

Przedstawione powyżej przymioty i obrazy Jezusa Chrystusa nie wyczerpują wielości treści chrytologicznych, jakie można wyszukać w rosyjskim przekładzie *Żywotów Świętych* św. Dymitra Rostowskiego. Dzięki przeprowadzonej analizie dzieła źródłowego udało mi się znaleźć również teksty bezpośrednio odwołujące się do nauczania Chrystusa i pouczeń ewangelicznych oraz teksty dotyczące relacji człowieka wierzącego do Chrystusa, a także pouczenia, jak żyć na wzór Chrystusa. Ufam, że te trzy grupy zagadnień opracuję w niedalekiej przyszłości w kolejnym artykule bazującym na *Żywotach Świętych*.

Niniejsze opracowanie miało na celu wskazanie w oparciu o hagiograficzne teksty źródłowe za kogo uważali Jezusa Chrystusa święci ruscy i rosyjscy. Z ich doświadczenia duchowego wyłania się obraz Zbawiciela, który jest Bogiem miłującym człowieka i Przenajświętszym Królem. To miłosierny Pan i Władca, który nie chce śmierci grzeszników, lecz pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. W doświadczeniu świętych mocno zarysowane są Jego rysy paschalne jako niewinnie cierpiącego i ukrzyżowanego Baranka oraz zmartwychwstałego Pana, który jaśnieje przedziwną światłością, jaśniejszą od światła słonecznego. Hagiograficzna ikona Jezusa Chrystusa promieniuje bogactwem różnorodnych świadectw, które w łączności ukazują nam równocześnie Kogoś, całkowicie od nas innego i Kogoś, kto jest nam najbliższy.

Przypisy

- ¹ Por. L. Nodzyńska, *Opracowanie, w: Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, „Slavica Wratislaviensia” LXVI, opracowała i przelożyła na język polski L. Nodzyńska, Wrocław 1993, s. 31-32.
- ² Por. N. Barsukow, *Istoczniki ruskiej agiografii*, Sankt Peterburg 1882, passim.
- ³ Dla W.O. Kluczewskiego żywoty świętych stanowiły zbiór materiałów dotyczących kolonizacji północno-wschodniej Rusi, a nie spisaniem świadectw przejawów życia duchowego na tamtym terenie. Jednym z istotnych wniosków jego pracy naukowej jest stwierdzenie, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy biografiami historycznymi a żywotami świętych. Zauważył, iż użycie określonej formy literackiej wpływa na to, jakiego rodzaju wiedza historyczna jest przekazywana. Wskazywał, że żywoty świętych ruskich tworzone pod wpływem wzorców bizantyńskich, często odbiegają od wiernego przekazu historycznego, gdyż koncentrują się na ukazywaniu rzeczywistości duchowej. Por. W.O. Kluczewskij, *Drewnie-russkije žytija swiatych kak istoriczeskij istocznik*, Moskwa 1871, passim.
- ⁴ Por. G. Fłorowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983³ (1937), s. 54.
- ⁵ *Wwiedienije*, w: *Žytija Swiatych, na russkom jazykie izložennija po rukowodstwu Czetich-Minej sw. Dimitrija Rostowskago. Kniga Pierwaja*, Moskwa 1903, s. XXVI-XXVII: „W tej księdze, podobnie, jak w pierwszej, wszystko zostało napisane w formie skróconej. Z wielu opowiadań o życiu chrześcijan, jak z ogromnej rzeki, czerpałem małym naczyniem do tej księgi. Jeśli chciałby ktoś zebrać w całość i opisać obszernie – wszystkie te czyny, wypowiedzi i cuda świętych – to nie starczyłoby mu na to całego życia, co już się zdarzyło niektórym pisarzom chrześcijańskim. Dlatego ze względu na niemoc ludzką, wszystko jest tu opisane zwięźle, ażeby żywot każdego świętego, gwoli uczczeniu jego pamięci, bez trudu mógł być przeczytany. Jeśli bowiem ludzie nie wykazują się pilnością w czytaniu lub słuchaniu jakiegoś krótkiego utworu, to tym bardziej sprzykrzy im się długa lektura. W *Wielkich Minejach Cztyanych* oraz w innych rękopisach jest wiele żywotów tak bardzo obszernych i z takim nadmiarem słów, że każdy z nich można czytać przez dwa lub trzy dni. Z tej przyczyny w książce tej poczyniono skróty. Tylko czyny świętych są uwzględnione, zaś nadmiar słów i rozległe dialogi zostały pominięte.”
- ⁶ Por. *Žytija Swiatych na russkom jazykie izložennija po rukowodstwu Czetich-Minej Sw. Dimitrija Rostowskago: Kniga pierwaja*, Moskwa 1903 (reprint 1991); *Kniga wtoraja*, Moskwa 1904 (reprint 1993); *Kniga trietaja*, Moskwa 1905 (reprint 1993); *Kniga czetwertaja*, Moskwa 1906 (reprint 1993); *Kniga piataja. Czaśt' pierwaja*, Moskwa 1904 (reprint 1993); *Kniga piataja. Czaśt' wtoraja*, Moskwa 1904 (reprint 1993); *Kniga szestaja*, Moskwa 1905 (reprint 1993); *Kniga siedmaja*, Moskwa 1906 (reprint 1993); *Kniga wosmaja*, Moskwa 1906 (reprint 1992); *Kniga dziewiataja*, Moskwa 1908 (reprint 1992); *Kniga dziesiataja*, Moskwa 1913 (reprint 1992); *Kniga odinadcataja*, Moskwa 1910 (reprint 1992); *Kniga dwienadcataja*, Moskwa 1911 (reprint 1992). Powyższe tomy będą poniżej cytowane w skrócie jako *Žytija Swiatych*.
- ⁷ *Žytije swiatogo ioanna, episkopa Suzdalskago, Žytija Swiatych. Kniga wtoraja*, s. 381.
- ⁸ *Žitije priepodobnych Marka Pieszczernika i Feofila Placziwego, Žytija Swiatych. Kniga czetwertaja*, s. 832.
- ⁹ *Žitije priepodobnago otca naszego Zosimy, igumena Sołowieckago, Žytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 261.
- ¹⁰ Por. *Žitije wo swiatych otca naszego Stefana, episkopa Permskago, Žytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 435.
- ¹¹ *Stradanije swiatych muczenikow Michaila, kniazia Czernigowskago, i bojarina jego Feodora, ot nieczestiwago Batyja postradawszych, Žytija Swiatych. Kniga pierwaja*, s. 392.
- ¹² *Žytije swiatitiela Dimitrija, metropolita Rostowskago, czudotworca, Žytija Swiatych. Kniga pierwaja*, s. 427.
- ¹³ *Žytije swiatogo ioanna, episkopa Suzdalskago, Žytija Swiatych. Kniga wtoraja*, s. 382.
- ¹⁴ *Žytije priepodobnago Ewfrasinii, igumenii Połockoj, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 673.
- ¹⁵ Tamże, s. 664.
- ¹⁶ Tamże, s. 665.
- ¹⁷ *Žytije priepodobnago otca naszego Sergija Nuromskago, czudotworca Wologodskago i Obnorskago, Žytija Swiatych. Kniga wtoraja*, s. 170.
- ¹⁸ *Žytije propodobnago otca naszego Pafnutija Borowskago, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 66.
- ¹⁹ Por. *Dielatiel*, [w:] *Słownik cerkiewnoślawiańsko-polski*, red. A. Znośko, Białystok 1996, s. 86.
- ²⁰ Por. *Žytije priepodobnago otca naszego Polikarpa, archimandrita Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga odinadcataja*, s. 565.
- ²¹ *Žytije priepodobnago otca naszego Fieodosija, igumena Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 161.
- ²² *Žytije priepodobnago Filippa Irapskago, Žytija Swiatych. Kniga trietaja*, s. 408.
- ²³ Por. I. Kologriwow, *Oczerki po Istorii Ruskiej Swiatosti*, Bruxelles 1961, s. 21.
- ²⁴ G. Fiedotow, *Święci Rusi (X-XVII w.)*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 30.
- ²⁵ *Stradanije i czudiesia swiatych muczenikow Borisa i Gleba, kniaziej ruskich, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 96.
- ²⁶ Tamże, s. 88.
- ²⁷ Tamże, s. 89.
- ²⁸ Tamże, s. 84.
- ²⁹ Por. Tamże.
- ³⁰ Por. *Pamiat' swiatogo Iakowa, episkopa Rostowskago, Žytija Swiatych. Kniga trietaja*, s. 748.
- ³¹ Por. *Žitije priepodobnago otca naszego Serafima Sarowskago, Žytija Swiatych. Kniga piataja, czaśt' pierwaja*, s. 63.
- ³² Por. K. Leśniewski, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 1996, s. 13.
- ³³ Serapion z Thmuis, *Euchologion* 13, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii. Ojcowie żywi VII*, wybór i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 272.
- ³⁴ Por. *Žytije priepodobnago Ewfrasinii, igumenii Połockoj, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 673.
- ³⁵ *Žytije priepodobnago otca naszego Gemnadija Kostromskago, Žytija Swiatych. Kniga piataja, czaśt' wtoraja*, s. 327.
- ³⁶ *Žytije swiatogo otca naszego Arsenija, episkopa Twerskago, Žytija Swiatych. Kniga siedmaja*, s. 51.
- ³⁷ *Žytije priepodobnago otca naszego Agapita Pieczerskago, bezmiedzno-go wracza, Žytija Swiatych. Kniga dziesiataja*, s. 24.
- ³⁸ *Žytije priepodobnago otca naszego Zosimy, igumena Sołowieckago, Žytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 271.
- ³⁹ *Žytije priepodobnych otiec naszych Fieodora i Wasilija, inokow Kijewo-Pieczerskich, Žytija Swiatych. Kniga dwienadcataja*, s. 164.
- ⁴⁰ Por. *Žytije priepodobnago Izaakija, Zatorwnika Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga szestaja*, s. 282.
- ⁴¹ Por. *Žytije priepodobnych otiec naszych Fieodora i Wasilija, inokow Kijewo-Pieczerskich, Žytija Swiatych. Kniga dwienadcataja*, s. 167.
- ⁴² *Žytije priepodobnago otca naszego Zosimy, igumena Sołowieckago, Žytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 271.
- ⁴³ Por. *Žytije priepodobnago Arefy Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga Wtoraja*, s. 554-555.
- ⁴⁴ *Žytije priepodobnago otca naszego Nikandra Pskowskago, Žytija Swiatych. Kniga pierwaja*, s. 485.
- ⁴⁵ *Stradanije i czudiesia swiatych muczenikow Borisa i Gleba, kniaziej ruskich, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 97.
- ⁴⁶ *Žytije priepodobnago otca naszego Irinarcha, zatorwnika Rostowskago Borisoglebskago monastyria, czto na Ust' je, Žytija Swiatych. Kniga piataja, czaśt' pierwaja*, s. 418.
- ⁴⁷ *Stradanije i czudiesia swiatych muczenikow Borisa i Gleba, kniaziej ruskich, Žytija Swiatych. Kniga dziewiataja*, s. 83.
- ⁴⁸ *Žytije priepodobnago otca naszego Irinarcha, zatorwnika Rostowskago Borisoglebskago monastyria, czto na Ust' je, Žytija Swiatych. Kniga piataja, czaśt' pierwaja*, s. 406.
- ⁴⁹ Por. *Žytije swiatogo ioanna, episkopa Suzdalskago, Žytija Swiatych. Kniga wtoraja*, s. 388.
- ⁵⁰ *Žytije priepodobnago Afanasija Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga czetwertaja*, s. 42.
- ⁵¹ Abp Abel (Popławski), *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 263.
- ⁵² *Žytije i stradanije priepodobnago otca naszego Ewstratija Pieczerskago, Žytija Swiatych. Kniga siedmaja*, s. 575-576.
- ⁵³ Por. *Jawlienija Gospoda naszego Iisusa Christa po Jego woskresieniu, Žytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 485.
- ⁵⁴ Tamże, s. 486.

⁵⁵ Por. *Stradanije swiatych muczennikow Litowskich Antonija, Ioanna i Ewstafija, Żytija Swiatych. Kniga wosmaja*, s. 217.
⁵⁶ Por. *Żytije priepodobnago Damiana Pieczerskago, Żytija Swiatych. Kniga wtoraja*, s. 118.

⁵⁷ *Żytije priepodobnago otca naszego Serafima Sarowskago, Żytija Swiatych. Kniga piataja, czast' pierwaja*, s. 66.

Krzysztof Leśniewski

Who is Jesus Christ for the Ruthenian and Russian Saints? A Theological Exploration of St Dimitry Rostovsky's *The Lives of the Saints*

Summary

Christian hagiography reveals not only the facts of life of individual saints, but first of all, it is a description of the experience of God loving mankind. From the beginning of Christianity, of great importance in building faith, hope and love had had stories about those believers who responded with a particular radicalism for the prevenient love of God in the Trinity of Persons. These stories have been written in various forms of literature.

Author in the introductory part of the article introduces into the lives of the saints and their role in the Ruthenian and Russian Orthodoxy. Essentially he focuses on presenting *The Menaia* edited by St Dimitry Rostovski. This book was published in the years 1711 to 1718 in Old Church Slavonic. At the beginning of the twentieth century, it has been rewritten and translated into Russian. This monumental work appeared in the years 1903-1911 under the title *The Lives of the Saints*. It has been a rich source of information for researchers from many disciplines.

From a theological point of view, the author studied *The Lives of the Saints* in order to find direct references to the person and teaching of Jesus Christ. For this purpose, he analyzed quotations from the New Testament, especially from the Gospel, referring directly to the Person and teaching of Jesus Christ, as well as the prayers addressed to Him. In his analysis, he searched for answers to the questions: Who is Jesus Christ for the Ruthenian and Russian saints, and what kind of His images predominate in *The Lives of the Saints*.

The first part of the article, on the basis of source texts, indicates personal qualities of Jesus Christ. The Savior has been experienced by the Ruthenian and Russian saints as God who is close to man, the blessed King, the best Lord, the Comforter of the crying, the Light, the merciful God, and the Foundation of all good. The image of Christ as sinless, innocent suffering and merciful shines especially in the devotion of Saints Passion-Bearers Boris and Gleb. In the consciousness of the Ruthenians Christ is not God who condemns the sinners, but God who wants to bring them to a change of heart and holiness. Christ is also the true Physician of souls and bodies.

In the second part of the article were shown images of Christ that occur while reading *The Lives of the Saints*. Some of these images relate to the Gospels, and others have as their bases an existential expression of faith in Jesus Christ. The Saints refer to Earthly life of Jesus by recalling images of Jesus in various situations (the image of Jesus tempted the desert; the image of the merciful Christ, who wants to lead a mind of man mired in spiritual disease to change and salvation; the image of Christ suffering voluntarily for the salvation of man). An important element of the image of Jesus Christ, typified in *The Lives of the Saints* is a reference to His suffering and death on the cross, which is supplemented by a triumphant image of the Risen Lord, who won the death by His death and gave us eternal life. An interesting part of *The Lives of the Saints* (attributable to the month of April) is a description of the appearances of Jesus Christ after His resurrection. It shows the primordial light infinitely brighter than sunlight. In the mystical experience of the saints Christ is revealed as the glorious Light radiating with passionate love. It is characteristic for the spiritual experience of Ruthenian and Russian Saints that their Saviour is God who desires for the salvation of all.

Summarized and translated by Krzysztof Leśniewski

MYTHS OF RUSSIA AS A TOOL OF SOCIO-POLITICAL PERSUASION

MITY NA TEMAT ROSJI JAKO NARZĘDZIE PERSWAZJI SOCJO-POLITYCZNEJ

REV. ALEKSY KUCY

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, alex@umcs.lublin.pl

Słowa kluczowe: polityka wobec Rosji, mity o Rosjanach, relacje Rosja – świat

Keywords: The policy towards Russia, Myths about the Russians, Relations between Russia and the World

How the ideas of a specific nation or country can influence on its position in the world, or on the success of the action taken in the international area? How do contemporary mass media create public opinion in the desirable direction and how does this opinion influence on relationships not only between various institutional subjects, but also between ordinary people? Did polarized arrangement of international relations in the USSR period constitute an inherited phenomenon, which reflected constant opinion-forming tendencies of civilizations, which were intensified by a new ideology? Or did it belong to completely new mental and political reality? In order to answer these questions, it is worth taking an in-depth look, treating Russia as an example, into the essence of political myths, their role in contemporary politics, and consequences of such a phenomenon. A starting point of deliberations included in this dissertation is an assumption that a common political myth is treated as a tool used in various social and political spheres as well as international.

As opposed to an ideology, which is conceptually justified and comprises of a clear textual structure, the myth constitutes a specified informational statement, which shape and content might be changed. Marian Golka pays attention to the fact that myths are marked with subjectivity, however, there are restrictions concerning the possibility of verifying to what extent the content of myths is true¹. Taking it into consideration, a political myth can be characterized as a phenomenon, which occurs while interpreting political reality, consisting of various archetypes functioning in collective or individual consciousness in a complex and hierarchized way. For the reason that archetypes constitute a basis of the myths, myths contain emotional character, which is connected with ingrained consciousness' needs that create myths' overvaluation. Myth scholars also

pay attention to the fact that most of myths have a primitive depictable semantical structure and they are directed to the mass audience.

Because of the way the content is organized within the political myth, two levels can be distinguished. On the first level myth is built by a set of archetypes, which Gustav Jung calls collective unconsciousness. The latter level is dependent on the historical reality, in which first-level archetypes are decoded and stereotypical knowledge is created consisting of the content, emotional attitudes and other forms of consciousness. The archetype, which is adapted to the present time, becomes a stereotype. Undoubtedly, rational factors dominate on that level. Group's consciousness 'adapts' a set of archetypes for the political reality and creates interpretive pretences. Such stereotypes, which were shaped by the set of archetypes, reflect human individuality, historical features and gravity of specific historical events. It should be emphasized that collective consciousness of most social groups is, practically always, confused and lacks critical intellectual restraints. For that fact, society is susceptible to manipulation, sudden changes of political beliefs or social attitudes, even to extreme extent².

A classification of political myths can be made on the basis of various criteria. Because of the emotional meaning, political myths can be divided into positive, negative and neutral. Examples of using negative myths can be observed in the history of humankind. Such myths were usually used to create both inward, and outward enemy's image in order to encourage society. Currently, creation of political myths constitutes a main tool in election campaigns. The 'Irish economic miracle' can be provided as an example of such a Polish political myth. Due to, previously mentioned, overvaluative character of myths resulting from the archetypal basis, most of society 'buys' such myths and

transposes them into political attitudes. Gustave Le Bon introduces an element, which intensifies social persuasion, i.e. a mechanism of repetitiveness: 'Thanks to repetition, expressed views may penetrate into crowd's soul and, eventually, regardless of the fact whether they are understood or not, might be admitted that they are indisputably true. [...] Constantly reading in a daily paper that, even as if it was an impudent slander, A is an absolute bastard and B is a decent person, we will eventually believe that such statements are true. Of course, on condition that we do not read any other daily sharing an opposite view'³. Neutral myths are a combination of positive and negative myths. A slogan, which was popular in the USSR period, is an example of the neutral myth: 'We will build socialist society on condition that we destroy all the enemies'.

Owing to the subject of mythologization, internal and external myths can be distinguished. Internal myths revolve around the specific nation, country, local community; i.e. they are not directed towards an internal recipient, but they concern domestic personalities, phenomena and socio-political news. External myths usually concern foreign phenomena and subjects, which belong to different cultural and civilizational field. The process of creation of external myths does not have to be accompanied by the usefulness of the social engineering action. For example, the interpretation of foreign local communities' history is always exposed to the risk of mythologization. A wrong reception of phenomena occurring in a foreign culture might be a source of many political myths, which will permanently become a part of consciousness of community, which the recipient come from. In that case, a mechanism of infectiousness appears, which results from the need for life in accordance with accepted customs and social attitudes⁴. That case determines occurrence of new and old myths. Therefore, short-term and long-term myths can be distinguished with reference to durability.

Considering usefulness of the action a criterion of identity, constructive and destructive political myths can be mentioned. Constructive myths are used to justify existing situation or to assess the usefulness of actions taken by the authorities, while destructive myths are used to query current political situation in order to suggest changing system, government or president etc. Golka rightly noticed that 'some myths maintain the image of allegedly ideal political reality, but others might help to query them'⁵.

Deliberations on political myths are crucial, because they allow to understand how mechanisms influence not only on the social consciousness, but also on the public opinion, which matters significantly in the process of creating international relations⁶. Most of scholars agree with the opinion that political myths, in accordance with previously

mentioned factors, play a significant role in social and political life. Irrationalism of the political myth does not cause its destruction in the period of the information society. On the contrary, by referring to subconscious, hidden stimuli of human psyche and its simplicity, the myth is easily adopted in collective consciousness of society. The 'unfulfillment' of the clairvoyant myth created by politicians for the purpose of the election campaign does not discourage anyone, due to the fact that its role was fulfilled at the moment of its creation. Elation caused by an idea of 'a glowing future' brings relief to social feelings. Identical situation can be observed with reference to the external myth – 'we have an enemy, but we defeat it' – on such a basis we create monolithic society and identify ourselves with high value⁷.

By referring to Russia, the process mythologization might have been noticed in the Middle Ages and its effects lasted until the present. Thanks to research concerning myths of Russia and Russians, Wladimir Medynski provides both reasons for their creation, and their origins⁸. In his opinion, myths of Russia have foreign origins and they were created at the beginning of the early modern period. Tradesmen's and diplomats' memories, especially the Dutch's and Germans', constitute the origin of myths of Russians' trade unfairness and their tendencies to frauds. Such memories were provided by Siegmund Freiherr von Herberstein (1486–1566), Heinrich von Staden (1542–15??) and Koenraad van Klenk (1628–1691)⁹. All of them were neither righteous, nor fair in trade relations, which influenced on the creation of myths. Together with description of Russian unfairness, Siegmund Freiherr von Herberstein described how he had cheated three Russian traders and left Moscow with their property¹⁰. Mythologizational tendencies were intensified in the 19th century and they progressed over the course of history. In 1839 Astolphe-Louis-Léonor Marquis de Custine, who did not know much about Russia, said that it is a wild, almost Asian country, and 'Siberia begins on east of the Vistula river'¹¹.

It is worth mentioning that mythologizational processes concerning Russia can be observed in every historical period to the present day. Nowadays, we may observe unprecedented phenomenon: a mythologizational tendency meets with a demythologizational tendency. Latest books treating of Russia in historical and present contexts constitutes an example of such contradictory tendencies. As an example of a mythologizational tendency we can provide a book written by British journalist Edward Lucas *The New Cold War. How the Kremlin Menaces both Russia and West*¹², which was firstly published in 2008 in London, and in the same year it was published in Poland¹³. Although it is not an academic publication, it deserves attention owing to the subject, which revolves around Russia's role in the modern

world as well as chances and threats resulting from the position of Russia.

In the *Preface to corrected printing* the author expressed the main point of his book – political repressions occur in Russia, whereas Russia presents aggression towards the international community, which did not meet with an appropriate reaction from the West¹⁴. The Caucasian conflict was the reason for implementing corrections by Lucas. Therefore, he presented main points of his book and referred to events from August 2008 in the *Preface* and in the *Introduction* as well. Nowadays, most of his judgments are outdated, while some expressions turned out to be wrong, e.g. considering Russia an aggressor in the Caucasian conflict¹⁵. From the very beginning, it was very hard to find which side of the conflict is guilty. That region was under the influence of various civilizations and cultures for ages, and its history consists of many conflicts and internal tensions¹⁶. For these reasons, any attempts to find which side is right are doomed to fail.

Other arguments found by Lucas, which justify the main idea, are connected with the way Russian policy is pursued, i.e. 'a policy which rejected Western values, such as: political freedom, rule of law, separation of powers, free press and individual rights'¹⁷. According to the author, such an idea does not stand in contradiction to the fact that 'the Kremlin is a strong supporter of globalization'¹⁸. On the contrary, it shows that Russians' attitude to politics has changed: they realized that money is the main value of the free world and, thanks to rules of the free market, it is the most successful political weapon. It is worth mentioning that despite attempts to distinguish such notions as 'the Kremlin', 'Russia', 'Russians', Lucas removes limits between them and he combines them in one semantic category. The disadvantage of the style of deliberations is the fact that the author is strongly attached to clamorous language of mass media, which consists of many pejorative expressions, such as hypocrisy, paranoia and the like. It makes it difficult to interpret author's intentions in several fragments and sometimes it is hard to distinguish sarcasm from objective criticism.

The main point of Lucas' book allows to express the statement that, after the resignation of Boris Yeltsin, the new Cold War between Russia and countries supporting Western values will come. In that war Russia looks for 'their own way basen on controlled political system, strong presidency and a hard-line position on the matter of the outside world'¹⁹. Although, according to the author, the new Cold War is made with the help of financial instruments, especially in the field of fuels, Lucas also states that that war is made in the field of ideology. He specifies that 'Ideological conflict of the new Cold War takes place between Russian nationalism, which is against the

law, and Western multilateralism, which is in accordance with law'²⁰. A characteristic feature of British journalist's attitude to conflicts is the fact that there is no division into West and East, the Warsaw Pact and NATO, the USSR and the USA. Therefore, the background of the conflict is ideological not political. The author consider following countries to be conscious or unconscious supporters of Russia: Austria, Bulgaria, Cyprus, France, Greece, Germany, Hungary, Latvia, the Netherlands, Portugal, Turkey and Slovakia²¹. Lucas puts West on the opposite site of the conflict, defining in that category broad semantic scope, which consists of various semantic areas: philosophical, economical and socio-political. To some extent, it might be said that the USA is a heart of this system of values. Some expressions in that part of the book contain hyperbolic image of reality and they do not bear criticism such as comparison between the period of Putin and the period of Andropov.

Summing up Lucas' deliberations, it should be mentioned that they are under the influence of mythology and, sometimes, they create myths, especially pejorative ones. Some of deliberations do not bear common-sense criticism and shows distance and prejudice of the author. Undoubtedly, this book might be considered an origin of mythologization, which has an effect on international relations.

Written by H el ene Carr ere d'Encausse, a French scholar focused on Russian issues, a professor of political science and a secretary of the French Academy, *La Russie entre deux* is an example of a book revolving around demythologization. In that book, the author not only depicts Russia as a country balancing between two worlds, Europe and Asia, but also shows its internal attitude to the surrounding world. The fall of the Berlin Wall on November 8th 1989 was the end of the communist period for former satellite states of the USRR and other countries of the Warsaw Pact and, in general, the end of the 20th century. As d'Encausse wrote that 'for Russians the end of the 20th century was not so fast and it did not take place in 1989. The nation remembered two dates, which symbolize death of the old age: December 8th 1991, when, as if by magic, the dissolution of the USSR took place and December 31st 1999, when Boris Yeltsin voluntarily and peacefully resigned (Russia was a country, where power was seized by force), ending the «transitional» period'²².

Differences concerning defining the end of the specific historical period prove the presence of two different views on the history, which constitute grounds for a difference of opinion between Russia, which undergoes a painful post-Communist metamorphosis, and the rest of the world, which is convinced of the fact that 'the disappearance of the system, which was created by Lenin, will be identical with elimination of all its consequences'²³. Together with such

a conviction, international community 'received countries from the communist bloc with open arms as if they were absent prodigal sons, while Russia was treated with suspicion for a long time by them' – an analysts states²⁴.

Should we be afraid of Russia? This question is, according to mythologizational tendencies, asked by a French academic. In her opinion, the answer is connected with understanding of Russia's position, which is based on geographical factors and attitudinal reasons. D'Encausse states that 'for most of Russians and for those, who rule them, Russia is not an Asian country, but an enormous European country, which is situated in Asia and due to that fact is entitled to be the part of the post-Eastern world. A state of being conscious of European identity has never been so strong in Russia as in the 21st century'²⁵.

The French academic provides a very interesting statement concerning Caucasian crisis in 2008. What Lucas considers the new Cold War, Hélène d'Encausse treats it like an opposite fact: 'Russo-Georgian War in August 2008 constituted a turnabout. First of all, it was a resignation from everything, what Russia considered to be the continuation or the return to the Cold War. It was also a resignation from the concept of the international life, which was determined arbitrarily without Russia's participation. By taking part in the conflict, Russia clearly suggests that it is not a country with doubtful democracy, which international community might accuse of breaching rules and not allowing to do own business, but a fully self-sufficient democratic country. [...] By its actions, Russia opposes the USA its own indisputable status of a superpower and aspires to create a new world in post-Cold War conditions. Russia wants to put an end to the situation, in which it is

in danger of «colorful revolutions», enlargement of NATO, or localization of the PRO system near Russian borders'²⁶. It should be noticed that such an assessment was made two years after the crisis, when the international investigation was closed.

The answer for that question can be found in d'Encausse conclusion concerning the position of Russia in the modern world: 'Russia's desire for being both developed, and ethical country is similar to Russian debates in the 19th century. Is not this a sign for us that we should not be afraid of Russia, but we should try to understand it and realize that Russia, which balances between two words, identifies itself with Europe and wants to share its fate with Europe'²⁷.

Will the presence of bipolar tendencies to create images of Russia constructively influence on Western countries policies towards Russia? We will see in the near future. One thing can be taken for granted. If blind admiration of Russian society had earlier concerned all the fields of science and art, it would take a different direction now. Signs of such tendencies can be observed in the field of politics and philosophical theological ideas. Now matter how social and political life of internal Russia is assessed, everything shows that leaders of that country set development priorities and the way, it has to follow in order to achieve them. Good relations with Western countries together with respect for national independence and recognition of international authority of Russia are elements of this policy. Every political strategist cares about the fact that political myths and national stereotypes have to be successively eliminated with the use of appropriate scientific research and education programmes. Amelioration of international relations should be an overriding aim of such processes.

Endnotes

¹ Golka M., *Mit jako zwrotnik kultury i polityki*, [in:] Drozdowicz Z. (eds.), *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, Poznań 1997, p. 9. Jolanta Jabłońska-Bonca also states that contemporary myths 'do not accept any inter-subjectively verifiable processes considered a tool of the courts' versification. They create their own authority beyond the scope of criteria of truth and falsehood.' (*Prawo w kręgu mitów*, Gdańsk 1995, p. 13).

² The very last example of such a situation might be a sudden change (its permanence will be visible in time) of Poles' attitude towards Russians after the Smolensk tragedy. An attitude and behavior of the authorities of the Russian Federation caused a wave of positive emotions, which got into the sphere of political views. It is reflected by an unexpected change in political attitude and an open manifestation of like and gratitude of Jarosław Kaczyński, the chairman of the Law and Justice party. Watch his appeal to Russians uploaded on: www.youtube.com/watch?v=rjfUm6mbBv4. [Retrieved: 24.06.2010].

³ Le Bon G., *Psychologia tłumy*, transl. Kaprocki B., corrected printing, Kęty 2007, p. 61.

⁴ Le Bon described it as follows: 'Infectiousness is such a powerful thing that not only it imposes some views, but also feelings. Views and beliefs

of the crowd are spread only by the infectiousness method, not by the reasoning method' (cf.: *Psychologia tłumy*, p. 62).

⁵ Golka M., *Mit jako zwrotnik kultury i polityki*, [in:] Drozdowicz Z. (eds.), *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, p. 11.

⁶ Jabłońska-Bonca distinguishes social consciousness, which is expressed in personal opinions and public opinion, which constitutes manifestation of political views (cf.: *Prawo w kręgu mitów*, p. 5).

⁷ Presented by the author classification of myths is not exhaustive. Various scholars in different periods have presented their own propositions of classification. Cf.: T. Biernat, *Mit polityczny*, Warszawa 1989.

⁸ В. Мединский, *О русском воровстве, особом пути и долготерпении*, Москва 2008; idem, *О русской демократии, грязи и «торьме народов»*, Москва 2009; idem, *О русском пьянстве, лени и жестокости*, Москва 2008.

⁹ В. Мединский, *О русском воровстве, особом пути и долготерпении*, p. 38–40.

¹⁰ There.

¹¹ As cited in: H. Carrère d'Encausse, *La Russie entre deux mondes*, Paris 2010, p. 10.

¹² Lucas E., *The New Cold War. How the Kremlin Menaces both Russia and West*, London 2008.

¹³ *Idem*, *Nowa Zimna Wojna. Jak Kreml zagraża Rosji i Zachodowi*, transl. Stawski J., Poznań 2008.

¹⁴ *There*, p. 17.

¹⁵ Analytical report Human Rights Watch (HRW) shows, that 'the military conflict was caused by the invasion of Georgian military forces during the night of 7 to 8 August [of Tshkinvali – A.K.] and by Russia's retaliation the following day, which lasted till 15 August' (cf.: *Up In Flames Humanitarian Law Violations and Civilian Victims in the Conflict over South Ossetia*, New York 2009, p. 2–7).

¹⁶ 19th-century Georgian historian, Platon Ioscliani, describes the history of that region: 'A lot of pieces of poetry can be found in the history of the Caucasus. A Georgian reads it with tears in his eyes. They consist of eternal disasters, division of the kingdom into many kingdoms, battles between princes and kings, mutual invasions of tribes and families'

(as cited in: Семснoв Д., *Отечественное. Кавказ и Урал*, v. III, Санкт-Петербург 1871, p. 5).

¹⁷ Lucas E., *Nowa Zimna Wojna*, p. 23.

¹⁸ *There*.

¹⁹ *There*, p. 45.

²⁰ *There*, p. 52.

²¹ *There*, p. 53.

²² H. Carrère d'Encausse, *La Russie entre deux mondes*, p. 9.

²³ *There*.

²⁴ *There*, p. 10.

²⁵ *There*, p. 311.

²⁶ *There*, p. 309.

²⁷ *There*, p. 314.

Ks. Aleksy Kucy

Mity na temat Rosji jako narzędzie perswazji socjo-politycznej

Streszczenie

Mitologizacja jako narzędzie w konstruowaniu polityki międzynarodowej wobec Rosji odegrała i nadal odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu współczesnej opinii publicznej na świecie na temat tego kraju. Mitologizacja nie jest do końca narzędziem sterowanym centralnie. Pojawienie się mitów na temat Rosji i Rosjan niekiedy było spowodowane źródła społeczne, zaś ich wyniki zyskały wymiar polityczny. Źródła tych procesów sięgają czasów średniowiecznych a ich wpływ można odczuć w dobie współczesnej.

Rev. Aleksy Kucy

Myths of Russia as a tool of socio-political persuasion

Summary

Mythologization as a tool of engineering international policy towards Russia has played and still plays a pivotal role in modelling the public opinion. Mythologization is not entirely a centrally controlled tool. The emergence of myths about Russia and Russians has always followed a bottom-up pattern and its results have been invariably transferred into the political dimension. The sources of these processes date back to the medieval times and the onset of the modern era.

Rozmiar artykułu: 0,6 arkusza wydawniczego

КОСОВО КАК КОЛЫБЕЛЬ И СОКРОВИЩНИЦА СЕРБСКОЙ ДУХОВНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ СОЗНАНИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

KOSOWO JAKO KOLEBKA I SKARBIEC SERBSKIEJ DUCHOWOŚCI W HISTORII
ORAZ WSPÓŁCZESNEJ ŚWIADOMOSCI WSCHODNICH SŁOWIAN

ИВАН А. ЧАРОТА

БЕЛАРУССКИЙ ДЕРЖАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, IVANCHAROTA@MAIL.RU

Słowa kluczowe: Kosowo i Metochia, literatura, kontakty, historia, świadomość, Serbowie, Rosjanie, Białorusini, Ukraińcy

Keywords: Kosovo and Metohija, literature, connections, history, awareness, Serbs, Russians, Belarusians, Ukrainians

В связи с заявленной темой доклада могут возникнуть вопросы – относительно правомерности говорить сейчас о восточных славянах обобщенно, без учета различий, а также относительно правомочности докладчика выступать от имени всех их. Поэтому уточним исходные позиции: да, реальность ныне такова, что в итоге глобальных геополитических и этнополитических катаклизмов восточнославянская (как и южнославянская) общность подверглась очередному разделению, вызывающему отчуждение и противопоставления; соответственно, наиболее близкородственные (во всем мире!) народы стали гражданами государств не только обособленных, но и выбирающих отнюдь не одинаковые ориентиры для самоопределения и дальнейшего развития, а при этом вновьявленные «вожди» и «пророки» зачастую исконное родство уже игнорируют.

Но несмотря на все указанное, а в известной степени именно поэтому, я – как гражданин восточнославянского государства, стремящегося сохранять узы родства и укреплять славянскую взаимность, а тем более как ученый-славист и писатель уже три с половиной десятилетия жизни посвятивший восстановлению родства, взаимодействию и утверждению братских культур – считаю своим долгом изложить точку зрения тех близкородственных народов, для которых всегда, ныне и присно свято устремление равноапостольных Кирилла и Мефодия: «...*Вся языки Словенския утвердиту в православии и единомыслии, умирити мир и спасти души наша*». А так думающих и чувствующих, смею заверить, среди восточных славян большинство искони, со времен знатного летописца Нестора, с гордостью свидетельствовавшего: «*Был един народ славянский...*». Увы, летописцы нынешнего времени аналогичного свидетельства оставить потомкам не

могут. Однако это вовсе не значит, что для нас и потомков наших утратило ценность кирилло-мефодиевское наследие, а тем более что перестала быть актуальной задача умирения мира и спасения душ. Наоборот, особенно теперь это должно бы выйти на первый план во всех наших земных заботах и делах.

Так вот, я беру на себя не только смелость, но и ответственность говорить от имени славян-русов, являющихся преемниками и носителями такого мировидения, мироощущения, миропонимания. Прежде всего, разумеется, постараюсь отразить взгляды и мнения, преобладающие в среде моих непосредственных соплеменников, белорусов, которые так или иначе свою историческую судьбу неизменно соотносят с судьбой сербов. А для этого – при известных и часто подчеркиваемых различиях – есть немало оснований. Общего у нас больше, чем кажется на первый взгляд. Укажу на некоторые моменты: Белорусов, как и сербов, примерно 10 миллионов; в рассеянии нас тоже около 2 миллионов, и численность жителей столицы нашей, которую дотла разрушали враги, теперь приближается к 2 миллионам. И мы, если пользоваться выражением Й. Цвиича, поставили свой дом на большой проезжей дороге. Восток мы для Запада, а Запад для Востока. И также стремимся быть *над Западом и Востоком*, остаемся пока свои на своем. Исторический путь наш – тоже голгофский: крещены мы в Православии, извели жесточайшие гонения на веру предков, подвергаясь жесточайшей униатизации, так что во второй половине XVIII века мало в каком белорусском городе оставался православный храм; в Первую мировую войну потеряли каждого четвертого соплеменника, а во Вторую мировую – каждого третьего; значительные части наших этнических территорий сейчас находятся в границах

сопредельных государств. Но, несмотря на такие испытания, вопреки опыту, который показывал, что брат брату глубже всего глаз выбирает, мы тоже уверовали в братство и единство, а также в то, что сугубо согласие славян спасет. Поэтому хотим сохранить чувство справедливости и сочувствие к жертвам несправедливости. А как раз чувство справедливости обязывает нас помнить, что свою этническую и вероисповедную идентичность мы восстановили благодаря помощи России, в решающие моменты все же осознававшей, что мы единокровные и единоверные братья.

Если обозреть непосредственно историю взаимопознания, духовно-культурного взаимодействия белорусов и сербов (естественно, в более широких рамках восточнославянско-южнославянских контактов), нельзя не отметить, что в эпоху средневековья весьма важными для духовного просвещения вообще и, в частности, для развития словесности, равно как и храмостроительства, иконописи, фресковой церковной живописи, на белорусских землях были так называемые «южнославянские влияния», а в них конкретно – сербский фактор. Достаточно вспомнить результаты деятельности Цамблаков – митрополита Киприана и непризнанного митрополита Григория, а также знаменитого агиографа Пахомия Лагофета Сербя, анонимного (но известно, что серба) автора жития святых Литовских мучеников и (опять-таки серба) Нектария, расписавшего Благовещенскую церковь Супрасльского монастыря. Между прочим, в росписи Нектария специалисты обнаруживают сходства с фресками храмов Црне Реке, Печкой Патриархии, Грачаницы¹.

Необходимо подчеркнуть: в сознании наших предков издревле Косово и Метохия в определяющей степени обуславливали представление о Сербии вообще. И это передавалось из рода в род! Постараюсь обозначить хотя бы некоторые точки в цепи времен и поколений.

Так, в нашей письменности имеется свидетельство непосредственно времени Косовской битвы, принадлежащее перу Игнатия Смольнянина (вторая половина XIV в.), автора *“Хождения в Царьград”* (1389-1393 гг.), которое известно в двадцати четырех (!) сохранившихся списках XV-XVIII веков. Дякон Игнатий тогда сделал следующую запись: *“В неделю минухом град Дафнусию и Корфуию, и приидохом в град Австравию. И ту постоя митрополит, пытая вести о Аморате. Бяше бо Аморат пошел ругаться на сербьскаго князя Лазаря, и бысть весть: убиша бо на суйме обою: и Амората, и Лазаря. И убоишесь мятежа, занеже бехом в Турьской державе, и отпусти митрополит черньца Михаила, а владыко Михаил мене, Игнатья, а Сергей Азаков*

*своего черньца. И поидохом от Австравии в неделю перед Петровым днем ...”*². Более того, в пространных вариантах *“Хождения”* содержится отдельная *«Повесть об Амурате и битве на Косовом поле»!* Правда, о ней исследователи высказывают разные мнения, в том числе и такое: мол, *“повесть”*, непосредственно отражающая Косовскую битву, приложена позднее, причем, возможно, даже не Игнатием, а переписчиками. Но ведь это значимости данного текста отнюдь не умаляет. Скорее наоборот, поскольку, оказывается, именно данное событие переписчики считали столь важным, что сами расширяли, а то и добавляли, его описание. А из этого убедительно следует, что и шесть-пять веков назад предки наши в массе, как говорится, понимали неотделимость своей истории от истории братьев-сербов, осознавали особую значимость Косовской битвы для судьбы мира.

В плане, который мы рассматриваем, безусловно, следует отметить заслуги уже упоминавшегося Григория Цамблака (1365-1419?), по воле князя Витовта в 1414 году поставленного Митрополитом Киевским и Литовским с кафедрой в Вильне и резиденцией в Новоградке, нынешнем районном центре Беларуси. Его «слова», «похвалы» и проповеди переписывались на протяжении XV-XVII веков во многих белорусских монастырях – Жировицком, Лавришевском, Слуцком, Супрасльском. Как известно, Григорий дал основательную картину и церковной, и светской жизни Сербии в *«Житии и жительстве святого великомученика в царех Стефана Сербскаго, иже в Дечанах...»*. Но в связи с темой нашего выступления не менее важно то, что в его *“Слове о переносе мощей святой Пятницы из Трнова в Видин и Сербию”* (1404-1405) содержится возвышенное прославление земли Сербской: *“В каких странах столько монастырей таких больших и славных, скажи мне, в каких городах?! Где еще столько неисчислимого монашества, которое ангельской и несвязанной жизнью живет?”*. А обращая внимание на этот исключительно пиететный пассаж, не следует забывать, что Григорий Цамблак землю Сербскую знал и ценил прежде всего по Косовско-Метохийскому краю, поскольку до того, как обрелся в Западной Руси, он был игуменом Дечанского монастыря – причем, в Дечанах послушание нес в 1402-1406 годах, через непродолжительное время после Косовской битвы, когда правил наследник князя-мученика Лазаря, да и сам перенос мощей святой Параскевы осуществлялся при княгине Милице и Стефане Лазаревиче Высоком. Не будучи компетентным в таких вопросах, все же рискну предположить, что именно благодаря Григорию Цамблаку получил необычайно широкое

распространение в Руси Западной (или, как ее называли еще, Литовской), т.е. на землях нынешней Беларуси культ Параскевы Сербской.

Кроме того, несколько позднее во всей Руси известными стали «Житие деспота Стефана Лазаревича», написанное Константином Философом (Костенечским), «Житие Стефана Высокого», «Житие Стефана Дечанского» и «Хронограф» авторства Пахомия Лагофета. Кстати, Косовская битва и жизнь Сербии после этого судьбоносного события упоминаются в ряде хронографических текстов, создававшихся и распространявшихся в Великом Княжестве Литовском (т.е. Западной Руси) на протяжении XV-XVII вв.

В XVIII веке внимание к Сербии, непосредственно к Косову и Метохии в том числе, и соответствующее почитание духовно-культурного наследия сербов в западно-русской среде стимулировал Михаил (Мануил) Козачинский (1699-1755), автор таких произведений, как «Трагедія, сиречь печальная повесть о смерти последнего царя сербскаго Уроша пятаго и о паденіи сербскаго царства» и «Приславна Сербіје» (в переработке архимандрита Йована Раича – «Прискрбна грлице»). После службы преподавателем и ректором Славяно-Латинской школы в Сремских Карловцах, Козачинский был профессором Киево-Могилянской академии, а впоследствии стал «коадьютером» Киевского митрополита на белорусских землях, архимандритом Свято-Троицкого монастыря в городе Слуцке, где и упокоился о Бозе. К сожалению, его творчество последнего периода жизни остается неизвестным. Однако несомненно, что личная причастность архимандрита Михаила к судьбе сербского народа имела важное значение, сформировавшиеся прежде гражданские и писательские взгляды так или иначе передавались ученикам, распространялись в западнорусской среде.

Духовно-культурные связи восточных славян с сербами, естественно, были разноплановыми. Поэтому никак нельзя обойти вниманием роль сербов, посещавших в конце XVIII – начале XIX века наши земли. В частности: Йована Раича (ученика Михаила Козачинского), Симеона Пищевича, Герасима Зелича, Саввы Текелии, Доситея Обрадовича, Эмануила Янковича, Вука Караджича, святого Петр Цетиньского (Петра I Петровича Негоша), Вука Радонича, который обучался в Шкловской школе генерала Зорича, а впоследствии стал черногорским губернатором... И, конечно же, самого Симеона Зорича-Неранджича, с 1778 по 1799 гг., т.е. целых два десятилетия, прожившего в белорусском местечке Шклов, основавшего там упомянутую школу с хорошей библиотекой, в которой были и книги на сербском языке³.

Это, конечно, отдельная тема, но следует помнить также о личностях, вроде бы не имеющих прямого отношения к рассматриваемой теме. Скажем, об известных участниках освобождения Балкан, генералах Иосифе Гурко (1828-1901, уроженце деревни Высочаны Оршанского района Витебской области) и Михаиле Черняеве (1828-1898, проводшем детство и последние годы жизни в деревне Тубышки Круглянского района Могилевской области, где его навещал сербский генерал Савва Груич; примечательно, кстати, что отец Михаила Черняева – выпускник Шкловского кадетского корпуса генерала Зорича), не говоря уже о «русском консуле» Григории Щербине, в полном смысле разделившем судьбу сербского населения Косова и Метохии.

Отдельно стоило бы остановиться на личности герцеговинца Иоанна Пичеты (1844-1920), собственной жизнью и деятельностью связывавшего Сербию с Россией, Украиной и Белоруссией. Он был преподавателем церковной истории и ректором Полтавской духовной семинарии, а также ректором Витебской духовной семинарии. Протоиерей Иоанн, удостоенный дворянского титула за выдающиеся заслуги в духовном просвещении, проявил себя и на писательском поприще⁴. И практически во всех своих произведениях обращался к истории родной страны, в том числе, естественно, к Косовской битве. А Иоанн (Иван Христофорович, как его называли на второй родине) Пичета является отцом известного российского и советского историка-слависта Владимира Пичеты (1878-1947), академика и первого ректора Белорусского государственного университета, генетическая память которого тоже неизменно давала о себе знать. В частности, судьбоносные узлы событий истории сербского народа он восточным славянам освещал и объяснял в ряде своих произведений, прежде всего, научно-популярных⁵.

Особого внимания заслуживают – и мне как белорусу это весьма приятно отмечать – уроженцы Беларуси Александр Будзилович, Александр Погодин, Александр Соловьев – широко известные в научной среде Сербии поистине выдающиеся деятели, которые формировали общее для сербов и восточных славян духовно-культурное пространство и единое пространство историческое. Достаточно вспомнить хотя бы некоторые труды одного из них⁶.

А благодаря таким «связникам» и популяризаторам поэзии южных славян, как Н. Берг, А.Востоков, Н.Гальковский, Н.Гербель, А. Гильфердинг, В. Ламанский, А. Лукьяненко, А. Пыпин, В. Спасович, М. Сперанский, А. Степович, Т. Флоринский, М. Халанский, Н. Ястребов и другие, к XX веку русские, украинцы и белорусы получили возможность вполне основательно

ознакомиться с сербским эпосом, в том числе и с косовским циклом его. Примечательно, что этого рода произведения издавались, распространялись, исследовались не только в Петербурге и в Москве, но и по всему восточнославянскому культурному ареалу – в Варшаве, Киеве, Харькове, Сумах⁷.

Позднее это дело достойно продолжили И. Голенищев-Кутузов, Н. Толстой, Н. Кравцов, П. Дмитриев, Г. Сафронов в России, а также ряд переводчиков и исследователей в Украине и Белоруссии. Соответственно, в полном смысле освоенным – т. е. отнюдь не чужим, а своим – стало для русских, белорусов и украинцев «*Косовское предание*». И хотя у комментаторов оно теперь часто заменяется иным выражением – «*Косовская легенда*», а также имеющим негативную коннотацию – «*Косовский миф*», наши народы, как и сербы, не забывали о существовании других понятий: «*Косовское определение*», «*Косовская этика*», «*Косовский завет*»... При этом они вполне понимали, что завет сей в духовном плане обрел значение всеславянское, всеправославное, а также и вселенское. В любом случае, имеются все основания говорить о разноплановом и многоуровневом восприятии «*косовского архетипа*», который является значимой составной частью духовно-культурного сознания восточных славян как в прошлом, так и сейчас.

Не случайно же в числе первых иконописных образов сербских святых – лик князя-великомученика Лазаря, наряду со святыми Симеоном и Саввой. Еще более убедительно это иллюстрируется обращением к соответствующей тематике писателей русских (например, А. Пушкина, А. Хомякова, Ф. Достоевского, Е. Чirikова, Ю. Кузнецова, Ю. Лошица, Т. Глушковой, иеромонаха Романа и др.), украинских (Т. Шевченко, М. Шашкевича, И. Франко, Ю. Федьковича, М. Рыльского, Л. Первомайского и др.), белорусских (М. Богдановича, Н. Гилевича, М. Метлицкого, Г. Пашкова, М. Познякова, В. Спринчана, М. Шелехова и др.).

Обязательно следует обратить внимание на то, что у наших предков и современников общее представление о сербах складывалось по описаниям и характеристикам, содержащимся в косовском эпосе, который представил изумительную галерею народных типов – не только героев-участников битвы (князя-мученика Лазаря, мужественного самоотверженного Милоша Обилича, Бановича Страхины и воинов иже с ними), но и жены, матери, сестры, возлюбленной (княгини Милицы, Матери Юговичей, Косовки Девушки), а также брата, друга, соратника, слуги (Бошко, Иван Косанчич, Голубан)... Это образы идеальные и обобщающие, олицетворяющие не одно событие и даже не отдельно взятую эпоху. Это, можно сказать, запечатленный соборной

эпической памятью многих поколений универсальный национальный хронотоп, важнейшими пространственными знаками которого являются поле Косово, река Ситница, Голеч планина, Самодрежа, Призрен, Крушевац, Баньска, Звечан, Чечан, а временные рамки не ограничиваются – охватывают весь период борьбы за Крест Честной и Свободу Золотую.

Поэтому не просто как шедевры поэтического творчества моими соплеменниками воспринимались народные песни «Гибель Сербского Царства», «Смерть Матери Юговичей», «Заклятие князя», а также «Надпись на Косовском столпе» Стефана Лазаревича, «Слово о князе Лазаре» Патриарха Даниила III, «Симонида» и «Покинутая церковь» Милана Ракича, равно как и подобной тематики произведения сербских авторов новейшего времени. Собственно, кто из сербских писателей мог пройти мимо темы Косова?! Но, разумеется, далеко не все они представлены в переводах на восточнославянские языки. Между тем, даже перечень авторов произведений на данную тему, опубликованных за последнее время в Беларуси, не так уж мал. Это поэзия Десанки Максимович, Матии Бечковича, Любомира Симовича, Милорада Джурича, Слободана Ракитича, Джоко Стоичича, Раши Перича, Адама Пусловича, Радомира Андрича, Драгомира Брайковича, Драгана Драгойловича, Зорана Костича, Драгана Лакичевича, Любицы Милетич, проза и эссеистика Добрицы Чосича, Драгомира Попновакова, публицистика Марко С.Марковича, Марко Радуловича, Момира Лазича, Слободана Ярчевича, Зорана Милошевича, Иваны Жигон...

Особо следует отметить многоплановую деятельность Чрезвычайного и Полномочного Посла Сербии в Беларуси г. Сречко Джукича, который не только сам активно выступает в печати, но и всеми средствами поддерживает любое дело, способствующее сербско-белорусским связям, уяснению правды о ситуации в Косово и Метохии.

В последние годы у нас проявляется огромный интерес к сербской духовной литературе. Поэтому значительная масса русскоязычных читателей постигает содержание «*Косовского завета*» с помощью переводимых как в России, так и в Белоруссии, трудов святителя Николая и аввы Иустина, а также, немногочисленных пока, русскоязычных текстов нынешних иерархов Сербской Православной Церкви – Патриарха Павла, Митрополита Амфилохия (Радовича), Епископов Афанасия (Евтича) и Артемия (Радосавлевича).

Поскольку поступающая по «мировым каналам» информация о том, каково реальное положение в Косово и Метохии, скудна и, как правило, далека от объективности, то для нас особо значимы сведения, что

называется, из первых рук. И в этом плане безусловно важную роль сыграла экспозиция фотографий и документальных материалов «Распятое Косово» (автор-организатор – доктор Любиша Фолич), которая представлена была у нас 17-23 февраля 2003 года в рамках VII Минского Международного фестиваля церковных песнопений и которую увидели тысячи белорусов. А тогда, в дополнение к выставке, посетившие нашу республику Его Преосвященство епископ Рашско-Призренский Г. Артемий, монашество его епархии, косовский поэт Ранко Джиневич, актриса Ивана Жигон, этно-музыколог Светлана Стевич Вукосавлевич имели встречи с жителями белорусской столицы в Музее истории культуры, в Университете, в Доме милосердия, в нескольких церковных приходах. Владыка Артемий многократно выступал с проникновенными беседами, Ранко Джиневич читал стихи, Светлана Стевич исполняла народные песни, в числе которых и песня XV века о судьбоносном выборе князя Лазаря накануне Косовской битвы – как завещание нынешним поколениям. Тогда же Ивана Жигон провела презентацию фильма о белорусском режиссере Михаиле Пташук, на основе материала, снятого в многострадальном Косовско-Метохийском крае, который она посещала вместе с коллегами-кинематографистами – белорусом М.Пташук и русским Н.Бурляевым. Во время фестиваля косовско-сербский хор дал целый ряд концертов. Это было поистине значимое событие, и оно, слава Богу, довольно широко освещалось в средствах массовой информации Республики Беларусь. Весьма трогательным и вызвавшим заметный резонанс было участие детского художественного коллектива «Косовски божури» в театральном фестивале «Золотой Витязь» (Минск, октябрь 2005 г.). Неизменно большое внимание вызывают сербские документальные фильмы, особенно с Косовской тематикой, на ежегодном Минском кинофестивале «Листопад»...

Подчеркнем: этнокультурная оппозиция «мы – они» и, соответственно, «родственное – чужое» со времен Игнатия Смольнянина (а значит – и князя –мученика Лазаря) для наших народов если не отсутствует вообще, то имеет минимальное значение.

Более всего это проявилось во время войны НАТО против СРЮ 1999 года. А также и позднее, когда пришли сообщения: «Сожжен монастырь Святой Троицы в Муштутиште»; «Православный храм Приштины превращен в общественный нужник»; «Осквернено кладбище, разрыты детские могилы у Вучитрна»; «Осквернено сербское кладбище возле Витины»; «Произведения сербской литературы в контейнерах для мусора»... Понятно, «прогрессивные» СМИ внушали и внушают:

“*Это не наше дело*”. Но в подавляющем большинстве мои соотечественники реагировали на все это не иначе как: «*Ваша боль – наша боль; ваши утраты – наши утраты; ваша скорбь – наша скорбь...*». Когда говорится, что святыни Косова и Метохии, а также культурные памятники издревле сербского православного края являются нашим общим достоянием, это не риторика, а осознанное выражение причастности в разных планах.

Взять, к примеру, славный монастырь Высокие Дечаны. Для него, как известно, в 1862-63 гг. изготавливались колокола в Архангельске и доставлялись они российским флотом⁸; а в XX веке архимандритом этой обители долгое время был монах Киево-Печерской лавры Фаддей, келейник митрополита Киевского Антония (Храповицкого).

И как раз эти чувства отразились у наших современников – Виктора Юнака, автора романа «Дань кровью», иеромонаха Романа (Матюшина), написавшего стихи «У поля Косова» и давшего своей книге название «*Там моя Сербия*», а также у поэтессы Валентины Невинной, в стихотворении которой отнюдь не случаен рефрен: «*Повторяю: «Россия! Ты – сердце мое. Сербия! Ты – предсердие*»; особенно же убедительны и вразумляющи для нас слова русского поэта Игоря Ляпина: «*Бьют по Косово залты НАТО, Это ломится к нам война*». Сочувствие и поддержку сербам неизменно выражали белорусы Польши – прежде всего Евгений Чиквин и Михаил Чиквин, Михаил Болтрык, Анна Радзюкевич, Алла Матренчик, Ярослав Харкевич. Упомянутый Михал Чиквин (сейчас – иерей) подготовил специальную передвижную экспозицию «*Umęczone Kosowo i Metochia*», которая выставлялась не только в Польше, но и в ряде стран Западной Европы, а ее каталог помещался в приложении к журналу «Православный обзор» (Przegląd prawosławny 2007).

И то, что сербское национальное тело расчленилось на части, а сейчас делается попытка вырвать еще и сердце – Косово и Метохию, – большинство граждан Беларуси, России, Украины воспринимает не иначе как общеславянскую историческую трагедию. О чем, кстати, мне доводилось, находя понимание, свидетельствовать публично⁹.

Возвращаясь еще раз к вопросу о правомочности мне лично высказываться о Косово и Метохии, отмечу, что я знаю этот край не понаслышке и не только по книгам. Как участнику международных славистических мероприятий и писательских встреч мне довелось многократно бывать в косовско-метохийских городах и селах, в школах и музеях. Особенно – в монастырях, благодаря которым я возвращался к Православию. Естественно, я с самого начала был просто поражен тем

богатством – изумительная по своеобразию архитектура, бесценные фрески и иконы, множество древних рукописей и старопечатных книг, неповторимые образцы предметов сакрального обихода... – которое видел в монастырях Баньска, Гориоч, Грачаница, Дечаны, Девич, Печка Патриаршия и др. Посещал я Косово после оккупации тоже. И вот свидетельствую, что видел со стороны властей как федерации, так и Сербии, а прежде всего со стороны сербского населения края не просто веротерпимость и гражданскую толерантность, не только наличие условий для мирного сосуществования, но и явную заботу о культуре албанского национального меньшинства – сами за себя говорят наличие Приштинского университета, в котором мне доводилось бывать несколько раз, помпезная внешне и отлично обустроенная Приштинская библиотека, существование более 50 журналов и газет на албанском языке, активное функционирование косовско-албанских книжных издательств... А не менее говорит то, что в сербских монастырях прятались от внешней военной угрозы и албанцы, равно как и то, что Его Высокопреосвященство Митрополит Амфилохий лично становился на защиту Байракли джамии от разрушения, которое намеревались осуществить духовно смятенные сербы. Для меня в этом однозначно видится смысл известного, но столь трудного в осуществлении для сербов правила: “Сохранить жизнь и спасти душу”.

Готовя этот текст, я осознал, насколько недостаточны по отношению к Косово и Метохии мною использованные при формулировке темы определения «колыбель и сокровищница». Ведь колыбель может использоваться лишь временно, а затем передаваться следующим младенцам только до определенного момента; она перестает отвечать, как говорится, требованиям современности, да и просто изнашивается, ветшает.. И сокровищница – это, в общем-то, хранилище ценностей; она имеет функции прежде всего мемориальные; к тому же сокровищницу, как и музей, в принципе допустимо перемещать... А здесь ведь речь о несравнимо более значительном.

Сноски

¹ См., например: Рогов А.И. *Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма. К столетию академика В.И.Пичеты*, М., 1978. С. 321-334.

² Цит. по: *Книга жыццй і хаджэняў / Укладанне, прамова і камментарыі А.Мельнікава*. Мінск, 1994. С. 146.

³ Кстати, прошлым летом в Шклове генералу Зоричу поставлен памятник; открыт он 2 сентября 2007 года.

⁴ См., нпр.: Пичета И., *Очерк истории Православной Сербской Церкви // Православное Обозрение*. Т.1. М., 1870. № 1,3,4; Пичета И., *Факты и воспоминания из школьной жизни герцеговинца*. Харьков,

Сама по себе Косовско-Метохийская земля является общенациональным Пантеоном, кладбищем героев и средоточием святынь – свыше 1300 монастырей, церквей и церковищ, в числе которых, если говорить языком светским, более 160 памятников международного значения; здесь находилась древняя столица правителя светского и донныне находится Трон Первоиерарха Сербской Церкви. Вот ряд определений, которые не должно и не может утратить хранить наше – восточных славян, как и сербов – коллективное сознание: «*Великий Погост*», «*Сербское Распятие*», «*Родословие Сербии*», «*Судьба Сербии*», «*Корневая система сербства*», «*Очаг сербской свободы*», «*Всенародный жертвенник*», «*Хоругвь нации*», «*Сербский Иерусалим*», «*Предел и беспределность Сербии / Край и бескрай Србије*», – как сформулировал Бранко В. Радичевич). Если очень кратко, Косово и Метохия – это краеугольный камень в основаниях сербской нации, сербского государства и Сербской Церкви; а вместе с тем и пробный камень для сильных мира сего, взявшихся решать дальнейшую судьбу Косова и Метохии, а тем самым и сербской нации в целом. Обобщая же, лучше всего использовать труднопереводимое, собственно сербское, слово «*ЈЕЗГРО*», которое означает важнейшую составную часть существа, сердцевину – сербской государственности, национальной истории, культурной сущности, духовности. Которое означает то, что жизненно необходимо, постоянно действенно и незаменимо. И как же могут сербы отказаться от Косова и Метохии? Какой народ готов добровольно пренебречь своими истоками и духовными корнями, отдать на погребение свои святыни и отеческие гробы? А как считающий себя цивилизованным мир может допустить уничтожение сердцевины христианской сербской и общеславянской и, соответственно, мировой культуры? Это было бы воистину крупнейшим в истории нашей цивилизации, не имеющим никакого оправдания, преступлением против человечества.

1911; Пичета И., *Факты и воспоминания из жизни герцеговинца на службе по духовно-учебному ведомству*. Харьков, 1913

⁵ Пичета В.И., *Исторический очерк славянства*. М., 1914; Пичета В.И., *Исторические судьбы Сербии // Экскурсионный вестник*, 1915; Пичета В.И., *Сербия*. Пг.-М., 1917.

⁶ Будилович А., *Очерки сербской истории*. М., 1877; Погодин А.Л., *История Сербии*. СПб., 1909; Погодин А.Л., *Славянский мир. Политическое и экономическое положение славянских народов перед войной 1914 г.* М., 1915; *Руско-српска библиографија 1800-1825. Израдио д-р Александар Погодин*. Књ.1. 1 део. Београд: Српска Краљевска академија, 1932; 2 део. Београд: Српска Краљевска академија, 1936.

⁷ См., нпр.: Халанский М., *О сербских народных песнях косовского цикла // Русский филологический вестник* (Варшава). 1882. Т. 7-8;

Степович А., *Очерки истории сербохорватской литературы*. Киев, 1899; Ильинский Г., *Лекции по истории южнославянских литератур*. Харьков, 1908; Лукьяненко А. М., *Пособие к лекциям по истории сербохорватской литературы*. Киев, 1913.
См.: Васильев Д., Длужневская Г., Малевинская М., *Православные святыни Балкан*, СПб, 2004. С. 96-99.
См.: *Трѣцяя сусветная ідзе ўжо амаль месяц* // *Чырвоная змена*. 27.04.1999. С.2-3; «Царкоўнае слова» (Спецыяльны выпуск). 1999. № 5; *Над полем дроздов летают стервятники* // *Во славу Родины*. 28.05.1999. С. 4; *Вайна ў Югаславіі: Сербы пакідаюць Косаву* // *Царкоўнае слова*. 1999, № 11. С. 9; *Геноцид сербов в Косово*

продолжается // *Во славу Родины*. 9. 12. 2000. С. 1; «Святая Русь» (Минск, Специальный выпуск журнала, посвященный братской Сербии), 2000, № 1; *Косовская битва в историческом сознании сербского народа* // *Вестник Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта*. 2000, № 4; *Косовская битва продолжается*. – Мн.: Братство Архистратига Михаила, 2000; «Распятае Косава» // *Літаратура і мастацтва*, 21.02. 2003. С. 3; *Кровоточащая рана в сердце Европы (Что происходит в Косово и Метохии)* // *Неман*. 2005. № 1. С. 142 – 148; Вступ. слово к публикации: Чосич Добрица. «Я замыкаю свой косовский круг...» // *Всемирная литература*. 2007. № 1. С. 177-181.

Iwan A. Czarota

Kosowo jako kolebka i skarbiec serbskiej duchowości w historii oraz współczesnej świadomości wschodnich Słowian

Streszczenie

W artykule autor pokazuje i analizuje obecność pamięci Kosowa i Metohii – kolebki państwowości serbskiej, centrum serbskiego Kościoła prawosławnego i skarbnicy kultury serbskiej – w historycznej i aktualnej świadomości wschodnich Słowian. Kosowo i Metohija jest analizowana jako główny serbski temat w literaturze wschodniosłowiańskiej. Określenie „wschodniosłowiańska” ma dwa konkretne historyczne znaczenia: 1) Rosjanie, to jest duchowo-etniczno-kulturowa społeczność w przeszłości; 2) bardziej współcześnie – Rosjanie, Białorusini i Ukraińcy.

Ivan A. Charota

Kosovo as the cradle and the treasure of Serbian spirituality in history and contemporary consciousness of the eastern Slavs

Summary

In this paper, the author reveals and analyses the presence of remembrance of Kosovo and Metohija – the cradle of Serbian statehood, the seat of the Serbian Orthodox Church and a treasury of Serbian culture – in the historical and current awareness of Eastern Slavs. Kosovo and Metohija is analysed as the main topic of Serbology in Eastern Slavic literatures. The term “Eastern Slavs” has concrete historical meanings: 1) the Russian people, that is, its ethno-spiritual-cultural community in the past; 2) Russians, Belarusians and Ukrainians in the more recent past.

KOSOWO JAKO KOLEBKA I SKARBIEC SERBSKIEJ DUCHOWOŚCI W HISTORII ORAZ WSPÓŁCZESNEJ ŚWIADOMOŚCI WSCHODNICH SŁOWIAN

КОСОВО КАК КОЛЫБЕЛЬ И СОКРОВИЩНИЦА СЕРБСКОЙ ДУХОВНОСТИ
В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ СОЗНАНИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

IWAN A. CZAROTA

BIALORUSKI UNIWERSYTET PAŃSTWOWY, IVANCHAROTA@MAIL.RU

Słowa kluczowe: Kosowo i Metochia, literatura, kontakty, historia, świadomość, Serbowie, Rosjanie, Białorusini, Ukraińcy
Keywords: Kosovo and Metohija, literature, connections, history, awareness, Serbs, Russians, Belarusians, Ukrainians

Temat referatu może prowokować pewne pytania – zarówno dotyczące zasadności mówienia ogólnie o południowych Słowianach, bez brania pod uwagę różnic, jak i odnoszące się do prawa referenta do wypowiadania się w imieniu nich wszystkich. Należałoby zacząć od stwierdzenia, że rzeczywistość wschodniosłowiańska (jak i południowosłowiańska) jedność wskutek globalnego geopolitycznego i etnologicznego kataklizmu stała się przedmiotem wielu podziałów, które powodują alienację i opozycję jeden względem drugiego; w związku z tym, najbliższe spokrewnione ze sobą narody (w całym świecie!) stały się nie tylko obywatelami państw oddzielnych, ale i zarazem państw, które wybierają bardzo różne orientacje do samostanowienia i dalszego rozwoju, a przy tym często nowi pojawiający się „wodzowie” i „prorocy” często zupełnie ignorują pierwotne pokrewieństwo.

Bez względu na wszystko, co zostanie powiedziane, a po części i dzięki temu, wasz pokorny sługa – jako obywatel wschodniosłowiańskiego państwa, w którym ważną rolę odgrywają więzy krwi i wzmacnianie słowiańskiej jedności, a jeszcze bardziej jako naukowiec-slawista i pisarz, który już trzy i pół dekady swego życia poświęcił ugruntowywaniu więzów, wzajemnym kontaktom i wzmacnianiu bratnich kultur – uważa za swoją powinność przedstawić opinię tych blisko spokrewnionych narodów, dla których obecnie, zawsze, i na wieki wieków, aktualnym jest dziedzictwo świętych równych apostołom Cyryla i Metodego: *...Wszystkie narody słowiańskie utwierdzić w prawosławiu i jedności, przynieść pokój światu, i zbawić nasze dusze. Zapewniam was, że od czasów znanego kronikarza Nestora, który z dumą świadczył: Był jeden słowiański naród... Ci, którzy tak myślą i tak czują zawsze wśród wschodnich Słowian stanowili większość. Niestety, kronikarze*

dzisiejszych czasów nie mogą zostawić przyszłym pokoleniom podobnego świadectwa. Jednakże, to wcale nie znaczy, że dla nas i naszych potomnych dziedzictwo cyrylo-metodiańskie straciło na wartości, to nieprawda, że przestało nam zależeć na przyniesieniu światu pokoju i zbawienie. Wręcz przeciwnie, szczególnie teraz powinno to być najważniejsze spośród wszystkich naszych ziemskich trosk i zadań.

Dlatego też wezmę na siebie odpowiedzialność mówienia w imieniu Słowian-Rusinów, którzy dziedziczą taki właśnie pogląd na świat, jego pojmowanie. Przede wszystkim postaram się przekazać poglądy i myślenie, panujące wśród moich bezpośrednich współplemieńców, Białorusinów, którzy w ten czy inny sposób swój historyczny los bezsprzecznie wiążą z losem Serbów. A do tego – wraz ze znanymi i często i podkreślanymi różnicami – istnieje wystarczająca ilość podstaw. Wiele między nami wspólnego, więcej niż moglibyśmy się spodziewać.

Dokładniejszy przegląd historii wzajemnego poznawania się, duchowo-kulturowego wzajemnego kontaktu Białorusinów i Serbów (oczywiście, w szerokim kontekście wschodniosłowiańsko-południowosłowiańskich kontaktów) pozwoli nam zmierzyć się faktem, że na Białorusi w średniowieczu na duchowe oświecenie, rozwój piśmiennictwa, budowę wielu cerkwi, ikonopisarstwo, malowania fresków, oddziaływały tak zwane „południowosłowiańskie wpływy”, a zwłaszcza serbski czynnik. Wystarczyłoby tylko przypomnieć o efektach działalności Cablaka – metropolity Cypriana i nieuznanego metropolity Grzegorza, jak i znanego hagiografa Pachomiusza Logotety Serba, anonimowego autora (wiadomo tylko, że był Serbem) żywota świętych litewskich męczenników, oraz Nektariusza (także Serba), który rozpiął cerkiew Zwiastowania supraskiego monasteru. Co więcej, specjaliści odkryli podobieństwa pomiędzy freskami

Nektariusza, a tymi w cerkwiach w Crnej Reci, siedzibie Serbskiego Patriarchatu w Peću, Graczanicy¹.

Należy tu wyraźnie powiedzieć, że w świadomości naszych przodków Kosowo i Metochia od dawna w znacznej mierze określały ogólny obraz Serbii. I było to przenoszone z pokolenia na pokolenie! Postaram się tu wskazać choćby kilka takich ogniw łańcucha czasu i pokoleń.

Na przykład, w naszej literaturze istnieje świadectwo z czasów tuż po kosowskiej bitwie, pióra Ignacego Smolnianina (druga połowa XIV wieku), autora „Wejścia do Konstantynopola” (1389-1393), znane są nam aż dwadzieścia cztery redakcje z XV-XVIII wieku². Oprócz tego, w obszerniejszych wersjach „Wejścia” istnieje osobna „Powieść o Amuracie i bitwie na Kosowym Polu” To prawda, że badacze mają o tej powieści bardzo różne opinie, np. że dotyczy bezpośrednio bitwy na Kosowym Polu, dodano później, że jej autorem jest nie Ignacy, lecz przepisujący. W żaden sposób nie umniejsza to znaczenia tego tekstu. Wręcz przeciwnie, oznacza, że przepisujący uważali to wydarzenie tak istotnym, by je opisać. A zatem możemy się przekonać, że przed pięcioma lub sześcioma wiekami nasi przodkowie rozumieli i przyjmowali nierozdzielność historii swojej i braci Serbów, że byli świadomi znaczenia kosowskiej bitwy dla losów świata.

Niewątpliwie należy również wspomnieć o zasługach już omawianej postaci Grzegorza Camblaka (1365-1419?), który decyzją księcia Witowita 1414 r. został wybrany na metropolitę Kijowskiego i Litewskiego z siedzibą w Wilnie i rezydencją w Nowogródku, dzisiaj to centralny region Białorusi. Jego „przemowy”, „pochwały” i kazania były przepisywane pomiędzy XV i XVII wiekiem w wielu białoruskich monasterach. Jak wiadomo, Grzegorz nakreślił obraz zarówno cerkiewnego, jak i świeckiego życia w Serbii w *Żywocie świętego wielkomęczennika cara Stefana Serbskiego Deczańskiego*. W związku z naszym tematem nie mniej ważnym jest fakt, że w jego *Kazaniu o przeniesieniu relikwii św. Petki z Trnowa do Widina w Serbii* (1404-1405) można również znaleźć wzniosłe wychwalanie serbskiej ziemi: „Powiedz mi, w jakim kraju są tak wielkie i sławne monastera, w jakich miastach? Gdzie jest aż tylu – że wręcz nie można się doliczyć – mnichów, którzy wiodą anielskie życie, wyrzekając się ziemskiego?”. Zwracając uwagę na ten fragment przepełniony wyjątkowym szacunkiem, nie należy zapominać, iż Grzegorz Camblak poznał serbski kraj i cenił go, przede wszystkim ze względu na Kosowo i Metochię. Otóż, zanim znalazł się w Zachodniej Rusi, był igumenem deczańskiego monasteru – służył tam w latach 1402-1406, czyli niedługo po kosowskiej bitwie, kiedy władzę sprawował następca męczennika cara Łazarza, a przeniesienie relikwii św. Petki miało miejsce za czasów księżnej Milicy i Stefana Lazarewicja Wysokiego.

Oprócz tego, jakiś czas później w całej Rusi stały się znanymi *Żywoć św. Despoty Stefana Lazarewicja* autorstwa Konstantyna Filozofa (Kosteneckiego), *Żywoć Stefana Wysokiego*, *Żywoć Stefana Deczańskiego* i *Chronograf* autorstwa Pachomiusza Logotety. O kosowskiej bitwie i życiu Serbii po tym znaczącym dla niej wydarzeniu, wspomina się w rocznych kronikach, tworzonych i rozpowszechnianych w Wielkim Księstwie Litewskim (tj. Zachodniej Rusi) pomiędzy XV i XVII wiekiem.

W XVIII wieku zwrócił uwagę na Serbię, a także bezpośrednio na Kosowo i Metochię, i zachęcił ruskie środowisko do odpowiedniego szacunku wobec tego kulturowo-duchowego dziedzictwa Serbów, Michał (Maniel) Kozaczyński (1699-1755), autor następujących dzieł: *Tragedia, tj. smutna opowieść o śmierci ostatniego serbskiego cara Uroša V i upadku serbskiego cesarstwa* i *Przesławna Serbio* (w redakcji archimandryty Jana Rajića – *Priskrbna golębico*). Kozaczyński pracował jako wykładowca i rektor słowiańsko-łacińskiej szkoły w Sremskich Karłowcach, następnie jako profesor Kijewsko-Mogilańskiej Akademii, by wreszcie stać się „pomocnikiem” kijowskiego metropolity na białoruskiej ziemi, archimandrytą w monasterze Świętej Trójcy w Słucku, gdzie zmarł. Niestety, jego twórczość z ostatnich lat życia pozostaje nieznana. Należy podkreślić, że związek archimandryty Michała z losem serbskiego narodu miał duże znaczenie. Jego światopogląd jako człowieka i pisarza, uformowany dużo wcześniej, w ten czy inny sposób, oddziaływał na innych uczonych, i rozpowszechniał się wśród zachodnich Rusinów.

Duchowo-kulturowe związki wschodnich Słowian z Serbami, istniały oczywiście na różnych poziomach. Dlatego też nie zamierzamy pominąć roli Serbów, którzy w końcu XVIII i początku XIX wieku odwiedzali nasze strony. A byli to: Jovan Rajić (uczeń Michała Kozaczyńskiego), Simeon Piščević, Gerasim Zelić, Sava Tekelija, Dositej Obradović, Emanuil Janković, Vuk Karadžić, św. Piotr Cetyński (Piotr I Petrović Njegoš), Vuk Radonjić, który uczęszczał do Szklowskiej Szkoły generała Zorića, a później został czarnogórskim władcą. I, oczywiście, Simeona Zorića-Nerandžića, który od 1778 do 1799 r., tj. całe dwie dekady mieszkał w białoruskiej miejscowości Szklów, gdzie założył wspomnianą szkołę z dobrą biblioteką, w której znajdowały się także książki w języku serbskim.

Oczywiście, to oddzielny temat, ale należy wspomnieć o osobistościach, które, wydawałoby się, nie mają związku z już wspomnianymi. Na szczególną uwagę zasługują urodzeni na Białorusi: Aleksandar Budzilowicz, Aleksandar Pogodin, Aleksandar Sołowjow – znani działacze, którzy formowali duchowo-kulturową i historyczną przestrzeń, wspólną dla Serbów i wschodnich Słowian³.

Dzięki „pomocnikom” i popularyzatorom poezji południowych Słowian, jak np. N. Berg, A. Wostokow, N. Galjkowski, N. Gerbelj, M. Halanski, N. Jastrebow i inni, do początku XX wieku Rosjanie, Ukraińcy i Białorusini dostali możliwość bardzo dokładnego zapoznania się z serbskim eposem, włączając w to i cykl kosowski. Charakterystycznym jest, iż dzieła tego typu wydawano, rozprze-strzeniano i badano nie tylko w Petersburgu czy Moskwie, tj. Wielkiej Rusi, lecz również w Sumi, Warszawie, tj. na peryferiach kręgu kultury wschodniosłowiańskiej⁴. Potem pracę tą godnie kontynuowali: I. Golieniszczew-Kutuzzow, N. Tołstoj, N. Krawcow w Rosji, a także wielu tłumaczy i badaczy na Ukrainie i Białorusi. też taki oto sposób, *Kosowska tradycja [predanje]* została w pełni przyswojona, chociaż nigdy nie była obca dla Rosjan, Białorusinów i Ukraińców. I nawet jeśli dzisiaj komentatorzy twierdzą coś zupełnie innego, jak w przypadku *kosowskiej legendy, kosowskiego mitu*, nasze narody, podobnie Serbowie, nie zapomnieli o istnieniu pojęć, takich jak np. *kosowska orientacja, kosowska epika, kosowski testament...* Przy tym rozumieją oni, że to przykazanie w duchowym aspekcie nabrało ogólnosłowiańskiego, ogólnoprawosławnego, a nawet uniwersalnego znaczenia. W każdym razie, można mówić, popierając to argumentami o wieloaspektowym i stopniowym doświadczaniu „kosowskiego archetypu”, który przedstawia ważną, integralną częśći duchowo-kulturowej świadomości wschodnich Słowian tak w przeszłości, jak i dzisiaj.

Nie jest przypadkiem, że wśród pierwszych przedstawianych postaci na ikonach znalazł się, równolegle ze św. Symeonem i św. Sawą, książę-wielkomęczennik Łazarz. Jeszcze bardziej przekonująco jest zwrócenie się ku tej tematyce rosyjskich pisarzy (np. A. Puszkina, A. Chomjakowa, F. Dostojewskiego, J. Czirikowa, J. Kuzniecowa, J. Łoszczyc, T. Głuszkowa, hieronimich Roman i inni), ukraińskich (T. Szewczenko, M. Szaszkiwicz, I. Franko, J. Fetkowicz, M. Rylski, L. Pierwomajski i inni) oraz białoruskich (M. Bogdanowicz, N. Giliewicz, G. Paszkowa, M. Poznaniakow, W. Sprinczan i inni).

Koniecznym należy zwrócić uwagę na to, że wśród naszych przodków i im współczesnych ogólny obraz Serbii budowano na odstawie opisu i charakterystyki kosowskiego eposu, który zrodził przedziwną galerię narodowych wzorców, nie tylko bohaterów-uczestników bitwy (księcia-męczennika Łazarza, odważnego i poświęcającego się Miloša Obilića, Banovića Strahinje i innych żołnierzy walczących razem z nimi), lecz także kobiety, matki, siostry, ukochane (księżna Milica, Majka-matka Jugovićów, Kosowska Dziewczyna), braci, kolegów, sojuszników, sługi (Bošak, Iwan Kosanczić, Goluban. Są to idealne i osobowości, które uosabiają nie tylko jedno wydarzenie,

czy nawet jedną wydzieloną epokę. Reprezentują narodowa czasoprzestrzeń, wpisana w powszechną, epicką pamięć wielu pokoleń, dla których najważniejsze symbole przestrzenne to Kosowskie Pole, rzeka Sitnica, góra Goleč, Samoderža, Prizren, Kruševac, Banjska, Zvečan, Čečan, a ramy czasu są nieograniczone – obejmują cały czas bitwy za Czcigodny Krzyż i Złotą Wolność (ser. *Krst Časni i Slobodu Zlatnu*)

Dlatego też, moi rodacy nie przeżywali tylko jako wspomnienia pieśni narodowej jak np. „Upadek serbskiego cesarstwa”, „Śmierć matki Jugovićów”, „Książęca kłątwa”, a także „Napis na kosowskiej marmurowej kolumnie” Stefana Lazarevića, „Słowo o księciu Łazarzu” patriarchy Daniela III, „Symonida” oraz „Opuszczona cerkiew” Milana Rakića, jak i wielu innych dzieł współczesnych serbskich autorów poświęconych podobnej tematyce – bo czy w ogóle istnieje serbski pisarz, który by zapomniał o temacie Kosowa?! Oczywiście, nie wszystkie te dzieła były przetłumaczone na wschodniosłowiańskie języki. Jednak, nawet spis utworów autorów o wspomnianej tematyce, które zostały wydane w ostatnim czasie na Białorusi, jest dość obszerny. Osobnej uwagi wymaga wieloplanową działalność pełnomocnika ambasadora Serbii w Rosji, pana Srečka Đukića, który nie tylko sam występuje, lecz wspiera ośrodki organizujące akcje mające na celu wspieranie ośrodków dbających o umacnianie serbsko-białoruskich więzów oraz rozpowszechniających informację o sytuacji na Kosowie i Metochii.

W ciągu ostatnich lat ujawnia się olbrzymie zainteresowanie serbską duchową literaturą. Stąd też wielka część rosyjskojęzycznych czytelników postrzega spis treści i sens „Kosowskiego testamentu” za pomocą przetłumaczonych w Rosji i na Białorusi dzieł świętych Mikołaja (Velirimovića) i abby Justyna (Popovića), a także nielicznych przetłumaczonych na rosyjski tekstów hierarchów Serbskiej Cerkwi Prawosławnej: patriarchy Pawła, metropolity Amfilochiusza, biskupa Artemiusza i Atanazego (Jevtića).

Ponieważ informacje o sytuacji na Kosowie i Metochii docierające „światowymi kanałami” pojawiają się rzadko i są dalekie od obiektywizmu, szczególne znaczenie mają dla nas przekazy z pierwszej ręki. Pod tym względem wielką rolę odegrała wystawa fotografii i materiałów dokumentalnych zatytułowanych „Ukrzyżowane Kosowo” (ser. *Raspeto Kosovo*), której autorką i organizatorką była dr Ljubica Folić. Wystawa była prezentowana od 17 do 23 lutego 2003 r. w ramach VII Mińskiego Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej, i widziało ją tysiące Białorusinów. Wówczas naszą republikę odwiedzili J.E. biskup raszko-prizreński Artemiusz, mnisi jego diecezji, kosowski pieśniarz Ranko Ćinović, aktorka Ivana Žigon, etnomuzykolog Svetlana Stević-Vukosavljević, którzy spotkali się

z mieszkańcami białoruskiej stolicy w Muzeum Historii Kultury, na Uniwersytecie, w Domu Miłosierdzia, a także parafiach. Władka Artemiusz wygłosił kilka przejmujących kazań, Ranko Ćinović recytował swoje wiersze, Svetlana Svetić śpiewała narodowe pieśni, w tym tę z XV wieku opowiadającą o wpływającym na dalsze losy Narodu wyborze księcia Łazarza w przededniu kosowskiej bitwy – będącą świadectwem historii dla dzisiejszych pokoleń. Ivana Žigon zaprezentowała wówczas film o białoruskim twórcy Michale Ptaszuku, stworzony na podstawie materiałów które zebrała będąc wraz z innymi kinematografami (Białorusinem M. Ptaszukiem i Rosjaninem N. Burlajewem) na Kosowie i Metochii. W czasie festiwalu serbski chór z Kosowa dał kilka koncertów. To było prawdziwie wielkie wydarzenie, które dzięki Bogu, szczegółowo relacjonowano w mediach Republiki Białorusi. Z kolei występ dziecięcego zespołu artystycznego „Kosovski božuri” na teatralnym festiwalu *Złoty Rycerz* (Mińsk, październik 2005 r.) szczególnie poruszył publiczność i pozostawił niezapomniane wrażenie. Nieustannie wielkim zainteresowaniem cieszą się serbskie filmy dokumentalne – zwłaszcza o kosowskiej tematyce – prezentowane na mińskim festiwalu filmowym *Listopad* organizowanym rokrocznie.

Podkreślmy: etnokulturowa opozycja „my-wy” i „swoje-obce” od czasów Ignacego Smolnianina (czyli zarazem od czasów księcia-męczennika Łazarza) jeśli w ogóle istnieje, to ma minimalne znaczenie dla naszych narodów.

Najbardziej uwidoczniło się to w trakcie bombardowań Serbskiej Republiki Jugosławii 1999 r. A także później, kiedy pojawiały się takie wiadomości: „Spalono monaster Świętej Trójcy w Mušutiš”, „Prawosławna świątynia w Prisztinie zamieniona w toaletę publiczną”, „Zbezczeszczone cmentarz w Vitiniu”, „Dzieła serbskiej literatury w kontenerach na śmieci”. Oczywiście, „progresywne” media sugerowały, i wciąż sugerują, że „To nie nasza sprawa”. Ale w większości przypadków) moi rodacy reagowali na to wszystko w taki oto sposób: „Wasz ból jest naszym bólem; wasze straty są naszymi stratami; wasze cierpienia są naszymi cierpieniami”. I kiedy serbskie ciało narodowe rozrywano na strzępy, a teraz próbuje się mu wyrwać również serce – Kosowo i Metochię – większość mieszkańców Białorusi, Rosji i Ukrainy przeżywa to jako ogólnosłowiańską historyczną tragedię. Opowiadając o tym publicznie, zawsze spotykałem się ze zrozumieniem.

Wracając jeszcze do pytania o prawo do czynienia osobistych deklaracji na temat Kosowa i Metochii, wspomnę, iż region ten znam nie tylko z opowieści czy książek. Jako uczestnik międzynarodowych słowiańskich manifestacji i spotkań pisarzy, miałem sposobność kilka razy przebywać w kosowsko-metochskich miastach i wioskach, szkołach i muzeach, a zwłaszcza w monasterach, dzięki którym

wracałem do Prawosławia. Naturalnie, od samego początku byłem po prostu oszołomiony tym bogactwem – niesamowicie oryginalną architekturą, drogocennymi freskami i ikonami, wieloma starymi rękopisami i drukowanymi książkami, niepowtarzalnymi utensyliami liturgicznymi, - które widziałem w monasterach Banjska, Gorioez, Gračanica, Deczani, Dewicz, Pećkim Patriarchacie i innych. Kosowo odwiedzałem również i po okupacji. I świadczę, że zarówno ze stron władz Federacji, jak i Serbii, przede wszystkim ze strony serbskich mieszkańców przy granicy, mogłem zobaczyć nie tylko tolerancję religijną i obywatelską, nie tylko istnienie warunków do pokojowej koegzystencji, lecz i rzucającą się w oczy troskę o kulturę albańskiej mniejszości narodowej: istnienie Uniwersytetu w Prisztinie na którym miałem okazję być kilka razy, pompatyczna z zewnątrz i wspaniale urządzona prisztńska biblioteka, istnienie ponad 50 czasopism i gazet w albańskim języku, aktywnie działające kosowsko-albańskie domy wydawnicze. To wszystko mówi samo za siebie. A przemawia za tym i fakt, że w serbskich monasterach znajdowali schronienie przed wojną również i Albańczycy oraz że J. E. metropolita Amfilochiusz osobiście stanął w obronie meczetu Bajrakli przed zburzeniem, co próbowali uczynić pojedynczy duchowo udęczeni Serbowie. Jednoznacznie odnajduję w tym sens znanej zasady, wciąż obowiązującej wśród Serbów: „zachować życie i zbawić duszę”.

Przygotowując ten tekst, byłem świadomy jak niezupełnie adekwatnym dla Kosowa i Metochii jest wyrażenie: „Kolebka i skarbiec”, których używam przy formułowaniu tematu. Wyraz „kolebka” można stosować tylko tymczasowo, a zatem noworodkom korzystają z niej do wyznaczonego momentu; potem już nie odpowiada oczekiwaniom. Natomiast z drugiej strony, „skarbnica” jest w rzeczywistości miejscem przechowywana drogocennych rzeczy; jej funkcją jest pielęgnowanie pamięci; a więc, skarbnica, tak jak i muzeum, może być przenoszona z miejsca na miejsce. A tutaj mamy do czynienia z czymś nieporównywalnie większym.

Kosowsko-metochska ziemia sama przez się jest ogólnonarodowym Panteonem, cmentarzem rycerzy i sercem świątyń – ponad 1300 monasterów, cerkwi i kaplic, wśród których jest ponad 160 pomników o znaczeniu międzynarodowym; tu taką znajduje się stara siedziba władców, i tron patriarchy serbskiej Cerkwi. Oto kilka wyrażań, których, podobnie jak ogólna świadomość Serbów, i nasza – wschodnich Słowian – nie może utracić: „Wielki cmentarz”, „Serbskie Ukrzyżowanie (Raspiatije)”, „Genealogia Serbii”, „Los Serbii”, „Korzenie Serbskości”, „Ognisko serbskiej wolności”, „Ogólnonarodowy ołtarz ofiarny (żertwiennik)”, „Ścieżka narodu”, „Koniec i nieskończoność Serbii (uformowane przez Branko V. Radičevića).

Krócej mówiąc, Kosowo i Metochia to kamień węgielny serbskiego narodu, serbskiego państwa i serbskiej Cerkwi; a zarazem kamień próby dla mocnych tego świata, którzy wtrącili się w sprawy dalszych losów Kosowa i Metochii, a zatem i serbskiego narodu w całości. Należałoby w tym momencie użyć trudno przetłumaczalnego serbskiego słowa „JEZGRO”, które oznacza najważniejszą, integralną część esencji danego „bycia”, serce serbskiej państwowości, narodowej historii, kulturowej tożsamości, duchowości. Która oznacza to, co w życiu jest niezbędne, ciągle aktywne i niemożliwe do zastąpienia. I jak, wobec tego, Serbowie mogą wyrzec się Kosowa i Metochii?

Który naród może z własnej woli, tak po prostu zapomnieć o swoich źródłach i duchowych korzeniach, dopuścić do zbezczeszczenia świątyń i grobów przodków? A jak świat, który uważa siebie za cywilizowany, może dopuścić do niszczenia chrześcijańskiego, ogólnosłowiańskiego serbskiego serca i jednocześnie światowej kultury? To byłoby prawdziwie największym przestępstwem przeciwko człowieczeństwu w historii naszej cywilizacji, dla którego nie ma przebaczenia.

Тłум. Dominika Kovačević

Przypisy:

¹ Zob. m.in.: Рогов А.И. Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма. К столетию академика В.И.Пичеты. М., 1978, s.321-334.

² *Кніга жыццй і хаджэнняў*, red. А. Мельнікава, Мінск 1994, s. 146.

³ Будилович А., *Очерки сербской истории*. М., 1877; Погодин А.Л., *История Сербии*. СПб., 1909; Погодин А.Л., *Славянский мир. Политическое и экономическое положение славянских народов перед*

войной 1914 г. М., 1915; *Руско-српска библиографија 1800-1825. Израдио д-р Александар Погодин*. Књ.І. 1 део. Београд: Српска Краљевска академија, 1932; 2 део..Београд: Српска Краљевска академија, 1936.

⁴ См., нпр.: Халанский М., *О сербских народных песнях косовского цикла* // *Русский филологический вестник* (Варшава). 1882. Т. 7-8; Степович А., *Очерки истории сербохорватской литературы*. Киев, 1899; Ильинский Г., *Лекции по истории южнославянских литератур*. Харьков, 1908; Лукьяненко А. М., *Пособие к лекциям по истории сербохорватской литературы*. Киев, 1913.

Ivan A. Charota

Kosovo as the cradle and the treasure of Serbian spirituality in history and contemporary consciousness of the eastern Slavs

Summary

In this paper, the author reveals and analyses the presence of remembrance of Kosovo and Metohija – the cradle of Serbian statehood, the seat of the Serbian Orthodox Church and a treasury of Serbian culture – in the historical and current awareness of Eastern Slavs. Kosovo and Metohija is analysed as the main topic of Serbology in Eastern Slavic literatures. The term “Eastern Slavs” has concrete historical meanings: 1) the Russian people, that is, its ethno-spiritual-cultural community in the past; 2) Russians, Belarusians and Ukrainians in the more recent past.

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

BIBLIJNA NAUKA O ŚWIĘTOŚCI CZŁOWIEKA

THE BIBLICAL TEACHING ON HUMAN HOLINESS

JAROSŁAW CHARKIEWICZ

WARSZAWSKA METROPOLIA PRAWOSŁAWNA, WARSZAWA, JAREK@CERKIEW.PP

Słowa kluczowe: Biblia, świętość, Kościół, człowiek**Keywords:** Bible, holiness, Church, man

Pojęcie świętości należy do jednych z kluczowych zagadnień teologicznych. Termin „świętość” dotyczy przede wszystkim Boga, jedynego absolutnie Świętego, który żyje i działa w Kościele oraz jest też źródłem jego świętości. Widzialnym odbiciem świętości Kościoła na ziemi jest niezliczony poczet jego świętych – ludzi, którzy zostali powołani przez Boga do świętości, a dzięki prawidłowemu życiu duchowemu, wzrosli w doskonałości i stali się zdolnymi do przyjęcia szczególnego uświęcenia przez Ducha Świętego. Do świętości Bóg powołuje jednak nie tylko tych, którzy dostąpili świętości – formalnie ogłaszanej światu przez Kościół w akcie kanonizacją – lecz wszystkich chrześcijan. Mówi o tym Pismo Święte, nauka Kościoła i Ojcowie Kościoła.

W Biblii terminu „święty” używany jest nie tylko w odniesieniu do Boga, ale też osób, miejsc i rzeczy, uświęconych poprzez kontakt z Bogiem, wywyższonych przez Niego, oddanych na posługę Bogu. W tym artykule zajmiemy się jedynie fragmentem tematu, a mianowicie pojmowaniem świętości człowieka w Starym i Nowym Testamencie.

Bóg zawsze pragnął, aby wszyscy ludzie byli święci. Jest to piękny wyraz Jego ojcowskiego stosunku do stworzenia. Pragnienie Boga, aby każdy człowiek z osobna i wszyscy razem byli święci, można nazwać Jego największym pragnieniem, zaś największym darem, jakim człowiek może obdarzyć Boga jest osiągnięcie świętości (por. Wj 13,2). Dlatego też już w Starym Testamencie Bóg wzywa człowieka do świętości, pragnie, aby wszyscy byli święci, tak jak On jest święty: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty!” (Kpł 19,2; por. 11,44-45; 20,7.8.26; 21,6.8.15.23; 22,9.16.32). Osiągnięcie świętości, jako uczestnictwa w świętości Bożej, było więc już w Starym Testamencie zadaniem stawianym przed każdym człowiekiem.

Tym, co uświęca człowieka jest kontakt z Bogiem, zaś świętość człowieka stanowi jedynie odbicie skrawka Świętości Bożej. To Bóg jest Źródłem świętości i uświęcenia. Boga Starego Testamentu od człowieka dzieliła jednak ogromna przepaść, wynikająca z pojmowania Jego Świętości, stanowiącej dystans pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Jest ona oddzieleniem od grzechu i jednocześnie połączeniem z Bogiem. A zatem świętość ma jakby dwie strony: pozytywną i negatywną. Pozytywna wynika z faktu, iż natura świętości jest Boska i ontologicznie zakorzeniona w Bogu, o negatywnej zaś stanowi to, że świętość niesie w sobie obcość w stosunku do świata grzechu i jego negację². Trzecim aspektem świętości, akcentowanym w Nowy Testamenty jest jej moc, która przemienia nie tylko człowieka, ale też cały świat. Będzie o tym mowa w kolejnym rozdziale.

Mówiąc o świętości należy sięgnąć do etymologii tego terminu. Słowo „świętość” pochodzi od hebrajskiego „*qados*”. Z kolei w stosunku do tego, kto (lub co) uważany jest za świętego, w języku hebrajskim używany jest termin „*qados*”³. Greckim odpowiednikiem tego terminu jest „*hagios*”⁴, a łacińskim „*sanctus*”.

Termin „*qados*” ma bardzo bogatą treść⁵. Etymologicznie słowo to należy rozpatrywać w dwóch aspektach. Po pierwsze, oznacza on „oddzielenie” (od grzechu), „oczyszczenie”, „ukazanie czegoś niedotykalnym”. Po drugie, oznacza również „wydzielenie” i „poświęcenia dla Boga”⁶. Oba te aspekty dotyczą w szczególności człowieka.

Rozpatrując pierwszy z aspektów, należy stwierdzić, że w najgłębszym sensie „*qados*” jest Bóg, całkowicie oddzielony od wszelkiego zła i nienawidzący je. Święty Bóg wydziela więc m.in. miejsce – górę Synaj (Wj 19,23), wydziela i naród Izraela, który ma być święty i poświęcony Bogu (Kpł 19,2; 20,26). A zatem już w Starym Testamencie

zewewnętrzne wydzielenie w celu poświęcenia Bogu posiadało głęboki sens duchowy i moralny. To, co zostało wydzielone, znajdowało się w ścisłej łączności ze świętością posiadającego pełni doskonałości Boga, któremu obcy był wszelki grzech.

A zatem z terminem „*qados*” związane jest też pewna idea separacji, wyłączenia z porządku świeckiego *sacrum* – wszystkiego tego, co należy do Boga⁷, z zabezpieczenia przed *profanum*. Tego oddzielenia, separacji Boga w żadnej mierze nie przesłania Jego bliskość w stosunku do człowieka i całego stworzenia, pragnienie i troska Boga o uświęcenie ludzi, o to by wszyscy byli święci, jak On sam (por. Kpł 19,2). Człowiek staje się święty i „uświęcony” tylko i wyłączenie poprzez uczestnictwo w świętości Boga.

Świętość Boża jest dla człowieka gwarantem zbawienia. Stąd często powtarzane w Starym Testamencie wezwania w rodzaju: „Nawróćcie się do mnie, a dostąpicie zbawienia” (Iz 45,22; por. np. Kpł 20,7-8), świadczące o starotestamentowej łączności pomiędzy zbawieniem i świętością. Wezwanie takie należy traktować jako powołanie ludzkości do samodoskonalenia się w imię Pana. A zatem mówiąc o pierwszym aspekcie terminu „*qados*” widzimy, że świętymi w Starym Testamencie byli ludzie, którzy usłyszeli wezwanie Boga, aby żyć nie według zasad ludzkich, lecz praw Bożych.

Analizując drugi aspekt terminu „*qados*” należy podkreślić, że używano go wobec tych ludzi, rzeczy i miejsc, które zostały w jakiś sposób wybrane i poświęcone Bogu, a tym samym wydzielone od użytku świeckiego w celu zbliżenia ich do Boga. To ludzie, rzeczy i miejsca należące do Stwórcy. W kontekście ludzkim, można mówić w szczególności o wydzieleniu narodu Izraela i kapłanów, ale również władcy oraz związku małżeńskiego.

Wydzielając spośród innych narodów, Bóg powołał do świętości cały naród Izraela (por. Pwt 14,2). Łączy więc Go z tym narodem, nazwanym „Świątym Izraela” (Ps 71,22; Iz 5,24; por. Wj 19,6), specjalna relacja. Izrael to naród Boży, dlatego też jest on „królestwem kapłanów, ludem świętym” (Kpł 19,6). Izrael, jako naród wybrany, ma być żywym nosicielem świętości Bożej, lecz przybliżyć się może on do Boga jedynie dzięki sprawiedliwemu życiu i rytualnemu oczyszczeniu (Kpł 16,5.33; Lb 8,19).

Chociaż pełnia świętości w Starym Testamencie może być jedynie udziałem wybranych⁸, to nie oznacza to jednak wyłączności. Świętość swą Pan pragnie objawić również innym narodom: „Okażę się wielkim i świętym. Dam się poznać licznym narodom i poznają, że Ja jestem Pan” (Ez 38,23). Do świętości powołany jest cały lud Boży, chociaż w wypełnianiu Bożych obietnic aż do przyjścia Jezusa Chrystusa na ziemię, wyjątkową rolę mieli odgrywać ludzie wybrani przez Boga, w szczególności prorocy. Te

indywidualne powołania proroków mają miejsce w kontekście dziejów zbawienia i w odniesieniu do całej wspólnoty. Jakkolwiek o świętości indywidualnej w Starym Testamencie mówi się rzadko, najczęściej zaś o świętości narodu Izraela (por. Pwt 7,6; Wj 19,5; Kpł 20,26) oraz o „świętych” w liczbie mnogiej⁹. W Nowym Testamencie te powołania indywidualne kierowane są ku przyszłej wspólnocie tworzącego się ludu Nowego Przymierza¹⁰.

Wezwanie narodu Izraela do świętości jest wezwaniem o charakterze moralnym. Poprzez przymierze zawarte z Bogiem naród Izraela zobowiązuje się do zachowywania przykazań Boga oraz podjęcia trudu uświęcenia się przede wszystkim poprzez wystrzeganie się grzechu. Powołanie narodu Izraela nie zakłada, że będzie on bezgrzeszny, lecz (sięgając ponownie do etymologii terminu „*qados*”) oznacza oddzielenie go od innych narodów i odsunięcie od tego, co nieczyste. Uświęcenie się w Panu było szczególnym celem faryzeuszy, tworzących nawet specjalne bractwa, których członkowie przyrzekali zawsze przestrzegać rytualnej czystości, niezbędnej do oddawania czci w świątyni¹¹. Zarówno oni, a później również rabinzi rozciągnęli świętość rytualną (która pierwotnie wiązana była ze świątynią i składaniem w niej ofiar) na zwyczajnych ludzi, których wzywano do zachowywania czystości rytualnej pokarmów, współżycia płciowego i obchodzenia świąt religijnych.

Najważniejszym warunkiem dla osiągnięcia przez człowieka świętości jest przestrzeganie Prawa Bożego: „Pan uczyni z ciebie swój naród święty, jaki ci uroczyście przyobieciał, jeśli będziesz przestrzegał przykazań twego Boga, Pana, i postępował według Jego wskazań” (Pwt 28,9; por. Wj 19,5-6; Pwt 26,18-19; 33,3; Lb 15,49). Bóg wzywa człowieka Starego Testamentu do przestrzegania tego Prawa (Kpł 22,31) z głęboką wiarą (2 Krn 20,20)¹² i w osobistym doskonaleniu się (Ps 99,3-9), choć z lękiem i bojaźnią (Iz 8,13).

W Starym Testamencie najwyższy stopień świętości spośród ludzi posiadał arcykapłan. Częścią jego szat był diadem ze szczerego złota z wyrytymi na nim słowami „Święty dla Pana” (Wj 28,36). Tylko arcykapłan raz do roku (w Dniu Przebłagania) mógł wejść do Miejsca Najświętszego. Tylko oni wypowiedzieć Imię Boga¹³. Następowało to w ściśle określonym przepisami liturgicznymi czasie¹⁴. Powołaniu na wspomniany urząd towarzyszył specjalny obrzęd namaszczenia, który uświęcał arcykapłana i oddzielał go od rzeczywistości ziemskich (Kpł 8,6-13)¹⁵. Wrota świętości otwierała przed nim także ofiara przebłagalna i całopalna, składana po wyświęceniu we własnej intencji, z barana, miało miejsce również pokropienie oliwą i krwią (Kpł 8,30)¹⁶.

Kolejny stopień starotestamentowej świętości należał do kapłanów. To oni zostali wybrani i uświęceni przez

Boga (por. Kpł 21,1.6). Do istoty kapłaństwa należało **nauczanie**, składanie ofiar i modlitwa. Dlatego też od kapłanów wymagano świętości życia. Zbliżając się do Boga kapłan przechodził ze sfery świeckości do sfery świętości¹⁷. Musiał on więc przestrzegać przepisów rytualnej czystości, a nieczystość rytualna nie pozwalała na udział w nabożeństwie i wymagała każdorazowego rytu oczyszczenia¹⁸. Do zakresu nauczania kapłana wchodziło oczywiście również pouczanie innych o drodze do świętości (Kpł 10,9-11).

Ponieważ urząd królewski w Izraelu pochodził od Boga, to w obrębie starotestamentowej świętości znajdował się również władca, który przez namaszczenie wypełniał prawo Boże. Święty był również związek małżeński między mężczyzną i kobietą¹⁹. Charakterystyczne jest to, że w języku hebrajskim słowo „poślubieni” jest identyczne ze słowem „uświęceni” – „*kidduszim*”. Będąc poślubioną, narzeczona staje się święta dla męża, tylko jemu przeznaczona i zakazana dla pozostałych mężczyzn. W takim właśnie sensie Bóg nazywa Siebie mężem Swojego narodu: „Bo małżonkiem Twoim jest twój Stworzyciel” (Iz 54,5; por. Jr 3,1; Oz 1,2).

Semantyczny odcień terminu „*qados*” w kontekście Starego Testamentu uwarunkowane jest przez objawienie Boże. Bóg objawił siebie Świętym po to, aby człowiek mógł tę świętość poznać (por. Wj 29,43-45; Lb 20,6.13).

Starotestamentowe pojmowanie świętości skupiało się zatem na oddawaniu czci Bogu poprzez nabożeństwa i składanie ofiar, na głębokiej wierze i osobistym doskonaleniu się. Analizując szczegółowo źródła biblijne i dokładnie wczytując się w wypowiedzi proroków, zauważymy powtarzające się opinie, iż zewnętrzne wypełnianie formy i składanie ofiar nie wystarczy do osiągnięcia świętości. Akcentują oni kwestie moralne podkreślając, że świętość wymaga również prawdy, posłuszeństwa, miłosierdzia i miłości. U proroka Izajasza znajdujemy np. wezwanie: „Obmyjcie się i oczyśćcie! [...] Przestańcie czynić nieprawość! Uczyćcie się pełnić dobre uczynki, szukajcie tego, co sprawiedliwe!” (Iz 1,11.16-17), zaś prorok Ozeasz podaje inne słowa Boga: „W miłości bowiem mam upodobanie, a nie w ofiarach, i bardziej – w poznaniu Boga niż w całopaleniu” (Oz 6,6). Już więc w Starym Testamencie odnajdziemy sugestie aby ludzie dążyli do moralnej doskonałości i czystości. Była to zapowiedź nowotestamentowego podejścia do kwestii świętości. Prorocy przepowiadali mające nastąpić przyjście na świat pełni świętości, która otworzy się poprzez świętych zbliżającego się eschatologicznego Królestwa (por. Dn 7,18.22).

A zatem świętość starotestamentowa nie jest statyczna. Jej dynamika ma związek z osobami i nauczaniem proroków, najwięksi spośród nich byli ludźmi rzeczywiście świętymi. Prorocy Starego Testamentu stanowili pewnego

rodzaju pomost łączący strictly ortodoksyjne podejście do świętości człowieka koncentrujące się na zewnętrznym oddawaniu kultu Bogu. Nowe pojmowanie świętości miało dopiero nastąpić (zapowiedź Nowego Testamentu). Idealem starotestamentowej świętości był św. Jan Chrzciciel, którego osoba jest łącznikiem obu części Pisma Świętego. Jako najdoskonalszy przykład należy wymienić Dziewicę Maryję²⁰. Prawo zawarte między Bogiem a Izraelem stanowi zatem zaledwie przedsięwzięcie świętości, który prowadzi do komnaty Nowego Testamentu, gdzie Dekalog zostanie „rozszyfrowany kluczem ośmiu błogosławieństw i modlitwy do Ducha Świętego <oczyszć nas z wszelkiej zmyzy, przyjdź i zamieszkaż w nas>”²¹.

Należy podkreślić, że niewątpliwą zasługą Starego Testamentu było wypracowanie pojęcia świętości, które nie istniało w innych ówczesnych religiach. Starotestamentowy ideał religijny sprecyzował też pojęcie sprawiedliwości, wyrażające się w wypełnianiu Prawa. Samo w sobie Prawo, będące sumą przykazań, których należy przestrzegać, nie powodowało jednak ich wypełniania. Zamiast tego nieustannie wskazywało człowiekowi na jego niemoc, niedoskonałość i niesprawiedliwość. Nawet posiadając idealne Prawo człowiek pozostawał daleko od Boga, bowiem Prawo samo w sobie nie dawało sił do uświęcenia człowieka, ani środków do osiągnięcia świętości, na którą Prawo wskazywało. Izrael nie zna pojęcia współcierpienia, czy miłosierdzia wobec grzesznika, znenawidzonego tak samo jak grzech. Dramat Starego Testamentu polegał na tym, że Święty Bóg domagał się świętości od ludzi, a człowiek widząc przepaść dzielącą Stwórcę od stworzenia, ograniczał się głównie do niekończących się starań zewnętrznego przestrzegania przykazań Boga. Tymczasem problem świętości ludzkiej „nie leży w niedoskonałości moralnej, lecz w niewspółmierności ontologicznej”²². Przepaść dzieląca człowieka od Boga przestała istnieć dopiero wraz z Bożym Wcieleniem – przyjściem na świat Bogoczłowieka Jezusa Chrystusa.

W Starym Testamencie Bóg objawił siebie człowiekowi tylko częściowo, zaś w całej swej pełni, „maksymalnie dostępnej człowiekowi”²³ i maksymalnie bliskiej, zbliżenie Boga do człowieka nastąpiło dopiero w Nowym Testamencie w osobie Jezusa Chrystusa, który ukazał sobą człowiekowi żywy wzór świętości. Możliwość pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem stała się „szczególnie wyraźna i odczuwalna”²⁴ wraz z Wcieleniem Bożym oraz powołaniem do życia Kościoła, źródłem świętości którego jest świętość Chrystusa.

Nowy Testament powtarza skierowane przez Boga do człowieka starotestamentowe wezwanie do świętości: „...lecz w całym postępowaniu stańcie się świętymi, tak jak świętym jest ten, który was powołał” (1 P

1,15). Apeluje przy tym o dążenie człowieka do doskonałości: „Wy zatem bądźcie tak doskonali, jak doskonałym jest wasz Ojciec w niebie” (Mt 5,48).

Źródłem świętości ludzi Nowego Testamentu jest sam Jezus Chrystus, który otrzymał ją od Boga Ojca (por. Ef 1,3-4; Kol 1,22; 1 Tes 4,3; 1 P 1,15). Jego ofiara zastąpiła starotestamentową ofiarę składaną przez arcykapłana i jest źródłem naszego uświęcenia oraz odpuszczenia grzechów (Hbr 10,14). To ofiara Chrystusa otworzyła każdemu człowiekowi drogę do Boga, której nie ogranicza ani czas, ani przestrzeń.

Współczesna historia świata i zbawienia rozpoczyna się wraz z przyjściem na ziemię Jezusa Chrystusa i trwa do dziś. To Jego Osoba nadaje nowego blasku terminowi „świętość”. Świętość Chrystusa jest innej natury niż świętość ludzi Starego Testamentu. Jest ona tożsama ze świętością Boga Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy!” (J 10,30; por. 14,8-11; 17,11). Jest w Nim jest ta sama duchowa siła i tajemnicza głębia, jak u Ojca²⁵. Jednorodzony Syn Boży otrzymał od Niego świętość w pełnym stopniu, a Jego zbawcze posłannictwo Nowy Testament przedstawia w świetle absolutnej świętości Boga (por. J 10,30. 36; 17,11)²⁶.

Nawet duch nieczysty w synagodze w Kafarnaum nazywa Chrystusa „Świątym Boga” (Mk 1,24; por. Łk 4,34), a dokładnie tak samo tytułuje Go też apostoł Piotr (J 6,69). Anioł zwiastujący Marii wieść o narodzeniu Jezusa Chrystusa mówi, że Duch Święty i moc Boża sprawią, iż Jej Dziecko będzie Święte (por. Łk 1,35), Świątym nazywa Go apostoł Jan (1 J 2, 20) oraz uczniowie po Jego Śmierci i Zmartwychwstaniu (Dz 3,14; 4,27), podobnie rzecz się ma w Apokalipsie św. Jana (Ap 3,7). Określenia te w sposób szczególny akcentują mesjańską godność Zbawiciela²⁷. To w Chrystusie człowiek w sposób bezpośredni nieustannie spotyka się z Bogiem. To Chrystus odkrywa w człowieku powołanie do spotkania z Bogiem, i pragnienie świętości²⁸. To Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”²⁹.

W odróżnieniu od ofiary i kultu znanych ze Starego Testamentu, odnoszących się przede wszystkim do świętości w znaczeniu rytualnym, oczyszczającym zewnętrznie (Hbr 9,11-14; 10,1-10), ofiara Chrystusowa uświęca wiernych Kościoła „prawdziwie” (J 17,19) poprzez „pomazanie od Świętego” (1 J 2,20). Dlatego też wierni są uświęceni w Chrystusie (1 Kor 1, 2; Flp 1,1) i „ochrzczeni w Chrystusie” (Łk 3,16; Dz 1,5.11.16).

Nowy Testament wskazuje również na Ducha Świętego, uosabiającego sobą moc i obecność Chrystusa (szczególnie we wczesnym okresie wspólnoty jerozolimskiej) jako źródła uświęcenia człowieka. Świętość jest bowiem darem (gr. *charisma*), który Bóg ofiarowuje człowiekowi

poprzez Ducha Świętego³⁰. Duch Święty oznacza zaś obecność Bożą. Posiada On szczególną rolę, umacniającą i prowadzącą wspólnotę w trudnych momentach (por. J 14,26). On też „wspiera nas w naszej słabości [...] wstawia się za nami” (Rz 8,26). Apostoł Paweł pisze do Tesaloniczan: „My zaś powinniśmy nieustannie składać Bogu dzięki, umiłowani przez Pana bracia, że Bóg wybrał was pierwszych do zbawienia przez Ducha Świętego i wierność prawdzie. Bo wybrał was przez nasze głoszenie ewangelii do osiągnięcia chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Tes 2,13-14). A zatem świętość pragnie dzielić z człowiekiem całą Święta Trójca (por. 1 P 1,2; J 17,17; Rz 15,16; Tes 5,23).

Aby stać się uczestnikiem Świętości Boga, niezbędna jest zatem pomoc Jezusa Chrystusa, uświęcająca go łaska Świętego Ducha ale także, wiara i wysiłek osobisty człowieka. Człowiek może dostąpić Świętości Bożej, dzięki modlitwie i życiu oddanemu Bogu. Świętość posiada przy tym rangę zasady duchowego doskonalenia się. Jej „zdobywanie” odbywa się poprzez walkę z grzechem, a nie na sposób znany ze Starego Testamentu (wypełnianie Prawa). Dlatego też Nowy Testament krytykuje np. starotestamentowy obowiązek przestrzegania rytualnej czystości i konieczności oczyszczania się. Zgodnie bowiem ze słowami ewangelisty Marka, w rzeczywistości człowieka nieczystym czyni nie to, co do niego wchodzi, lecz to, co z niego wychodzi (Mk 7,18-23). Należy oczywiście zachować czystość serca.

Ważną rolę na drodze człowieka Nowego Testamentu do świętości odgrywa też wiara, bowiem „człowiek dostępuje usprawiedliwienia nie przez spełnienie uczynków nakazanych przez Prawo, lecz dzięki wierze w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16). Apostoł Paweł nie neguje przy tym znaczenia uczynków i konieczności prowadzenia pobożnego trybu życia (por. np. 2 Kor 5,10; Ga 5,6; Ef 1,15; Flp 4,8). „Wiara nie przejawiająca się w czynach, martwa jest sama w sobie” – pisze apostoł Jakub (Jk 2,17). Jednak dla człowieka sprawiedliwego wiara bez miłości jest niczym (por. 1 Kor 13,2). Łączy się ona wówczas ze świadomością własnej grzeszności (por. 1 J 1,9), pokajaniem (por. Łk 15,7; Mt 9,13), miłosiernym stosunkiem do bliźniego (por. Mt 1,19), oczekiwaniem na zbawienie (por. Łk 2,25) i nadejście królestwa Bożego (por. Łk 23,35). Żywa wiara obejmuje całe ludzkie jestestwo, które staje się świątynią godną przyjęcia łaski Bożej.

Świętość jest mocą, która przemienia człowieka tak, że staje się inny. Święty walczy i z pomocą Bożą zwycięża pochodzące nie od Boga, lecz ze świata „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i chęć się bogactwem” (1 J 2,16, które mogą zniewolnić człowieka Świętość nie jest przy tym równoznaczna z doskonałością moralną, chociaż

niezerwalnie się z nią łączy. Pojmowanie świętości jako doskonałości moralnej, w sposób szczególnie akcentowane jest przez Kościół rzymskokatolicki, w którym dla kanonizacji niezbędna jest obecność cnót heroicznych. Kościół prawosławny akcent pojmowania świętości stawia zaś na jej ontologicznym charakterze. Rozumie ją jako wewnętrzną przemianę, odnowę natury ludzkiej i Obrazu Bożego w człowieku, dlatego też nazywa ją „czystością serca, gromadzeniem łaski”³¹.

Moralność i etyka ludzi starotestamentowych znacznie różnią się od nowotestamentowych. Etyka Starego Testamentu w pełni rozwinęła się i zakończyła dopiero w chrześcijaństwie, które ma wpływ na doskonaleniem się człowieka podczas jego drogi do świętości.

W Starym Testamencie do świętości powołany był wybrany przez Boga Naród Izraela. Żydzi, jako naród wybrany, inaczej odnosili się do ludzi spoza swojego kręgu. Nowy Testament likwiduje tę barierę, czyniąc świętość dostępną dla wszystkich tych, którzy „zanurzyli się w Chrystusie” (Ga 3,27), tj. dla całej społeczności wierzących. W Królestwie Ewangelii bowiem „nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta” (Ga 3,28). W Starym Prawie wybrańcami Boga był Izraela i „Święte Miasto Jeruzalem” (Iz 52,1), w Nowym jest nim cały Kościół, Nowa Jerozolima. W Starym Prawie człowiek zwracał się do Boga wyłącznie jako do Pana, w Nowym zaś swe uczucie kieruje do Niego jako do Ojca, kogoś drogiego i bliskiego (por. Ga 4,6-7), Ojca, który Sam szuka grzesznika i sprawia, że jak syn marnotrawny wraca on do domu rodzinnego. Od tego momentu grzesznik nie łamie już wobec Prawa, lecz wobec miłości Bożej, grzeszy przed Samym Bogiem.

Etyka Starego Testamentu mówiła o miłości do Boga i bliźniego, natomiast o miłości do nieprzyjaciół (Mt 5,43-48; Łk 10,25-37) dowiadujemy się dopiero z Nowego Testamentu. On też wzywa do zaniechania stosowania starotestamentowej zasady „oko za oko, ząb za ząb...” (Wj 21,24), apelując: „Nie zwalczajcie (zła) złem! Lecz jeśli ktoś uderzy cię w prawy policzek, nastaw mu drugi” (Mt 5,39). Nowe Prawo wymaga też innego podejścia do kobiety: „Nie cudzołóż”, zamienia „nie patrz z pożądaniem na kobietę” (por. Mt 5,27-28). Wzywa również do większej czystości i świętości stosunków między małżonkami, dzięki czemu kobieta ma większe niż wcześniej prawa (por. Pwt 24,1; Mt 5,32; 19,6). A zatem Nowy Testament stawia człowiekowi nowe wymagania, podstawą których jest miłość Chrystusa: „Daję wam nowe przykazanie, abyście wzajemnie się miłowali. Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowałem” (J 13,34). Wypełnienie w praktyce tego

przykazania stało się zasadą odróżniającą epokę Starego i Nowego Testamentu.

W Ewangelii świętość i miłość w Chrystusie są tożsame. Siłą Jego miłości do człowieka jest tak wielka, że składa On siebie samego w ofierze, tym samym czyniąc ludzi uczestnikami swojej chwały. Zwracając się do Ojca Chrystus mówi: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak ja ich posłałem na świat. I za nich poświęcam siebie, aby i oni byli poświęceni prawdzie” (J 17,18-19). Składając siebie w ofierze, Bóg Syn wskazuje więc drogę, jaką powinni podążać chrześcijanie: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech wyrzeknie się siebie i codziennie bierze swój krzyż, i idzie za Mną” (Łk 9,23). Ci, którzy z miłością i pokorą podjęli to wyzwanie, stają na początku drogi wiodącej ku świętości. Drogi, która jak twierdzi apostoł Paweł, nie może istnieć bez owoców Ducha, czyli: „miłości, radości, pokoju, cierpliwości, dobroci, życzliwości, wierności, łagodności, opanowania” (Ga 5,22). Drogi miłości chrześcijańskiej: „gorąco miłujcie się wzajemnie czystym sercem” (1 P 1,22), na której trzeba odrzucić „wszelkie zło i fałsz, obłudę, zazdrości i wszelkie obmowy” (1 P 2,1), aby stać się członkiem nowej wspólnoty zbudowanej na „żywym Kamieniu, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale przez Boga wybranym i okrytym chwałą” (1 P 2,4).

W Nowym Testamencie termin „święty” używany jest głównie z stosunku do Boga, Jezusa Chrystusa i Ducha Bożego. Świętymi nazywani są też ci, którzy zostali wybrani przez Boga jako narzędzia pomocne człowiekowi w zbliżeniu się do Niego i zbawieniu, jak też sami chrześcijanie, których powołano do ewangelicznego i czystego życia. Zatem świętymi nazywani są aniołowie: „Kiedy Syn Człowieczy przyjdzie w chwale, a z Nim wszyscy Jego święci aniołowie, wtedy zasiądzie na tronie w całej swojej chwale” (Mt 25,31)³², starotestamentowi prorocy (Łk 1,70; Dz. 3,21), apostołowie i nowotestamentowi prorocy (Ef 3,4-5)³³ oraz Jan Chrzciciel – „człowiek sprawiedliwy i święty” (Mk 6,20).

W Nowym Testamencie, głównie w Listach Apostolskich, a w szczególności w Listach apostoła Pawła, termin „święty” używany jest często w odniesieniu do całej społeczności chrześcijan. „Wszystkim, którzy przebywają w Rzymie, umiłowanym przez Boga, świętym wybrańcom – łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana, Jezusa Chrystusa” – takie słowa kieruje on do Rzymian (Rz 1,7). Pisząc do Kościołów, które odwiedził, nazywa wszystkich wiernych świętymi, mimo tego, że przecież byli wśród nich ludzie dalecy od świętości (por. 1 Kor 6,1-2). I tak w Liście do Efezjan zwraca się do „świętych którzy są w Efezie” (Ef 1,1), do Koryntian pisze jako do „...zgromadzenia ludu Bożego w Koryncie oraz wszystkich świętych w całej Achai” (2 Kor 1,1), zaś Kolosan nazywa „świętymi

i wiernymi w Chrystusie braćmi” (Kol 1,1). Kończąc swą wizytę w Rzymie kreśli zaś: „Teraz natomiast udaję się do Jerozolimy z posługą świętym” (Rz 15,25). Co więcej, pisze on do Kolosan, że Bóg pojednał ich ze sobą przez śmierć Chrystusa, „abyśmy mogli stanąć przed Nim święci, nieskalani i nienaganni, jeśli tylko będziecie trwali niezruszenie w wierze i będziecie mieli niezachwianą nadzieję, którą daje przyniesiona przeze mnie ewangelia...” (Kol 1,22-23). Św. Bazyli Wielki podkreśla, że apostoł Paweł zwraca się tym samym do wszystkich zjednoczonych z Bogiem, którzy są życiem i prawdą³⁴. A zatem termin „święci” nabiera jakby starotestamentowego charakteru. Chrześcijanie wyodrębniani są spośród innych ludzi – jak to miało miejsce w Starym Testamencie – i poświęceni na służbę Bogu. Apostoł Piotr nazywa chrześcijan „plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym” (1 P 2,9), powołanym z ciemności do światłości. „Niegdyś byliście <nie-ludem>, teraz zaś jesteście <ludem Bożym>, (niegdyś) byliście <tymi, co nie doznawali miłosierdzia>, teraz zaś jesteście <tymi, którzy miłosierdzia dostąpili> (1 P 2,10). Tymi słowami nie tylko wyjaśnia on kim są święci, ale też w jakim celu zostali oni wybrani.

Nowotestamentowe pojmowanie terminu „świętość” bazuje zatem na wezwaniu wiernych do „nowego życia”, które stało się możliwe dzięki przyjsciu na świat Jezusa Chrystusa. Podczas gdy „stara” (Ef 4,22) natura człowieka jest dziedziczona przez potomków Adama w porządku naturalnym, to zrodzenie z „Nowego Adama” (1 Kor 15,45.47; por. Ef 4,24) oraz wspólnota z Duchem Świętym dokonuje się w procesie osobistej aktywności człowieka³⁵, o czym już była mowa. Najpierw jednak Bóg obdarowuje człowieka darem jakim jest chrzest, dzięki czemu człowiek staje się „uczestnikiem Bożej natury” (1 P 1,4) i Bożej świętości (por. Hbr 12,10). Chrześcijanie zaczynają być

obywatelami nowej ojczyzny, którą jest królestwo Boże: „Zbudowani jesteście na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W nim cała budowla zespolona rozrasta się w świętą Panu świątynię, aby przez Ducha przygotować mieszkanie Boga (Ef 2,19-22).

Sam chrzest jest jednak jedynie nasieniem (Mt 13,3-23), dzięki któremu człowiek staje się członkiem Kościoła. Sakrament chrztu nie sprawia automatycznie, że ludzie stają się święci. Do tego niezbędne jest jeszcze „prawidłowe (sprawiedliwe) życie duchowe”³⁶, dzięki któremu człowiek okazuje się być zdolny do przyjęcia uświęcenia przez Ducha Świętego, do realnego bycia „nowym stworzeniem” (Ga 6,15). U chrześcijan „złych i leniwych” (Mt 25,26) z nasienia chrztu nie wyrasta nic, podczas gdy u prowadzących prawidłowe życie duchowe, „zdobywających Świętego Ducha Bożego”³⁷, nasienie stopniowo przemienia się w owoc, który nazywamy „świętością”. Należy pamiętać, że ogromne znaczenie w uświęceniu człowieka przez Ducha Świętego ma „uczestnictwo w *sancta*, w Eucharystii”³⁸. Wdzieje się to również poprzez uczestnictwo w innych sakramentach oraz w życiu liturgicznym³⁹.

Reasumując, Nowy Testament odsłania pojęcie świętości człowieka znacznie bardziej niż czynił to Stary Testament. To na kartach Ewangelii i Listów Apostolskich znajdziemy ludzkie wzorce, dzięki którym możemy zdefiniować świętość, a które przekazuje nam Kościół głównie słowami Ojców. To dzięki działaniu Trójcy Świętej każdy chrześcijanin może zostać święty. To dzięki przyjęciu przez Syna Bożego zbrukanej grzechem człowieczej natury członkowie Kościoła otrzymują możliwość odzyskania swojej pierwotnej natury, i zbrukanej grzechem, przemienienia jej łaską Bożą, przeobótwienia. Podążając za Chrystusem, uczestnicząc w Jego Boskości i dzięki Jego łasce chrześcijanie stają się święci.

Przypisy

¹ Cytaty z Pisma Świętego podane zostały za Biblią Poznańską (z zmianą słowa „Jahwe” na „Pan” /gr. *Kyrios*/ zgodnie z przekładem Septuaginty).

² A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy, Teologia zasadnicza*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2011, s. 195.

³ W hebrajskim tekście Starego Testamentu słowa z rdzeniami „*qados*” lub „*qodes*” występują aż 842 razy; patrz: I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, s. 27.

⁴ Interesujące, krótkie lecz przekonujące, studium na temat kwestii wyboru przez greckich tłumaczy właśnie słowa „*hagios*” dla oddania hebrajskiego „*qados*” zaprezentował ks. Igor Prekup; patrz: I. Prekup, ks., *Wwiedzenie w chrześcijańską etykę: www.pravoslavie.ee/docs/phelp_02.pdf* [dostęp 10.04.2012]. Słowa z rdzeniem „*hag*” w Nowym Testamencie występuje ok. 300 razy.

⁵ Szerzej patrz np.: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 146-148.

⁶ Sobór Lokalny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, *Kanonizacja świętych*, Siergiejow Posad 1988, s. 5; por. *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, Judaizm Chrześcijaństwo Islam*, Warszawa 1998, s. 1046.

⁷ I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, op. cit., s. 27.

⁸ Bóg w sposób szczególnie swym powołaniem wyróżnia naród Izraela, nadając mu udział w ziemi (Rdz 15,18-21; por. Lb 34,1-15).

⁹ I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, op. cit., s. 27.

¹⁰ Ibidem, s. 20.

¹¹ J. Kalinkowski, ks., *Idea uświęcenia przestrzeni, czasu i człowieka w Biblii*, s. 17, www.janklinkowski.pl/swietosc_w_biblii.DOC [dostęp 15.04.2012].

¹² Należy podkreślić, że dla ludzi sprawiedliwych Starego Testamentu wiara odgrywała wyjątkową rolę. O ile ich świętość nie osiągała wyżyn świętości nowotestamentowej, to wiara patriarchów, proroków i wielkich wodzów narodu Izraela nie ustępowała wierze świętych Nowego Testamentu.

¹³ Na straży świętości Imienia Bożego stało przykazanie: „Nie będziesz wypowiadał na próżno Imienia Pana, twego Boga” (Wj 20,7; Pwt 5,11), a karą za naruszenie Jego świętości była śmierć (Kpł 24,16).

- ¹⁴ S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 133.
- ¹⁵ A. Cody, *Kapłani i arcykapłani*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 295.
- ¹⁶ S. Wypych, *Pięcioksiąg, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, Warszawa 1987, s. 129.
- ¹⁷ H. Langkammer, *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 150.
- ¹⁸ J. Kalinkowski, ks., *Idea uświęcenia przestrzeni, czasu i człowieka w Biblii*, op. cit., s. 15.
- ¹⁹ N. Kameronz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 110. Kluczowym momentem hebrajskiego związku małżeńskiego do dziś jest wręczenie narzeczonej przez narzeczonego złotej obrączki ze słowami: „Od teraz stajesz się świętą (poświęconą) dla mnie zgodnie z Prawem Mojżeszowym”. Następnie po jej zgodzie wszyscy obecni ogłaszają „Uświęcona” i od tej chwili są oni już mężem i żoną.
- ²⁰ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 210.
- ²¹ Ibidem, s. 207.
- ²² Ibidem, s. 206.
- ²³ A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, op. cit., s. 192.
- ²⁴ Ibidem.
- ²⁵ Sobór Lokalny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, *Kanonizacja swiatych*, Siergijew Posad 1988, s. 7.
- ²⁶ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1975, s. 223.
- ²⁷ H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 101. Należy zauważyć, że poza wyrażeniem „Święty” odnoszącym się do Chrystusa, w Nowym Testamencie używane jest również – szczególnie przez ewangelistę Łukasza (Łk 23,47; Dz 3,14; 7,52; 22,14) – określenie o charakterze mesjańskim – „Sprawiedliwy”, co stanowiło nawiązanie do Starego Testamentu, w którym sprawiedliwym nazywano również przeszłego Mesjasza, który utwierdził Królestwo Boże w prawdzie i sprawiedliwości (por. Iz 9,6; Jr 23,5,6; Za 9,9); patrz: S. Haręzga, *Tytuły chrystologiczne w Kerygmacie Dz 3,13-15*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesorowi Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 98.
- ²⁸ Paul Evdokimov pięknie nazywa Chrystusa „wstrząsającym objawieniem świętości Bożej w człowieczeństwie”; patrz: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, op. cit., s. 207.
- ²⁹ W. Hryniewicz, *Soteriologia paschalis. Próba interpretacji zbawienia w świetle kategorii paschalnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1981, nr 96, s. 174-175.
- ³⁰ Termin „Duch Święty” (w formach *pneuma* i *hagion*) występuje w Nowym Testamencie 93 razy; patrz: I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, op. cit., s. 29.
- ³¹ I.M. Konciewicz, *Stjażanije Ducha Świątatego na Putiach DREWNIJ Rusi*, Moskwa 1994, s. 27.
- ³² Biblia Poznańska opuszcza tu słowo „święci” (gr. *hagioi*), chociaż w większości przekładów (podobnie jak w oryginale) słowo to istnieje – przyp. J.Ch.
- ³³ Ponownie Biblia Poznańska opuszcza tu słowo „święci”, chociaż w niemal wszystkich przekładach, jak i w oryginale, słowo to jest obecne – przyp. J.Ch.
- ³⁴ Św. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, PG 45, I, 19.
- ³⁵ A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, op. cit., s. 192-193.
- ³⁶ Ibidem, s. 193.
- ³⁷ Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008, s. 52.
- ³⁸ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 210.
- ³⁹ Jest to temat szeroki i wymagający odrębnego opracowania.

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

- A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy, Teologia zasadnicza*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2011.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w 4. tomach*, oprac. zespół pod red. ks. M. Petera i ks. M. Wolniewicza, Poznań 1991-1994.
- Słownik wiedzy biblijnej*, Praca zbiorowa pod red. B.M. Metzger'a i M.D. Coogan'a, konsultacja wydania polskiego ks. W. Chrostowski, Warszawa 1996.
- Sobór Lokalny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Kanonizacja swiatych*, Siergijew Posad 1988.
- I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004.
- S. Wypych, *Pięcioksiąg, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, Warszawa 1987.
- Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999.

Jarosław Charkiewicz

The Biblical teaching on human holiness

Summary

The concept of holiness is one of the key theological issues. Semantically the term “holiness” focuses on God, the only absolutely Holy, who lives and works in the Church, and is also the source of the holiness of the Church. Visible reflection of the holiness of the Church on earth are the countless saints – people who are called by God to be holy, and with the proper spiritual life, had grown up in perfection and become able to accept the special sanctification by the Holy

Spirit. But God is calling to be holy not only those who have tasted holiness – which formally announced to the world by the church in an act of canonization – but all Christians.

The term “holy” is used by Bible not only in reference to God, but also to the people, places and things, sanctified by contact with God, exalted by him, dedicated to the service of God. The article deals on the holiness of the human in the Old and New Testaments only.

The New Testament repeats call to be holy directed by God to man in the Old Testament (cf. 1 Peter 1:15). But at the same time God calls the human to be perfect (Mathew 5:48). The source of human holiness in the New Testament is Jesus Christ, who received it from God the Father. The New Testament sacrifice of Jesus Christ replaced the Old Testament sacrifice rendered by archpriest. This sacrifice is the source of human sanctification and forgiveness of sins (Hebrews 10:14). Christ sacrifice has opened the way for every man to God, and this path is not limited neither by time nor by space.

The New Testament reveals the concept of human holiness much wider and deeper than the Old Testament did. On the pages of Gospels and Epistles of the Apostles there are shown the human patterns that make up the definition of holiness. Then they are repeated and explained in the Church by Holy Fathers mainly. It is thanks to the action of the Holy Trinity every Christian can be saint. It is thanks to the adoption by the Son of God the human nature, members of the Church are given the possibility to recover the original nature of the man, soiled by sin, to transform it by the grace of God. Following Jesus Christ, participating in His Divinity and by His grace Christians became saints.

Rozmiar artykułu: 1 arkusz wydawniczy

HISTORIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RACHUBY LAT

CHRISTIAN RECKONING OF TIME

Ks. TOMASZ STEMPA

PRAWOSŁAWNE SEMINARIUM DUCHOWNE W WARSZAWIE, STEMPA_T@POCZTA.ONET.PL

Słowa kluczowe: kalendarz, rachuba lat, prawosławny kalendarz liturgiczny, kalendarze: juliański, gregoriański, neojuliański, próba reformy kalendarza

Keywords: calendar, reckoning of years, liturgical orthodox calendar, calendar: julian, gregorian, neojulian, attempts to reform calendar

Wprowadzenie

Kalendarzem nazywamy system liczenia długich odstępów czasu, z ustaloną kolejnością dni w roku i momentem początkowym, od którego prowadzi się rachubę lat¹.

Kalendarz używany przez nas obecnie jest tylko jednym z wielu. W różnych krajach istniało około dwustu kalendarzy, w których w ciągu roku stosowano odmienną rachubę czasu i przyjmowano inny moment początkowy.

Ludy pierwotne nie posiadały kalendarza. Fakt ten potwierdzają obserwacje pewnych współczesnych, dzikich plemion. Na przykład, w buszu środkowej Australii, w tropikalnych lasach Indonezji i Południowej Ameryki do dziś żyją ludzie, którzy nie znają regularnego sposobu liczenia czasu².

Dopiero rozwój uprawy roli, hodowli, żeglugi sprzyjał powstawaniu bardziej lub mniej regularnej rachuby czasu. Początkowo wymagania wobec odmierzania czasu i metody jego pomiaru były dość prymitywne. Słowianie i inne narody rolnicze określali rok jako okres czasu między kolejnymi zniwami³, Indianie amerykańscy liczyli rok od wystąpienia pierwszego śniegu, Australijczycy od rozpoczęcia pory deszczowej itd.

Powstanie państw, wzrost miast, wzmocnienie się więzi handlowych i rozwój systemów nawadniających wymagały ulepszenia i zwiększenia precyzji metod liczenia czasu. W związku z tym u niektórych narodów powstają kalendarze księżycowe (lunarne)⁴.

W kalendarzu księżycowym pojawia się już rachuba dni w miesiącu. Miesiąc określa się jako okres czasu między kolejnymi pełniami księżyca. Rok zawiera 12 miesięcy księżycowych. Ale ponieważ między kolejnymi pełniami księżyca upływa w przybliżeniu 29,5 dnia, to w kalendarzu księżycowym miesiące zawierają po 29 i 30 dni⁵.

Jeżeli uwzględnimy, że długość miesiąca księżycowego wynosi dokładnie 29,5306 dnia, to rok ma 354,3672 dnia.

Zatem w ciągu jednego roku księżycowego popełniamy błąd o 0,3671 dnia, tzn. ok. 3,5 dnia w ciągu 10 lat. Ponadto system ten nie zapewnia zgodności z rokiem słonecznym, ponieważ 12 miesięcy księżycowych zawiera tylko 354 dni, podczas gdy rok słoneczny ok. 365,25 dnia. Aby usunąć te rozbieżności, wprowadzono do kalendarzy księżycowych odpowiednie poprawki, np. w muzułmańskich kalendarzach księżycowych lata mają kolejno po 354 i 355 dni.

W 433 r. przed Chrystusem astronom grecki Meton obliczył, że 19 lat słonecznych albo 6940 dni, prawie dokładnie zawiera 235 miesięcy księżycowych, tak, że co każde 19 lat wszystkie fazy księżyca przypadają w te same dni miesiąca. Starożytni Grecy uznali to za wspaniałe odkrycie: cykl Metona zapisano złotymi literami na płytach marmurowych i wystawiano na placach miejskich⁷.

W żydowskim kalendarzu księżycowo-słonecznym rok zwykły składa się z 12 miesięcy i zawiera 353, 354 lub 355 dni, a rok przestępny, posiada dodatkowo trzynasty miesiąc i liczy 383, 384 lub 385 dni⁸. Dodatkowy miesiąc wprowadzony jest zgodnie z cyklem Metona.

Żydowski kalendarz księżycowo-słoneczny, zgodny w przybliżeniu z cyklem słonecznym, cechuje złożony system poprawek.

W starożytnym Egipcie już w V tysiącleciu p. n. e. zrezygnowano z kalendarza księżycowego. Na gospodarke Egiptu ogromny wpływ miały wylewy Nilu. Znajomość momentu rozpoczynania się wylewu Nilu była bardzo ważna, gdyż pozwalała na czas przygotować się do robót rolnych. W ciągu dwóch miesięcy gwiazda Syriusz (Sotis), wschodząc jednocześnie ze Słońcem, pozostaje niewidoczna, ponieważ blask Słońca przyćmiewa jej światło. Na początku lipca Syriusz wschodzi nieco wcześniej niż Słońce i przez kilka minut można obserwować go na wschodzie, dopóki nie pojawi się Słońce. Okres ten zbiega się z początkiem

wylewu Nilu. Kalendarz egipski był zgodny z pozornym ruchem Syriusza⁹.

Rok składał się w nim z 12 miesięcy po 30 dni każdy. Na koniec roku dodawano jeszcze 5 dni. Tak, więc rok zawierał 365 dni. Przy tej metodzie liczenia czasu występowała niedokładność ok. 0,25 dnia w ciągu roku, czyli 1 dzień, co 4 lata, albo $(4 \times 365 = 1460)$ 1 rok, co każde 1460 lat. W ten sposób wszystkie święta kalendarzowe ulegały stopniowo przesunięciu i powracały na to samo miejsce, co 1460 lat. Starożytni Egipcjanie znali tę rozbieżność, ale kapłani zarządzający kalendarzem zachowywali taki „błądzący” rok ze względów kultowych i sprzeciwiali się reformom kalendarza¹⁰.

Mimo to, co najmniej dwukrotnie usiłowano w starożytnym Egipcie zreformować kalendarz. W XVII w. przed Chrystusem Egipt został podbity przez plemię Hyksosów¹¹. Posługiwali się oni kalendarzem, w którym rok składał się z 12 miesięcy księżycowych i zawierał 354 albo 355 dni, był zatem mniej dokładny od egipskiego. Jednakże pod pewnym ważnym względem kalendarz Hyksosów okazał się lepszy od kalendarza egipskiego: miał system poprawek, pozwalający utrzymywać zgodność z cyklem słonecznym.

Myślano o reformie obu kalendarzy, która połączyłaby zalety każdego z nich: 365-dniowy rok egipski z dodaniem jednego dnia, co 4 lata. Reformę tę przeprowadził król Hyksosów, Salitis. W wyniku odpowiednich poprawek 365-dniowy rok starożytnych Egipcjan stał się bardziej zgodny z cyklem słonecznym. Jednakże reforma ta nie utrzymała się długo. Po zwycięstwie narodowego powstania egipskiego, które obaliło władzę Hyksosów, nowy kalendarz został zniesiony¹².

Drugiej próby reformy kalendarza w starożytnym Egipcie dokonał po wielu wiekach faraon Euergetes. Zachował się napis na płycie, znalezionej w jednej ze świątyń z datą 7 marca 238 r. przed Chrystusem, który głosi: *Ponieważ gwiazda (Sotis), co każde 4 lata przesuwają się o jeden dzień naprzód, to żeby święta obchodzone latem nie przypadły w przyszłości w zimie, jak to bywa i jak będzie, jeśli rok nadal będzie się składał z 360 dni i pięciu dni dodatkowych, zarządza się odtąd, co każde 4 lata obchodzić święto bogów Euergetes po pięciu dniach dodatkowych i przed nowym rokiem, aby każdy wiedział, że poprzednie wady kalendarza zostały naprawione przez faraona Euergetes*¹³.

Po śmierci faraona Euergetesa również i ta reforma kalendarza nie utrzymała się.

W starożytnym Rzymie używano pierwotnie kalendarza księżycowego. Ale kapłani rzymscy, na których spoczywał obowiązek jego prowadzenia, częściowo na skutek niedbalstwa, a częściowo ze względu na korzyści materialne, (ponieważ z różnymi datami kalendarza związane były terminy płatności i rozliczeń), stopniowo skomplikowali rachubę dni tak bardzo, że rok posiadał 12, bądź 13

miesiące, jeden trwał 355 dni, inny 377 dni. Zdarzało się, że data 1 stycznia przypadła 15 października; a lato zimą. W końcu kalendarz stał się tak zagmatwany, że zaczął przeszkadzać w życiu codziennym i Juliusz Cezar nakazał go uporządkować¹⁴.

Zgodnie z propozycją astronoma egipskiego Sozygensa, w 46 r. przed Chrystusem przyjęty został nowy kalendarz słoneczny. Nazwano go juliańskim, znany go także pod nazwą „starego stylu”¹⁵.

W kalendarzu słonecznym za podstawę służy rok zwrotnikowy, będący odstępem czasu między dwoma kolejnymi przejściami środka Słońca przez punkt równonocy wiosennej. Rok słoneczny (tropiczny) z dokładnością do 0,1 sekundy zawiera 365 dób 5 godz. 48 min. 46 sek., ponieważ liczba miesięcy i dób w roku nie wyraża się żadną liczbą całkowitą ani regularnym ułamkiem, to dla ułatwienia przyjmuje się w poszczególnych kalendarzach taką lub inną wartość przybliżoną.

Systemy określania dat rocznych

Starożytność nie znała jednej, ogólnie przyjętej rachuby lat. Istniały różne systemy chronologiczne, stosowane w całym Imperium Rzymskim lub jedynie na danym terenie.

Najczęściej lata określano, wskazując imiona wyższych urzędników, którzy w danym czasie sprawowali swą godność. Wymieniano więc imiona konsulów, namiestnika, prokuratora lub prokonsula. W okresie świetności Imperium zazwyczaj podawano rok panowania cesarza.

Znane były też *ery*, czyli systematyczne, ciągłe rachuby lat liczonych od ogólnie przyjętego punktu wyjścia, wyznaczonego zazwyczaj przez jakieś ważne wydarzenie. Najbardziej znane ery ustalono od założenia Rzymu i od początku olimpiad. Nie pojawiały się one jednak w dokumentach publicznych, ani w powszechnym użyciu, traktowano je jako rachuby „literackie” czy „uczone”. Większe zastosowanie miały natomiast liczne ery lokalne, używane w danych prowincjach lub miastach (często związane z lokalnym kalendarzem). Zdarzało się również, że rachubę wg panowania cesarza czy innego władcy, kontynuowano także po jego śmierci. W ten sposób powstała, na przykład era Dioklecjana, czy też dynastyczna era Seleucydów. Specjalne znaczenie miały również ery od stworzenia świata, konstruowane przez erudyty żydowskich i chrześcijan na podstawie danych zaczerpniętych ze Starego Testamentu¹⁶.

Niezależnie od er, w rachubie czasu posługiwano się również *okresami* chronologicznymi. Chodziło o cyklicznie powtarzaną, ustaloną liczbę lat. Do najbardziej znanych należą: okres piętnastoletni, zwany indykcją, a także cykle paschalne, które odegrały znaczącą rolę w obliczaniach

daty Wielkanocy. Rachubę lat według olimpiad tworzyły natomiast okresy czteroletnie, liczone kolejno od początku greckich igrzysk¹⁷.

Mówiąc o systemach chronologicznych używanych w Imperium Rzymskim, należy też uświadomić sobie, że były one oparte głównie na kalendarzu juliańskim. Rok zaczynał się w nim 1 stycznia i liczył 365 dni, co cztery lata zaś 366 (rok przestępny). Kalendarz ten obowiązywał w całym Cesarstwie. Nie przeszkadzało to jednak, że w niektórych regionach, szczególnie wschodnich, zachowały się kalendarze lokalne, które wyznaczały inny początek roku, niepokrywający się z rokiem juliańskim. W Egipcie rok zaczyna się w sierpniu, w Palestynie we wrześniu. Warto też dodać, że lata rzymskich konsulów, greckich olimpiad oraz indykcji miały swój początek w trzech różnych miesiącach (styczeń, lipiec i wrzesień). Te różnice muszą być brane pod uwagę zwłaszcza przy przeliczaniu dat, ustalanych w różnych systemach chronologicznych¹⁸.

Obecnie używamy systemu chronologii powszechnie nazywanego erą chrześcijańską, zwanej też naszą erą. Punktem początkowym tej ery stało się narodzenie Jezusa Chrystusa. Era chrześcijańska została wprowadzona na podstawie obliczeń rzymskiego mnicha Dionizego Małego w 241 roku ery Dioklecjana. Obliczone przez niego daty zmartwychwstania Chrystusa, i narodzenia Chrystusa miały oczywiście bardzo dowolny charakter. Podstawa obliczeń była następująca: co 19 lat wszystkie fazy księżyca przypadają w te same dni miesiąca (cykl Metona), co 28 lat (cykl słoneczny) wszystkie dni tygodnia przypadają w te same kolejne dni miesiąca; w wyniku tego, co każde 532 lata ($19 \times 28 = 532$) Wielkanoc przypada w te same dni miesiąca¹⁹.

Jeszcze na długo przed Dionizym, w Kościele przypisywano szczególne znaczenie dacie 25 marca. Niektórzy wiązali tę datę ze stworzeniem świata, inni z narodzeniem Chrystusa, jeszcze inni z ukrzyżowaniem, wreszcie byli i tacy, którzy łączyli ją ze zmartwychwstaniem. Do nich należał Dionizy.

W wyniku obliczenia Dionizjusz otrzymał, że narodzenie Chrystusa miało miejsce w 283 r. przed erą Dioklecjana. Tak więc od momentu narodzenia Chrystusa minęło 524 lata. Dlatego następny rok Dionizy nazwał 525 rokiem od narodzenia Chrystusa²⁰.

W Ewangelii opowieści o Chrystusie przeplatają się z rzeczywistymi wydarzeniami i postaciami historycznymi, np.: spis Augusta, rządy Kwiryniusza w Syrii, Piłat, Herod itd. Dla teologów usiłujących znaleźć dokładną datę narodzenia Chrystusa, stały się one trudnością nie do pokonania.

W ślad za religią chrześcijańską zaczęła się rozpowszechniać wprowadzona przez Dionizego era chrześcijańska. W 532 r. przyjęto ją w Rzymie, w VIII wieku we

Francji, w Rosji za panowania Piotra I. W XIX w. wszystkie kraje chrześcijańskie prowadziły rachubę czasu od narodzenia Chrystusa.

Najnowszą erą była wprowadzona we Francji „era republiki”, w której za epokę przyjęto dzień jej proklamowania – 22 września 1792 r. Kalendarz ten, zniesiony przez Napoleona, ponownie przyjęto w czasie Komuny Paryskiej, a przestał on istnieć z chwilą jej klęski²¹.

Kalendarz, którym posługujemy się obecnie, nie jest doskonały: wyboru epoki dokonano w sposób dowolny; podział na miesiące o niejednakowej długości nie zawsze jest dogodny. Zresztą przy obliczaniu odstępów czasu dzielącego nas od poszczególnych wydarzeń historycznych, wybór momentu odniesienia jest sprawą drugorzędną. Dla prawidłowej rachuby lat istotne jest nie to, jakie zdarzenie (choćby nawet mityczne) przyjęto jako epokę, lecz to, że za moment odniesienia uważana jest przez wszystkich ta sama, określona data.

Kalendarz juliański

Posiada swój rodowód w chronologii egipskiej, czyli tym systemie rachuby czasu, którego podstawą jest rok słoneczny.

Przed jej przyjęciem Rzymianie posługiwali się kalendarzem naturalnym, regulowanym fazami księżyca – znanymi jako rok Romulusa. Składał się on z 304 dni podzielonych na 10 miesięcy. Miesiące liczyły po 30 i 31 dni. Początek każdego rozpoczynał nów Księżyca²².

Za czasów Numpy Pompiliusza (VII w. przed Chrystusem), nastąpiła reorganizacja kalendarza. Czas wewnątrz roku został podzielony na 12 miesięcy. Miały one różną liczbę dni w miesiącu. Rok liczył 355, jednak w stosunku do roku słonecznego był za krótki (365,2422 dnia)²³.

Aby przystosować rachubę kalendarzową do roku tropicznego²⁴ i zmian pór roku, a co za tym idzie do terminów rozpoczęcia prac polowych i cykli wegetacyjnych, używano systemu epakt księżycowych²⁵, mających zrównać długości lat księżycowych ze słonecznymi. W praktyce polegało to na tym, iż po roku zwykłym 355-dniowym następował przestępny 377-dniowy z trzynastoma miesiącami. W ten sposób rok kalendarzowy stawał się rokiem wędrownym. Aby temu przeciwdziałać od II w. przed Chrystusem dokonano zmian w rachubie epakt. Całość rachuby zamykała się w cyklu czteroletnim, liczącym razem 1465 dni. W nim były dwa lata zwykłe po 355 dni i dwa lata przestępne z 378 i 377 dniami. W latach przestępnych dodawano miesiąc przestępny. Po zakończeniu miesiąca przestępnego wracano do przerwanej rachuby bieżącej dni lutego. Poprzez ten zabieg, średnia długość roku wynosiła 366 dni²⁶. Pomimo tych starań długość roku odbiegała od długości astronomicznej i pory roku

przypadały na różne terminy kalendarza. Było to zasadniczym powodem jego zmiany, natomiast sama zmiana jest nazywana reformą juliańską.

Nowe podstawy astronomiczne jego funkcjonowania zostały opracowane przez astronoma aleksandryjskiego Sozygenesa, którego Juliusz Cezar prawdopodobnie poznał podczas swojej wyprawy do Egiptu w 48 r. przed Chrystusem. Nowy kalendarz wprowadził w życie ten sam Cezar w 46 r. przed Chrystusem (708 r. od założenia Rzymu). Obowiązywał on w dokumentach publicznych do czasu wprowadzenia w całym cesarstwie kalendarza gregoriańskiego (1582 r.), a po jego upadku utrzymał się w całym Zachodzie. Stał się jednocześnie bazą dla funkcjonowania kalendarza kościelnego na Zachodzie do roku 1582, a w chrześcijaństwie wschodnim do czasów współczesnych²⁷.

Podstawą rachuby czasu w kalendarzu juliańskim jest rok słoneczny. W epoce Cezara jego długość nie była dokładnie znana. W reformie przyjęto założenie, iż długość roku tropicznego wynosi 365,25 dnia, czyli był o 11 minut i 14 sekund dłuższy w stosunku do roku tropicznego, który trwa 365 dni 5 godzin 48 minut 46 sekund. Można więc powiedzieć, iż co czterysta lat kalendarz ten opóźnia się o trzy dni w stosunku do roku astronomicznego²⁸.

Wzorem rachuby egipskiej, znanej w tamtejszym kalendarzu od czasu króla Ptolemeusza III Evergetusa (246-241 przed Chrystusem), w założeniach kalendarza juliańskiego przyjęto 3 lata zwykle po 365 dni, po których następuje 1 rok przestępny z 366 dniami²⁹.

W miejsce dotychczasowego początku roku (1 marca) przyjęto dzień 1 stycznia, w którym obejmowali urząd konsulowie rzymscy. Tak więc rok 45 przed Chrystusem rozpoczyna reformę juliańską. Równonoc wiosenną wyznaczono w kalendarzu na 25 marca.

Aby zredukować różnicę między rokiem juliańskim a astronomicznym, w roku 708 od założenia Rzymu, czyli 46 r. przed Chrystusem, Cezar dodał 67 dni a następnie 23. Zabieg ten miał zrównać terminy kalendarzowe z latami tropicznymi. Tak, więc rok 46 przed Chrystusem (rok pomieszczenia) zamiast 355 dni liczył: 355 + 67 + 23 – czyli 455 dni i składał się aż z 15 miesięcy. Wkrótce (44 r. przed Chrystusem) Cezar został zamordowany, a nowy kalendarz, pozostający w rękach kapłanów nie był regulowany właściwie³⁰.

Korekty kalendarza dokonano w czasie rządów Augusta Oktawiana (43 r. przed Chr. – 14 r. po Chrystusie). Rachubę lat według urzędujących konsulów zastąpiono erą od założenia Rzymu. Także wtedy (9 r. przed Chrystusem) cesarz poprawił błędy rachuby lat przestępnych wynikające z nieprawidłowego ich wstawiania przez pontyfików – co 3 lata zamiast co cztery. Zdecydowano, że nie będzie lat przestępnych przez kolejne 12 lat. Dopiero od 5 r. po Chrystusie kalendarz ten stał się zgodny z rokiem

astronomicznym. Kolejne 50 lat od czasu reformy juliańskiej nazwano błędnymi latami juliańskimi³¹.

Aby wprowadzić rok 365-dniowy dodano dodatkowych dziesięć dni do starego systemu rachuby. Rachuba dni wewnątrz miesiący oparta została na trzech stałych dniach miesiąca, korespondujących z fazami Księżyca. W stosunku do nich oznaczano resztę dni miesiąca. Początkowo dni te nie miały stałych terminów. Kalendy – wypadające na nowy Księżyca, a w praktyce na 1-2 dni po nowiu, kiedy staje się widoczny sierp Księżyca – były ogłaszane przez kapłana krzykiem z Kapitolu. W ten sposób zostało oznajmiane nastanie „nowego Księżyca”, a co za tym idzie początku nowego miesiąca. Także wtedy podawano terminy pierwszej kwadry (nony) i pełni (idy) Księżyca³².

Rachuba dni była więc określeniem czasu pozostałego do kolejnego święta. A zatem nazajutrz po kalendach liczono kolejne dni pozostające do non, a po nonach przed idami. Po idach zaś liczono dni przed kalendami następnego miesiąca.

W czasie, kiedy Rzymianie zaczęli dokładniej dostosowywać długość roku księżycowego do lat tropicznych, kalendy, nony i idy otrzymały stałe miejsca. Kalendy stały się pierwszym dniem miesiąca. Dzień pierwszej kwadry Księżyca – nony; wyprzedzają o 8 dni idy, czyli są dziewiątym dniem przed kolejnym stałym dniem – idami³³. Idy uważane za serce każdego miesiąca – jego środek, dzielą miesiąc na połowę i przypadają na pełnię Księżyca. Organizacja czasu wewnątrz miesiąca oparta była na cyklu ośmiodniowym.

W I w. przed Chrystusem, w miejsce rzymskiego 8-dniowego tygodnia wprowadzono astrologiczny tydzień 7-dniowy. Początkowo głównym dniem tygodnia był *dies Saturn* (sobota), a od czasu Wespazjana (7-79 r.) – *dies Soli* (*niedziela*), który w czasach Konstantyna Wielkiego (285-337) zaczął nabierać charakteru świątecznego z obowiązkiem wstrzymania się od pracy. Tygodnie i ich dni miały odąd następować po sobie w sposób ciągły, bez przerwy. W rezultacie umowny tydzień stał się podstawową jednostką miary czasu w miesiącach i w roku. Reforma ta wytrąciła kalendarz z dotychczasowej stałości.

Najpierw tydzień (siedmiodniowy) nie mieścił się bez reszty w ustalonej długości roku słonecznego. 365 i 366 nie są liczbami współwymiernymi dla 7-miu; zawsze pozostaje reszta jeden, lub dwu dni tygodnia, która odąd trzeba przerzucać na następny rok. W takim układzie dni tygodnia nigdy nie będą się pokrywały z dniami tygodni roku następnego.

Następstwem siedmiodniowego tygodnia było też to, że miesiące nie mieściły w sobie pełnych tygodni. Ostatnie i pierwsze ich tygodnie są składane z rozbicia ostatnich i pierwszych dni miesiąca.

Rok przestępny spowodował, że do następnego roku przENOsiły się dwa dni dodatkowe a nie jeden, tak jak w roku 365-o dniowym.

Mimo wspomnianych niezgodności, kalendarz juliański stał się tym, którym posługiwał się Kościół w swoim życiu liturgicznym. Obecnie jest on również używany jako kalendarz liturgiczny.

Według zasad przyjętych na Soborze Nicejskim I w r. 325, Pascha chrześcijańska upamiętniająca zmartwychwstanie Chrystusa, wzorem Paschy Żydów (Wyj. 12, 2) powinna być wyznaczana według kalendarza księżycowego.

Przyjęto, iż należy ją świętować w pierwszy dzień żydowskiego tygodnia (szabatu) – czyli w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni Księżyca. Jednocześnie ustalono termin równonocy wiosennej na 21 marca, a pełnię, wzorem tradycji żydowskiej na 14 dzień miesiąca księżycowego. Jeśli pierwsza pełnia wiosenna wypada w niedzielę, to Wielkanoc jest celebrowana w niedzielę następną. W ten sposób ustaliły się granice Wielkanocy, która może przypadać w przedziale 35 dni między 22 marca a 25 kwietnia. W tym ostatnim terminie Wielkanoc wypada wtedy, kiedy pełnia jest 18 kwietnia i dzień ten jest niedzielą³⁴.

Data Wielkanocy obliczana jest na podstawie dwóch kalendarzy: pełnia według kalendarza księżycowego, a lata cywilne i podział roku według kalendarza juliańskiego. Połączone ze sobą tworzą lunisolarny kalendarz chrześcijański³⁵.

Gregoriańska korekta w rachubie kalendarza będzie dotyczyć zarówno kalendarza księżycowego jak i cywilnego kalendarza juliańskiego, który po przyjęciu przez Kościół był wykorzystywany przy ustalaniu terminów świąt stałych i ruchomych.

Kalendarz gregoriański

Historia reformy kalendarza juliańskiego i wprowadzenie nowego stylu rachuby, zwanego powszechnie kalendarzem gregoriańskim ma długą i złożoną historię. Jej zasadniczym celem było stworzenie takiego kalendarza, który byłby zgodny z rokiem astronomicznym na przeciągu dłuższego okresu czasu, czyli mógłby być stale używany bez konieczności korekt. W staraniach nad poprawą kalendarza juliańskiego, praktycznie chodzi o zlikwidowanie narastających rozbieżności w dniach między rokiem kalendarzowym a astronomicznym (co 128 lat rok kalendarzowy o jeden dzień wyprzedzał rok astronomiczny). Na podstawie pomiarów I. Dantiego ustalono, iż astronomiczna równonoc wiosenna w drugiej połowie XVI w. wypadała 11 marca, czyli od czasu Soboru Nicejskiego przesunęła się wstecz o równe 10 dni.

Nad reformą kalendarza zaczęto się zastanawiać wtedy, kiedy różnice między latami kalendarzowymi

a astronomicznymi stały się bardziej widoczne, czyli w XIII w. Powstają wówczas propozycje naprawy kalendarza zaproponowane przez Konrada z Strasburga, Kamputa z Novary oraz Rogera Bacona (1214-1294)³⁶. Papież Klemens IV zapoznaje się nawet z pracami tego ostatniego. W roku 1252 pojawiają się słynne Tablice Alfonsyńskie Wyznaczono w nich bardziej dokładnie ustalenia długości roku tropicznego na 365 dni, 5 godz. 49 min. 24 sek.

Prace nad reformą kalendarza trwały do wyboru papieża Grzegorza XIII³⁷. W 1576 r. papież powołał międzynarodową papieską komisję astronomiczną, mającą ustalić kształt przyszłego kalendarza. Jej zadaniem było opracowanie takiego kalendarza, który przywróci równowagę między rokiem słonecznym a kalendarzowym, a także opracowanie sposobu na zniwelowanie w przyszłości różnic między kalendarzem cywilnym a rokiem astronomicznym.

Po uwzględnieniu opinii różnych środowisk o technice zmian kalendarza zdecydowano, iż najskuteczniejszym sposobem zrównania rachuby kalendarzowej z astronomiczną i przywrócenia równonocy astronomicznej na 21 marca, będzie opuszczenie dodatkowych 10 dni. Reforma została wprowadzona ostatecznie bullą *Inter gramssimas pastoralis officii nostri curas* z dnia 24 II 1582 roku³⁸.

Papież nowy kalendarz polecił wprowadzić od 15 października 1582 r. Przeprowadzone zmiany dotyczyły kalendarza lunisolarnego Kościoła. Chodzi tu o używany do tej pory juliański kalendarz cywilny i kalendarz księżycowy, funkcjonujący według dziewiętnastoletniego starego cyklu Metona.

Długość kalendarzowego roku gregoriańskiego ustalono na 365,2425 dnia. Rok według kalendarza gregoriańskiego jest o 26 sekund dłuższy od tropicznego (365, 2422), co po 3719 latach utworzy różnicę 1 dnia. Należy też wspomnieć, że data wiosennego zrównania dnia z nocą, chociaż wolniej niż w kalendarzu juliańskim, odbiega od rzeczywistego astronomicznego momentu zrównania. Astronomiczne paschalne pełnie księżyca odchodzą od równonocy o jedną dobę, co każde 210 lat.

Wprowadzając nową rachubę opuszczano 10 dni między 5 a 14 października, tak, że po czwartku 14 października bezpośrednio następował piątek 15 października. Termin październikowej redukcji dni wybrano ze względów praktycznych, ponieważ w tym przedziale nie wypadało żadne istotne święto kalendarza liturgicznego. W ten sposób rok 1582 liczył tylko 355 dni. Aby ustalić na przyszłość zgodność kalendarza gregoriańskiego z tropicznym rokiem słonecznym, zmieniono zasadę wstawiania lat przestępnych.

Po pierwsze w tych latach, które posiadają pełną liczbę setek – rok 1600, 1700, 1800 itd. będących w kalendarzu juliańskim latami przestępnymi, w kalendarzu gregoriańskim są również przestępne tylko wtedy, gdy dadzą się bez reszty podzielić przez 400. Stąd różnica dni między

kalendrzem juliańskim a gregoriańskim wynosiła: w roku 1600 (rok przestępny w obu kalendarzach) – 10, 1700 – 11, 1800 – 12, 1900 – 13, 2000 – 13, a w 2100 będzie 14.

Po drugie utrzymano zgodną z kalendarzem juliańskim zasadę roku przestępnego, co 4 lata w pozostałych latach, które dzielą się bez reszty przez cztery³⁹.

Reforma gregoriańska nie dokonała bardzo dużych zmian w narzędziach rachuby lunarnej i terminach paschalnych. Ograniczono się jedynie do korekt istniejących systemów. Zostawiono używany od czasu Soboru Nicejskiego (325 r.) dziewiętnastoletni cykl Metona i kalendarz juliański. Podobnie jak w kalendarzu cywilnym, wprowadzono jedynie pewne korekty w technice rachuby. Ich celem było przystosowanie długości kalendarzowych lat księżycowych do ich długości rzeczywistej. Najistotniejszą zmianą w systemie rachuby lunarnej była rezygnacja z używania złotej liczby⁴⁰ jako bezpośredniej metody ustalania wieku Księżyca. Liczby złote kalendarza zostały zastąpione przez nowy szereg liczb, które nazwano epaktami gregoriańskimi. Odkryło się to w ten sposób, że dla każdego dnia roku została przyporządkowana na stałe ta sama liczba. Nie są to jednak epakty znane od czasów starożytności, będące punktem wyjścia w oznaczaniu wieku Księżyca na poszczególne dni roku⁴¹.

Wprowadzenie cywilnego kalendarza gregoriańskiego nastąpiło najwcześniej w Italii, Hiszpanii, Portugalii, Polsce i Holandii, gdzie zaczął on obowiązywać zgodnie z bulłą papieską 15 X 1582 r.: w Francji – po niedzieli 9 grudnia 1582 r. następował poniedziałek 20, w katolickiej części Niderlandów 14 grudnia był dniem Bożego Narodzenia, na Węgrzech – w 1587 r. pomijając daty 22-31 października, w Czechach – w 1584 r. z pominięciem 7-16 stycznia, w katolickiej części Szwajcarii – w 1584 r. z pominięciem 11-21 stycznia, w protestanckich częściach Niemiec, Szwajcarii i Holandii – w 1700 r. z pominięciem 19-28 lutego, w Anglii, Irlandii, Szkocji – w 1752 r. z pominięciem 3-13 września, w Szwecji – w 1753 r., w Japonii – w 1873 r., w Rosji Radzieckiej – w 1918 r. z pominięciem 1-13 lutego, w Rumunii – w 1919 r. z pominięciem 1-13 kwietnia, w Grecji – w 1924 r. z pominięciem 10-22 marca, w Turcji – w 1926 r. z pominięciem 19-31 grudnia⁴².

Kalendarz neobizantyjski

Problem rachuby czasu spowodowany reformą gregoriańską do dzisiaj pozostaje nierozwiązany. Już ponad cztery wieki w Kościele prawosławnym nie kończą się dyskusje na temat porządku życia liturgicznego. Przyjęcie przez niektóre Kościoły autokefaliczne „poprawionego kalendarza juliańskiego” zaostriżyło tylko nastroje wokół tego tematu.

W 1923 roku w Konstantynopolu na spotkaniu lokalnych Kościołów prawosławnych, zorganizowanym

przez patriarchę Melitona IV, pozytywną ocenę otrzymał „poprawiony kalendarz juliański”⁴³. Trzech patriarchów wschodnich (rosyjski, gruziński i serbski) surowo osądziło ten ogólnoprawosławny kongres i odmówiło przyjęcia w nim udziału. Nie znalazł się tam ani jeden pełnomocny przedstawiciel Kościoła rosyjskiego. Spotkanie to skutkowało głębokim rozłamem w prawosławnej jedności, może zostać uznane za jedno z najbardziej przykrych wydarzeń w życiu Kościoła XX wieku⁴⁴.

Autokefaliczne Kościoły prawosławne w Grecji (w 1924 r.), Aleksandrii (w 1928 r.), Antiochii (w 1929 r.), Rumunii (w 1924 r.), Bułgarii (w 1968 r.) i Polsce (w 1924 r.) przyjęły „poprawiony” juliański styl dla całego roku liturgicznego, wyłączając tylko okres Triodionu Postnego i Triodionu Paschalnego, które obchodzone są według kalendarza juliańskiego. Kościół prawosławny w Rosji, Serbii i wszystkie klasztory na Św. Górze Atos zachowały stary kalendarz juliański⁴⁵.

W 1923 roku próbę wprowadzenia „poprawionego” kalendarza w Kościele rosyjskim podjął Patriarcha Moskwy i całej Rusi, Tichon (1865-1925). Wychodził on z przekonania, że ustalenie ogólnoprawosławnej Konferencji w Konstantynopolu ma charakter zobowiązujący dla wszystkich Kościołów prawosławnych. Jego inicjatywa spotkała się jednak z ostrym sprzeciwem ze strony wiernych prawosławnych w Rosji. W tej sytuacji, z obawy przed nowymi rozłamami w Kościele rosyjskim Patriarcha zrezygnował ze zmiany kalendarza. Kościół prawosławny w Rosji pozostał, zatem nadal przy starym kalendarzu juliańskim⁴⁶.

Zaletą kalendarza neobizantyjskiego jest to, że różnica między rokiem astronomicznym a kalendarzowym (1 dnia) nastąpi dopiero po 43 000 lat, natomiast w kalendarzu gregoriańskim różnica jednego dnia powstanie po 3 300 latach⁴⁷.

W wyniku powyższych reform w Kościołach prawosławnych obowiązują aktualnie trzy różne systemy:

– Kalendarz juliański („stary styl”) obowiązuje nadal w Patriarchacie Jerozolimy, Rosyjskim Kościele Prawosławnym, w Kościele Gruzji, Serbii, w monasterze na Górze Synaj i we wszystkich monasterach na Św. Górze Atos.

– Neobizantyjski „poprawiony” kalendarz juliański, przyjęty jest przez większość Kościołów prawosławnych.

– Gregoriański, którym posługują się wierni Kościoła prawosławnego w Finlandii (tak dla cyklu świąt ruchomych jak i stałych). W ten sposób obchodzą oni święto Wielkanocy razem z innymi obecnymi w tym kraju Kościołami zachodnimi.

Ponadto w 1967 roku synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (na prośbę prawosławnej wspólnoty w Zurychu) wyraził zgodę, aby wierni prawosławni w Szwajcarii podlegający Patriarchatowi Moskwy obchodzili święta

cyklu stałego i cały cykl paschalny według kalendarza gregoriańskiego. W swojej decyzji Synod brał pod uwagę doświadczenie Kościoła prawosławnego w Finlandii i swoich prawosławnych wspólnot w Holandii⁴⁸.

W niektórych Kościołach prawosławnych współistnieją ze sobą różne kalendarze równocześnie. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny odwołuje się do dwóch pierwszych systemów: niektóre wspólnoty świętują według „starego stylu”, inne według „poprawionego” kalendarza juliańskiego. Chociaż Grecki Kościół prawosławny w 1924 roku wprowadził „nowy styl”, to jednak część duchowieństwa i wiernych tego Kościoła pozostała przy kalendarzu juliańskim⁴⁹. W Kościele prawosławnym na terenach Czech i Słowacji, gdzie wspólnoty prawosławne związane są z różnymi tradycjami, możemy znaleźć wszystkie trzy formy kalendarza.

Poprawiony kalendarz juliański nie jest zgodny z regułami „Typikonu”, który zawiera zasady i dokładne wskazówki liturgiczne odnośnie nabożeństw.

A zatem Kirio-Pascha staje się niemożliwa, święto Zwiastowania nie może być świętowane w Tygodniu Męki (scs. *Strastnaja Siedmica*), jego obchodzenie często nie odpowiada określonemu przez Typikon czasowi.

Pierwsze i drugie odnalezienie głowy św. Jana Chrzciciela nierzadko występuje w inne niż wskazane w Typikonie dni. Charakterystyczny jest także przykład obchodzenia uroczystości ku czci świętych 40 męczenników z Sebsty. Dzień, poświęcony ich pamięci, zgodnie z Typikonem (rozdz. 48 z znacznymi paragrafami) może wypadać od wtorku I tygodnia do poniedziałku 6 tygodnia Wielkiego Postu. Mówią o tym słowa nabożeństwa do 40 męczenników: „*Męczennicy Chrystusa, święty post jaśniejszym uczynicie przez pamięć o waszej sławnej męce; czterdziestu was było „czterdziętnicę” oświecacie; Oblicze czterdziestu oświeconych, wojsko przez Boga zebrane, oświećta post przez mękę swoją, oświecając i oświełając dusze nasze*” (1 stichera na „Panie wzywam”). W kalendarzu nowojuliańskim, kiedy pamięć 40 męczenników może (co jest niezgodne z Typikonem), wypaść w Mięsoпустną lub nawet Seropustną Niedzielę, te słowa modlitwy tracą sens⁵⁰. Również bardzo często przechodzący na nowy styl zmieniają datę dnia pamięci św. męczennika Jerzego.

Dużo gorzej przedstawia się sprawa Postu Apostolskiego, czyli Piotrowego. O ustanowieniu tego postu w Kościele mówią już Postanowienia Apostołów: „*Po Pięćdziesiątnicy świętujcie jeden tydzień, a potem poście*” (Księga 5, rozdz. 19). Według najstarszych reguł post ten rozpoczyna się w poniedziałek po Niedzieli Wszystkich Świętych, który obchodzony był tuż po Pięćdziesiątnicy. W zależności od dnia świętowania Św. Paschy jego długość w różnych latach może się zmieniać: najdłuższy jest 6-tygodniowy post, natomiast najkrótszy trwa tydzień i jeden dzień.

W autokefalicznych Kościołach prawosławnych, które przyjęły „poprawiony kalendarz juliański”, Piotrowy post często skraca się lub nawet znika całkowicie, szczególnie jeśli wypada w tygodniu Pięćdziesiątnicy, kiedy jest zabroniony przez Typikon. Ostatnimi laty miało to miejsce w 2002 roku.

Kościół prawosławny jest świadomy trudności wynikających ze stosowania różnych kalendarzy. Kalendarz juliański wciąż powiększa różnicę w stosunku do roku słonecznego, a posługiwanie się kalendarzem juliańskim „poprawionym” narusza jedność i harmonię roku kościelnego, oprócz tego zrywa z ukształtowaną na przestrzeni wieków tradycją⁵¹.

Próby reformowania kalendarza

Ustanowienie jednego, stałego, niezmiennego dla wszystkich, wspólnego kalendarza powinno zostać rzetelnie rozważone. Pierwszych zmian próbowano dokonać podczas rewolucji francuskiej (1793 r.), natomiast pierwszy projekt ustabilizowania kalendarza gregoriańskiego przedstawił Marco Mastrofi w roku 1834⁵². Problemem kalendarza zajął się także Kamil Flamarion, w założonym przez siebie Francuskim Stowarzyszeniu Astronomicznym (1887 r.)⁵³.

Reformy domagała się także Międzynarodowa Izba Handlowa. W 1912 r. zwróciła się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o sprecyzowanie postawy Watykanu w tej kwestii. W odpowiedzi Kościół jasno oddzielił kalendarz cywilny od kalendarza kościelnego, podzielił również kompetencje i odpowiedzialność. Kalendarz cywilny należał do władz cywilnych; kalendarz religijny do Kościołów. Takie stanowiska Kościoła katolickiego obowiązują do dziś⁵⁴.

Po pierwszej wojnie światowej, z chwilą powołania do życia Ligi Narodów w 1923 r., Międzynarodowa Izba Handlowa umieściła ten problem na liście spraw, którymi Liga Narodów miała się zająć. Ustanowiono Komisję i podjęto prace nad reformą. W 1927 r. Liga Narodów zaprosiła rządy do wypowiedzania się w tej kwestii⁵⁵.

W październiku 1931 r., w celu reformy kalendarza, zorganizowano Międzynarodową Konferencję w Genewie. Rozpatrzono na niej 187 projektów kalendarzy. Wytypowano dwa stałe kalendarze: Armelina – o 12-u miesiącach i trzynastomiesięczny kalendarz firmy Kodak. Budziły one wiele zastrzeżeń. Na konferencji nie doszło do wyboru konkretnego kalendarza.

Po drugiej wojnie światowej, pod naciskiem Stowarzyszenia Światowego Ruchu Kalendarza temat ten została kilkakrotnie poruszona w ONZ. W 1953 r. Indie złożyły oficjalny projekt w ww. sprawie. Wyniki ankieta rozesełanej do wszystkich państw przyniosły wiele krytycznych uwag. Negatywnie ustosunkowano się do projektu reformy

Armelina. (Projekt ten rozrywał ciągłość 7-dniowego tygodnia, na co nie chciały się zgodzić państwa muzułmańskie, Izrael i Stany Zjednoczone. Ponadto projekt nie dawał całkowitego wyrównania miesięcy i tygodni w miesiącach, ponieważ wprowadzał tzw. białe dni bez daty i nazwy poza ciągiem normalnych tygodni, czyli wstawki między tygodniami, rozrywające ich całość)⁵⁶.

Problem kalendarzowy został poruszony na II Soborze Watykańskim w 1962 r. zwołanym przez papieża Jana XXIII pod hasłem: odnowić życie ludu chrześcijańskiego, zaprosić oddzielonych Braci do szukania jedności.

Sobór pchnął problem zdecydowanie na przód, różnił problematykę religijną (kwestia Wielkanocy) od świeckiej (kwestia kalendarza ustalonego dla wszystkich), dzieląc kompetencje, oraz określając ściśle warunki, jakie musi spełniać stały kalendarz, aby móc odpowiadać wymaganiom religijnym ludzkości. Deklaracja soborowa domagała się, aby struktura nowego kalendarza:

- opierała się na strukturze juliańsko-gregoriańskiej,
- zachowała tydzień siedmiodniowy,
- ciągłość tygodni taką, by między tygodniami nie był wprowadzony żaden dzień, niewchodzący w skład tygodnia⁵⁷.

Patriarcha ekumeniczny Atenagoras I (1886-1972) już w czasie trwania Soboru Watykańskiego II wysunął propozycję wspólnej dla wszystkich chrześcijan daty świętowania Paschy, ustalając ją na drugą niedzielę kwietnia⁵⁸.

W soborowej Konstytucji o Liturgii, Kościół rzymskokatolicki pozytywnie ustosunkował się do tej propozycji. Chociaż Sobór nie ustalił nowej daty Wielkanocy, jego stanowisko jest bardzo ważne. Rozstrzyga mianowicie stary spór o czas świętowania Wielkanocy i naprawia decyzję Soboru Nicejskiego w tej sprawie przez proste oświadczenie, że „Sobór święty nie sprzeciwia się temu, aby uroczystość Zmartwychwstania została wyznaczona na określoną niedzielę w kalendarzu gregoriańskim”⁵⁹. Sobór odchodzi, zatem zdecydowanie od „dogmatu” Wielkanocy, kierującej się fazami księżyca, tym bardziej, że jednocześnie godzi się na kalendarz niezmienny. Ze względów tylko praktycznych i ekumenicznych Stolica Apostolska uzależnia konkretną decyzję w tej sprawie od zgody wszystkich zainteresowanych.

Propozycja Patriarchy Atenagorasa spotkała się z akceptacją wielu biskupów katolickich. Również niektóre Kościoły prawosławne, m.in. Kościół rosyjski i rumuński były w tym czasie skłonne przyjąć zasadę stałej niedzieli.

Światowa Rada Kościołów podejmując ze swej strony tę inicjatywę rozpoczęła konsultację z Kościołami członkowskimi. Większość członków ŚRK, ustosunkowało się przychylnie do tej propozycji. Pojawiła się nadzieja, że uda się zrealizować wspólne pragnienie. Decyzję taką mogło podjąć tylko zbliżające się V Zgromadzenie Ogólne ŚRK,

ustalone na listopad i grudzień 1975 r. w Nairobi. Wobec tego w maju 1975 roku Sekretarz Generalny ŚRK dr P. Potter zwrócił się do wszystkich Kościołów członkowskich z następującymi pytaniami: 1) Czy Kościół Wasz zgadza się, by V Zgromadzenie Ogólne wystąpiło z taką propozycją? 2) O ile Wasz Kościół nie zgadza się lub nie może jeszcze wypowiedzieć się w sprawie akceptacji proponowanej daty, czy przystajecie na to, by większość Kościołów ją przyjęła? Kościół prawosławny stwierdził wówczas, że decyzję w tej sprawie może podjąć przyszły Sobór panprawosławny. Rzecz została, zatem odsunięta na później⁶⁰.

Sprawa wspólnego obchodzenia Wielkanocy była przedmiotem dyskusji w czasie I Konferencji przygotowawczej do Soboru panprawosławnego (1976 r.). Powołana do tego celu Komisja uznała się za niekompetentną, aby zająć stanowisko w tej materii. Opowiedziała się jednak za tym, by wprowadzić to zagadnienie pod obrady przyszłego Soboru panprawosławnego. Delegaci prawosławni obecni na V Zgromadzeniu Ogólnym światowej Rady Kościołów w Nairobi zadeklarowali, że Kościoły ich przestudiują dokładnie problem wspólnej daty Wielkanocy⁶¹.

Druga Konferencja przygotowawcza do Soboru panprawosławnego (1982 r.) uznała wprawdzie za uzasadnione racje historyczne i astronomiczne przemawiające za zmianą dotychczasowego sposobu obliczania daty świętowania Wielkanocy (kalendarza juliańskiego), ale jednocześnie stwierdziła, że kwestia ewentualnej reformy kalendarza zależy będzie ostatecznie od akceptacji jej przez cały Kościół prawosławny. Natomiast Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego podczas posiedzenia 17 lutego 1997 roku oświadczył, że w Kościele rosyjskim „nie bierze się pod uwagę kwestii zmiany kalendarza”, ponieważ stanowi on nieodłączną część „duchowego dziedzictwa narodu”⁶².

Sprawa wspólnej daty świętowania Wielkanocy pozostaje nadal w centrum zainteresowania i wysiłków Światowej Rady Kościołów. Z jej inicjatywy w dniach 5-10 marca 1997 roku w Aleppo (Syria) odbyło się spotkanie ekumeniczne poświęcone temu zagadnieniu. W rozmowach uczestniczyły delegacje Kościołów prawosławnych, m.in. Patriarchatu Ekumenicznego i Patriarchatu Moskiewskiego. Byli też obecni delegaci Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. W czasie spotkania doceniono wysiłki zmierzające do ustalenia wspólnej daty Wielkanocy i zaproponowano trzy rozwiązania:

1) ustalenie stałej daty (np. najbliższa niedziela przed 10 kwietnia);

2) przybliżony powrót do daty kalendarza juliańskiego, używanego przez Kościoły prawosławne;

3) określenie daty Paschy przy użyciu południka Jerozolimy jako punktu odniesienia dla obliczania marcowej równonocy i następującej po niej pełni księżyca.

Wydaje się, że to ostatnie rozwiązanie ma największe szanse akceptacji ze strony Kościołów prawosławnych. Na zakończenie spotkania uczestnicy realnie stwierdzili, że nie

są „ani optymistami ani pesymistami”, co do możliwości szybkiej realizacji tego przedsięwzięcia⁶³.

Przypisy

- 1 F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, Warszawa, 1964, s. 9.
- 2 *Tamże*, s. 10.
- 3 Zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków, 2003, s. 54.
- 4 Zob. D. W. Duncan, *Historia kalendarza*, Warszawa, 2002, s. 33.
- 5 J. Paungger & T. Poppe, *Kalendarz Księżycowy – Zastosowanie w codziennym życiu*, Warszawa, 1991, s. 24.
- 7 J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000, s. 100.
- 8 D. W. Duncan, *Historia kalendarza*, s. 33.
- 9 F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, s. 10.
- 10 *Tamże*, s. 11.
- 11 B. Carey, *Wojny starożytnego świata. Techniki walki*, Warszawa, 2008, s. 29.
- 12 F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, s. 11.
- 13 *Tamże*, s. 12.
- 14 *Tamże*, s. 11.
- 15 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, [w:] *Czas i kalendarz*, pod redakcją J. Chmiela, J. Górskiego, Ł. Kamykowskiego & Z. J. Kijasa, Kraków, 2001, s. 100.
- 16 J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej...*, s. 20.
- 17 Por. F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, Warszawa 1964, s. 14.
- 18 Por. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej...*, s. 21.
- 19 F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, s. 15.
- 20 J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej...*, s. 104.
- 21 F. Zawielski, *Czas i jego pomiary*, s. 16.
- 22 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 78.
- 23 Por. H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 79.
- 24 J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa, 2002, s. 111.
- 25 Zobacz: H. Wąsowicz, *Epakty* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4 kol. 1017.
- 26 D. W. Duncan *Historia kalendarza*, s. 57.
- 27 *Tamże*, s. 58.
- 28 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 81.
- 29 *Tamże*, s. 81.
- 30 *Tamże*, s. 82.
- 31 *Tamże*.
- 32 *Tamże*, s. 83.

- 33 D. W. Duncan, *Historia kalendarza*, s. 60.
- 34 J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej...*, s. 88.
- 35 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 90.
- 36 D. W. Duncan, *Historia kalendarza*, s. 257.
- 37 *Tamże*, s. 257.
- 38 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 94.
- 39 *Tamże*, s. 96.
- 40 Zobacz H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 98.
- 41 Szerzej na temat: H. Wąsowicz, *Epakty*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin, 19, t. 4, kol. 1017.
- 42 H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański*, s. 97.
- 43 K. Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok, 2002.
- 44 L. Picriepielkina, *Juliański kalendarz prawosławny*, przeł. M. Jurczuk, Hajnówka, 1997, s. 21.
- 45 T. Kałużny, *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, [w:] *Czas i kalendarz*, pod redakcją J. Chmiela, J. Górskiego, Ł. Kamykowskiego & Z. J. Kijasa, Kraków, 2001, s. 174.
- 46 L. Patsavos, *Kalendarz liturgiczny*, [w:] *Prawosławie światło wiary i źródło doświadczeń*, pod redakcją K. Leśniewskiego & J. Leśniewskiej, Lublin 1999.
- 47 H. Alfiejew, *Czas cerkiewny*, przeł. J. Charkiewicz, [w:] „Przegląd prawosławny”, Białystok, 1998, z. 9(159), s. 40.
- 48 T. Kałużny, *Rok liturgiczny...*, s. 175.
- 49 *Tamże*, s. 176.
- 50 L. Picriepielkina *Juliański kalendarz prawosławny*, s. 23.
- 51 T. Kałużny, *Rok liturgiczny...*, s. 176.
- 52 J. Piskorek, *Reforma kalendarza – problem ekumeniczny*, [w:] „Biuletyn Ekumeniczny” 1977, z. 2, s. 31.
- 53 *Tamże*, s. 31.
- 54 *Tamże*, s. 31.
- 55 *Tamże*, s. 32.
- 56 *Tamże*, s. 33.
- 57 J. Piskorek, *Reforma kalendarza – problem ekumeniczny*, s. 33.
- 58 T. Kałużny, *Rok liturgiczny...*, s. 176.
- 59 *Tamże*.
- 60 *Tamże*, s. 177.
- 61 *Tamże*, s. 178.
- 62 *Tamże*, s. 179.
- 63 *Tamże*.

Bibliografia

- Alfiejew H., *Czas cerkiewny*, przeł. J. Charkiewicz, [w:] „Przegląd prawosławny”, nr 9 (159), Białystok 1998.
- Carey B., *Wojny Starożytnego Świata. Techniki Walki*, Warszawa 2008.
- Duncan D. W., *Historia kalendarza*, Warszawa 2002.
- Kałużny T., *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, [w:] *Czas i kalendarz*, pod redakcją J. Chmiela, J. Górskiego, Ł. Kamykowskiego, Z. J. Kijasa, Kraków 2001.
- Ławreszuk M., *Nabożeństwo chrześcijańskie w IV wieku na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, [w:] „Elpis”, Zeszyt: 25-26, Białystok 2012.
- Ławreszuk M., *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, [w:] „Elpis”, Zeszyt: 25-26, Białystok 2012.

- Numowicz J., *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000.
- Patsavos L., *Kalendarz liturgiczny*, [w:] *Prawosławie światło wiary i źródło doświadczeń*, pod redakcją K. Leśniewskiego, J. Leśniewskiej, Lublin 1999.
- Paungger J., Poppe T., *Kalendarz Księżycowy – Zastosowanie w codziennym życiu*, Warszawa 1991.
- Pieriepielkina L., *Juliański kalendarz prawosławny*, przeł. M. Jurczuk, Hajnówka 1997.
- Piskorek J., *Reforma kalendarza- problem ekumeniczny*, [w:] „Biuletyn Ekumeniczny” 1977, nr 2.
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2002.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2002.
- Wąsowicz H., *Epakty*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 19, t.4, kol. 1017.
- Wąsowicz H., *Kalendarz juliański i gregoriański*, [w:] *Czas i kalendarz*, pod redakcją J. Chmiela, J. Górskiego, Ł. Kamykowskiego, Z. J. Kijasa, Kraków 2001.
- Wąsowicz H., *Pakty*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1017.
- Zawielski F., *Czas i jego pomiary*, Warszawa 1964.

Ks. Tomasz Stempa

Christian reckoning of time

Summary

The issue of the liturgical calendar of the Orthodox Church is one of the topics currently being discussed. Using the julian or neojulian liturgical calendar raises in faithful not only dilemmas or doubts, but also confusion, as shown by discussions on some social networking sites.

The author of this text wants to bring closer reader to the problems of this issue and clarify the liturgical and calendar duality. This paper also develops such topics as the history of the christian calendar, reckoning of years, creation of calendars: julian, gregorian and neojulian, as well as problems arising from using two calendars within one local Church.

This work shows that the use of one kind or another calendar is not a violation of dogma, but may lead to a breach of a rule, established at the time of the Ecumenical Councils. You should be aware that the julian calendar was not strictly a calendar set up for the liturgical aims, but it was adapted for formulating the liturgical order.

Experience of the liturgical life shows that, even though type of calendar is not a dogma, entering neojulian calendar permanently divided some local Orthodox communities. Introduction of neojulian calendar was not necessary, and the events at the beginning of the twentieth century is warning to refrain from taking radical action to reform liturgical life.

Certainly this is a difficult issue that requires common action under the providence of Grace of the Holy Spirit.

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

PISARZE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSCY WOBEC FILOZOFII STAROŻYTNEJ (CZ. I)

EARLY CHRISTIAN WRITERS ABOUT ANCIENT PHILOSOPHY (PART I)

ŁUKASZ LEONKIEWICZ

PRAWOSŁAWNE SEMINARIUM DUCHOWNE, WARSZAWA, LUKASZ_LEON@POCZTA.ONET.PL

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, kultura antyczna, apologety, objawienie Boże, poznanie rozumowe, Biblia, umysł.

Keywords: theology, philosophy, ancient culture, apologists, the revelation of God, rational cognition, the Bible, the mind.

*Baczcie, aby was kto nie sprowadził
na manowce filozofią i czczym urojeniem,
opartym na podaniach ludzkich i
na żywiołach świata, a nie na Chrystusie¹.*

Rozpoczynając rozważania dotyczące relacji między filozofią antyczną a nauczaniem chrześcijan należy wspomnieć ogólnie rozumianej kulturze antycznej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii. Kultura pogańska, z jaką zetknęło się chrześcijaństwo w I w., znajdowała się w punkcie krytycznym swojego rozwoju. Niesamodzielność państwa Grecji, jej polityczno-ekonomiczna zależność od Rzymu, jak również brak nowych idei, które byłyby w stanie dać impuls Grekom do intelektualnego oraz duchowego zaangażowania, sprawiły, że sytuacja religijna w Cesarstwie Rzymskim nie wyglądała najlepiej. Pogańska pobożność, związana z misteriami ku czci m.in. Dionizosa, z igrzyskami na cześć różnych bóstw oraz z kultem cesarza, nie zaspakajała potrzeb duchowych prostych ludzi. Można powiedzieć, że religia pogańska stwarzała warunki do rozwoju żądz i namiętności całego narodu, przez co nie wzbogacała, bo nie mogła, człowieka duchowo. Znaną są przecież sytuacje związane z rozpustą cielesną podczas trwania igrzysk, podczas przedstawień teatralnych, a w szczególności podczas Dionizji², które maksymalnie rozbudzały ludzkie żądze. Wystarczy zajrzeć do tekstów tragedii rzymskich, wystawianych jeszcze w czasach chrześcijańskich, w których tematyka lupanaru³ i praktyk z nim związanych była powszechnie obecna. Wystarczy przypomnieć sobie główne dzieła Plauta czy Cecyliusza, by otrzymać obraz moralności starożytnych Rzymian. Oczywiście sytuacja na zachodzie Cesarstwa różniła się od sytuacji na wschodzie, w Grecji, ale wiele wątków jest wspólnych. Grecja zawsze była na wyższym poziomie intelektualnym oraz moralnym

niż Rzym, w którym, mimo stoickich poglądów władz państwowych, wśród obywateli Cesarstwa tryumfalnie zdomowała się postawa hedonistyczna. Na wschodzie Cesarstwa postawy epikurejskie nie były aż tak popularne jak na zachodzie, ale nieprawdą byłoby stwierdzenie, że były one Grekom obce. Z pewnością jednak można stwierdzić, że poglądy stoickie stały się wśród obywateli bardziej popularne niż w Italii.

Od II w. p.n.e. najbardziej rozpowszechnionymi nurtami filozoficznymi stały się stoicyzm oraz epikureizm. Jako szkoły etyczne, które praktykę wyносиły ponad teorię, stały się one swoistymi kierunkowskazami szczęśliwego, pozabawionego trosk życia. Mając na uwadze powyższe słowa o moralności obywateli Cesarstwa, wydaje się czymś naturalnym i oczywistym, że akurat te dwa nurty filozoficzne w tym czasie były najpopularniejsze. Dla postaw hedonistycznych stoicy byli równoważni, niechęć i niezgoda na życie wbrew prawu natury spowodowała popularność tego nurtu. Nawet epikurejczycy, by opanować żądze tłumu wprowadzają ideę rozumu jako stróża przyzwoitości. Te dwie postawy, przeciwstawne na pierwszy rzut oka, tak naprawdę są próbą „poukładania” rzeczywistości, uporządkowania życia człowieka, spowodowania go do przestrzegania określonych zasad. Pozorna rozbieżność tych dwóch szkół filozoficznych w I w. n.e. sprowadza się do wspólnego mianownika, którym jest zorganizowanie życia ludziom, dla których religia (pogańska) przestała odgrywać ważną rolę. Oczywiście zgłębiając poglądy stoików i epikurejczyków natrafimy na fundamentalne różnice między nimi, pierwsi bowiem głoszą *apatię* jako cel życia, drudzy zaś zachęcają do zaspokajania przyjemności w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem. Każdy z tych nurtów miał swoich zwolenników, ponieważ ludzie mając różne poglądy przychylali się do bliższej im nauki.

Mówiąc o filozofii antycznej w I w. n.e. nie można jednak zapominać o jej dwóch głównych nurtach – platonizmie i arystotelizmie. Szkoły zwolenników Platona i Arystotelesa znajdowały się w Atenach. Jednak ich wpływ na kształtowanie się intelektualno-moralnego poglądu człowieka początku nowej ery nie był taki silny jak w przeszłości. Zapewne dlatego, że zajmowali się oni zagadnieniami w większej mierze teoretycznymi, a nie praktycznymi jak stoicy bądź epikurejczycy. O ile filozofia w dobie Sokratesa stała się dla Greków nową religią, o tyle na początku nowej ery okazała się praktyczną nauką o tym jak żyć. Ten krótki opis znaczenia filozofii w życiu Greków ma na celu ukazanie gruntu, na który nasiona prawdziwej nauki zasiał pewien „mały, brzydki Żyd z krzywym nosem o kabłąkowatych nogach”⁴.

Zapoznawszy się z fragmentem Dziejów Apostolskich dotyczącym przyjścia apostoła Pawła do Aten, dowiadujemy się, że spotkali go, najpopularniejsi wówczas, filozofowie stoicy i epikurejcy⁵. Zgodnie z tym, co wyżej zostało już powiedziane, wydaje się rzeczą oczywistą spotkanie przez apostoła Pawła akurat tych przedstawicieli myśli greckiej. Zaprowadzony na Areopag Paweł wygłosił mowę o wszechobecnym Bogu, o niepoprawnym kulcie oddawanym uczynionym rękami ludzkimi bożkom i o zbliżającym się powszechnym zmartwychwstaniu. W swych kilku słowach skierowanych do Ateńczyków poruszył dwie interesujące nas kwestie. Pierwszą jest krytyka kultu religii pogańskiej, zaś drugą teoretyczne zagadnienie zmartwychwstania zmarłych, które było wyśmiane przez słuchaczy apostoła. Dopóki jego przemowa nie dotyczyła zmartwychwstania, Ateńczycy słuchali go, jednak gdy poruszył ten temat, poproszono go o zakończenie przemowy i przyjście razem innym czasie. Można zadać pytanie dlaczego właśnie temat zmartwychwstania zmarłych był tak potraktowany przez pogańskich słuchaczy apostoła Pawła?

Sięgając do klasyków filozofii greckiej, wyczytamy w ich pismach naukę o nieśmiertelności duszy. Sokrates i Platon byli głosicielami wieczności duszy i jej nieśmiertelności. Nawołując do oczyszczenia (katharsis) i uszlachetnienia⁶ duszy Platon ustami Sokratesa w swym dialogu „Fedon” przedstawia dowody na temat jej nieśmiertelności. Dusza jako coś różnego od ciała uczestniczy w innym, niematerialnym życiu, nie kończy się wraz ze śmiercią, a trwa w wieczności kontemplując to, co doskonałe. Dusza „ilekroć rozpatruje coś sama w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; ona tego krewna, zawsze się do tego zbliża”⁷ – mówi Sokrates, a nieco dalej głosi, że do tego, „co boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające, i nierozkładalne, i zawsze samo w sobie jednakie, najpodobniejsza jest dusza”⁸.

Także Arystoteles w swym traktacie „O duszy”, na początku zawiesza sąd o nieśmiertelności duszy, lecz po opisanu części składowych duszy i po podzieleniu ich na części czynne i bierne, pisze, że intelekt (umysł) czynny (część duszy) dopiero, gdy jest wyłączony staje się nieśmiertelny i wieczny⁹. Nie można więc stwierdzić, że zagadnienie nieśmiertelności duszy nie było znane filozofom, a apostoł Paweł głosił całkiem nowe treści. Z pewnością nauka o zmartwychwstaniu była czymś dotąd nieznanym, co stało się cechą charakterystyczną chrześcijaństwa, a po czterech stuleciach otrzymało swój dogmatyczny wyraz. Jednak ciągle należy pamiętać, że Paweł do Aten zawitał nie w czasach Platona i Arystotelesa, a ok. 52 r. Ojcowie filozofii greckiej w pierwszej połowie I-go wieku nie byli popularni, a ich miejsce zajęły nowe, bardziej współczesne nurty filozoficzne, jak wspomniane już epikureizm i stoicyzm. Myśliciele reprezentujący te szkoły filozoficzne nie głosili ani nauki o nieśmiertelności duszy, ani tym bardziej o zmartwychwstaniu zmarłych. Epikurejczycy podkreślający ważność jedynie poznania empirycznego, nie przewidzieli w swej nauce miejsca dla świata pozagrobowego, Boga i Jego wpływu na stworzony przez świat. Z kolei stoicy, uznający regularne ginięcie i odradzanie się świata, a wraz z nim wszystkich istnień, rozwinęli naukę o skończoności i zniszczalności człowieka oraz jego duszy. A zatem w nauczaniu filozofów (cieszących się popularnością w Atenach podczas wizyty Pawła na Areopagu), poglądy dotyczące nieśmiertelności duszy, a tym bardziej jej zmartwychwstania, nie były znane, a tym bardziej popularyzowane przez dominującą w tym czasie filozofię. Dlatego apostoł nie został rozumiany przez Ateńczyków, głosił nową naukę, a w dodatku nie używał języka filozoficznego. Czytając fragment Dziejów Apostolskich można zauważyć, że Paweł przemawiał w języku starotestamentowym, zrozumiałym dla Żyda, ale nie dla filozoficznego umysłu Greka. Dopiero nauczony doświadczeniem Areopagu apostoł, w późniejszych listach, pisanych do założonych podczas podróży misyjnych, Kościołów, będzie posługiwał się językiem filozoficznym. Język jego listów będzie przypominał język stoików.

W związku z pobytom apostoła Pawła w Atenach można wyróżnić trzy główne problemy, z jakimi zetknął się apostoł i które w przyszłości będą tak samo aktualne. Po pierwsze, problem relacji chrześcijaństwa i kultu religii pogańskiej. Krytyka oddawania czci bóstwom mitologicznym oraz Nieznanemu Bogu stanie się w przyszłości punktem odniesień zarówno apologetów chrześcijańskich oraz Ojców Kościoła. Po drugie, nauczanie filozofów, co nas będzie najbardziej interesowało, stało się z jednej strony przyczyną krytyki, z drugiej zaś płaszczyzną, na której poszukiwano wspólnych wątków z myślą chrześcijańską.

dotyczących przede wszystkim ukazania wszechmocy Boga, który nawet niezającym Jego objawienia poganom, w niewiadomy sposób dał się poznać. I wreszcie po trzecim, problem wykorzystania przez myślicieli chrześcijańskich języka filozofów greckich. Terminologia wypracowana przez filozofów stała się środkiem do zmienienia dotychczasowego sposobu mówienia o Bogu i Jego relacji z człowiekiem. O ile dotychczas apostołowie głosili Dobrą Nowinę posługując się językiem starotestamentowym, to przy zetknięciu się chrześcijaństwa z cywilizacją grecką nastąpiła zmiana sposobu mówienia o sobie. Chrześcijaństwo wchodząc w relację z filozofią antyczną spotkało się z innym, nie hebrajskim światem, inną mentalnością i innym językiem. Myśl judeochrześcijańska musiała się „zhellenizować”, było to niezbędne, by Grecy zrozumieli czym jest głoszona przez apostołów Ewangelia. Oczywiście owa „hellenizacja” nie oznaczała naruszenia istoty chrześcijaństwa, którą jest objawiona w Piśmie Świętym prawda o Bogu, ograniczała się jedynie do wyrażenia tej prawdy w języku i pojęciach greckich. Już sam apostoł Paweł, o czym wspominałem, wyciągnął wnioski po pierwszym kontakcie z filozofami i zaczął inaczej konstruować swoje listy, używał terminów zrozumiałych dla Greków.

W Pierwszym Liście do Koryntian apostoł Paweł rozważa relację filozofii i objawienia. W pierwszych wersełach drugiego rozdziału jakby tłumaczył się Koryntianom z tego, że jego pierwsza wizyta u nich nie przebiegała „z wyniosłością mowy lub mądrości”¹⁰. Po nieudanym nauczaniu w Atenach, gdzie został wyśmiany, apostoł szedł do Koryntu ze świadomością swej porażki, w Liście do Koryntian daje temu wyraz. Lęk towarzyszący apostołowi po opuszczeniu Aten, nie opuszczał go także w Koryncie, co apostoł tłumaczył tym, że nie chciał się zjawić w tym miejscu jako nauczyciel mądrości, ale jako człowiek głoszący ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa¹¹. Jego słowa może nie były zbyt piękne i mądre, ale właśnie takimi być powinny. Paweł przechodząc przez Grecję starał się ukazać Bożą moc i siłę, której cielesny człowiek nigdy nie rozumie. W tym celu apostoł wykorzystywał pojęcia stosowane przez stoików, w tym często używanie przez niego pojęcie *πνεῦμα*, które stoicy rozumieli jako Boskie tchnienie, duszę świata, prawo natury, siłę spajającą i utrzymującą świat w całości oraz przenikającą każdą rzecz. Tym pojęciem stoicy określali bóstwo, wydaje mi się, że apostoł Paweł w Liście do Koryntian nieprzypadkowo używa go by opisać swego Boga. Dalej pisząc tłumaczy, że nie chce dorównywać w mowie filozofom, ale „w słowach, których naucza Duch”¹² chce przykładać do rzeczy duchowych duchową miarę¹³. Z jednej strony stara się oddzielić myślenie filozoficzne od głoszonej przez siebie nauki, a z drugiej strony, korzystając z pojęć Grekom zrozumiałym, przedstawia

Koryntianom Boga prawdziwego. Posługując się logiką sprzeczności, zgodnie z którą to, co jest uznawane za mądrość przez ludzi, jest głupstwem u Boga¹⁴, broni się przed kolejnym wyśmianiem przez filozofów i kierując w stronę filozofów oskarżenie o głupotę. Boże sprawy „bada się duchem, a nie rozumem”, Paweł ustanawia w tym Liście prymat doświadczenia objawienia nad rozumem. Co prawda korzysta z języka filozoficznego (choć go nie nadużywa), ale nie akceptuje filozofii greckiej, czego najlepszy wyraz daje w cytowanym już powyżej fragmencie Listu do Kolosan oraz w Liście do Tymoteusza: „prosiłem cię,...., żebyś pewnym ludziom przykazał, aby nie nauczali inaczej niż my i nie zajmowali się baśniami”¹⁵, które nikomu nie przynoszą pożytku. Nazwanie filozofii greckiej w taki sposób będzie zbieżne z postawą kolejnych pisarzy chrześcijańskich oraz nie pozostanie bez wpływu na postrzeganie filozofii przez pierwszych chrześcijan.

Jednego nie należy zapominać, spotkanie się chrześcijaństwa z filozofią zapoczątkowało nowy etap w samostanowieniu myśli chrześcijańskiej. To apostoł Paweł zmienił styl mówienia o Bogu, wprowadził chrześcijaństwo na nowy nurt – europejski, co wiązało się z daleko idącymi konsekwencjami. Pozostawienie na uboczu tradycji hebrajskiej wiązało się z tym, że w przyszłości myśl chrześcijańska i żydowska będą się coraz bardziej różniły. Oczywiście głównym tematem u św. Pawła w Piśmie było opisanie Boga objawionego w języku Greków i tej myśli apostoł był zawsze wierny. Wiąże się z tym także stopniowe odchodzenie podczas głoszenia nowej nauki od środowiska żydowskiego na rzecz społeczności greckiej. W synagodze Paweł, jako uczony rabin, był w pełni zrozumiały, ale nie przyjmowany, dlatego wraz z zmianą słuchaczy zmienia się u apostoła Pawła sposób mówienia, argumentowania swoich poglądów, przy czym cały czas pozostaje on wierny Chrystusowi, Który mu się objawił w drodze do Damaszku.

Podobny styl będą prezentowali apologety, którzy w obliczu bezpośredniego zagrożenia i zarzutów ze strony pogan starali się wytłumaczyć kim są i w co wierzą. Tym samym musieli odnieść się do filozofii i religii pogańskiej, przez co zdradzali swoje gruntowne klasyczne wykształcenie oraz zaangażowanie w obronę imienia Chrystusa, Prawdy bez której życie i świat nie mają sensu.

Apologety

Kolejnym interesującym nas etapem samostanowienia o sobie chrześcijaństwa jest okres działalności apologetów, w którym rozpoczął się proces tłumaczenia otaczającemu światu „tajemnic” chrześcijańskich. Poczynając od drugiego wieku chrześcijanie byli zmuszani przez życie do wyjaśniania poganom treści nowej religii, a zarazem konfrontowania jej z religią pogańską. Wysuwane przez

pogan zarzuty wynikały z elementarnej nieznamomości chrześcijaństwa, którego nauka nie była dostatecznie wyjaśniona. Apologetci broniąc swej wiary rozpoczęli bardzo specyficzny dialog z współczesną im kulturą. Znaleźli się w sytuacji, w której nie wystarczało już pisanie listów do kościołów zaprzyjaźnionych, należało zacząć pisać listy i traktaty skierowane do niewierzących, do ludzi którzy ich prześladowali, bądź mieli realny wpływ na te prześladowania. Adresatami pism apologetycznych byli cesarze, urzędnicy cesarscy oraz ludzie wykształceni, obeznani z filozofią. Z tego powodu ich pisma charakteryzują się swą naukowością, argumentacja własnych poglądów ma fundament filozoficzny, a czasami wygląda jak gruntowne porównanie chrześcijaństwa z filozofią grecką i religią pogańską, z uwzględnieniem poglądów swych przeciwników. Rozpoczęty dialog jest pierwszym etapem definiowania się chrześcijaństwa w języku ówczesnej epoki. Można zauważyć, że to, co zazwyczaj przypisuje się Ojcom Kościoła – mianowicie dokonanie teoretycznego uporządkowania nauki chrześcijańskiej – zaczęło się już wcześniej, właśnie w epoce apologetów. Chrześcijaństwo zaczęło się określać w obliczu prześladowań, gdy grupa wykształconych ludzi przyłączyła się do Kościoła, wtedy dopiero powstała możliwość stworzenia precyzyjnej odpowiedzi na podnoszone przez pogan zarzuty.

Wśród pisarzy apologetycznych stosunek do filozofii pogańskiej nie jest jednakowy. Jedni ją krytykują i definitywnie odrzucają, inni zaś starają się pogodzić z objawieniem, co świadczy o ważności nauk filozoficznych w procesie dojrzewania chrześcijaństwa. Apologetci byli koniecznym ogniwem w tym procesie, to przecież w tym czasie po raz pierwszy użyto określenia Trójca¹⁶ w stosunku do Boga oraz kontynuowano Pawłową interpretację Starego Testamentu. Ujawniające się chrześcijaństwo powoli przybiera formę, kształtuje się w kulturze greckiej. Powstający dyskurs teologiczny zaczyna różnić się od dyskursu starotestamentowego, którym jeszcze posługiwał się apostoł Paweł na Areopagu. Teologia chrześcijańska od swych początków budowana jest na fundamencie greckim, w świecie pojęć filozoficznych i w otoczeniu tradycji niebiblijnej.

Nie należy jednak zapominać o drugim biegunie w twórczości apologetów, którym jest właśnie objawienie i tradycja starotestamentowa. W greckich realiach chrześcijańscy pisarze nie zapominają o Piśmie Świętym. Objawienie jest dla nich najważniejsze, chcą je opisać w innym języku i przekazać otaczającemu światu. Tym także różnią się od greckich filozofów i pisarzy, według nich Prawda jest dana w objawieniu, opisana w Piśmie i dopiero przy odkrywaniu go poganom może przydać się filozofia ze swymi pojęciami i metodą. Mimo wspomnianych wyżej różnic, odnajdywanych u poszczególnych apologetów, każdy z nich,

ustosunkowując się do filozofii, stara się ukazać wyższość Pisma Świętego, wyższość proroków nad filozofami, tradycji starotestamentowej nad pogańską. Żaden z nich nie poszukuje Prawdy w filozofii, ponieważ Prawda jest dana w objawieniu, a filozofia może jedynie posłużyć do jej wyjawienia w aktualnym dla danej epoki i kultury języku.

Nie wychodząc poza ramy narzucone przez temat postaram się, opisując poglądy wybranych apologetów, poruszyć jedynie te problemy, które dotyczą relacji myśli chrześcijańskiej i myśli filozoficznej.

1. Św. Teofil z Antiochii – *Do Autolyka*

Nie wdając się w rozważania o tym, czy św. Teofil jest czy nie prawdziwym autorem księgi *Do Autolyka*, jak również nie zajmując się dociekaniem dotyczącymi osoby Autolyka, postaramy się ukazać stosunek autora tego dzieła do filozofii greckiej. Św. Teofil, jak podaje podręcznik do patrologii „urodzony gdzieś nad Eufratem, mający wykształcenie greckie, został chrześcijaninem dopiero w dojrzałym wieku, a następnie biskupem Antiochii”¹⁷. Godne uwagi jest to, że Teofil już na początku swego dzieła podkreśla kim są chrześcijanie nazywając ich „miłośnikami prawdy”¹⁸. Nie nazywa ich miłośnikami mądrości, lecz prawdy sugerując, że nie zamierza głosić żadnej nowej nauki, ale naukę prawdziwą, która nie kończy się na teoretyzowaniu, a ma swój wyraz w czynach. Prawdziwość chrześcijaństwa polega na tym, że w praktyce za słowem od razu następuje czyn, nie ma w nim miejsca na czczą dyskusję, jaka można dostrzec wśród rozmiłowanych w rozmowach Grekach. Podkreślając prawdziwość chrześcijaństwa Teofil od razu zamierza wszystkie pozostałe nauki weryfikować przez pryzmat chrześcijaństwa. Rozpoczyna od wytłumaczenia kim jest dla chrześcijan Bóg, od odrzucenia pobożności pogańskiej oraz wytłumaczenia sensu wiary w zmartwychwstanie. Następnie porusza interesujący nas temat chrześcijaństwa wobec filozofii.

Krytyce chrześcijan ponownie zostają poddani stoicy i epikurejczycy, ponieważ nie przyjmują istnienia Boga, co „utrzymuje w swej głupocie Epikur i Chryzyp”^{19,20}. Bóg pogan i chrześcijan to nie ten sam Bóg, bowiem filozofowie Go wymyślili, a chrześcijanom sam się objawił. Przyjmując, że Bóg jest sumieniem każdego człowieka, jak głosili epikurejczycy, bądź, że jest przenikającym wszystko duchem, umierającym wraz z materią, jak głosili stoicy, umniejszamy objawionemu w Piśmie Bogu. To samo czyni Platon, który Boga i materię nazywa wiecznymi i równorzędnymi istotami. Teofil odrzuca systemy filozoficzne starożytności, bo nie zgadzają się z objawieniem, mają status prawdopodobieństwa, a nie prawdy jaką głosi Pismo Święte. Bóg jako stwórca wszechrzeczy nie może być równy materii, On ją poprzedza, króluje nad nią, „Z

niczego czyni, co chce; ... z niczego wyprowadza i wprowadził, co chciał, i w sposób, w jaki chciał"²¹. Teofil, przytaczając różne opinie filozofów na temat stworzenia materii, chce wykazać, że wszyscy oni – Platon, Epikur, Chryzyp nauczali inaczej. Filozofia tym samym nie daje jednej odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania, dlatego nie jest nauką prawdziwą. Podkreślając niezgodność różnych myślicieli pogańskich biskup Antiochii dołącza krytykę pisarzy greckich, w szczególności Homera i Hezjoda. Nie tylko filozofowie nie są jednomyślni, ale także poeci, a wszyscy razem tworzą grupę niezgadających się ze sobą i spierających się ludzi. Św. Teofil pisze, że „nie ma więc zgody między filozofami i pisarzami; gdy bowiem filozofowie powiedzieli jak wyżej, to Homer na inną wchodzi drogę celem wyjaśnienia powstania nie tylko świata, ale i bogów"²², zaś prawda objawiona w Piśmie poucza nas o początkach istnienia świata i człowieka. Filozofia jedynie naśladuje prawdę, a ludzie uważają, że „opowiadania filozofów, pisarzy i poetów zasługują na wiarę, ponieważ odznaczają się pięknym językiem; jednakowoż mowa ich okazuje się próżna i niesmaczna, bo pełno w nich bredni, a nie ma odrobiny prawdy"²³. Dla Teofila Pismo jest wyznacznikiem prawdy i choć można znaleźć podobieństwa w nauce filozofów i w objawieniu, to jest to „pomieszane z błędami"²⁴, które działają jak trucizna na zdrowy pokarm, spożyta wraz z pokarmem zabija człowieka. Biskup Antiochii snując rozważania o znanych filozofach i pisarzach, zadaje bardzo ważne pytanie dotyczące celowości wymyślonych przezeń nauk o pochodzeniu świata. Odpowiadając zaś pisze: „Ci bowiem wszyscy żądni cześci i próżnej chwały, ani prawdy sami nie widzieli, ani innych do prawdy nie zachęcili"²⁵, co świadczy o ich głupocie. Właśnie takiego określenia używa Teofil oceniając nauki filozofów, robi to zapewne dlatego, że przy zamianie nauk teoretycznych na praktykę nasuwa się jeszcze więcej zarzutów pod adresem filozofii.

O ile niewiedza pogan o Bogu może być zrozumiała, bo przecież nie posiadali Pisma i nie mogli znać prawdy, to wyznawane przez nich zasady dotyczące moralności są wyrazem nieludzkiej głupoty i życia wbrew naturze. Wystarczy przytoczyć naukę Platona o państwie, w którym wszyscy powinni mieć wspólne żony, Epikura, który „poleca” stosunki z matkami i siostrami i wszelkie inne występki, zakazane prawami tak Rzymian, jak i Greków. Dlaczegoż więc Epikur i stoicy głoszą godziwość stosunku z siostrami i wzajemnego między mężczyznami?²⁶ Jak wiemy moralność w starożytności diametralnie różniła się od moralności chrześcijańskiej, stąd bunt i protest wobec takich nauk filozofów greckich. Na koniec Teofil rozpatruje naukę o bogach, kim są i jak powstały, ukazuje ich niedoskonałość i bardziej ludzką niż boską naturę.

Bogowie czczeni przez filozofów dokonywali podłości, byli niemoralni, zjadali ludzi, żyli w kazirodczych związkach. Mając takich bogów, poganie oskarżają chrześcijan o ludożerstwo, do czego nie mają moralnego prawa. Zarzuty wobec chrześcijan są nie na miejscu, a mimo to ciągle się pojawiają. Przez cały czas święty biskup posiłkuje się tekstem Starego Testamentu, a w szczególności Księgi Rodzaju, z którym porównuje wszelkie nauki pogańskie. Pismo, jako prawda zapisana, osądza i oświecla niewiedzę Greków, „prawdy dziejowej Grecy nie znają: po pierwsze dlatego, że dość późno zetknęli się z Pismem, ..., po drugie dlatego, że błędzili i błędzą, nie wspominając o Bogu, lecz o rzeczach czczonych i błahych"²⁷.

Obraz filozofii wyłaniający się z myśli św. Teofila jest bardzo wyraźny. Filozofia jest działaniem szkodliwym i niebezpiecznym dla chrześcijan, a przyrównanie jej do trucizny sugeruje śmiertelne niebezpieczeństwo dla duszy człowieka. Św. Teofil filozofię rozumie jako naukę starożytnych myślicieli, a nie jako metodę badawczą, i właśnie stąd bierze się jego surowy i nieprzychylny stosunek do niej. Jest on, jak sam pisze, „miłośnikiem prawdy”, a nie miłośnikiem mądrości, w jego postawie odzwierciedla się Pawłowa myśl o człowieku duchowym, który gardząc wszelkimi mądrościami świata dąży jedynie do poznania Boga. Dzieło *Do Autolyka* w pełni przekazuje to, co w chrześcijaństwie najważniejsze, a zarazem broni prymatu objawienia nad poznaniem rozumowym.

2. Hermiasz – *Szydzenie z filozofów pogańskich*

Kolejnym pisarzem, którego poglądy na filozofię odzwierciedlają wczesnochrześcijański stosunek do nauki pogańskiej jest filozof Hermiasz. W swym krótkim i humorystycznym dziele stara się ośmieszyć pogańskich filozofów i ich zdyskredytować. Poruszona przez niego tematyka zetknięcia się chrześcijaństwa z filozofią grecką jest charakterystyczna dla wszystkich współczesnych mu pisarzy. Tworząc dzieło, w którym szydzi i wyśmiewa nauki filozoficzne, Hermiasz wykazuje jednak brak metody i nierzetelne przygotowanie intelektualne. Opisując poglądy filozofów greckich bazuje na rozpowszechnionych w jego czasach naukach filozoficznych, których dogłębnie nie analizuje.

Wyśmiewanie filozofii Hermiasz rozpoczyna od cytowania słów apostoła Pawła z *Listu do Koryntian*, który pisze, że „mądrość świata głupstwem jest u Boga"²⁸. Podobnie jak wcześniej Teofil, Hermiasz także podkreśla różnorodność i wykluczanie się poglądów filozofów greckich. Wyliczając poszczególnych myślicieli z imienia podkreśla, że brakowało między nimi zgodności i jednomyślności: „ileż tu zdań! Ileż argumentacji filozofów i sofistów, nie tyle szukających prawdy, jak wzajemnie się zwalczających"²⁹.

To, co poganie nazywali mądrością w rzeczywistości jest brakiem rozsądku, bo jak można z szacunkiem odwoływać się nauki, która bierze początek od upadłych aniołów³⁰. Autor tego dzieła sugeruje, że filozofia posiada demoniczny charakter, nie ma w sobie nic z nauki Bożej, nie zawiera elementu prawdy, a jedynie zwykłą pogoń za prózną chwałą tych, którzy ją głoszą. Hermiasz odwołuje się nie tylko do klasyków filozofii starożytnej, ale sięga jeszcze wcześniej, do presokratyków, do filozofów przyrody, którzy poszukując pierwszej przyczyny istnienia świata odwoływali się do żywiołów, do sił przyrody. Opisując duszę i umysł człowieka każdy z nich posługuje się innym pojęciem, dla jednych jest to woda, dla innych powietrze, ogień, jedni twierdzą, że te elementy natury człowieka są wieczne, inni, że śmiertelne, jeszcze inni, że odradzają się wraz z całym światem co pewien czas. Poczynając od Malesa, Hermiasz dokonuje krytyki wszystkich nurtów filozofii greckiej. Nie dostrzega w nich nic dobrego i twierdzi, że „osławiona filozofia raczej goni majaki, niż posiada ścisłe pojęcie rzeczy”³¹. Ani Platon, ani Arystoteles nie zasługują na uwagę, bo zawsze może zjawić się ktoś, kto będzie nauczał inaczej, kogo naukę należało będzie uznać za równie ważną co nauka poprzedników. Filozofowie wyznają sprzeczne poglądy i tym samym nie przyczyniają się do przekazywania prawdy, ale ufając bardziej swemu rozumowi szerzą złudne opinie, fałszujące obraz rzeczywistości. Po opisanu wszystkich ważnych dla Greków filozofów Hermiasz pisze: „Opowiedziałem te rzeczy, by wykazać, jaka zachodzi sprzeczność w wymienionych teoriach, jak usiłowania zbadania rzeczy wahają się w nieskończoność i nie znajdują granic, jak dochodzenie końca natrafia na zagadkę nierozwiązalną, a jest nieużyteczne, bo nie można go potwierdzić żadnym jasnym i przekonywującym dowodem”³².

Oczywiście nie należy dzieła Hermiasza traktować jako rozprawy naukowej, która stara się zdyskredytować filozofię, używając do tego ironii i pogardy. Jest to krótkie dzieło, które za cel stawia sobie udowodnienie, że wiara w nauki filozoficzne jest absurdalna i bezsensowna, bo nie podaje żadnych konstruktywnych wniosków, a jedynie sieje niepewność i rozpowszechnia kłamstwa. Kolejny pisarz stara się, poprzez odrzucenie mądrości greckich, bronić prawdy, jaką głoszą chrześcijanie. I może w nie do końca profesjonalnej formie, ale z pewnością w duchu spotykanym u większości apologetów, Hermiasz rezygnuje z baśni, by pozostać przy prawdzie.

3. Atenagoras z Aten

Pisarzem nieco bardziej subtelnym i intelektualnie przygotowanym do rozpoczęcia dyskusji z wykształconymi filozoficznie poganami jest Atenagoras. Pomimo tego,

że o jego osobie niewiele można powiedzieć, brakuje bowiem konkretnych wzmianek historycznych³³, to pewną wiedzę o Atenagorze przekazują nam jego dzieła – „Prośba za chrześcijanami” oraz „O zmartwychwstaniu umarłych”. Jako „chrześcijański filozof z Aten”³⁴ wykazuje się on dołąbną znajomością nauki starożytnych oraz umiejętnością wykorzystania metody filozoficznej w celu obrony chrześcijan przed niesłusznymi zarzutami pogan. Jest on pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który w sposób racjonalny, za pomocą argumentów zaczerpniętych z filozofii i według ówczesnych zasad retoryki, stara się udowodnić istnienie jednego Boga. W ujmujący sposób ukazuje obecność Boga w życiu chrześcijan i ich pozytywny wpływ na poprawę obyczajów w ówczesnym świecie.

W „Prośbie za chrześcijanami” Atenagoras nie dokonuje jedynie krytyki filozofii, ale doszukuje się w niej elementów pozytywnych i próbuje pokazać, że nie jest koniecznym jej kateryczne odrzucenie. Jego dzieło jest skierowane do cesarza filozofa - Marka Aureliusza, który był słynnym filozofem stoickim, autorem „Rozmyślań” uznawanych za jedno z ważniejszych pism stoickich. Apologeta w swym dziele stara się wytłumaczyć cesarzowi, że chrześcijanie nie są winni tego, co się im zarzuca – ateizmu, kanibalizmu, ani związków kazirodczych. Do filozofów zaczyna się odwoływać, gdy broni chrześcijańskiej wiary w jednego Boga. Nieuznawanie przez chrześcijan bogów pogańskich nie jest niczym nowym, stara się twierdzić Atenagoras, wcześniej podobnie czynili filozofowie i ateści (poza Sokratesem). „Nie uchodzili za ateistów poeci i filozofowie, którzy rozmyślali o Bogu”³⁵, choć poznawali Go jedynie przez Jego dzieła, a nie bezpośrednio jak chrześcijanie. To właśnie słowami filozofów i poetów greckich, w tym wypadku Eurypidesa, Atenagoras wyjaśnia cesarzom kim i jaki jest Bóg: „za Boga zatem uznał (Eurypides) istotę, której dziełem jest to wszystko i której duch tym wszystkim kieruje”³⁶, zaś dalej „Bóg musi gdzieś istnieć i musi być jeden”³⁷. Opisując Boga jako władcę materii, przez cały czas stara się ukazać, że Bóg jest jeden, tym samym tłumaczy słuszność wiary chrześcijan. Podczas przytaczania argumentów powołuje się na myśl pitagorejską, platońską, arystotelesowską i pisze, że „jeśli tedy nie jest ateistą Platon, który pojmuje Boga, Stwórcę wszechrzeczy, jako istotę jedną i niestworzoną, to i my nie jesteśmy ateistami, skoro z całym przekonaniem za Boga uznajemy ową Istotę, Która stworzyła wszystko swoim Słowem (Logosem) i która Duchem swoim wszystko ogarnia”³⁸. Poglądy Platona i Arystotelesa dotyczące Demiurga i Pierwszego Poruszyciela pomagają Atenagorasowi uargumentować naukę chrześcijan o Bogu Stwórcy wszystkiego, podobnie jak poglądy stoików o „Tchnieniu Bożym”. Skoro zaś filozofowie nauczali w taki sposób,

to cesarz-filozof nie powinien postępować wbrew swoim kolegom po fachu”. Szukając bowiem odpowiedzi na pytanie o zasadę wszechrzeczy, rozum nakazuje przyjąć jednego Boga, a nie wielu, na co zgadzają się niemal wszyscy filozofowie, nawet wbrew własnej woli³⁹. O ile filozofowie do podobnych twierdzeń dochodzą na drodze rozumowych dywagacji, to przecież chrześcijanie są godniejsi wiary, bo wiarę w Boga przekazali im natchnieni przez Ducha Świętego prorocy. Atenagoras korzysta z nauk filozoficznych, podkreśla, że powstały jako domysły ludzkie, do których dusza może dojść z uwagi na pokrewieństwo z Bogiem. Twierdzi, że to podobieństwo człowieka do Boga skłania do poszukiwania prawdy, ale filozofowie „mogą się raczej domyślać prawdy niż ją odkryć, bo nie uznają za stosowne uczyć się o Bogu u Boga, lecz każdy uczy się sam u siebie: dlatego każdy z nich głosi inną naukę o Bogu, o materii, o formach i o świecie”⁴⁰. Mimo pomocy jaką uzyskuje apologeta od filozofów zaznacza, że nauka chrześcijan ma inny format, jest nauką o tym jak jest, a nie o tym, co się wydaje, że jest. Prawdziwość poglądów chrześcijańskich gwarantuje Pismo Święte, to z kolei charakteryzuje naukę chrześcijan jako nie jedną z wielu ludzkich nauk, ale jedyną nauką prawdziwą. Przecież kimże są mędrcy tego świata przy Mojżeszu, Izajaszu bądź Jeremiaszu, którzy „dzięki inspiracji Ducha Bożego głosili w swoich pismach to, czym zostali natchnieni, bo Duch posługiwał się nimi jak fletnista, który dmie we flet”⁴¹. Chrześcijański filozof prezentuje swą naukę jako objawioną, otrzymaną od Boga, pochodzącą z pewnego źródła, którym jest Boski Logos, a nie ludzki rozum.

Przytaczając argumenty za prawdziwością chrześcijaństwa Atenagoras posługuje się przykładami pochodzącymi z mitologii, szuka potwierdzenia w współczesnej mu nauce i światopoglądach. Stara się ukazać, że chrześcijaństwo nie jest wiarą obcą i niezrozumiałą człowiekowi, stanowi natomiast pełnię prawdy, obecną fragmentarycznie w filozofii i w innych wierzeniach. Odrzucając kult pogańskiej religii apologeta powołuje się na Platona, Talesa, Arystotelesa oraz innych, którzy ukazują wtórność bogów mitologicznych wobec Boga jednego. Podobnie rzecz się ma także w przypadku odpierania zarzutów o bezbożne stosunki seksualne. Atenagoras posługując się przykładami filozofów stwierdza, że podobnie wygląda sprawa z chrześcijaństwem, a zarzuty o niemoralność są po to, by poniżyć przeciwnika i ośmieszyć go w oczach innych. Przez bezsensowne i wymyślone argumenty „Pitagoras wraz z trzystu towarzyszami został spalony ogniem; tak to Heraklit został wygnany z Efezu, a Demokryt przez mieszkańców Abdery oskarżony został o szaleństwo; tak to Ateńczycy skazali na śmierć Sokratesa”⁴². Nikt z wymienionych filozofów nie stał się gorszy niż jego oskarżyciele, w każdym

razie moralnie, tym bardziej prawi chrześcijanie, nie mogą uciec przez bezpodstawne zarzuty. Ukazana jest tu pewna zależność filozofii i chrześcijaństwa. Zarówno filozofowie jak i chrześcijanie są prześladowani za głoszone poglądy, a postawę jednych i drugich uznawano za niebezpieczną dla innych. Według nauki chrześcijan i filozofów, człowiekowi dana jest wolność, której gwarantem dla chrześcijan jest Bóg, a dla filozofa jego rozum. Jedni i drudzy są niebezpieczeństwem dla świata, bo głoszą niepopularne dla większości treści, propagują nierozzerwalną wspólnotę moralności z dogmatyką, lub głoszą wysiłek związany z doświadczaniem myślenia.

Podpierając się przykładami z życia filozofów i ich poglądami Atenagoras buduje swoją wersję obrony chrześcijaństwa. Jednak po wykorzystaniu poglądów filozofów w apologii, ukazuje on, że chrześcijanie mają swoją naukę opartą jedynie na Piśmie Świętym. Krytykuje antropologiczną naukę Platona o ciele i materii, po czym powołując się na słowa apostoła Pawła z Listu do Koryntian opisuje naukę o zmartwychwstaniu. Kończąc apologię chrześcijan filozof chrześcijański pisze: „celem człowieka nie jest też szczęście duszy oddzielonej od ciała; przedmiotem naszych rozważań nie było wszak życie albo cel jednego z dwóch elementów, z których został zbudowany człowiek, lecz życie i cel istoty złożonej z obydwu składników”⁴³. Nauka o człowieku, jako o syntezie pierwiastka duchowego i materialnego, z zachowaniem pełnej równowagi między jednym i drugim, jest nową i oryginalną treścią wprowadzoną przez chrześcijan. Zmartwychwstanie zmarłych wraz z ciałem nie mieści się w systemach filozoficznych, w których pierwiastek duchowy człowieka był wywyższany i to jemu była zarezerwowana wieczna szczęśliwość po śmierci. Można zauważyć, że na chrześcijańskiej nauce o zmartwychwstaniu kończy się wspólna droga nauki prawdziwej i nauki filozofów. Podobnie jak kiedyś na Areopagu apostoł Paweł został wyśmiany za słowa o zmartwychwstałym Chrystusie, tak też Atenagoras w nauce o zmartwychwstaniu przekracza granice filozofii. Tłumacząc czym jest zmartwychwstanie i broniąc tej nauki przed niesłusznymi zarzutami apologeta traci pomoc w postaci argumentów filozoficznych, dlatego powraca do argumentów z Pisma Świętego.

U Atenagorasa można zauważyć rozwiniętą już myśl chrześcijańską, która nie boi się porównać z filozofią grecką, a widzi w niej pewną pomoc w dyskusji z niechrześcijanami. Nie ma u niego miejsca na szydzenie, bądź jedynie krytykę filozofii. W zamian jest współpraca, która ma służyć na użytek chrześcijaństwu, ukazać filozofom, którym był również cesarz, że jedynie chrześcijaństwo przynosi prawdę, tak poszukiwaną przez miłośników mądrości. Atenagoras podejmuje się rozumowego wytłumaczenia

prawd chrześcijańskich, przy czym posługuje się filozoficznym sposobem dowodzenia. Chce by cesarz zrozumiał, że chrześcijaństwo nie jest gorsze od nauk filozofów i religii pogańskiej, a nawet, z uwagi na swoją prawdziwość, przewyższa je.

4. Św. Justyn Filozof

Święty męczennik Justyn, nazwany (przez Tertuliana po raz pierwszy) filozofem, wyraża, nieco odmienny pogląd na filozofię niż pozostali pisarze tego okresu. Będąc wykształconym filozofem ciągle poszukiwał prawdy, która miała zaspokoić jego potrzebę duchową. Charakterystyczną cechą św. Justyna, jeszcze jako poganina, jest ciekawość tejże prawdy. Ciągłe dążenie do prawdziwego poznania, pragnienie duchowej pełni oraz pocieszenia ciągle aktywnego rozumu, kieruje go do różnych nauczycieli, u których, po zgłębieniu ich nauk, nie znajduje ukojenia ani spełnienia. Wart podkreślenia jest fakt nieustannego poszukiwania nauki prawdziwej, bowiem jest on cechą charakterystyczną każdego filozofa. Filozofia jest poszukiwaniem prawdy i pewności, ale także duchowej satysfakcji, dlatego Justyn odkrywając naukę proroków spełnił się jako filozof. Na przykładzie tego apologety można dostrzec sedno tego, co nazywamy filozofią. Dla starożytnych Greków filozofia nie była jedynie czczym gadaniem, ani światopoglądem, a była metodą na życie. W świecie starożytnym filozofia, o czym już była mowa, zajęła miejsce religii. Spełniała duchowe oraz intelektualne pragnienia ludzi, wprowadzała nową aksjologię do życia oraz proponowała różne praktyki duchowe. Właśnie tego poszukiwał u kolejnych nauczycieli św. Justyn. Filozofia była dla niego życiową praktyką, a nie jedynie aktywnością rozumu, dzięki której człowiek wzrastał intelektualnie. W poglądach tego filozofa i męczennika o pogaństwie można zauważyć integralną, a tym samym biblijną, wizję człowieka, w której słowo i czyn są nierozdzielnie ze sobą połączone. Justyn poszukiwał nauki, której prawdziwość zweryfikuje życie. Dlatego odkrycie chrześcijaństwa było dla niego odkryciem prawdy. Filozofowie również poszukiwali pewności co do istnienia człowieka i świata, chrześcijanie natomiast podobne treści głosili dzięki objawieniom Bożym. Postawy starotestamentowych proroków, jak również Chrystusa są prawdziwe, nie dlatego, że się o nich mówi, a dlatego, że były realne i unaoczniały swoją prawdziwość. Tym właśnie była filozofia dla Justyna. Chrześcijaństwo jest filozofią odróżniającą się od innych swą autentycznością.

W swych „Apologiach” i w „Rozmowie z Żydem Tryfonem” Justyn wyraża poglądy na temat własnej drogi do chrześcijaństwa oraz tłumaczy adresatom, którymi są rzymscy urzędnicy, czym jest chrześcijaństwo. Ludziom

biegłym w temacie filozofii ogłasza nową i prawdziwą zarazem filozofię, zrównując wiarę chrześcijańską z filozofią nie umniejsza jej wartości, a podnosi jej godność, jako jednej z nauk, ale przewyższającą wszystkie inne.

W jednym ze swych dzieł Justyn pisze, że filozofia bada naturę Boga⁴⁴ i uznaje to za jej główny cel. Problem filozofów polega na tym, że nie każdy z nich uznawał ten cel za nadrzędny i w nieodpowiedni sposób do niego się ustosunkowywał. „Filozofia wprawdzie jest najważniejszym i najcenniejszym osiągnięciem w oczach Bożych; jedynie ona prowadzi nas ku Bogu i czyni nas Jego sługami, dlatego rzeczywiście świętymi są ci, którzy swój umysł ukierunkowali ku filozofii; jednak wielu nie odgadło czym jest filozofia i w jaki celu posłana jest ona ludziom, w przeciwnym razie nie byłoby ani platoników, ani stoików, ani perypatetyków, ani teoretyków, ani pitagorejczyków, dlatego, że wiedza jest tylko jedna”⁴⁵ – głosi filozof chrześcijański. Ta wiedza nie może być zmysłową, pochodzącą z doświadczenia, a musi być umysłową, dlatego filozofia powinna „odciągać duszę od tego, co zmysłowe i przygotowywać do tego, co umysłowe”⁴⁶. Decydując się na pobieranie nauk u poszczególnych filozofów Justyn chce zdobyć wiedzę o Bogu, jest to jego główny cel filozoficzny. Najpierw u stoików, potem u uczniów Arystotelesa poszukuje upragnionej prawdy. Niestety nauczyciel stoicyzmu nie był w stanie dostarczyć Justynowi wiedzy o Bogu. Zasmucony nieuzyskaniem odpowiedzi na nurtujące pytania Justyn opuścił nauczyciela i udał się do perypatetyka. Ten z kolei, jako *ostroumnyj*, miał pomóc w zdobywaniu wiedzy o Bogu, ale po kilku dniach nauki zażądał od swego ucznia opłaty za nauczanie. Nie tylko nie potrafił pomóc uczniowi w zgłębieniu natury Boga, ale wyceniwszy swoje usługi sprawił, że Justyn uznał go niegodnym imienia filozofa i porzucił (a trzeba pamiętać, że w starożytności hańbą dla nauczyciela było pobieranie pieniędzy za nauczanie). Następnym mentorem późniejszego męczennika został pitagorejczyk, który chcąc przyzwyczaić młodego ucznia do aktywności umysłowej kazał mu zgłębić astronomię, geometrię i muzykę. Jednak przestraszony nadmiarem pracy umysłowej, postanowił udać się do platoników, którzy cieszyli się wówczas dobrą sławą. Nauka o bezcielesnych ideach i umysłowej ich kontemplacji zachwycała go i dała mu nadzieję, że wkrótce będzie w stanie oglądać samego Boga, co jest także celem filozofii platońskiej. Zachwycony platonizmem Justyn oczekiwał na realizację kontemplacji świata idei, jednak w międzyczasie spotkał podczas spaceru nad morzem pewnego starca, który zasiał w nim wątpliwość co do słuszności praktykowanej przez niego filozofii.

Starzec powoli, słowo po słowie, udowadniał Justynowi, że filozofowie greccy mimo szczerych chęci nie mogli

osiągnąć upragnionego celu, jakim jest widzenie Boga. Boga może poznać ten, kto posiada o Nim wiedzę zaczerpniętą z Pisma Świętego. Napotkany przez Justyna człowiek, wykorzystując sokratejską metodę dialektyczną w prowadzeniu dyskusji, krok po kroku udowydniał swemu rozmówcy, że prawda znajduje się w innym miejscu niż ten sądził. Zaczynając swój dowód starzec pyta Justyna o Boga. Kim jest Bóg? Jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, jest niezmienny w swym istnieniu, odpowiedział Justyn. Czy można poznać Boga i jak? Czym jest dusza? Tak brzmiały kolejne pytania zadawane Justynowi przez nieznanego. Na każde z nich odpowiadał zgodnie z nauką Platona, przy czym żadna odpowiedź nie była niepoprawna. Nieznanego cieszyły odpowiedzi rozmówcy, jednak na końcu padło najważniejsze pytanie: „W jaki sposób filozofowie mogą prawidłowo myśleć i mówić o Bogu, jeśli nie posiadają o nim żadnej wiedzy, nie widzieli Go i o Nim nie słyszeli?”⁴⁷. Było to zaskakujące pytanie, przecież jeszcze przed chwilą Justyn przytaczał naukę Platona o Bogu, a tu nagle stwierdzenie, że filozofowie Go nie znają. Starzec zmienił nagle metodę prowadzenia dyskusji. Nie zadawał już pytań, sprowadzał natomiast rozmowę w kierunku objawienia. To przecież prorocy, a nie filozofowie, są świadkami Boga w świecie, oni nie domyślali się kim jest Bóg, a z Nim rozmawiali, Pismo Święte jako owoc rozmowy człowieka z Bogiem jest bardziej wiarygodne niż rozprawy filozoficzne o wątpliwej wiarygodności. Nieznajomy starzec dyskusję z Justynem przeprowadził w klasyczny sokratejski sposób. Rozmowa opisana przez Justyna była dyskusją filozoficzną, najpierw odbyło się wysłuchanie poglądów przeciwnika, potem ich obalenie, a na końcu wyłożenie prawdziwej nauki. Analizując tę rozmowę można doszukać się w niej wielu podobieństw do dialogów sokratejskich. Widzimy, że choć nauki filozofów zostały w końcu odrzucone, to metodę filozoficzną zastosowano do uargumentowania nowej, prawdziwej nauki. Starzec stwierdzając brak doświadczenia Boga przez filozofów sugeruje, by pozostawić nauki tych, którzy nie doświadczyli prawdziwego poznania, a zająć się prorokami i Pismem Świętym. Wykładając Justynowi naukę o duszy, nieznanomy cytował i ujawniał niesłuszność poglądów Platona o duszy. Nauka o duszy staje się zwrotnym punktem rozmowy. Dusza nie może być odwieczna, bo Bóg ją stworzył, nie może być zatem samym życiem, bo musiałaby ożywiać wszystko inne, nie może wcielać się w różne ciała, bo wiedząc o tym, że w poprzednim wcieleniu czyniła źle i poprzez to ponownie musi żyć w ciele innego stworzenia, nie żyłaby źle, a starałaby się przez dobre życie wrócić do swego stanu pierwotnego. Odrzucając naukę Platona starzec jednocześnie wykląda biblijną naukę o duszy. Na sugestie Justyna, że Platon i Pitagoras jednak głosili podobne teorie, starzec odpowiada, że nie ma „nic wspólnego z Platonem i Pitagorasem, jak również

z nikim, kto podziela ich poglądy”⁴⁸. Zasmucony Justyn pyta rozpaczliwie: „Jakemu więc nauczycielowi człowiek może zaufać bądź skąd może oczekiwać pomocy, jeżeli nawet u tych filozofów nie ma prawdy?”⁴⁹. Sytuacja ta przypomina wziętą wprost z „Dialogów” Platona, w których również rozmówcy Sokratesa tracą pewność, tracą grunt pod nogami i zaczynają poszukiwać oparcia dla siebie, by nie popaść z zwątpienie. Starzec odkrywając prawdę przed filozofem, utwierdza go na nowym, chrześcijańskim, gruncie. Daje Justynowi pewność i poczucie bezpieczeństwa przed zagrażającym mu sceptycyzmem, bo cóż może dać większą radość niż poznanie zapisanych w Piśmie słów samego Boga, którego tak bardzo, od początku swej przygody z filozofią, Justyn umiłował i do poznania którego ciągle dążył. Justyn dowiedział się o pewnych ludziach, „którzy żyli o wiele wcześniej niż którykolwiek z filozofów, ludzie błogosławieni, sprawiedliwi, podobający się Bogu, którzy mówili Duchem Świętym i przepowiadali przyszłość, która teraz się dokonuje: ich nazywali prorokami”⁵⁰. Wy tłumaczywszy Justynowi sens prorocत्व starotestamentowych starzec odszedł, pozostawiając go z samym sobą i z myślami o tym, co się przed nim odkryło. „W sercu moim w tym czasie rozpalili się ogień, ogarnęła mnie miłość do proroków i tych mężów, którzy są przyjaciółmi Chrystusa; rozmyślając sam z sobą o jego (starca – Ł.L.) słowach, spostrzegłem, że filozofia ta jest jedyną niepodważalną i korzystną. W taki sposób stałem się filozofem”⁵¹ – tymi słowami Justyn odpowiada na zadane wcześniej przez Tryfona pytanie o to, jaka jest jego filozofia. Objawienie, które stało się udziałem Justyna, spowodowało, że stał się on spełnionym filozofem, ponieważ poznał Boga. Główne zadanie stawiane filozofii zostało zrealizowane, chrześcijaństwo stało się tą jedyną filozofią, która może w pełni uszczęśliwić człowieka zajmującego się nią.

W dalszej części rozmowy z Tryfonem Justyn przedstawia mu chrześcijaństwo, broni przed zarzutami ze strony Żydów, zaś w „Apologiach” prowadzi dyskusję z filozofami, których wcześniej był zwolennikiem, wykazuje ich słabe punkty oraz złudne i nieprawdziwe poglądy. Kierując swoje pisma do cesarza, filozofów i urzędników rzymskich, tłumaczy czym jest chrześcijaństwo i opisuje je jako jedną prawdziwą filozofię. Podobieństwa filozofii greckiej z nauką chrześcijańską Justyn tłumaczy na dwa sposoby. Po pierwsze, to, co najlepsze w filozofii pochodzi od Mojżesza, który był wcześniejszy niż filozofowie i którego nauka na nich wpłynęła⁵². Według Justyna Platon pisząc o Duszy Świata, która rozplynęła się po całym stworzeniu, powtórza naukę Mojżesza z fragmentu o wężu miedzianym. Inne nauki filozofów zbieżne z chrześcijaństwem pochodzą ze Starego Testamentu, który musiał być znany filozofom. Po drugie, Justyn uważa, że Logos daje się poznać wszystkim ludziom. Nawet przed przyjściem Chrystusa prawda

została częściowo i w obrazach objawiona filozofom, którzy rozpowszechniali „ziarna prawdy”⁵³.

Omawiając poglądy św. Justyna, należy wspomnieć o jego uczniu – Tacjanie Syryjczyku. Ten apologeta broniąc chrześcijaństwo przed myślą helleńską, w zupełnie inny sposób odnosi się do filozofii greckiej. Choć jest związany do platonizmu, to jednak w „Mowie przeciw Grekom” dogłębnie krytykuje filozofię, nie chce mieć z nią nic wspólnego. „Jedynie za co można pochwalić filozofów to za to, że starali się sobie nawzajem udowodnić zbłądzenie i nieznaną prawdę”⁵⁴. Tymi słowami najlepiej można oddać sposób myślenia Tacjana, który w odróżnieniu od Justyna nie widzi w filozofii „ziaren prawdy”, a jedynie zło i kłamstwo. Jego stosunek do myśli pogańskiej i jej „osiągnięć” jest skrajnie negatywny, „on odrzuca nie tylko filozofię, ale całą mądrość grecką, kulturę i gramatykę”⁵⁵. Jego niechęć do wszystkiego, co greckie czyni go podobnym do Tertuliana. Filozofowie greccy błędzili, nieustannie się ze sobą kłócili, pozytywne elementy swojej nauki zaczerpnęli od Mojżesza. Kultura grecka, oparta na politeizmie nie jest godna uwagi, zaś dzieł poetów nie warto czytać, ponieważ nie wartościowego w nich nie ma. Podobne opinie można znaleźć w pismach Tacjana. Zauważyć też należy, że te skrajne poglądy miały odzwierciedlenie w codziennym funkcjonowaniu człowieka. Tacjan głosił surowość życia, odrzucał związek małżeński oraz spożywanie mięsa i wina, niektórzy byli gotowi uznać go nie za chrześcijanina, lecz za gnostyka, którego enkratyczna, antyżydowska i umiarkowana doktryna orientacja⁵⁶, nie jest bliska umiarkowanej, rozsądnej postawie chrześcijańskiej. Niewątpliwie Justyn ze swoją prawdziwą filozofią tworzy ortodoksję, zaś Tacjan jest na jej uboczu.

Filozof chrześcijański, św. Justyn Męczennik, wypracował stanowisko wobec filozofii greckiej, które w epoce Ojców Kościoła będzie wiodącym i umożliwi sprecyzowanie nauki chrześcijańskiej. Zaś naukę o „ziarnach prawdy” będzie w swym systemie teologicznym rozwijał św. Maksym Wyznawca. Poczynając od osoby św. Justyna problem, związany z akceptacją bądź negacją filozofii przez pisarzy chrześcijańskich, będzie miał inny wymiar, analizowany historycznie i metodologicznie. Filozofia historyczna, czyli starożytna myśl grecka będzie w większości przypadków odrzucana i poddawana krytyce, zaś metodologicznie myśl chrześcijańska będzie niejednokrotnie przybierała formę filozoficzną, przez co dokona się swoiste schryścianizowanie filozofii.

5. Tertulian

Opisując podejście do filozofii pisarzy chrześcijańskich doby apologetów nie wypada zapomnieć o Tertulianie. Jego słynne rozdzielenie Aten i Jerozolimy oraz Akademii

i Kościoła wydaje się być zupełnie innym uchwyceniem problemu niż u św. Justyna. Surowość oraz gorliwość Tertuliana w życiu osobistym jest jego główną cechą, o której piszą wszyscy badacze jego nauki. Niedopuszczenie możliwości pokuty grzesznych ludzi wiąże się u niego z odizolowaniem tego co święte od tego co laickie i nieobjawione. Stąd bierze się krytyczne podejście Tertuliana do filozofii. Niezrozumienie płynące z dość prostego sposobu rozumowania, prowadzi go od chrześcijaństwa do montanistów, a w kwestii interesującego nas problemu do prostoty intelektualnej, nieumiejętności pogodzenia filozofii z myślą chrześcijańską. Tym samym staje się on przeciwieństwem Justyna, a tym bardziej Klemensa z Aleksandrii, o którym będzie mowa poniżej.

Jawne odrzucenie nauk filozoficznych nie wynika jednak z ich nieznaności, a wręcz przeciwnie. O ile platonizm nie wywarł wpływu na tego pisarza, to, jak podaje patrolog⁵⁷, stoicyzm niewątpliwie zaważył na poglądach Tertuliana. Moralna postawa, wstrzemięźliwość, surowość życia oraz nieakceptowanie konformizmu religijnego, sprawiły, że stoicy okazali się mu najbliżsi. Oczywiście Tertulian nigdy siebie nie określał siebie mianem stoika, ale ta tradycja filozoficzna miała wpływ na ukształtowanie się jego postawy. Odzwierciedlone jest to w jego nauce antropologicznej, jak również trynitarniej. Pojawiająca się u tego myśliciela nauka o „cielesnej substancji Boga” wydaje się być zbieżna z materialistyczną wizją Logosu u stoików. Przed podobnym problemem staje Tertulian, gdy próbuje wyjaśnić chrześcijańskie nauczanie o Bogu Trójcy. Nie wychodzi, jak w przyszłości kapadoccyzy, od osób Św. Trójcy, a zaczyna od absolutnej jedności Boga. Przez to cały zachodni Kościół w pierwszych wiekach będzie miał problem ze zrozumieniem nauki wschodniej o trzech Boskich hipostazach. Z pewnością łacina stanowiła wielki problem dla Tertuliana, nie był on bowiem w stanie precyzyjnie wyjaśnić poruszanych problemów. Podobnie rzecz się miała z filozofią grecką. Język filozofów mógł pomóc mu w wyjaśnieniu niektórych prawd chrześcijańskich, jak na przykład wspomniany wyżej stoicyzm, ale samą filozofię odrzucał, bowiem nie była ona objawiona w Piśmie. W jego dziele „O duszy”, można zauważyć negatywny stosunek do filozofii, zamierza on bowiem obalić błędne poglądy filozofów starożytnych i gnostyków. Akceptacja filozofii może nastąpić jedynie wtedy, gdy pozostaje ona w zgodzie z prawdą chrześcijańską. Tertulian był sceptykiem w stosunku do filozofii, negował wszystkie poglądy, z jednym wyjątkiem, akceptował pogląd o aktywności rozumu, w poszukiwaniu. Nie starał się dowieść, że filozofowie doznali objawienia, nie poszukiwał u nich prawdy, bo znaleźć mógł ją jedynie w chrześcijaństwie. Tertulian uważał, że chrześcijaństwo może zaczerpnąć z filozofii to co jest zgodne

z jego ideologią, nie zamierza się jednak z tego tłumaczyć. Chrześcijaństwo traktował jako pierwotne doświadczenie, a filozofię zaś, jako wtórna w którym można poznać prawdę o tyle, o ile wcześniej poinformowała o tym nauka objawiona. Tertulianowy porządek ustanawia absolutny prymat nauk chrześcijańskich. Sam apologeta starał się wytłumaczyć, czym jest chrześcijaństwo, ale w oderwaniu od ogólnie rozumianej ówczesnej kultury. Nie starał się posiłkować filozofią, poza kilkoma, wyżej wspomnianymi, przypadkami korzystania z języka stoików, ale pokazał chrześcijaństwo, jako coś zarówno intelektualnie, jak i moralnie nowego, co wyznają wierni objawieniu zawartym w Piśmie Świętym.

W tych kilku słowach, pokrótce opisaliśmy stosunek Tertuliana do filozofii. Nie było naszym zamiarem wdawanie się w analizę językowo-metodologiczną, a jedynie nakreślenie charakterystycznej dla niego niechęci do wszystkiego, co niechrześcijańskie, w tym filozofii.

*

Okres apologetów był dość specyficzny, szczególnie jeśli chodzi o stosunek wczesnego chrześcijaństwa do filozofii greckiej. U wyżej opisanych pisarzy można było znaleźć opinie pozytywne, jak i negatywne o filozofii. Jedni przed nią przestrzegali, jak np. Teofil i Atenagoras, inni ją wyśmiewali (Hermiasz), jeszcze inni dostrzegali

w niej pewną intelektualną, ale także duchową wartość (św. Justyn), zaś Tertulian, jak i Tacjan konsekwentnie ją odrzucali. Analizując poglądy tych myślicieli chrześcijańskich można dostrzec jedną ważną cechę – nikt z nich nie był w stanie wyeliminować filozofii ze swego życia. Jako istotny składnik kultury grecko-rzymskiej, musiała zostać przez chrześcijaństwo zaakceptowana. Kolejnym etapem było ustosunkowanie się do niej, przeanalizowanie, odrzucenie tego, co nieprawdziwe i przyjęcie tego, co prawdziwe. W każdym razie, w tej epoce po raz pierwszy nastąpiło zetknięcie się religii objawionej z religią rozumu, jak można określić filozofię, to zetknięcie uwarunkowało dalszy rozwój myśli chrześcijańskiej. Przez kontakt z kulturą grecką, a w szczególności z filozofią, chrześcijaństwo rozpoczęło swój grecko-bizantyjski etap rozwoju, pozostawiając w tyle tradycję żydowską. Co prawda przez cały czas będzie dokonywała się synteza objawienia i rozumu, ale od IV w. teologia chrześcijańska zacznie się wyraźnie różnić od teologii judaistycznej. Forma filozoficzna, z uwagi na nową kulturę z jaką zetknęło się chrześcijaństwo, stała się przydatna w samostanowieniu o sobie teologii chrześcijańskiej, czego pierwszym etapem niewątpliwie była epoka apologetów.

Przypisy

- ¹ List do Kolosan, 2,8, *Pismo Święte*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994 – wszystkie kolejne cytaty z tego wydania.
- ² Dionizje – attyckie święta w starożytnej Grecji na cześć Dionizosa boga wina.
- ³ Lupanar (łac.) – dom publiczny.
- ⁴ Zob. J. Pollock, *Paweł Apostoł*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971.
- ⁵ Zob. Dz. Ap. 17,18.
- ⁶ Zob. Platon, *Fedon*, Unia Wydawnicza VERUM, Warszawa 2004, s. 237.
- ⁷ Tamże, s. 253.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ Arystoteles, *O duszy*, PWN, Warszawa 1992, s. 128.
- ¹⁰ 1 Kor. 2,1.
- ¹¹ Tamże, 2,2.
- ¹² Tamże, 2,13.
- ¹³ Por. Tamże.
- ¹⁴ Tamże, 1,19.
- ¹⁵ List do Tymoteusza 1,3-4.
- ¹⁶ Św. Teofil z Antiochii jako pierwszy użył tego słowa w stosunku do Boga – „Podobnie owe trzy dni, które były przed światłami, są obrazem Trójcy i Boga, jego Słowa i jego Mądrości”.
- ¹⁷ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 138.
- ¹⁸ Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, JAN JACHOWSKI Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1935, s. 35.
- ¹⁹ Chryzyp (282 p.n.c. – 208 p.n.c.) – filozof stoicki, uznawany za jednego z założycieli stoicyzmu, usystematyzował i zredagował poglądy swoich poprzedników.
- ²⁰ Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, JAN JACHOWSKI Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1935, s. 49.

²¹ Tamże, s. 50.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 62.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 94.

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ Tamże, s. 120.

²⁸ 1 Kor. 3,19.

²⁹ Hermiasz, *Szydzenie z filozofów pogańskich*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, JAN JACHOWSKI Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1935, s. 129.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Tamże, s. 135.

³² Tamże, s. 137.

³³ Por. Архим. К. Керн, *Патрология*, Издательство имени свт. Льва папы Римского, Киев 2004, s. 222-224.

³⁴ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 137.

³⁵ Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 32.

³⁶ Tamże, s. 33.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże s. 34-35.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 36.

⁴¹ Tamże, s. 38.

⁴² Tamże, s. 74.

⁴³ Tamże, s. 114.

⁴⁴ Por. Св. Иустин Философ, *Разговор святого Иустина с Трифоном Иудеем*, Университетская типография, Москва 1892, s. 133.

⁴⁵ Tamże, s. 135.

⁴⁶ Tamże, s. 136.

⁴⁷ Tamże, s. 139.

⁴⁸ Tamże, s. 144.

⁴⁹ Tamże, s. 145.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 146.

⁵² Св. Иустин Философ, *Апология I*, Университетская типография, Москва 1892, с. 74.

⁵³ Tamże, s. 75.

⁵⁴ Тагиан, *Увещание к эллинам*, Университетская типография, Москва 1892, с. 409.

⁵⁵ Архим. К. Керн, *Патрология*, Издательство имени свт. Льва папы Римского, Киев 2004, s. 209.

⁵⁶ Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 135.

⁵⁷ Zob. Архим. К. Керн, *Патрология*, Издательство имени свт. Льва папы Римского, Киев 2004, s. 284-285.

Łukasz Leonkiewicz

Early Christian writers about ancient philosophy (part I)

Summary

Christian theology often is called Christianized philosophy. However in the early centuries of Christianity Christian writers don't refer to the ancient philosophy positively. The philosophy was a relic of paganism, and treated it's teachings as vain and chattery philosophical views. The first Christian writers had to face up with philosophy, so many of them critically or positively wrote about it. The first time apostle Paul came into contact with philosophers during his stay in Athens. Apologists then went on to write about the philosophers just as later the Fathers of the Church drew inspiration from ancient philosophy as well. In their opinion theology and philosophy differed from each other like the truth from the belief. Revealed in Scripture the knowledge about God is truth, because it was proclaimed by the prophets and apostles, which was inspired of the Holy Spirit. They didn't speak from himself, but God spoke through them. But philosophers trusted their own mind and were seeking knowledge about the beginning, about truth, about God etc. Since the first century, Christian theology and philosophy saw this bond of "mutual understanding" unite them to this day.

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

WSPÓŁCZESNY STAN BADAŃ NAD PRAWOSŁAWNĄ HAGIOLOGIĄ

THE STATE OF THE CONTEMPORARY RESEARCHES ON ORTHODOX HAGIOLOGY

JAROSŁAW CHARKIEWICZ

WARSZAWSKA METROPOLIA PRAWOSŁAWNA, WARSZAWA, JAREK@CERKIEW.PL

Słowa kluczowe: hagiologia, hagiografia, świętość, święci

Keywords: hagiology, hagiography, holiness, saints

Rozważania o stanie badań nad współczesną hagiologią prawosławną poprzedzić należy próbą definicji tego mało jeszcze znanego w teologii pojęcia. Hagiologia (gr. *hagios* – święty, *logos* – słowo, nauka, wiedza) jest stosunkowo młodym działem teologii, zajmującym się zagadnieniami związanymi ze świętością. Nauka ta prowadzi badania teologiczne oraz historyczno-kościelnych aspektów świętości, czy też „badanie świętości jako objawienia łaski Bożej w świecie, świętych i ich kultu, dróg osiągnięcia świętości”¹. W odróżnieniu od hagiografii, która zajmuje się badaniem żywotów świętych jako utworów religijnych i literackich epoki, w której dzieło powstało, hagiologia koncentruje swą uwagę na samym świętym, typie (czy też kategorii) jego świętości i rozwoju świętości w kolejnych okresach historycznych. Bada także i opracowuje źródła, nie traktując ich jako przeszłe i „martwe”, lecz jako żywe i nadal aktualne dla Kościoła i współczesnego człowieka². Tak jak i hagiografia, hagiologia skupia się również na żywotach świętych, ale poddaje analizie również inne, dotyczące świętości dzieła o charakterze teologicznym³. W sferze zainteresowań hagiologii znajdują się także kalendarze kościelne, martyrologiony, Minejony (Ogólne, Miesięczne i Czytane), synaksariony, księgi liturgiczne, itp. Hagiologia, w przeciwieństwie do hagiografii, jest więc nauką bardziej teoretyczną niż praktyczną, podczas gdy druga z nich skupia się przede wszystkim na badaniach praktycznych. W tym względzie obie nauki uzupełniają się wzajemnie, co tworzy dobrą płaszczyznę do współdziałania teologów z literaturoznawcami⁴.

Ojciec Paweł Florenski, jeszcze przed rewolucją 1917 roku w Rosji, zdefiniował „hagiologię” jako „naukę o świętości”, zaś jej przedmiot opisał słowami: „doświadczalne badanie chrześcijaństwa jako siły życiodajnej”. Tytułował ją też „zakończeniem całej teologii”, „>poznaniem<

wartości całego kościelnego pojmowania życia >według owoców< jego”, a nawet wnioskował o wprowadzenie hagiologii do programów nauczania w szkołach teologicznych, w połączeniu z hagiografią i ascetyką (z wyłączeniem tej ostatniej z teologii pasterskiej)⁵. Sam termin „hagiologia” (choć jeszcze w dużym zakresie tożsamy z hagiografią) na Wschodzie po raz pierwszy w szerokim zakresie użyty został przez biskupa Sergiusza Spasskiego już w latach 70-tych XIX wieku⁶.

Czyniąc na potrzeby niniejszego szkicu duże uogólnienie i używając figur geometrycznych można powiedzieć, że hagiografia i hagiologia stanowią jakby dwa w dużym stopniu pokrywające się ze sobą okręgi, każdy z nich symbolizuje interesujące te dziedziny pola badawcze. Okręgi te w żadnym razie nie są ze sobą tożsame, przy czym okrąg zakresu badań hagiologii jest znacznie bardziej obszerny niż obszar hagiografii⁷.

Przed przejściem do przedstawienia aktualnego stanu badań nad prawosławną hagiologią oraz próbą jego oceny, podkreślić należy, że będąca przedmiotem badań tej nauki świętość jest jednym z najważniejszych pojęć teologicznych, religijnych i religioznawczych. Należy też do kluczowych terminów chrześcijaństwa, w tym prawosławia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia świętość stanowi siłę napędową człowieka, nadającą sens jego ziemskiemu życiu. Dla chrześcijan pojęcie świętości nie posiada wyłącznie charakteru czysto teologicznego, a wykracza daleko poza teoretyczne rozważania o nacechowaniu religijnym. Swoje ujście i realizację świętość znajduje w praktyce życia człowieka, które powinno być nieustannym – mniej lub bardziej udolnym – naśladowaniem Boga. Wszyscy bowiem ludzie, ochrzczeni w imię Świętej Trójcy, powołani są przez Chrystusa do stawania się świętymi. Świętość nie jest po prostu kategorią etyczną zarezerwowana

wyłącznie dla Boga, lecz nade wszystko jest wolą Bożą wplecioną w naturę człowieka (i całego stworzenia), który wypełniając jego wolę powinien się uświęcać. Świętości nie należy traktować jako swojego rodzaju „świadectwa z pa-skim”, czy dyplomu za dobrze przeżyte życie. Świętość jest odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie, to rezultat działania łaski Świętego Ducha w historii ludzkości, to doskonałe zjednoczenie z Chrystusem dzięki działaniu łaski Świętego Ducha, duchowe doskonalenie i życie zgodnie z Ewangelią.

Pomimo tak ważnej, czy wręcz kluczowej roli świętości w prawosławiu, obecnego stanu badań nad nią nie można uznać za satysfakcjonujący. Choć hagiologia posiada znakomitą bazę dla swych badań w postaci tekstów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, Tradycji Kościoła – dokumentów Soborów Powszechnych i synodów pierwszych wieków oraz nauk św. Ojców⁸ (posiadającej swoją kontynuację w nauczaniu na temat świętości ascetów żyjących w wiekach późniejszych, aż po czasy współczesne⁹), to ma ona jeszcze przed sobą wiele do zrobienia. Dodatkowym problemem, z którym spotykają się osoby poznające hagiologię prawosławną, są bardzo różne pod względem ilości i jakości poświęcone jej prace, zazwyczaj dotyczące jednego z jej aspektów.

Odwolując się tylko do minionego wieku stwierdzić można, że paradoksalnie świętość w prawosławiu była przedmiotem zainteresowania i naukowych dociekań stosunkowo niewielu polskich teologów i historyków. Niedobór ten w pewnym stopniu, chociaż jak się wydaje nie wystarczającym, rekompensują autorzy zagraniczni. Jednak i tam do nielicznych należą opracowania, w mniej bądź bardziej kompleksowy sposób poświęcone wyłącznie temu zagadnieniu. Zasadniczo badacze koncentrowali się jedynie na przedstawianiu któregoś z fragmentów tej bardzo szerokiej dziedziny, przy czym najczęściej kult świętych jako taki sprowadzany był do hagiografii sensu stricto, tj. żywotów świętych. Stosunkowo duże zainteresowanie badaczy, poza żywotami świętych, budziły jedynie jeszcze dwa inne elementy ściśle z nim związane: cześć oddawana relikwiom świętych oraz ich ikonom.

W tym samym czasie, co należy przyznać z pewnym zażenowaniem, współczesnemu naukowemu piśmiennictwu rzymskokatolickiemu w naszym kraju (by nie wspominać o badaczach zachodnioeuropejskich) problem świętości w odniesieniu do człowieka oraz kultu świętych nie był obcy. W mniejszym lub większym zakresie kwestie te stanowiły przedmiot dociekań naukowych m.in. ks. ks.: Henryka Frosa (+1998), Henryka Misztala, Ireneusza Werbińskiego, Andrzeja Żądło, Zdzisława Kijasa, Marka Starowieyskiego, Arkadiusza Barona czy Jana Szczycha¹⁰. Badania te nawiązują do ogromnego trudu w zakresie

hagiografii krytycznej, podjętego jeszcze w XVII w. przez Bollandystów, którzy od początku skupili się na naukowym podejściu do żywotów świętych i ich analizie krytycznej. Bollandyści posiadają ogromne zasługi na polu badawczym zarówno hagiografii łacińskiej, jak i bizantyjskiej oraz szerzej – wschodniej. Wynikiem ich prac, prowadzonych z różnym natężeniem w różnych okresach, jest 71¹¹ opublikowanych dotychczas tomów żywotów świętych (łac. *Acta Sanctorum*)¹². Z dziedzictwa Bollandystów czerpał obficie m.in. pionier XX-wiecznej zachodniej hagiografii naukowej Hippolyte Delehaye (+1941)¹³, a spośród współczesnych Peter Brown¹⁴ czy Stephen Wilson¹⁵, by pozostać tylko przy nazwiskach najbardziej znanych.

W porównaniu z badaniami prowadzonymi w środowisku rzymskokatolickim, w polskojęzycznym prawosławnym piśmiennictwie naukowym kwestie stanowiące przedmiot zainteresowań hagiologii były do tej pory poruszane tylko sporadycznie. Tematyka ta z zasady stanowiła margines innego rodzaju rozważań, głównie z zakresu dogmatyki, bibliistyki i eklezjologii, a w sensie kompleksowości dociekań nie była zasadniczym przedmiotem naukowych zainteresowań polskich teologów czy historyków, badających te kwestie z perspektywy prawosławnej¹⁶.

Dotyczy to teologów publikujących w języku polskim, zarówno tych nieżyjących¹⁷, jak i współczesnych (ks. metropolita Sawa Hrycuniak¹⁸, ks. arcybiskup Jeremiasz Anchemiuk¹⁹, ks. arcybiskup Jakub Kostiuczuk²⁰, ks. biskup Jerzy Pańkowski²¹, ks. ks. Henryk Paprocki, Jerzy Tofiluk, Marek Ławreszuk, Artur Aleksiejuk, czy spośród badaczy świeckich Włodzimierz Wołoskiuk oraz Krzysztof Leśniewski²²). Jeśli w swych pracach poruszają oni temat świętości, to zasadniczo stanowi ona margines zasadniczych rozważań. I tak, w pracach z zakresu bibliistyki poruszana bywa kwestia świętości Boga, a w pracach poświęconych eklezjologii kwestia świętości Kościoła, jako jego ontologicznej cechy. Jeśli bibliści bądź patrolodzy w ramach dociekań naukowych poruszają kwestię świętości w Biblii, bądź w dziełach Ojców Kościoła, to czynią to również jakby mimochodem, nie traktując jej jako głównego przedmiotu swych zainteresowań. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku liturgistów, którzy kwestii obecności świętych w nabożeństwach nie poświęcają swych artykułów naukowych. Wyjątek stanowi tu aktywności naukowa ks. Henryka Paprockiego. Porównując dorobek polskich badaczy prawosławnych pod względem miejsca poświęconego szeroko pojmowanej hagiologii, stwierdzić należy, że na ich czele znajduje się właśnie ten teolog²³. Pewną wartość w tym względzie zdają się również mieć niektóre prace niżej podpisanego, który prawosławnej hagiografii i hagiologii poświęcił kilka swych publikacji książkowych²⁴ oraz artykułów w czasopiśmie naukowych²⁵ i popularno-naukowych.

Niewiele więcej uwagi niż teologowie, rozwojowi kultu świętych w Kościele prawosławnym (to również leży w zakresie badań hagiologii), poświęcają piszący po polsku historycy i literaturoznawcy²⁶. Ich zainteresowania koncentrują się zasadniczo na dziejach starożytnych patriarchatów, początkach chrześcijaństwa na ziemiach polskich, czy też na nowożytnej i współczesnej historii Kościoła prawosławnego w naszym kraju. W ich gronie na wyróżnienie zasługuje przede wszystkim praca badawcza prof. Aleksandra Naumowa, sławisty, literaturoznawcy, tłumacza i historyka kultury, od wielu lat zajmującego się badaniami kulturowego obszaru Slavica Orthodoxae²⁷. Spośród innych literaturoznawców wspomnieć należy m.in. o Gieorgim Minczewie czy Agacie Kaweckiej.

W dużo większym zakresie niż to ma miejsce w Polsce, temat świętości i kultu świętych, postrzegany z perspektywy prawosławnej, obecny jest w zagranicznym piśmiennictwie naukowym. Spośród teologów i historyków Kościoła spoza naszego kraju, kwestiami tymi zajmują się głównie badacze rosyjsko-, anglo-, greko- i serbskojęzyczni. Przed przywołaniem ich nazwisk i głównych prac, należy pokrótce wspomnieć nazwiska ich największych poprzedników.

Spośród teologów piszących w języku rosyjskim, jednym z pierwszych, który kwestii kultu świętych w prawosławiu poświęcił więcej miejsca był metropolita Stefan Jaworski (+1722). Podstawy tego kultu wyłożył on w głównym swym dziele pt. „Kamień wiary”²⁸, będącym traktatem polemicznym z protestantami. Pierwsze zwarte koncepcje pojmowania terminu „świętość” w Rosji pojawiły się dopiero w pracach św. Tichona Zadońskiego (+1783)²⁹. Przed tymi hierarchami i po nich niezaprzeczalny wkład w rozwój hagiografii prawosławnej mieli twórcy wielotomowych żywotów świętych tworzonych w języku rosyjskim i greckim, a czerpiący z powstałego jeszcze w X wieku „Synaksarionu” Kościoła Konstantynopolitańskiego. Mowa o następujących autorach: św. Makary – metropolita moskiewski (+1563)³⁰, mnich Agapit Landoson (+po 1664), św. Dymitr Rostowski (+1709)³¹, św. mnich Nikodem Hagioryta (+1809), św. mnich Atanazy z Parios (+1813), św. metropolita Koryntu Makary (Notaras) (+1835), św. arcybiskup Filaret (Gumilewski) (+1866) czy Konstantyn Dukakis (+1896). Naukowe podejście do kwestii kultu świętych w XIX-wiecznym prawosławiu rosyjskim można odnaleźć w pracach z zakresu dogmatyki dwóch metropolitów moskiewskich: Filareta Drozdowa (+1867)³² i Makarego Bułgakowa (+1882)³³.

Ważną rolę w dziejach prawosławnej hagiologii odegrał pod koniec XIX w. wybitny historyk i hagiolog rosyjski, arcybiskup Sergiusz Spasski (+1904)³⁴. Zarówno on, jak i inni historycy przełomu XIX/XX w., jak Wasyl Kluczewski (+1911)³⁵ czy Eugeniusz Gołubiński (+1912)³⁶

zajmowali się przede wszystkim systematyzacją obszernego materiału historycznego. Większość z tych badaczy była nie tyle teologami, co historykami czy literaturoznawcami, dlatego też ich prace w znacznej części dotyczyły historycznych i literackich aspektów kultu świętych, a nie kwestii teologicznych. Na początku XX w., jako pierwszy w Rosji, szeroko zakrojonymi badaniami nad personifikacją świętości w rosyjskiej kulturze prawosławnej zajął się Arseniusz Kadłubowski (+1921), a jego wydana w Warszawie praca poświęcona żywotom świętych³⁷ została zauważona i wzbudziła zainteresowanie wielu innych badaczy.

Rewolucja 1917 r. w Rosji podzieliła rosyjski świat naukowy na pracujących w niesprzyjających warunkach w ojczyźnie oraz badaczy, którzy wyjechali na Zachód. W pierwszej grupie znalazło się co najmniej kilka wybitnych postaci. Rosyjska teologia akademicka tych czasów, reprezentowana przez archim. Sergiusza (Stragorodzkiego)³⁸ – późniejszego patriarchy moskiewskiego (+1944) czy o. Pawła Florenskiego (+1937)³⁹, opierając się na starożytnych tradycjach patrystycznych, termin „świętość” rozpatrywała w łączności z nauką o Królestwie Bożym i uświęceniu człowieka. W tym samym czasie biskup Barnaba (Bielajew) (+1963) głównym traktatem swojego życia (napisanym w latach 1922-1928) uczynił czterotomowe dzieło pt. „Podstawy sztuki świętości”⁴⁰, w którym w oparciu o dzieła św. Ojców przedstawił prawosławny światopogląd. Również w latach 20. XX w. powstało inne ważne dla hagiologii dzieło autorstwa ks. Sergiusza Mansurowa (+1929) pt. „Szkielet historii Kościoła”^{40a}, w którym autor umiejętnie łączy obiektywizm naukowy z podejściem religijnym. Z kolei najważniejsze swoje prace, również w pewnym stopniu dotyczące kwestii świętości i czci oddawanej świętym, jeszcze przed 1917 rokiem napisali żyjący w Rosji Radzieckiej: wybitny teolog św. abp Hilarion Troicki (+1929)⁴¹ oraz liturgista Michaił Skabałanowicz (+1931)⁴².

W latach 20-tych XX w. centrum rosyjskiej teologii prawosławnej, ze względów historycznych, znalazło się za granicą. Tam też powstały fundamentalne prace szeregu autorów, w których również nie zabrakło motywów związanych ze świętością. Na uwagę zasługuje w szczególności działalność naukowa i badawcza: teologa o. Sergiusza Bułgakowa (+1944)⁴³, historyka Georgija Fiedotowa (+1951)⁴⁴, liturgisty archim. Cypriana Kerna (+1960)⁴⁵, eklezjologa Mikołaja Afanasiewa (+1966)⁴⁶, teologów Paula Evdokimova (+1970)⁴⁷ i Włodzimierza Łosskiego⁴⁸ (+1958). Myśli teologiczną tego ostatniego charakteryzuje akcentowanie pneumatologicznego aspektu kwestii świętości. Wśród przedstawicieli rosyjskiej emigracji mieszkających we Francji, a których praca dotyczyła tematyki świętości w sztuce sakralnej, na pierwszy plan wysunęli się w tym czasie dwaj znawcy ikony: Grigorij Krug (+1969) i Leonid

Uspienski (+1983)⁴⁹. Współcześnie ikonografię, w tym dotyczącą świętych, bada we Francji Michael Quenot⁵⁰.

Na szczególną uwagę zasługują również prawosławni duchowni o rosyjskich korzeniach, a publikujący, głównie po angielsku w drugiej połowie XX w. w USA,; patrolog i ekumenista Georges Florovsky (+1979)⁵¹, Aleksander Schmemmann (+1983)⁵² i John Meyendorff (+1992)⁵³. „Złota nia” świętości przeszła jest większość z ich kluczowych prac. Podobne skojarzenie można odnieść do dziedzictwa naukowego dwóch innych wybitnych, już nie żyjących, badaczy związanych z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym: o. Aleksandrem Mieniem (+1990)⁵⁴ oraz metropolitą Antonim Bloomem (2003)⁵⁵. Pretekstem do omawiania kwestii świętości dla pierwszego z nich było głównie Pismo Święte, drugi zaś – zamieszkujący w Wielkiej Brytanii – temat ten poruszał wielokrotnie w swych duchowych rozważaniach i homiliach. Świętości człowieka poświęcił też jeden z rozdziałów pierwszego tomu swych „Dzieł”⁵⁶.

Spośród brytyjskich badaczy należy przywołać jeszcze nazwiska choćby dwóch: arcybiskupa Kallistosa (Ware) oraz nieżyjącego już ks. Siergieja Hackela (+2005). Pierwszy jest wybitnym teologiem, służącym w jurysdykcji patriarchy konstantynopolitańskiego, który w swych pracach przy różnych okazjach powraca do kwestii świętości i czci oddawanej świętym⁵⁷. Drugi zajmował się m.in. żywotami świętych prawosławnych⁵⁸ i był redaktorem tomu „The Byzantine Saint”⁵⁹, prezentującego materiały z konferencji, która odbyła się w 1980 r. na Uniwersytecie w Birmingham i miała znaczny wkładem w rozwój bizantyjskiej hagiografii.

Inni najbardziej znani współcześni europejscy teologowie prawosławi spoza obszaru rosyjskojęzycznego, w dziełach których odnajdujemy elementy hagiologiczne to: rumuński dogmatysta i tłumacz dzieł św. Ojców ks. Dumitru Staniloae (+1993)⁶⁰, Francuz Olivier Clément (+2009)⁶¹, Francuz rosyjskiego pochodzenia André Grabar (+1990)⁶², arcybiskup fiński Paweł Olmari (+1987)⁶³. Z bułgarskich opracowań na uwagę zasługuje praca zbiorowa pt. „Agiologia chrześcijańska i wierzenia ludowe”⁶⁴. Duży wkład do prawosławnej hagiologii wnieśli też uczeni greccy, w szczególności: dogmatyk, piszący i publikujący po grecku, francusku i angielsku metropolita Jan Zizulas⁶⁵, w swych pracach podkreślający eklezjalny i eucharystyczny wymiar świętości. Warto też wspomnieć o teologach i profesorach takich jak (w przeszłości wykładający hagiologię w Uniwersytecie w Tesalonikach): Joanis Foundoulis (+2007)⁶⁶, A. Papodopoulos i Dimitrios Tsami⁶⁷, oraz ks. Georgios Tsetsis i Georgios Matzaridis⁶⁸. Tematyka hagiologiczna poruszana jest też w licznych pracach zbiorowych, wśród których na uwagę zasługuje „Świętość – zapomniana wizja”⁶⁹.

Znaczny wkład w rozwój prawosławnej hagiografii mają też dwaj XX-wieczni serbscy święci: teolog, zwany współczesnym Chryzostosem, św. Mikołaj Velimirović (+1956)⁷⁰ oraz dogmatyk i hagiograf św. Justyn Popović (+1979)⁷¹. Wytyczoną przez nich drogą idą: patrolog biskup Atanazy Jevtić, często poruszający w swych pracach zagadnienia dotyczące świętości⁷² oraz młody serbski uczeń metropolity Jana Zizulasa biskup Maksym Vasilević⁷³, mieszkający w USA. Na amerykańskim gruncie różnymi aspektami prawosławnej hagiografii zajmują się m.in. Georges Bebis⁷⁴ oraz księża: Stanley Haracas, Thomas Hopko, Anthony Coniaris⁷⁵. Spośród osób świeckich wiodącą rolę odgrywa tam Alice-Mary Talbot – dyrektor studiów bizantologicznych Uniwersytetu Harvarda, autor wielu prac z zakresu bizantyjskiej i mediewistycznej hagiografii oraz redaktor poświęconych temu zagadnieniu tomów pt. „Dumbarton Oaks Papers”⁷⁶.

Spośród współczesnych (tj. działających po II wojnie światowej) badaczy publikujących po rosyjsku, należy przytoczyć nazwiska co najmniej kilku wiodących teologów, historyków i religioznawców, którzy w swych pracach poświęcili mniej lub więcej miejsca świętym i świętości w prawosławiu. Szczególnie należy wyróżnić nazwiska metropolity Hilariona Ałfiejewa⁷⁷ i prof. Aleksego Osipowa⁷⁸. Współcześnie biblijne aspekty świętości m.in. Wiktora Żywowa⁷⁹ i archim. Januarego (Iwlijewa), profesora Sankt Petersburskiej Akademii Teologicznej⁸⁰. Wymierną wartość, w kontekście niniejszej rozprawy, posiadają prace współczesnych rosyjskich ikonologów i ikonografów: mniszki Julii Sokołowej (+1981), Iriny Jazykowej, archim. Rafaela (Karelina)⁸¹. Kwestie ikonograficzne oraz związane z kultem relikwii świętych badają m.in.: Aleksy Lidow⁸² i Irina Szalina⁸³, liturgiczne Wiktor Ałymow⁸⁴, kulturologiczne Iwan Siemienienko-Basin, literaturoznawcze Oleg Tworogow⁸⁵ czy Andrej Winogradow⁸⁶. Ostatni z nich uczestniczył w rosyjskiej redakcji wydania współczesnego wartościowego szóstotomowego „Synaksarionu” autorstwa mnicha Makarego z monasteru Simonopetra na św. Górze Atos, napisanego po francusku i już przełożonego na kilka innych języków⁸⁷. Winogradow dosyć krytycznie ocenił⁸⁸ powstałe niedawno prace z zakresu hagiologii i hagiografii dwóch innych badaczy: Eleny Nikulinej⁸⁹ i Wadima Lourie⁹⁰. Poza nimi świętość jest m.in. przedmiotem badań innych świeckich autorów, szczególnie: Ludmiły Iljuninej⁹¹ i Andreja Zajcewa⁹².

Współcześnie w Rosji pojawiają się też rozprawy naukowe poświęcone pojmowaniu świętości przez znanych świętych: Ignacego Branczaninowa⁹³ czy Tichona Zadońskiego⁹⁴ oraz prace poświęcone prawosławiu, w którym kult świętych zajmuje istotne miejsce⁹⁵. Do tego dochodzą niezliczone wręcz wydania zbiorów żywotów świętych oraz żywotów pojedynczych świętych

Na zakończenie przywołać też należy nazwiska kilku zagranicznych rzymskokatolickich badaczy, którzy w swych pracach niemało miejsca poświęcili obecności świętych w prawosławnym nabożeństwie. Są to: badacz bizantyjskiej hymnografii Egon Wellesz oraz ks. ks. Roberta Taft, Juan Mateos i Miguel Arranz⁹⁶.

Pomimo pozornie niemałej już liczby przełożonych na język polski prac teologicznych autorów zagranicznych, którzy dotyczą kwestii z zakresu hagiologii, stwierdzić należy, iż problemem polskiego czytelnika niezmiennie pozostaje brak przekładów na język polski innych ważnych prac poświęconych stricte świętości i kultowi świętych z perspektywy prawosławnej (wyjątek stanowi tu jedynie wspomniana praca Gierogija Fiedotowa „Święci Rusi”). Z drugiej strony, analizujący kwestie prawosławnego pojmowania świętości i kultu świętych, rodzimy czytelnik spotyka się z problemem fragmentaryczności polskiej prawosławnej literatury w tym zakresie.

W tym miejscu nieco uwagi poświęcić należy perspektywom rozwoju badań nad świętością oraz kultem świętych z perspektywy prawosławnej. O pewnym ożywieniu i zainteresowaniu tymi tematami, głównie w Europie Wschodniej, świadczą organizowane w ostatnich latach konferencje naukowe, poruszające różne związane z nim aspekty. W naszym kraju w 1998 r. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie zorganizowała międzywyznaniowe sympozjum naukowe pod hasłem „Święci a pojednanie Kościołów”⁹⁷, a w kolejnych latach na tej samej uczelni miały miejsce dwie następne konferencje dotyczące świętych (w tym prawosławnych), materiały z których również zostały opublikowane⁹⁸.

W 2003 r. w Moskwie odbyła się duża międzynarodowa konferencja naukowa na temat „Historia i hagiografia Kościoła niepodzielonego”⁹⁹. Pięć lat później w tym samym mieście w ramach XVI Międzynarodowych Bożonarodzeniowych Czytań Oświatowych miała miejsce konferencja „Hagiologia: problemy i zadania”. Swojego rodzaju kontynuacją tego spotkania były trzy kolejne konferencje odbywające się w ramach następnych Bożonarodzeniowych Czytań w latach 2009-2011 pod ogólnym hasłem „Ogłoszenie świętości i kult świętych”¹⁰⁰. Poruszono na nich szereg kwestii z zakresu nie tylko hagiografii, ale i hagiologii.

W 2006 r. w Sofii odbyła się konferencja naukowa na temat „Hagiologia chrześcijańska i wierzenia ludowe”, zorganizowana przez Instytut Literatury Bułgarskiej Akademii Nauk¹⁰¹. Dwa lata później w Wenecji i Padwie zaś miała miejsce konferencja na temat „Świętość tradycji biblijnej i chrześcijańskiej”¹⁰², poświęcona pojmowaniu świętości w różnych tradycjach chrześcijańskich.

Spośród najnowszych odnotować należy zorganizowaną w 2012 r. międzynarodową konferencją na temat

„Hagiografia bizantyjska: tematy, teksty i projekty”¹⁰³, której współorganizatorami był Prawosławny Humanistyczny Uniwersytet św. Tichona w Moskwie i Centrum Badań Humanistycznych Uniwersytetu w Wenecji.

Konferencje te świadczą o powolnym, lecz permanentnym wzroście zainteresowania świata nauki prawosławnej kwestiami świętości i kultu świętych, przy czym – co wymaga szczególnego podkreślenia – nie koncentrują się już one wyłącznie na hagiografii, co stanowiło główny problem minionych lat. O ile wcześniej wśród badaczy w tym zakresie dominowali literaturoznawcy i historycy, to obecnie coraz większą rolę odgrywają teologowie.

Mimo tych pozytywnych sygnałów współcześnie hagiologia prawosławna nie wychodzi jeszcze zbyt pewnie z cienia innych „ważniejszych” dziedzin teologii, które mieszczą w sobie zagadnienia z nią związane. Pewną nadzieję na pozytywne zmiany w tym zakresie można wiązać z pojawieniem się hagiologii jako oddzielnego przedmiotu wykładowego w kilku ośrodkach akademickich: na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Arystotelesowego w Salonikach, w Prawosławnym Instytucie św. Sergiusza w Paryżu¹⁰⁴, od końca XX w. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Belgradzie, a od 2005 r. w Prawosławnym Humanistycznym Uniwersytecie św. Tichona w Moskwie¹⁰⁵. Nadzieję na szybszy rozwój hagiologii w Rosyjskim Kościele Prawosławnym napawa również apel wyrażony w dokumencie końcowym konferencji „Hagiologia: problemy i zadania”, która odbyła się w Moskwie w dniu 8 lutego 2008 r. w ramach XVI Międzynarodowych Bożonarodzeniowych Czytań Oświatowych. Punkt 2 owego dokumentu wzywa do tego, aby „uważać hagiologię i hagiografię za tak niezbędną dyscyplinę naukową w programach wyższych uczelni teologicznych, co historia Kościoła czy teologia dogmatyczna, oraz podjąć kroki na rzecz jej włączenia do programów szkół teologicznych”¹⁰⁶.

Podsumowując powyższe rozważania wypada mieć nadzieję, że również środowisko naukowe polskich teologów prawosławnych w sposób kompleksowy odniesie się do młodej jeszcze, lecz jakże wdzięcznej dziedziny nauk teologicznych, jaką jest hagiologia. Pozwoliłoby to z jednej strony wypełnić lukę istniejącą w tym zakresie, a z drugiej zweryfikować niektóre utarte, nie zawsze prawidłowe poglądy dotyczące świętości czy kultu świętych. Obu tym celom sprzyjałoby też z pewnością wprowadzenie przedmiotu (czy chociażby kilku wykładów w ramach innych dziedzin) zajmującego się nauką o świętości do programu nauczania Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie, czy stołecznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Wszystko to stworzyłoby nowe perspektywy badawcze i posłużyło za inspirację do jeszcze szerszych i głębszych niż dotychczas badań nad

Przypisy

- ¹ Andronik (Trubaczow), ihumen, *Agiologija*, „Prawosławna Encyklopedia”, t. I, Moskwa 2000, s. 252.
- ² Ks. Ireneusz Werbiński używa tu terminu „narracja naukowa”, w odróżnieniu od „narracji kronikarskiej”, charakteryzującej hagiografię, patrz: I. Werbiński, ks., *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2006, nr 1, s. 152.
- ³ W.M. Żywow, *Swjatost'. Kratkij słowar' agiograficzeskich terminow*, Moskwa 1994, hasło *Agiologija*.
- ⁴ Współcześnie w Kościele rzymskokatolickim obserwuje się znaczny rozdźwięk w tym względzie, który wprowadza się do tego, że żywoty świętych nie są już praktycznie, jak wcześniej, badane z punktu widzenia ich treści teologicznych, lecz jedynie jako dzieła stricte literackie, jeden z wielu gatunków; por. A. Winogradow, *Orientiry swjatosti*, „Żurnal Moskowskiej Patriarchii”, 2012, nr 11, s. 84.
- ⁵ P. Florenski, ks., *Mysli o prepodowanii agiologii i o klasycznej obratowanii*, „Bogosłowski wiestnik”, Siergijew Posad 2005-2006, nr 5-6, s. 463-474. Współczesny badacz świętości biskup Maksym Vasilević do zakresu zainteresowań hagiologii włącza również ikonografię oraz archeologię chrześcijańską, patrz: Biskup Maksym Vasilević, *Svetost: Bożanska i l'udska. Bogoslovsko-istorijsko istraživanje Svetog, svetosti i svetitel'a u Cerkvi*, Belgrad 2010, s. 13
- ⁶ Por. Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Pohmyj miesiacestow Wostoka*, 2 t., Moskwa 1875-1876; reprint współczesny w trzech tomach.
- ⁷ Rzymskokatolicy autorzy 6-tomowych żywotów świętych „Księga imion i świętych” piszą, że „hagiologia” jest terminem synonimicznym do „hagiografii”, którym posługują się pisarze wschodni, akcentując element kulturowo-religijny żywotów świętych i stawiając go ponad elementem historyczno-literackim, patrz: H. Fros, SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 6: W-Z, Kraków 2007, s. 609. Jest to jednak uproszczenie pojęcia „hagiologia”, podobnie jak stawianie znaku równości pomiędzy hagiologią i hagiografią krytyczną, reprezentowaną przez Bollandystów.
- ⁸ Wspomnieć należy w szczególności nauczanie w tym zakresie świętych: Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, Atanazego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Efrema Syryjczyka, Makarego Egipskiego, Cyryla Jerozolimskiego, Cyryla Aleksandryjskiego, Doroteusza z Gazy, Jana Klimaka, Izaaka Syryjczyka, Maksyma Wyznawcy i Jana Damascyjskiego. Istotnymi dla rozważań na ten temat są też poglądy Tertuliana i Orygenesza, jak też świętych pierwszych wieków związanych z zachodnią częścią Cesarstwa: Ireneusz z Lyonu, Cyprianem z Kartaginy, Hipolitem Rzymskim, Hieronimem ze Strydonu, Janem Kasjanem, Teodoret z Cyru, Augustynem z Hippony i Grzegorzem Wielkim.
- ⁹ Spór o nich za najważniejsze można uznać poglądy na ten temat: Symeona Nowego Teologa, Grzegorza Palmas, Mikołaja Kabasilasa, Serafina z Sarowa, Teofana Rekluzja (Pustelnika), Ignacego Brianczanonowa, Jana z Kronsztadu, Mikołaja Velimirovića (Serbskiego), Justyna Popowicia, Sylwana Atonity.
- ¹⁰ W tym miejscu wymienimy jedynie po jednej, dwóch, najważniejszych pracach każdego z tych autorów, związanych z przedmiotem niniejszej rozprawy: H. Fros SJ, ks., *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tamów 1994; H. Fros SJ, ks., *Martyrologium czyli wspomnienia świętych przypadające na poszczególne dni w roku*, Warszawa 1984; H. Misztal, ks. *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Zachodnim*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, pod red. Z.J. Kijasa OFMConv, Kraków 1998, s. 13-52; I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004; I. Werbiński, ks., *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2006, nr 1, s. 151-166; A. Żądło ks., *Podstawy teologiczne kultu świętych w Kościele*, „Studia Pastoralne. Rocznik Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego”, 2011, nr 7, s. 430-446 (por. A. Żądło ks., *Teologiczne uzasadnienie kultu oddawanego świętym w Kościele*, [w:] *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. bp Wacław Józef Świerczawski, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 351-370); *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, pod red. Z.J. Kijasa OFMConv, Kraków 1998; *Męczennicy*, oprac., wstęp i wybór tekstów E. Wipszycka i ks. M. Starowicyski, „Ojcowie Żywi”, t. IX, Kraków 1991; ks. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013; J. Szczech, ks., *Święci nas oczekują. Historia i teologiczna treść uroczystości Wszystkich Świętych*, Kraków 2009.
- ¹¹ *Acta Sanctorum*, 71 vols, Paris 1863-1940.
- ¹² F. van Ommeslaeghe, *The „Acta Sanctorum” and Bollandist Methodology*, [w:] *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, New York 2001, s. 155-163, por. zarys działalności Bollandystów w XX wieku: S. Ashbrook Harvey, *Martyr Passions and Hagiography*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, s. 611-614.
- ¹³ Belgijski jezuita, wybitny członek Bollandystów (od 1912 r. przecs), redaktor Bibliotheca Hagiographica Graeca oraz Analacta Bollandiana. Jego pierwszą i najważniejszą pracą z zakresu hagiografii są *Legends świętych. Wstęp do hagiografii* (1905, 1906), dotychczas nie posiadające przekładu na język polski. Na temat jego wizji hagiografii patrz: H. Delchaye, *La Méthode historique et l'Hagiographie*, „Bulletin de la Classe des Lettres et des Science morales et politiques”, t. XVI/5-7, Bruksela 1930, s. 218-231 oraz R. Kosiński, *Hagiosyos kai eksusia. Konstantynopoliński święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006, s. 22-23.
- ¹⁴ Urodzony w rodzinie protestanckiej w Irlandii, emerytowany profesor historii na Uniwersytecie Princeton. Jeden z najwybitniejszych historyków późnego antyku zajmujących się m.in. kultem świętych. Jedną z jego znanych prac została wydana w przekładzie na język polski: *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, przeł. J. Partyka, Kraków 2007.
- ¹⁵ Szczególnie ważna wydaje się być następująca jego praca: S. Wilson, *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1985.
- ¹⁶ Kult świętych stanowił bardziej przedmiot zainteresowań literaturoznawców, badających żywoty prawosławnych świętych.
- ¹⁷ W szczególności: ks. metropolita Dionizy Waledyński, ks. Alceksy Nosko i ks. Jerzy Klingier.
- ¹⁸ Odniesienia do świętości Boga, Kościoła oraz człowieka można odnaleźć w jego książkach oraz homiliach: Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka*, Warszawa 2003; Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowa i propowiedzi*, Warszawa 2004; Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Bogosłowije, istorija i żizń Cerkwi*, Warszawa 2008.
- ¹⁹ O poświęceniu człowieka traktuje praca: J. Anchimiuaka, *Aniolów sądzić będziemy. Elementy antropologii i angelologii w I Liście Apostoła Pawła do Koryntian*, Warszawa 1981.
- ²⁰ Patrz np. Arcybiskup Jakub (Kostiuczuk), *Pojęcie świętości a kanonizacja*, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2010, Białystok 2011.
- ²¹ Elementy dotyczące świętości Kościoła i człowieka znajdują się głównie w następujących jego pracach: Archimandryta Jerzy (Pańkowski), *W poszukiwaniu zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczianinowa*, Warszawa 2006; Biskup Jerzy (Pańkowski), *Nauka o Cerkwi według św. Hilaryona Troickiego*, „Elpis”, XI (XXII), 19-20 (32-33), 2009, s. 151-166.
- ²² Prof. Leśnicwski znany jest głównie jako tłumacz i redaktor prac poświęconych prawosławiu, w tym *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśnicwski, Lublin 2009, w której m.in. poruszane są kwestie świętości.
- ²³ Ks. Paprocki w niektórych swoich pracach porusza kwestie podnoszone w niniejszej rozprawie: H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, pod red. Z.J. Kijasa OFMConv, Kraków 1998; H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010; H. Paprocki, ks., *Wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforach wschodnich*, „Elpis”, 2011, XIV (XXV), 23-24(36-37), s. 251-266; H. Paprocki, ks., *Prawosławna koncepcja człowieka [dostępny w Internecie]*. Ponadto jest on autorem szeregu przekładów na język polski prac poruszających to zagadnienie, o których będzie jeszcze mowa.
- ²⁴ J. Charkiewicz, *Apostolowie. Mały leksykon hagiograficzno-ikonograficzny*, Warszawa 2009; J. Charkiewicz, *Relikwie świętych w prawosławiu*, Warszawa 2010; J. Charkiewicz, *Zarys hagiografii prawosławnej*, Warszawa 2011, J. Charkiewicz, *Ikonografia świętych w prawosławiu*, Warszawa 2012.
- ²⁵ J. Charkiewicz, *Typologia świętych w Kościele prawosławnym: próba systematyki*, „Elpis”, 2009, XI (XXII), 19-20 (32-33), s. 323-380; J. Charkiewicz, *O różnych znaczeniach terminu „bogosławiony” w prawosławnej hagiografii*, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2009, Białystok 2010, ss. 27-34; J. Charkiewicz, *Kult świętych w Prawosławiu*, „Elpis”, 2010, XII (XXIII), 21-22 (34-35), s. 109-162; J. Charkiewicz, *O ikonografii świętych w Prawosławiu*, „Elpis”, 2010, XII (XXIII).

- 21-22 (34-35), s. 245-290; J. Charkiewicz, *O znaczeniu modlitw do świętych w Prawosławiu*, „Cerkiewny Wiestnik” 2010, nr 4, s. 12-17; J. Charkiewicz, *Ojcowie Kościoła o świętości i świętych*, „Cerkiewny Wiestnik” 2011, nr 2, s. 24-38; J. Charkiewicz, *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego*, „Elpis”, 2011, XIII (XXIV), 23-24 (36-37), s. 205-226; J. Charkiewicz, *Hymnografia świętych w prawosławiu*, cz. I, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2011, Białystok 2012, s. 66-75; J. Charkiewicz, *Hymnografia świętych w prawosławiu*, cz. II, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2012, Białystok 2013, s. 116-127; J. Charkiewicz, *Różnorodność świętych*, „Cerkiewny Wiestnik” 2012, nr 1, s. 19-27; J. Charkiewicz, *O wspomnianiu świętych podczas proskomidii*, „Elpis”, 2012, XIV (XXV), 25-26 (38-39), s. 155-193; J. Charkiewicz, *Wzwanie członków Kościoła do świętości*, „Cerkiewny Wiestnik” 2012, nr 3, s. 15-22.
- 39 Wspomnieć należy w szczególności następujące nazwiska: Antoni Mironowicz, Stefan Dudra, ks. Marian Bendza, ks. Anatol Szymaniuk, ks. Doroteusz Sawicki.
- 40 Biskup Barnaba (Bielajew), *Osnovy iskusstwa swiatosti*, Niżny Nowogród 1995-1998.
- 41 Jego najważniejszą pracą z zakresu dogmatyki jest: Arcybiskup Hilarion (Troickij), *Oczerki iz istorii dogmata o Cerkwi*, Moskwa 1997.
- 42 W 1912 r. napisał on swoje najważniejsze dzieło „Wyjaśnienie Typikonu”, w którym porusza również szereg zagadnień związanych ze świętymi; patrz. M. Skabałanowicz, *Tolkowij Tipikon. Objasnitiel'noje izloženie Tipokona s istoriceskim wwiedieniem*, Moskwa 2004.
- 43 Różne aspekty hagiologii poruszane są w szczególności w jego klasycznej pracy: S. Bułgakow, ks., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992. Ponadto wymienić warto również inne jego dwie prace wydane po polsku: S. Bułgakow, ks., *Święci Piotr i Jan. Dwaj pierwsi z apostołów*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2005, S. Bułgakow, ks., *Ikona i kult ikony*, tłum. i oprac. ks. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- 44 Na język polski przetłumaczona została tylko jedna jego książka, napisana w 1931 r., za to kluczowa z punktu widzenia hagiologii: G. Fiedotow, *Święci Rusi*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002. Fiedotow jest autorem określania integralnych formuł typów ruskiej świętości. Jego naśladowcą był nieco później katolicki zakonnik o. Jan Kologriwow (+1955): Jan (Kologriwow), *hicromnich, Oczerki po istorii ruskoj swjatosti*, Bruksela 1961.
- 45 W polskim przekładzie nie jest dostępna żadna z jego książek. Dla hagiologii najbardziej cenne jest jego fundamentalne dzieło: C. Kern, archim., *Eucharystia*, Paryż 1947, oraz C. Kern, *Liturgika. Gimmografija i eortologija*, Moskwa 2000.
- 46 Eklezjologia Afanasjewa, w tym dotycząca kwestii świętości Kościoła, została przedstawiona w jego jedynej pracy przetłumaczonej na język polski: M. Afanasjew, ks., *Kościół Ducha Świętego*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2002.
- 47 Na język polski przełożono dotychczas stosunkowo dużo jego prac, w tym najważniejszą: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986. Pewne treści związane z hagiologią znajdują się też w innych jego publikacjach: P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999; P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001 oraz P. Evdokimov, *Sakrament Miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. M. Żurowska, Białystok 2007.
- 48 Duże znaczenie posiadają szczególnie dwie jego prace, które dostępne są już w polskim przekładzie: W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2000; W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007.
- 49 Na język polski przetłumaczono najważniejsze prace tych autorów: Ojciec Grigorij Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- 50 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 1997; M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2001; M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2007.
- 51 U podstaw jego teologii leżała idea „syntezy neopatrystycznej”, rozumianej jako twórczy, z uwzględnieniem współczesnych osiągnięć filozofii, powrót do tradycji św. Ojców Kościoła niepodzielnego (hasło „Naprzód – do Ojców”). Dotychczas na język polski nie przełożono żadnej z jego prac.
- 52 Kwestie związane z hagiologią można odnaleźć w kilku jego pracach wydanych w polskim przekładzie: A. Schmemmann o., *Symbol Wiary*, przeł. J. Charkiewicz, wyd. I, Białystok 1996; wyd. 2, Warszawa 2009; A. Schmemmann, ks., *Eucharystia – Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997; A. Schmemmann, ks., *Droga prawosławia w historii*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2001.
- 53 W przekładzie na język polski ukazało się kilka jego książek, z których z punktu widzenia hagiologii, największą wartość posiada: J. Meyendorff, ks., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- 54 W polskim przekładzie dostępnych jest kilka jego prac. W kontekście hagiologii na uwagę zasługują głównie: A. Mień, *Sakrament. słowo, obrzęd*, przeł. Z. Podgórzec, Łuków 1992; A. Mień, *Wprowadzenie do modlitwy*, przeł. O. Koszutska, Kraków 1994; A. Mień, *Syn człowieczy*, przeł. E. Smykowska, wstęp ks. H. Paprocki, Warszawa 1994.
- 21-22 (34-35), s. 245-290; J. Charkiewicz, *O znaczeniu modlitw do świętych w Prawosławiu*, „Cerkiewny Wiestnik” 2010, nr 4, s. 12-17; J. Charkiewicz, *Ojcowie Kościoła o świętości i świętych*, „Cerkiewny Wiestnik” 2011, nr 2, s. 24-38; J. Charkiewicz, *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego*, „Elpis”, 2011, XIII (XXIV), 23-24 (36-37), s. 205-226; J. Charkiewicz, *Hymnografia świętych w prawosławiu*, cz. I, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2011, Białystok 2012, s. 66-75; J. Charkiewicz, *Hymnografia świętych w prawosławiu*, cz. II, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, 2012, Białystok 2013, s. 116-127; J. Charkiewicz, *Różnorodność świętych*, „Cerkiewny Wiestnik” 2012, nr 1, s. 19-27; J. Charkiewicz, *O wspomnianiu świętych podczas proskomidii*, „Elpis”, 2012, XIV (XXV), 25-26 (38-39), s. 155-193; J. Charkiewicz, *Wzwanie członków Kościoła do świętości*, „Cerkiewny Wiestnik” 2012, nr 3, s. 15-22.
- 39 Wspomnieć należy w szczególności następujące nazwiska: Antoni Mironowicz, Stefan Dudra, ks. Marian Bendza, ks. Anatol Szymaniuk, ks. Doroteusz Sawicki.
- 40 Biskup Barnaba (Bielajew), *Osnovy iskusstwa swiatosti*, Niżny Nowogród 1995-1998.
- 41 Jego najważniejszą pracą z zakresu dogmatyki jest: Arcybiskup Hilarion (Troickij), *Oczerki iz istorii dogmata o Cerkwi*, Moskwa 1997.
- 42 W 1912 r. napisał on swoje najważniejsze dzieło „Wyjaśnienie Typikonu”, w którym porusza również szereg zagadnień związanych ze świętymi; patrz. M. Skabałanowicz, *Tolkowij Tipikon. Objasnitiel'noje izloženie Tipokona s istoriceskim wwiedieniem*, Moskwa 2004.
- 43 Różne aspekty hagiologii poruszane są w szczególności w jego klasycznej pracy: S. Bułgakow, ks., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992. Ponadto wymienić warto również inne jego dwie prace wydane po polsku: S. Bułgakow, ks., *Święci Piotr i Jan. Dwaj pierwsi z apostołów*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2005, S. Bułgakow, ks., *Ikona i kult ikony*, tłum. i oprac. ks. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- 44 Na język polski przetłumaczona została tylko jedna jego książka, napisana w 1931 r., za to kluczowa z punktu widzenia hagiologii: G. Fiedotow, *Święci Rusi*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002. Fiedotow jest autorem określania integralnych formuł typów ruskiej świętości. Jego naśladowcą był nieco później katolicki zakonnik o. Jan Kologriwow (+1955): Jan (Kologriwow), *hicromnich, Oczerki po istorii ruskoj swjatosti*, Bruksela 1961.
- 45 W polskim przekładzie nie jest dostępna żadna z jego książek. Dla hagiologii najbardziej cenne jest jego fundamentalne dzieło: C. Kern, archim., *Eucharystia*, Paryż 1947, oraz C. Kern, *Liturgika. Gimmografija i eortologija*, Moskwa 2000.
- 46 Eklezjologia Afanasjewa, w tym dotycząca kwestii świętości Kościoła, została przedstawiona w jego jedynej pracy przetłumaczonej na język polski: M. Afanasjew, ks., *Kościół Ducha Świętego*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2002.
- 47 Na język polski przełożono dotychczas stosunkowo dużo jego prac, w tym najważniejszą: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986. Pewne treści związane z hagiologią znajdują się też w innych jego publikacjach: P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999; P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001 oraz P. Evdokimov, *Sakrament Miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. M. Żurowska, Białystok 2007.
- 48 Duże znaczenie posiadają szczególnie dwie jego prace, które dostępne są już w polskim przekładzie: W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2000; W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007.
- 49 Na język polski przetłumaczono najważniejsze prace tych autorów: Ojciec Grigorij Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- 50 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 1997; M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2001; M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2007.
- 51 U podstaw jego teologii leżała idea „syntezy neopatrystycznej”, rozumianej jako twórczy, z uwzględnieniem współczesnych osiągnięć filozofii, powrót do tradycji św. Ojców Kościoła niepodzielnego (hasło „Naprzód – do Ojców”). Dotychczas na język polski nie przełożono żadnej z jego prac.
- 52 Kwestie związane z hagiologią można odnaleźć w kilku jego pracach wydanych w polskim przekładzie: A. Schmemmann o., *Symbol Wiary*, przeł. J. Charkiewicz, wyd. I, Białystok 1996; wyd. 2, Warszawa 2009; A. Schmemmann, ks., *Eucharystia – Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997; A. Schmemmann, ks., *Droga prawosławia w historii*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2001.
- 53 W przekładzie na język polski ukazało się kilka jego książek, z których z punktu widzenia hagiologii, największą wartość posiada: J. Meyendorff, ks., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- 54 W polskim przekładzie dostępnych jest kilka jego prac. W kontekście hagiologii na uwagę zasługują głównie: A. Mień, *Sakrament. słowo, obrzęd*, przeł. Z. Podgórzec, Łuków 1992; A. Mień, *Wprowadzenie do modlitwy*, przeł. O. Koszutska, Kraków 1994; A. Mień, *Syn człowieczy*, przeł. E. Smykowska, wstęp ks. H. Paprocki, Warszawa 1994.

- ⁵⁵ W przekładzie na język polski ukazała się tylko jedna jego praca: Arcybiskup Antoni Bloom, *Odwaga modlitwy*, przeł. E. Wolicka, wyd. I, Poznań 1987. W swych rozważaniach autor uwzględnił również jeden opublikowany po polsku jego artykuł: Metropolita Antoni (Bloom), *O świętości*, tłum. Ała Matreńczyk, „Przegląd Prawosławny”, 2004, nr 6, s. 2.
- ⁵⁶ Metropolita Antoni (Bloom), *Trudy*, Moskwa 2002; por. Metropolita Antoni (Bloom), *Swjatost*, „Christianos”, 1998, nr 7, s. 17-34.
- ⁵⁷ Nawiązania do tematu rozprawy znajdują się w jego licznych pracach, w tym przetłózonych na język polski, a w szczególności: K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nicolaia, Białystok 1999; Biskup Kallistos Ware, *Królestwo wnętrza*, przeł. ks. W. Misijuk, Lublin 2003; K. Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. ks. W. Misijuk, Białystok 2002.
- ⁵⁸ W języku polskim ukazała się tylko jedna jego praca, poświęcona prawosławnej świętej Marii Skobcowej: S. Henkel, *Matka Maria (1891-1945)*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2008.
- ⁵⁹ *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, New York 2001.
- ⁶⁰ Polski przekład: D. Stăniloac, *Modlitwa i świętość*, przeł. M. Bielawski, Kraków 1994.
- ⁶¹ Polski przekład: O. Clément, *Boski kosmos*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2009.
- ⁶² Przedmiotem jego zainteresowań była przede wszystkim sztuka wczesnochrześcijańska i bizantyjska, patrz np.: A. Grabar, *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paryż 1946.
- ⁶³ Cały szereg myśli związanych ze świętością i świętymi zawiera praca jego autorstwa: Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara*, przeł. A. Kempf, Warszawa 2010.
- ⁶⁴ *Christjanska agiologija i narodni wjarwanja*, red. E. Kocewa, A. Miltenowa, E. Tomowa, R. Stankowa, Sofia 2008.
- ⁶⁵ Patrz np. Metropolitan John Zizoulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001.
- ⁶⁶ J.M. Foundouli, *Lesbiotika agiologika meletimata A*, Mitylena 1997; J.M. Foundouli, *Lesbiotika agiologika meletimata B*, Mitylena 2002.
- ⁶⁷ Obaj wydali podręczniki do hagiologii: A. Papadopoulos, *Agiologia*, Tesalonia 1985; D. G. Tsami, *Agiologia*, Tesalonia 1991. Wcześniej krótki podręcznik do hagiologii napisał Dimitrios Rizos: D. Rizos, *Agiologia*, Florina 1985.
- ⁶⁸ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasza w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- ⁶⁹ *Agiotita – Ena lisonimeno orama* (praca zbiorowa), Ateny 2001.
- ⁷⁰ Autor licznych prac, głównie w języku serbskich i angielskim, w tym katechizmu o interesującym tytule *The Faith of the Saints* (1949). W języku polskim ukazały się jego dwie obszerne prace, w których pojawiają się akcenty związane ze świętością: Arcypasterze Nikołaj Serbski (Wielimirowicz), *Homilie*, przeł. A. Bień, Hajnówka 2008 oraz Św. Mikołaj Serbski, *Listy misjonarskie*, przeł. K. Tur, V. Stamenković, Hajnówka 2012.
- ⁷¹ Św. Justyn Popović, *Sobranije tworenij prepodobnogo Iustina (Popovića). Dogmatika Prawosławnej Cerkwi*, 3 t. Moskwa 2006. Św. Justyn Popović, *Filosofskie propasti... Archimandryta Justyn (Popović), Czo takoję swjatost' i zacem prawoslawnemu christianinu czitat' „Żytija swjatyh”* – wprowadzenie do opracowanych przez niego w lata 1972-1977 dwunastotomowych żywotów świętych [obce prace dostępne w Internecie].
- ⁷² Patrz np. A. Jevtic, *O swetosti i odgovornosti*, [w:] *Živo Predanie u Cerkwi*, Vrnjačka Banja 1998, s. 378-393.
- ⁷³ Różnym aspektem świętości poświęcił on swoją pracę: Biskup Maksym Vasilević, *Svetost: Božanska i l'udska. Bogoslovsko-istorijsko istraživanje Svetost, svetosti i svetitel'a u Cerkvi*, Belgrad 2010. Jeden z rozdziałów tej książki ukazał się w polskim tłumaczeniu: Biskup Maksym Vasilević, >Communio in sacris< i/lub >communio sanctorum<, przeł. J. Kupryjaniuk, „Cerkiewny Wiestnik”, 2013, nr 1, s. 3-8. Inna jego praca z licznymi akcentami dotyczącymi świętości to: Bishop Maxim Vasilevic, *Orthodoxy, Truth, Holiness. Studium In Theological Ontology and Epistemology*, ed. by D. Mackay, Alhambra 2011.
- ⁷⁴ Po polsku patrz: G.S. Bebis, *Święci Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, pod red. K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 1999, s. 125-132.
- ⁷⁵ Por. w szczególności: A.M. Coniaris, *Introducing The Orthodox Church. Its Faith and Life*, Minneapolis 1982; A.M. Coniaris, *What we Believe about the Saints* [dostępny w Internecie].
- ⁷⁶ Por. <http://www.hup.harvard.edu/results-list.php?author=10093> [dostęp 21.12.2012].
- ⁷⁷ Nieocenionymi kompendiami wiedzy, dotykającymi kwestii świętości, są jego prace: Biskup Hilarion (Ałficjew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, Arcybiskup Hilarion (Ałficjew), *Prawosławie* t. 2, Moskwa 2009, oraz jedyna książka przetłóżona na język polski: Iłumen Hilarion (Ałficjew), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, tłum. J. Charkiewicz, Warszawa 2009.
- ⁷⁸ W polskim przekładzie ukazał się jedna jego obszerna praca, w której znajduje się rozdział poświęcony świętości w prawosławiu: A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 2011. Ponadto, w języku oryginału autor ten porusza zagadnienia związane ze świętością człowieka m.in. w pracach: A. Osipow, *Swiatost' człowieka w prawosławno tradicii*, [w:] *Prawosławnoje uczenie o człowieku*, Moskwa-Klin 2004 oraz A.I. Osipow, *Stat' swjatym*, Moskwa 2010, jak też licznych wykładach publicznych.
- ⁷⁹ Dużą wartość poznawczą posiada jego słownik: W.M. Żywow, *Swjatost' (kratkij słowar agiograficzeskich terminow)*, Moskwa 1994.
- ⁸⁰ January (Iwlijew), prof.-archim., *Bibliceskij wzgljad na swjatost' Boga i swjatost' ludiej* – referat wygłoszony podczas konferencji „Kanonizacja i kult świętych”, która odbyła się w Moskwie 25 stycznia 2011 r. (wydruk w posiadaniu autora).
- ⁸¹ Mniszka Julianna (M.N. Sokołowa), *Trud ikonopisca*, Siergijew Posad 1998; I. Jazykowa, *Świat ikony*, tł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1998; I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, przeł. ks. H. Paprocki, Warszawa 2011. Rafał (Karcelin) archim., *O jazykie prawosławnej ikony*, [w:] *Prawosławna ikona, kanon i stil' . K bogoslužbenomu rassmotreniju obraza*, sost. A. Striżew, Moskwa 1998.
- ⁸² M.in. *Ikonostas. Proischozhdienije – razwitiije – simwolika*, red. A. Lidow, Moskwa 2000, *Wostocznochristianskije relikwii*, red. A.M. Lidow, Moskwa 2003; *Relikwii w Wizantii i DREWNIJE Rusi. Pismiennije istoczniki*, red. A.M. Lidow, Moskwa 2006.
- ⁸³ M.in. I.A. Szalina, *Relikwii w wostocznochristianskoj ikonografii*, Moskwa 2005.
- ⁸⁴ W. Ałymow, *Lekcii po istoriczeskoi liturgii* [dostępny w Internecie].
- ⁸⁵ W sferze jego zainteresowań leży głównie literatura staroruska, w tym żywoty świętych.
- ⁸⁶ W ostatnim czasie w centralnym periodyku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej opublikowana została rozmowa z nim pod tytułem „Punkty orientacyjne świętości”: A. Winogradow, *Orientiry swjatosti*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii”, 2012, nr 11, s. 82-87.
- ⁸⁷ *Sinaksar. Żytija swjatyh Prawosławnej Cerkwi*, sost. ijeromonach Makarij Simonopetrskij, t. 1-6, Moskwa 2011.
- ⁸⁸ A. Winogradow, *Dwa otieczestwiennych wwidienija w agiologiiu*, <http://www.bogoslov.ru/text/902501.html> [dostęp 10.11.2012].
- ⁸⁹ E. Nikulina, *Agiologija. Kurs lekciij*, Moskwa 2009.
- ⁹⁰ W.M. Lourić, *Wwidienije w kriticzeskiju agiografiju*, Sankt Petersburg 2009.
- ⁹¹ L. Iljunina, *O swjatosti*, Moskwa 2003.
- ⁹² A. Zajcew, *Żytija swjatyh. Pitiewoditiel'*, Moskwa 2008.
- ⁹³ Agafodor (Markiewicz), hieronimich, *Ponimanie swjatosti po twoeniam jep. Ignatija (Brianczaninowa)*, <http://www.bogoslov.ru/biblio/text/240506/index.html> [dostęp 19.12.2012].
- ⁹⁴ P.L. Sołowjew, *Swjatitiel' Fieofan Zatwornik o swjatosti i swjatyh, atestiacionnaja rabota*, Moskwa 2008 (wydruk w posiadaniu autora).
- ⁹⁵ Np. K.E. Skurat, *Swjatoje Prawosławie*, Jachroma 2012.
- ⁹⁶ Spośród wydanych po polsku i rosyjsku na szczególną uwagę zasługują następujące ich prace: E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, przeł. M. Kaziński, Kraków 2006; R.F. Taft, *Statji*, t. I, *Liturgika*, Omsk 2010; R.F. Taft, *Statji*, t. II, *Liturgika*, Omsk 2011; J. Matcos, *Razwitiije wznatniskoj liturgii*, Kijów 2009 oraz M. Arranz, *Jewcharistija Wostoka i Zapada*, Moskwa 1999.
- ⁹⁷ *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, pod red. Z.J. Kijasa OFMConv, Kraków 1998.
- ⁹⁸ *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*. cz. 1-2, red. Wanda Stępnia-Minczewska, Zdzisław J. Kijas OFMConv, Kraków 2000.
- ⁹⁹ <http://www.sedmitza.ru/text/396966.html> [dostęp 19.12.2012].
- ¹⁰⁰ W kolejnych latach w ramach „Czytań” takich konferencji już nie organizowano.
- ¹⁰¹ <http://www.patriarchia.ru/db/text/154232.html> [dostęp 19.12.2012].
- ¹⁰² <http://bible-mda.ru/events/2008-06-06/20080606-venice.html> [dostęp 19.12.2012].

PODSTAWOWA BIBLIOGRAFIA

- Ihumen Hilarion (Ałfiejew), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, tłum. J. Charkiewicz, Warszawa 2009.
- Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008.
- Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie* t. 2, Moskwa 2009.
- G. Fiedotow, *Święci Rusi*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002.
- P. Florenski, ks., *Mysli o prepodowaniu agiologii i o klasycznym obrazowaniu*, „Bogosłowski wiestnik”, Siergijew Posad 2005-2006, nr 5-6.
- L. Iljunina, *O swjatosti*, Moskwa 2003.
- A. Jevtić, *O swetosti i odgowornosti*, [w:] *Žiwo Predańe u Cerkwi*, Vrnjačka Banja 1998.
- W.M. Lourić, *Wwiedienije w kriticzeskuju agiografiju*, Sankt Petersburg 2009.
- E. Nikulina, *Agiologija. Kurs lekcij*, Moskwa 2009.
- A. Papadopoulos, *Agiologia*, Tesaloniki 1985
- K.E. Skurat, *Swjatoje Prawosławie*, Jachroma 2012.
- Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka*, 2 t., Moskwa 1875-1876.
- Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, pod red. Z.J. Kijasa OFMConv, Kraków 1998.
- Andronik (Trubaczow), ihumen, *Agiologija*, „Prawosławna Encyklopedia”, t. I, Moskwa 2000.
- D.G. Tsami, *Agiologia*, Tesaloniki 1991.
- Biskup Maksym Vasilević, *Svetost: Božanska i l'udska. Bogoslovsko-istorijsko istraživanje Svetog, svetosti i svetitel'a u Cerkvi*, Belgrad 2010.
- I. Werbiński, ks., *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2006, nr 1.
- I. Werbiński, ks., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004.
- S. Wilson, *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1985.
- W.M. Żywow, *Swjatost' (kratkij słowar agiograficzeskich terminow)*, Moskwa 1994.

Jarosław Charkiewicz

The state of the contemporary researches on Orthodox hagiology

Summary

Hagiology is relatively young branch of theology. It deals with issues related to the study of holiness from theological perspective.

The modern state of research on Orthodox hagiology in Poland is not advanced. The study on holiness in our country essentially boils down to the issues connected to the lives of saints. Therefore it is usually limited to the hagiography and is conducted more from literately than theological perspective. A bit more advanced study in the field of Orthodox hagiology than in Poland can be observed abroad. The researches in this area deal mainly by a few Russians, Greeks and Serbs. Some hope for the development of Orthodox hagiology can be associated with organized more frequently, mainly in Russia, in the beginning of this century, scientific conference on this subject. Favorable, although slow, changes can be seen also in the curricula of some universities of theology, where the subject named “hagiology” appeared recently.

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

PIERWSZE PRÓBY REFORM ŚPIEWU CERKIEWNEGO NA RUSI. DZIAŁALNOŚĆ I I II KOMISJI (1652-1670)

THE FIRST ATTEMPTS OF THE ORTHODOX CHURCH MUSIC REFORMS IN RUTHENIA.
THE ACTIVITY OF THE I AND II COMMISSION (1652-1670)

DANIEL SAWICKI

INFOECHOS@WP.PL

Słowa kluczowe: śpiew liturgiczny, znamienny śpiew, Kościół prawosławny

Keywords: liturgical chant, Znamenny Chant, Orthodox Church

XVII wiek był w dziejach Rusi okresem przejściowym między Średniowieczem a współczesnością. Proces przenikania się elementów kultury zachodnioeuropejskiej objął niemal wszystkie dziedziny życia. W tym okresie obserwuje się również wysiłki zmierzające do powiązania kultury staroruskiej z zachodnioeuropejską. Ma miejsce także głęboki przełom stylistyczny, który obejmował niemal wszystkie gałęzie sztuki sakralnej, w tym również dziedzinę śpiewu cerkiewnego.

Tworzony zgodnie z modą zachodnioeuropejską śpiew cerkiewny, przenika do państwa moskiewskiego już od I poł. XVII wieku. Jednak zanim stał się dominującym elementem nabożeństwa, władze cerkiewne i państwowe na Rusi patronowały reformom rodzimego śpiewu cerkiewnego (*znamiennyj, putiewoj, diemiestwiennyj raspiew*)¹. Pierwsze próby jego zmiany podejmowano już za czasów panowania cara Michała Romanowa (1613-1645), o czym świadczą zachowane z tego okresu księgi liturgiczne, zawierające następującej treści notatki: „do tego miejsca poprawiłem, – na rzecz”². Poprawki te w znacznej mierze polegały na oczyszczaniu tekstów liturgicznych z *chomonii*³, co nie mogło się obyć bez ingerencji w strukturę melodii⁴. Chaos w śpiewie potęgowała samowolna podczas przepisywania ksiąg, których w znacznej mierze dokonywali na ogół nieprofesjonalni śpiewacy⁵. Jak wiadomo w latach 50-tych XVII wieku terytorium Starej Rusi a następnie średniowiecznego państwa rosyjskiego obejmowało ogromny obszar. Ta rozległość terytorialna bez wątpienia sprzyjała formowaniu się miejscowych centrów rozwoju śpiewu cerkiewnego, które w ciągu wieków wypracowały własne warianty melodyczne danego utworu oraz jego interpretacje. Niekiedy każdy ośrodek indywidualnie interpretował znaki obowiązującej wówczas notacji kriukowej. Rozwojowi tego zjawiska sprzyjał niesprecyzowany zapis kompozycji.

Niejednokrotnie zdarzało się, że śpiewacy do istniejących już melodii dodawali własne elementy, nie zawsze mające logiczny związek z melodią. Taka różnorodność „przeładow” melodii liturgicznych w znaczący sposób utrudniała wykonywanie śpiewu zespołowego, stając się również przyczyną wielu niepotrzebnych konfliktów⁶. Źródła z tamtego okresu, pełne są relacji o konfliktach, których powodem był śpiew. Dla przykładu przytoczymy relację archimandryty Dionizego, przełożonego Ławry św. Trójcy, który tak oto karcił znamienitego jak na owe czasy śpiewaka Longina za jego nienależyte podejście do śpiewu: „Tyś mistrzem wszystkiego, a co śpiewasz i czytasz, tego w sobie nie rozważasz, że w śpiewie i w czytaniu pierwszorzędny jest zrozumienie, czym ty braci trwożysz bądź doprowadzasz do śmiechu”⁷.

Istniała paląca potrzeba przeprowadzenia reform o zasięgu ogólnie cerkiewnym. Władze państwowe i cerkiewne, które wzięły na swoje barki trud ich przeprowadzenia, zwróciły uwagę na dwa szczególnie niepokojące problemy, dotyczące śpiewu liturgicznego. Pierwszą znaną już nam kwestią była obecna w tekstach liturgicznych *chomonii*⁸. O wiele bardziej istotnym był drugi problem – wielogłosowości nabożeństw (cs. *mnogogłasija*)⁹, który jak twierdzi ks. D. Razumowski wyrósł na fundamencie „*razdielnorieczija*”¹⁰.

Na wstępie należy zaznaczyć, iż XVI-XVII-wieczne pojęcie wielogłosowości, w znacznym stopniu różniło się od współczesnego, ponieważ w żaden sposób nie wiązało się z wykonywaniem utworu na partie głosowe. Był to problem czysto liturgiczny i tylko w niektórych aspektach dotyczył śpiewu. A zatem, ówczesne *mnogogłasije* polegało na tym, iż wybrane nabożeństwo (za wyjątkiem św. Liturgii) dzielono na kilka części, które były recytowane, bądź śpiewane w tym samym czasie przez różnych wykonawców¹¹. Tego

typu praktyki wymuszała wprowadzona na Rusi w XV wieku reguła jerozolimska, którą cechowała wyjątkowa długość nabożeństw. Zatem wypełnienie całego *Rytuału* było możliwe jedynie w klasztorach.

Wprowadzenie praktyki *mnogogłasija* sprawiło, że wierni nie musieli spędzać większości dnia na nabożeństwach, przy czym cały mechanizm był niesłychanie prosty¹². Dla przykładu w czasie, kiedy jeden lektor czytał *Szestopsalmije* drugi, drugi *Katyzmę*, trzeci zaś śpiewał *Kanon* a wszystko działo się jednocześnie czasie¹³. W rezultacie, cały materiał liturgiczny recytowano bez skracania zgodnie z obowiązującą regułą, za to czas trwania nabożeństwa ulegał znacznemu skróceniu¹⁴. Jutrznia (cs. *utrenia*) w monasterze odprawiana zgodnie z regułą trwała ok. 4-5 godzin, zaś przy zastosowaniu wielogłosowości godzinę, góra dwie. Praktykę *mnogogłasija* poddał ostrej krytyce patriarcha Hermogen (1606-1612)¹⁵. Jednakże za jej utrzymaniem opowiedział się lud, który kierując się ówczesnie rozumianą „pobożnością”, za konieczne uważał wyczytywanie i wyśpiewywanie podczas nabożeństw całego materiału liturgicznego przewidzianego przez *Ustaw*, co znacznie wydłużało czas trwania nabożeństw. Duchowieństwo szukało zatem sposobu na jego skrócenie bez uszczerbku dla reguły¹⁶.

Takie mechaniczne podejście do nabożeństw sprawiało, iż w wielu świątyniach Rusi powstawała przerażająca kakofonia (cs. *kozłogłasowanie*)¹⁷. Za cenę oszczędności czasu osiągnano z odwrotny cel, nabożeństwa stawały się całkowicie niezrozumiałe dla wiernych, którzy nie wynosili z nich żadnej korzyści duchowej. Ponadto owe *mnogogłasije* wyzwalalo u obecnych na nabożeństwie czysto formalne podejście do modlitwy, która powoli traciła swoją funkcję – „spotkania z Bogiem”¹⁸. Niejednokrotnie, aby zrozumieć tekst nabożeństwa i przez to prawdziwie pomodlić się, wierni musieli podróżować do oddalonych o wiele kilometrów monasterów, gdzie tych e praktyk nie stosowano, a mimo wszystko nabożeństwa odprawiane były zgodnie z regułą. *Mnogogłasije* podobało się jednak większości wiernych, którzy nie musieli spędzać długich godzin w cerkwi. Dlatego w obawie przed protestami, duchowieństwo nie czyniło nic, aby zmienić obowiązujący porządek. Gdy w 1636 roku patriarcha Joasaf (1634-1640) oficjalnie zezwolił na praktykowanie *mnogogłasija*, odprawiano już nie na dwa i trzy głosy^{16cz} nawet na pięć i więcej. Dwa lata później przekonany o absurdalności swego zarządzenia patriarcha, wydał *memorandum* ograniczające praktykowanie wielogłosowości do dwóch a w razie potrzeby trzech głosów¹⁹.

Ks. W Miettałow przypuszcza, iż praktyka wielogłosowości pojawiła się na Rusi w wyniku przestrzegania (prawdopodobnie w XV wieku) monasterskiej reguły

liturgicznej w cerkwiach parafialnych²⁰. Nic więc dziwnego, że Sobór Stu Rozdziałów (1551) surowo zakazał jej praktykowania²¹. Początkowo zakaz obejmował głównie świątynie Moskwy, gdzie ciemne strony takowej praktyki były szczególnie widoczne. Moskiewskiemu duchowieństwu Sobór Stu Rozdziałów nakazał zachowanie ładu w świątyni oraz przestrzeganie odprawiania nabożeństw zgodnie z Regułą (cs. *Ustawem*)²² i co najważniejsze bez jednoczesnego nakładania się recytowanych fragmentów²³. Na ile uchwały soborowe okazały się skuteczne, nie wiadomo, .A. Preobrażenskij zauważył brak informacji o jednogłosowości w okresie posoborowym do XVII wieku, co w znaczący sposób utrudnia analizę problemu²⁴. Wszelkie próby wykorzenia wielogłosowości podejmowane na początku XVII w. okazały się bezowocne. Co więcej zniwelowały się różnice pomiędzy porządkiem nabożeństw w cerkwiach parafialnych i monasterach. Wzbudziło to zdziwienie podróżującego w 1654 po Rosji z patriarchą Makarym kronikarza Pawła z Aleppo²⁵, który przy okazji wizyty w Kołomnie zauważył m.in. brak przygotowania oraz zaangażowania tamtejszych śpiewaków cerkiewnych. Wiele wskazuje na to, iż nieporządek w zakresie śpiewu, odnotowany przez Pawła z Aleppo nie był odosobnionym przypadkiem a problemem ogólnopaństwowym²⁶.

Z biegiem czasu znalazła się na Rusi grupa duchowieństwa i wiernych, która podejmowała liczne protesty przeciwko chaosowi, panującemu wówczas w nabożeństwach cerkiewnych²⁷. Szczególna aktywność tegoż ugrupowania przypada na okres rządów patriarchy Józefa. Jako jeden z pierwszych, problem *mnogogłasija* podjął na forum publicznym Fiodor Rtiszczew. Przekonany o szkodliwości tej praktyki dla życia duchowego wiernych, kierował do soboru biskupów oraz wpływowych osób w państwie liczne prośby o reformę sposobu sprawowania nabożeństwa. Głównym postulatem zawartym w owych prośbach, było wprowadzenie jednogłosowości nabożeństwa. Wielogłosowość zaś była jego zdaniem sprzeczna z Regułą (cs. *Ustawem*)²⁸. Postulaty Rtiszczewa zyskały wielkie poparcie wśród kleru, którego pierwszymi propagatorami byli protopopi Iwan Nieronow, Stefan Wonifatiew²⁹ oraz główny przywódca ruchu staroobrzędowego protopop Awwakum³⁰. Wonifatiew, który jako pierwszy zakazał w swojej parafii praktykowania *mnogogłasija*. Dzięki wpływowi Wonifatiewa na osobę cara Aleksego Michajłowicza, władze państwowe wydały szereg zarządzeń mających na celu uporządkowanie życia cerkiewnego, przede wszystkim poprzez podniesienie poziomu życia moralnego duchowieństwa. Kontrolni poddano również stosunek kleru do odprawiania nabożeństw, czego jaskrawym przejawem było przywrócenie obowiązku głoszenia kazań, zamiast czytanych do tej pory fragmentów z żywotów świętych³¹.

W swojej krytyce ówczesnych praktyk Wonifatiew posunął się do konfliktu z patriarchą Józefem oraz soborem biskupów. Taki stan rzeczy wynika z opublikowanej przez N. Kaptieriewa skargi patriarchy Józefa i innych hierarchów, złożonej na ręce Aleksego Michajłowicza. Autor dokumentu zarzuca Stefanowi Wonifatiewowi, iż ten wielokrotnie publicznie znieważał patriarchę nazywając go „wilkiem a nie pasterzem” oraz jakoby swoim postępowaniem podważał autorytet Cerkwi. Ponadto patriarcha miał prosić cara o to, by ten pomógł w zwołaniu Soboru, który miałby osądzić, niegodziwe jego zdaniem, postępowanie Wonifatiewa³². Bardzo prawdopodobnym wydaje się to, iż niechęć do Wonifatiewa i jego zwolenników była poddyktowana tym, iż podobno mieli oni wywierać wpływ na obsadzanie katedr biskupich oraz stanowisk przełożonych klasztorów³³.

Do wykorzenienia wielogłosowości przyczynił się również w sposób aktywny archimandryta Nikon – późniejszy patriarcha-reformator³⁴. Gdy objął on w 1649 roku metropolię nowogrodzką, surowo zakazał praktykowania wielogłosowości w jej obrębie³⁵. Niewykluczone, iż swoim postępowaniem Nikon naraził się patriarche Józefowi. Niewątpliwie mógł jednak liczyć na wdzięczność osób związanych z Wonifatiewym. Członkowie „Kręgu” zdawali sobie doskonale sprawę z tego, że Wonifatiew mógł być jednym z potencjalnych kandydatów na tron patriarchy. Ostatecznie protopop zrezygnował z kandydowania popierając kandydaturę Nikona³⁶.

11-go lutego tego samego roku car Aleksey Michałowicz zwołał w Moskwie Sobór, którego celem było prawne usankcjonowanie jednogłosowości³⁷. Sobór ten nie stanął jednak na wysokości zadania, a swoją uwagę skupił nie na meritum sprawy, czyli problemie wielogłosowości, lecz na postępowaniu protopopa Stefana Wonifatiewa, który do tego stopnia pragnął zmian, że nie szczędził słów krytyki pod adresem patriarchy i Soboru³⁸. I miał rację, ponieważ Sobór nie podjął jednoznacznych działań skłaniając się w stronę zwolenników starych porządków w liturgii³⁹. Nie dziwi więc fakt braku podpisów Stefana Wonifatiewa oraz Nikona pod uchwałami soborowymi⁴⁰.

Wszystko wskazuje na to, iż patriarcha Józef uważał problem wielogłosowości za ważny na tyle, że bał się go rozwiązać sam. A więc zwróciwszy się o rozstrzygnięcie do Konstantynopola chciał poniekąd zdjąć z siebie odpowiedzialność za ewentualne następstwa podjętych przez siebie decyzji. Niewykluczone, iż posunięcie to było wynikiem sugestii bawiącego wówczas w Moskwie patriarchy jerozolimskiego Paisjusza⁴¹. Odpowiedź patriarchy konstantynopolańskiego Parfeniusza II z 16 lutego 1650 roku była dla Cerkwi ruskiej jednoznaczna, a zarazem krytyczna. Patriarcha wskazała na formę jednogłosowości, którą nie tylko

można, lecz bezsprzecznie należy wprowadzić we wszystkich cerkwiach. Rozstrzygając problem patriarcha ekumeniczny powoływał się na autorytet św. Pawła Apostoła oraz nauczanie Ojców Kościoła⁴². Nie można wykluczyć również tego, że pomysł zasięgnięcia opinii patriarchy ekumenicznego mógł wyjść nie od patriarchy Józefa, lecz od osób związanych z protopopem Stefanem Wonifatiewym, Tak czy inaczej posunięcie to było bez wątpienia patriarsze Józefowi na rękę⁴³.

Obok wspomnianej skargi na Wonifatiewa, na uwagę zasługuje również inny dokument, a mianowicie *Soborowe odpowiedzi* patriarchy konstantynopolańskiego datowane na grudzień 1650 roku. W dokumencie tym patriarcha Parfeniusz II nakazuje zaprzestanie praktykowania wielogłosowości nie tylko w monasterach, lecz również w cerkwiach parafialnych. Niewykluczone, iż właśnie ten dokument odegrał kluczową rolę w zmianie stosunku patriarchy Józefa do omawianego problemu. W 1651 r. zebrał się w Moskwie kolejny Sobór, który miał ostatecznie usankcjonować wykorzenienie wielogłosowości⁴⁴, oraz zająć się kwestią *chomonii*⁴⁵. Ostatecznie Sobór opowiedział się po stronie zwolenników *jedinogłasija*. Jego uchwały wywołały kolejną falę niezadowolenia wśród duchowieństwa, które nie tylko nie chciało zaakceptować jednogłosowości, lecz uznało ją za jedną z „nowych herezji”⁴⁶. Przeciwnicy zmian ostrzegali również przed obcymi wpływami, jakim ulegał car⁴⁷. Swym poparciem dla wprowadzenia *jedinogłasija* Aleksey Michajłowicz zyskał coś jeszcze, mianowicie niezmierną wdzięczność stronnictwa związanego z Wonifatiewym, co w przyszłości mógł umiejętnie wykorzystać w prowadzonej przez siebie polityce personalnej. Świadczy o tym pismo z 1653 r. skierowane przez Iwana Nieronowa na ręce cara. Wśród wielu pochwał pod adresem Aleksego, Nieronow wyraził także wdzięczność za wprowadzenie *jedinogłasija*, które nie tylko uporządkowało życie cerkiewne, lecz także podkreśliło majestat władcy, którego Nieronow nazywa naśladowcą pobożnych carów. Nieronow nie zapomniał jednak poinformować cara o burzliwych nastrojach społecznych wywołanych przez *jedinogłasije*⁴⁸. Z powodu popierania *jedinogłasija*, był także prześladowany protopop Awwakum, który w liście *Do sług Chrystusowych*⁴⁹ tak oto wspomina wydarzenia sprzed dwudziestu lat: „Mnie samego bili za to i przepędzali szaleni: długo, powiada, śpiewasz *jedinostasno*. Nam do domu, powiada śpieszno”⁴⁹.

Wprowadzenie *jedinogłasija*, jak słusznie zauważył S. Zienkowskij, oznaczało znaczącą reformę życia duchowego. Jednak jak to bywa z reformami, również i ta dla większości duchowieństwa oraz ludu była trudna do zaakceptowania⁵⁰. Na niezadowoleniu z reform, jak już wcześniej wspomniano, najbardziej skorzystał patriarcha

Józef wykorzystując je w swych sporach ze stronnictwem Wonifatiewa⁵¹. Mimo wielu głosów sprzeciwu władzom cerkiewnym ostatecznie udało się wprowadzić jednogłosowość w większości cerkwi Moskwy i okolic. Na prowincji odpowiedzialność za wprowadzenie reform spoczywało na biskupach diecezjalnych oraz przełożonych klasztorów. Kontrola ich poczynań z uwagi na rozległość terytorialną państwa była znikoma. Dlatego w praktyce z wprowadzaniem *jedinogłasija* bywało różnie, niekiedy najpierw wprowadzano *jedinogłasije*, by w niedługim czasie powrócić do poprzednio stosowanych praktyk⁵². Tak było w przypadku monasteru Sołowieckiego, gdzie ówczesnemu metropolicie nowogrodzkiemu Nikonowi na pewien czas udało się zaprowadzić *jedinogłasije*. Sprzyjał temu ówczesny przełożony monasteru archimandryta Eliasz. Początkowo był znany ze swego przywiązania do starych porządków w liturgii. Jednak pod wpływem Nikona zmienił swoje poglądy i od tej pory sam będzie zasięgał rad metropolity w kwestii innych zmian w liturgii⁵³. Ostatecznie mnisi sołowieccy powrócili do wielogłosowości, praktykując ją wedle najnowszych danych jeszcze w 1661 roku⁵⁴. W niektórych okręgach praktyka ta utrzymywała się jeszcze do początku XVIII wieku⁵⁵.

Reasumując należy stwierdzić, iż istotą konfliktu była nie tylko walka z wielogłosowością, którą i tak prędzej czy później udałoby się wyprowadzić. Spór stał się głównie rywalizacją dwóch frakcji na łonie Cerkwi, tj. zwolenników reform, których przedstawicielami były osoby z „kręgu” Stefana Wonifatiewa oraz obrońców starych porządków liturgicznych, których reprezentował patriarcha Józef. Dlaczego jednak głównym przedmiotem sporu stała się wielogłosowość a strony konfliktu nie zajęły się innymi problemami np. elementami pogaństwa funkcjonującymi w życiu codziennym wiernych oraz niemoralnemu życiu duchowieństwa? Na to pytanie nie da się precyzyjnie odpowiedzieć⁵⁶.

Pierwsze próby reformy śpiewu liturgicznego wedle źródeł opublikowanych przez W. Undolskiego podjęto w roku 7160 (od stworzenia świata, tj. w roku 1652)⁵⁷. Wtedy to na polecenie cara Aleksego Michajłowicza i z błogosławieństwa patriarchy Józefa (+1652) miała zostać powołana komisja, mająca za zadanie reformę i ujednolicenie śpiewu cerkiewnego na Rusi poprzez uczynienie go „*istinnoriecznym*”⁵⁸. Jednak prace komisji uniemożliwiła rozprzestrzeniająca się w owym czasie epidemia dżumy⁵⁹. Niewykluczone, iż na decyzję o powołaniu Komisji mogło mieć wpływ powstałe rok wcześniej *Opowiadanie o rozmaitych herezjach i o bluźnierstwach Pana Boga i na Przenajświętszą Bogurodzicę, zawartych z niewiedzy w znamienych księgach*, którego autorem był słynny inok Efrom z Pskowa⁶⁰.

Analizując zachowane informacje na temat działalności I komisji napotykamy na szereg rozbieżności. Dlatego bardzo istotne, z punktu widzenia omawianej problematyki jest ustalenie daty powołania I Komisji, jak również wyjaśnienie z czyjej inicjatywy powstała. Badacze tematu: ks. D. Razumowski⁶¹ oraz ks. W. Mietałłow czas powstania I komisji łączą z 1652 rokiem⁶². Natomiast S. Smolenskij, który dokonał analizy krytycznej dzieła Miezienieca uważa, iż komisja powstała dopiero w 1655 roku, zaś inicjatywa w tej kwestii leżała po stronie patriarchy Nikona⁶³. Zatem nasuwa się jedno pytanie, czyje źródła są wiarygodne oraz w którym miejscu popełniono błąd? Co więcej, sam Smolenskij nie próbował w żaden sposób obalać tez twierdzeń poprzedników⁶⁴. Jeśli przyjąć za prawdziwe wyniki badań Razumowskiego rysuje nam się obraz patriarchy Józefa – reformatora. Wizerunkowi temu przeczą informacje zawarte w *Żywocie* patriarchy Nikona, autorstwa I. Szuszerina. Z jego przekazu wynika, iż patriarcha Józef starał się utrudnić Nikonowi reformę śpiewu w metropolii nowogrodzkiej. Szuszerin nie wspominał jednak ani słowa o tym, jakie konkretnie utrudnienia czynił patriarcha. Co więcej, autor *Żywota* za wszelką cenę starał się przedstawić patr. Józefa jako zwolennika dawnego chaosu w śpiewie⁶⁵. Na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z dwoma sprzecznościami, jednak Szuszerin wskazuje na osobę cara Aleksego Michałowicza jako inicjatora wspomnianych reform. Ponadto informacje zawarte w dziele Szuszerina potwierdzają zaangażowanie w to przedsięwzięcie protopopa Stefana Wonifatiewa⁶⁶.

Jeszcze większym problemem był brak jednolitego „*istinnoriecznego*” materiału źródłowego, który mógłby być pomocny przy przeprowadzaniu reformy. Co więcej licznie zachowane rękopisy zarówno muzyczne jak i te, przeznaczone do recytacji z lat 1654-1667 pokazują różnorodność redakcji. Najbardziej wiarygodnymi redakcjami śpiewu, które mogły być wykorzystane przez reformatorów okazały się: *Usolskaja* – związana z osobą Isaii Łukoszko⁶⁷ oraz *Moskiewska* związana z osobą Fiodora Christianina. Nieprzypadkowo Miezieniec wskazał na te dwie tradycje jako wzorcowe, wybierając je z pośród wielu lokalnych wariantów śpiewu⁶⁸. Dla potrzeb reform mógł być również wykorzystany *Sticherar* nr 428 ze zbiorów Ławry Troicko-Siergijewskiej, którego autorstwo przypisuje się znanemu śpiewakowi Łonginowi Korowie (+1635)⁶⁹. Jest to typowy rękopis „*Diacze Oko*”, jego trzon stanowi materiał liturgiczny cyklu rocznego. Podobnie jak inne księgi tego typu *Stichyar* nr 428 zawiera w swej treści *Oktoich*, *Obichod* oraz melodie zaczerpnięte z *Triodionu Postnego*.

Trzonem materiału porównawczego były jednak księgi muzyczne powstałe w okresie patriarchy Józefa (1642-1652). Mimo, iż były one „*razdielnoriecznyja*”, to jednak

nie zawierały poprawek wprowadzonych do ksiąg za rządów tegoż patriarchy. W przeciwieństwie do nich, księgi powstałe od 1654 do 1668 roku były w znaczącej większości „*istinnorieczny*” opatrzone „*cynobarnymi pomietami*”, zaś ich tekst liturgiczny był „*Ijosifowski*”⁷⁰.

W zasadzie źródła kronikarskie nie podają znaczących informacji o próbach reformy śpiewu do roku 1668, niemniej jednak z relacji protopopa Awwakuma wiadomo, iż już do wybuchu epidemii dżumy śpiew „*narieczny*” był w Moskwie bardzo popularny. Co więcej, z żywota Iwana Nieronowa wiadomo, iż śpiew ten wprowadzał w swojej parafii protopop Stefan Wonifatiew⁷². Narzucanie tego czy innego modelu śpiewu wywoływało pewien chaos, o czym świadczy relacja mnicha Korneliusza (późniejszego ojca duchownego wygowskich staroobrzędowców)⁷³. Otóż w 1657 roku Korneliuszowi dane było uczestniczyć w nabożeństwie w moskiewskim Soborze Uspienskim, gdzie zaobserwował dwóch spierających się ze sobą śpiewaków: „*jeden mówił: śpiewaj po nowemu. Drugi odpowiadał: nie śpiewamy po nowemu, lecz po staremu, jak się nauczyliśmy także i śpiewamy! Lecz pierwszy znów powiedział; jak chcesz tak śpiewaj, tylko nie po staremu, a po nowemu!*...”⁷⁴. Przytoczona relacja świadczy o powadze sytuacji, oraz o tym, jak daleko posunął się konflikt pomiędzy zwolennikami jednej i drugiej tradycji śpiewu. Konflikt uzmysłowił hierarchii cerkiewnej potrzebę powrotu do idei I. Komisji. Niemniej jednak przywiązanie do starych tradycji części uczonych śpiewaków oraz zawirowania związane z reformami ksiąg liturgicznych patriarchy Nikona skutecznie uniemożliwiało reformę śpiewu⁷⁵. Do poprawy zaistniałej sytuacji nie przyczyniły się uchwały Soboru (1666-67), w myśl których śpiew należy wykonywać „*na rzecz*”.

Nowa Komisja w sześciuosobowym składzie rozpoczęła prace w 1668 roku⁷⁶, zaś A. Miezieniec pracował dla niej w okresie od 8 lutego 1669 roku do 1 maja 1670 roku⁷⁷. Jej głównym osiągnięciem było zredagowanie pomiędzy 1668 a 1670 rokiem⁷⁸ *Izwieszczenija o soglasniejszych pomietach*⁷⁹. St. Smolenskij za bardzo prawdopodobne uznał, że traktat Miezienieca stanowił wprowadzenie do *Irmologionu*, który został jako pierwszy poddany korekcie⁸⁰. Wiele wskazuje na to, iż poprawienie wspomnianych *Irmosow* było jedynym dokonaniem II Komisji, co więcej jej prace nie przyniosły wymiernych efektów w postaci wypracowania systematycznego „*Cyклу*” ksiąg muzycznych⁸¹. Dopiero reformy patriarchy Nikona, a w szczególności rozłam, jaki w ich wyniku nastąpił, wpłynął na przyspieszenie procesu, który zaowocował powstaniem *kanonu* staroobrzędowych muzycznych ksiąg liturgicznych, w skład którego weszły: *Irmosy*, *Oktoich* (*Oktaj*), *Trezwony*, *Triod'*, *Obichod*. Mimo to komisja, której przewodniczył A. Miezieniec stanowiła niezależną

komórkę, zaś jej członkowie byli inaczej opłacani niż inni pracownicy „*Pieczatnogo Dwora*”⁸².

Ks. W. Mietałłow uważa, iż po reformach Miezienieca i jego Komisji kolejne redakcje muzycznych ksiąg liturgicznych prezentują nieznaczącą ilość wariantów zarówno w kwestii pisowni znaków muzycznych, oraz składu i budowy melodii *znamienno raspiewa*. Dla Mietałłowa, redakcja Miezienieca była swoistym *textus receptus*, co w rzeczywistości nie jest prawdą. Po reformach staroruski śpiew cerkiewny nie tylko nie zaginął, lecz systematycznie się rozwijał, co było zasługą staroobrzędowców. Dzieło Miezienieca nigdy nie uzyskało rangi powszechnie obowiązującego traktatu muzycznego, a przyczyniły się do tego dwa czynniki: wzrost zainteresowania śpiewaków moskiewskich kompozycjami wielogłosowymi, które w błyskawicznym tempie wypierały z liturgii *znamiennyj raspiew*. Drugim, niemniej ważnym czynnikiem, który przyczynił się do klęski idei odgórnego uporządkowania teorii śpiewu, było przybycie do Moskwy w 1667 roku kompozytora i teoretyka muzyki Mikołaja Dyleckiego. Wychowany w Kijowie – mieście utrzymującym intensywne kontakty kulturalne z Zachodem, Dylecki⁸³ podjął się dzieła zaszczepienia na gruncie ruskiej muzyki cerkiewnej, zachodniej teorii muzyki oraz nowych zasad tworzenia utworów na użytek liturgiczny⁸⁴. Jego dzieło, *Musikijskaja gramatika*, jak na owe czasy nowatorskie, było zerwaniem z ówczesnie obowiązującym spojrzeniem na teorię śpiewu. Wkrótce stało się ono jedną z najpopularniejszych prac naukowych, pomagających w harmonizacji śpiewu neumatycznego⁸⁵.

Ciekawym zjawiskiem, mającym związek z reformami Miezienieca, było pojawienie się ksiąg liturgicznych notowanych równoległe zapisem kriukowym oraz kijowskim (cs. *dwojeznamienniki*)⁸⁶. Zabytki te stanowią przebogaty materiał porównawczy⁸⁷. Szczególnie cennymi z paleograficznego punktu widzenia źródłami są *Dwojeznamiennyje Fitniki*, które pojawiły się pod koniec XVII wieku. Niemniej jednak nie można ich traktować jako jedyne prawidłowe przekład *Fit*, ponieważ zawierają sporo nieścisłości. Z tego względu należy traktować je jako jeden z wariantów przekładu redaktora *Fitnika*⁸⁸. Pojawienie się w XVII wieku na Rusi moskiewskiej *Dwojeznamiennikow* można uznać za zetknięcie się dwóch systemów pojmowania muzyki, tj. wschodniego, którego cechą charakterystyczną jest notacja kriukowa oraz zachodniego wyrażanego notacją kijowską. Pojawienie się na Rusi moskiewskiej *Dwojeznamiennikow* nie było w żaden sposób związane z chęcią ochrony notacji kirukowej przed zapomnieniem. Ich rola polegała na zapoznaniu ówczesnych śpiewaków cerkiewnych z muzyką zachodnioeuropejską i jej notacją. W redakcji tychże rękopisów pod nazwą *notacji kijowskiej*⁸⁹. Od początku

jej funkcjonowania materiał liturgiczny pisano na pięciu liniach, a nie jak to miało miejsce w przypadku śpiewów chorału gregoriańskiego na czterech⁹⁰.

Dokonania obydwu komisji miały być w swoim założeniu ukoronowaniem dążeń do głębokiej reformy śpiewu liturgicznego na Rusi. Tak się jednak nie stało, albowiem

XVII wiek w dziejach Kościoła prawosławnego na Rusi przyniósł burzliwe reformy życia liturgicznego. Podjęte przez patriarchę Nikona na trwałe zmieniły oblicze Cerkwi, wywołując sobą wiele kontrowersji. W rezultacie zapoczątkowały rozłam, którego skutki Cerkiew rosyjska odczuwa do dnia dzisiejszego.

Przypisy:

- ¹ A. Miezieniec i procz., *Izwiestienije... żelajuszczim uczi'tsia pieniju 1670 g.*, (red.) N. Parfentiew i Z. Gusicjinowa, Czliabinsk 1996, s. 4-5.
- ² Tj. na „starą mowę prawdziwą”.
- ³ N. Parfentiew, *Driewnierusskoje piewczeskoje iskusstwo w duchownoj kultury Rossijskiego gosudarstwa XVI-XVII ww.*, Swierdłowski 1991, s. 188; D. Razumowski, *Cerkownoje pienije w Rossii*, Moskwa 1867, s. 77.
- ⁴ M. Braźnikow, *Russkaja piewczeskaja paleografia*, Sankt-Pictierburg 2002, s. 48.
- ⁵ Tamże, s. 78.
- ⁶ A. Miezieniec i procz., *Izwiestienije... żelajuszczim...*, 384-387.
- ⁷ Cyt. za: S. Michajłowski, *Swiatiejszjy Nikon, Patriarch Wsierossijskij*, Sanktpictierburg 1863, s. 57, (tłum. aut.).
- ⁸ O chomonii tekstu liturgicznego patrz: D. Sawicki, *Staroje istinorieczije i razdielnorieczije jako dwie główne epoki w dziejach śpiewu liturgicznego na Rusi od XI w. do XVII w.* [w:] *Z badań nad językiem i kulturą Słowian*, (red.) P. Sotirov, P. Złotkowski, Lublin 2007, s. 169-178.
- ⁹ Makarij [M. Bułgakow], *Istorija Russkoj Cerkwi*, Sanktpictierburg 1888, T. XI, s. 84.
- ¹⁰ D. Razumowski, *Cerkownoje pienije...*, s. 67.
- ¹¹ S. Michajłowski, *Swiatiejszjy Nikon...*, s. 56.
- ¹² W. Jakubowski, *Wstęp*, [w:] *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przeł. W. Jakubowski, Wrocław 1972.
- ¹³ Makarij [M. Bułgakow], *Istorija russkoj Cerkwi...*, T. XI, s. 167.
- ¹⁴ A. Preobrażenski, *Wopros o jedinoglasnom pienii w Russkoj Cerkwi XVII-go wieka*, Sankt-Pictierburg 1904, s. 7.
- ¹⁵ Tamże, s. 10.
- ¹⁶ N. Kaptieriew, *Bor 'ba krużka riwnitelej błagoczesija s patriarchom Iosifom po woprosu o jedinoglasii*, „Bogosłowski wiestnik”, 1908, T. I, nr 4, s. 684.
- ¹⁷ *Kozloglasowati* – śpiewać niedorzecznie, w sposób nieprzyjemny dla ucha. Por. A. Znosko., *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 143.
- ¹⁸ N. Kaptieriew, *Bor 'ba krużka...*, s. 672.
- ¹⁹ A. Kartaszew, *Oczerki po istorii russkoj Cerkwi*, T. II, Sankt-Pictierburg 2004, s. 115-116.
- ²⁰ W. Mietałłow, *Oczerk istorii prawosławnego cerkownago pienija w Rossii*, wyd. III, Moskwa 1900, s. 72.
- ²¹ „A wdruzg by psalmow i Psaltiri ne goworili, takozh by i kanonow wdruzg nie kanonarchali, i ne goworili by po dwa wmiestie, zaniecz to w naszem Prawosławii wielikoje bieczinstwo i griczech tako tworiti” Cyt. za: *Stoglaw*, Sankt-Pictierburg 1997, s. 91-92.
- ²² Patrz: *Okrużnyj Carskij Nakaz, dannyj w sledstwije Stoglawnago Sobora, ob. objazannostiach popowskich starost, diesiatskich swiaszczennikow, ziemskich starost i celowalnikow*, [w:] AAE, T. I, nr 231, Sankt-pictierburg 1856, s. 226.
- ²³ Dokument soborowy mowi aby: „Cztcienija Bożestwiennych Pisanij; takozh i kanony wo Okaicie, i w Minici, i w Triodi, po jedinomu, so wnimaniem głagoluszczje; i na Chwalitiecz po ustawu, w niedielu i w prazdniki, i Sławosłowije wielikoje picti pienijem, a nie goworiti...”. Zalccenije śpiewania pojedynczo wszystkich tekstów tyczyło się również innych nabożeństw cerkiewnych. Patrz: *Sobornyj prigowor ob. Uczrieźdienii i objazannostiach Moskowskich popowskich starost, i o proczich*, [w:] Tamże, T. I, nr 232, s. 229.

²⁴ A. Borozdin, *Protopop Awwakum*, Sankt-Pictierburg 1900, s. 8.

²⁵ P. Aleppskij, *Putieszestwije antiochijskago patriarcha Makarija w Rossiju w połowinie XVII wieka*, Wyp. 2, Moskwa 1897, s. 160.

²⁶ Tamże, s. 165.

²⁷ „Pieli srazu w dwa, w tri gołosa, daże w szest' gołosow drug duga nie rozumiejuszczje, czto głagolut, sami swiaszczenniki i przietniki proizwodili w cerkwach szum i <kożloglasowanije>, kliniki pieli psaltir i drugijja cerkownyjna picznopienija, <nie ożidajuszczje konca lik ot lika, no kupno wsi kriczachu> psalomnik czital <nie wnimaja pojemym> tak czto niewozmożno było poniat, czto czitali i pieli”. Cyt. za: A. Borozdin, *Protopop Awwakum...*, s. 7.

²⁸ W żywocie Fiodora Rtiszczewa czytamy: „Ob istinnago razuma, swiata duszy słowiesnyja, poznaw ustaw cerkownyj nie po drewniemu czynu swiatych otiec, ispołniajem byti: głagolachu bo w cerkwach cztcienije i pienije pojachu dwojgłaso, trojgłaso i mnogogłaso, i radi kupnago mnogogłagolanija nickij że głagoł rieczienija przedstojaszczim bie znajem. O siem że on imicja nie małuju picczali; promyszlenije błagorazsudnie, kako by wo pierwoje błagoczinije sije wozwratiti i ticho i biezmiateczno isprawiti. Dołgim bo wremicniem wsiego naroda wo oyczaj ukriepisia i ot mnogich liet obyknowiceniya, nie Policzno mnichu, ono ostawia, na pierwoytnoje błagoczinije wozwratitisia”. Cyt. za: A. Preobrażenski, *Wopros o jedinoglasnom...*, s. 16.

²⁹ „Stiefan, dobr sowiet błagocześciwago onago muža (mowa tu o Wonifatiewie przyp. autor) prijem naczat s nim kupno o tom pieszczisia i pierwieje ustawisza w swoich domiech jedinoglasnoje i sogłasnoje pienije, taże potszczaszasia i błagocześciwago caria moliti, daby utwierdził błagoczinnoje w cerkwach prawo, jeżje by w jedin głas, a nic wo mnogija pieli”. Cyt. za: A. Preobrażenski, *Wopros o jedinoglasnom...*, s. 17.

³⁰ A. Miezieniec i procz., *Izwiestienije żelajuszczim...*, s. 388.

³¹ N. Kaptieriew, *Bor 'ba krużka...*, s. 669.

³² Tenże, *Patriarch Nikon i jego protiwniki w diele isprawlenija cerkownych obriadow*, Moskwa 1887, s. 165-166.

³³ Tenże, *Bor 'ba krużka...*, s. 670.

³⁴ Makarij [M. Bułgakow], *Istorija russkoj Cerkwi...*, T. XI, s. 168.

³⁵ Tamże, s. 169.

³⁶ M. Zyzykin, *Patriarch Nikon. Jego gosudarstwienyje i kanoniceskije idei*, cz. 2, Warszawa 1931, s. 156-157.

³⁷ W skład zwołanego w 1649 r. Soboru obok patriarchy Józefa weszło: dwóch metropolitów: Warlaam – rostowski, Serapion – sarski i podonski. Trzech arcybiskupów: wologodzki, riazkański i twerski, biskup kołomiński Rafał oraz kilkunastu przedstawicieli niższego duchowieństwa, głównie moskiewskiego. Wśród członków Soboru brakowało wspomnianych duchownych: Iwana Nicronowa Stefana Wonifatiewa, ten ostatni, jak już wyżej wspomniano popadł w ostry konflikt z patriarchą, o czym była mowa wyżej. Por. S. Bielokurow, *Diejanije moskowskago cerkownago sobora 1649 goda* [w:] „*Iz duchownoj żizni moskowskago obszczestwa w XVII w.*”, Moskwa 1902, s. 33.

³⁸ A. Miezieniec i procz., *Izwiestienije... żelajuszczim...*, s. 389.

³⁹ A. Preobrażenski, *Wopros o jedinoglasnom...*, s. 22.

⁴⁰ D. Bielokurow, *Diejanije Moskowskago cerkownago sobora 1649 goda* [w:] „*Iz duchownoj żizni moskowskago obszczestwa XVII w.*”, Moskwa 1903, s. 44.

⁴¹ W. Jakubowski, *Wstęp...*, s. 16.

⁴² S. Zicinkowski, *Russkoje staroobriadczestwo*, Moskwa 2009, s. 115.

⁴³ A. Preobrażenski, *Wopros o jedinoglasnom...*, s. 24.

⁴⁴ Tamże, s. 45-46.

⁴⁵ Szerzej będzie o tym mowa przy okazji omawiania problematyki funkcjonowania chomonii.

- ⁴⁶ S. Bielokurow, *Diejanije Moskowskiego...*, s. 49-50.
- ⁴⁷ H. Kowalska, *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich*, Wrocław 1987, s. 22.
- ⁴⁸ „A jegda izwoli Gospod' Boh wosprijati tiebie carstwija, pacze posija, i cerk' mi prijat swoju liepotu, i jedinoglasnoje pienije i wsiakoje błagoczinije strojasziesia toboju gosudariem. I toju radi, gosudar' nynie mnozi ozłobleny i ustraszony; a pomoszczci i miłosti im nynie mnieti twojeju ze carskoju rukoju, i cerkwam jedinoglasije jakoże i przedie”. Cyt. za: I. Nieronow, *Postanije k cariu Aleksieju Michajłowiczu iz Spasokamienago monastyria, ot 6-go nojabria 7162 (1653) g.* [w:] „*Materiały dla istorii raskoła za pierwoje wremia jego suszczestwowanija*”. T. I, opr. N. Subbotin, Moskwa 1875, s. 38-39.
- ⁴⁹ Awwakum, *Postanije k niezwiestnomu licu* [w:] „*Materiały dla istorii raskoła za pierwoje wremia jego suszczestwowanija*”, T. V, opr. N. Subbotin, Moskwa 1879, s. 223. Cyt. za: W. Jakubowski, *Wstęp...*, s. 17.
- ⁵⁰ S. Zienkowskij, *Russkoje staroobriadczestwo...*, s. 113.
- ⁵¹ N. Kaptieriew, *Bor'ba krużka...*, s. 680.
- ⁵² A. Nikolskaja, „*Skazanie*” inoka Jefrosina i piewczeskaja kniżnaja sprawa XVII wieku, Sankt-Pietierburg 2008, (praca dyplomowa w Sankt-Petersburskim Konserwatorium Narodowym), s. 7-8.
- ⁵³ I. Syrowcow, *Wozmuszczenie solowieckich monachow-staroobriadcow w XVII wieku*, Kostroma 1888, s. 22.
- ⁵⁴ W. Jakubowski, *Wstęp...*, s. 17.
- ⁵⁵ R. Łużny, *Staroobrzędowcy i problemy muzykologiczne Dawnej Rusi*, [w:] MAEO, t. VII, Bydgoszcz 1985, s. 83-96.
- ⁵⁶ N. Kaptieriew, *Bor'ba krużka...*, s. 671.
- ⁵⁷ W. Undolskij, *Zamieczanija dla istorii cerkownago pienija w Rossii*, Moskwa 1846, s. 12.
- ⁵⁸ Aleksandr Miezieniec tak oto relacjonuje wspomniane wydarzenia: „So-błagoizwolisia błagocziestiwomu i wielikomu gosudariu naszemu cariu i wielikomu kniaziu Aleksiju Michajłowiczu, wsieja wielikija i małyja i bielyja Rossii samodierczu: prechodiaszczesze wriemnia lieta 1655, o cerkownom znamiennom pienii prediel uczinili, jeże by wsiakoje pienije było ko istinnoriecznomu pienii, wiezdie wo gradiech i czestnych obitielech i sielech ustronno rawnoczisno, i dobroglasno. I w toje wriemnia na toje bożestwiennoje i swiatyja cerkwie dielo, jego Carskim powieleniem wo carstwujuszczem wielicem gradie Moskwie didaskałow sobrano k' tomu znamiennomu ustrojeniju raznych czynow ot Swiatyja Bożija Cerkwie czinonaczalnikow i wsiakogo cerkownago czina izbrannyh ludiej 14 czelowiekow... jeszczje w tieczje wriemnia griech radi naszichi priidie morowojce powietrije...”. Cyt. za: Miezieniec A., *Izwieszczenie o sogłasnieszych pomietiech*, wyd. St. Smolenskij, Kazań 1888, s. 1.
- ⁵⁹ Uczynienie śpiewu cerkiewnego „*istinnoriecznym*” miało obok oczyszczenia go z elementów *chomonii* obejmować również wprowadzenie do ksiąg liturgicznych tekstów z tymi, przeznaczonymi do czytania, czyli przywrócenie tekstom ich „mowy prawdziwej”. Należałoby przy tym wspomnieć, iż nie były to jeszcze teksty liturgiczne zreformowane przez patriarchę Nikona. Kolejnym założeniem reformy było podporządkowanie melodii regułom nowo-zreformowanej notacji kriukowej. Na koniec komisja miała opracować jednakowe dla całego państwa wzory ksiąg liturgicznych Patrz: S. Smolenskij, Smolenskij St., *Primieczanija k Azbukie Miezienca*, Kazań 1888, s. 44.
- ⁶⁰ W. Undolskij, *Zamieczanija dla istorii...*, s. 12.
- ⁶¹ D. Razumowski, *Cerkownoje pienije...*, s. 78.
- ⁶² W. Mitałłow, *K woprosu o komissijach po isprawleniju bogostużebnych piewczeskich knig Russkoj cerkwi w XVII wieku*, „*Bogostowski Wiestnik*” 1912, T. 2, nr 6, s. 425.
- ⁶³ W materiale źródłowym jaki analizował Smolenskij jako data powołania I. Komisji widnieje rok 7163 (1655) a nie jak w przypadku źródła opublikowanego przez Undolskiego rok 7160 (1652).
- ⁶⁴ W. Mitałłow, *K woprosu o komissijach...*, s. 427.
- ⁶⁵ S. Bielokurow, *Diejanije Moskowskiego...*, s. 41.
- ⁶⁶ Przebieg reformy w metropolii nowogrodzkiej wg. I. Szuszcina miał przebiegać następująco: „Potom że błagocziestiwij wielikij Gosudar' i błagocziestija wielij rewnitiel, zria w cerkwach nie po drevniemu swiatyja sobornija cerkwi ustawu jedinoglasnoje pienije i narieczije sowierzajemoje, no kupno w raznyja głasny mnozi czelowiecy w cerkwach ow to, a in w ino biez wsiakago wniemanija czitachu, i o pospieszenii procztanija jedin pred jedynym tiszczanije imieczu, a głagolomych siłu prezira-chu, i o takowom niestrojeniu zielo szaliwsia, s sowietom i błagostlowieniem otca swojego duchownego Sobornija cerkwi Błagowieszczanija
- Preswiatyja Bogorodicy, czto u niego wielikago Gosudaria na sieniach s Protopopom Stiefanom Wonifatiwym, nacza on wielikij Gosudar' o jedinoglasnom nariecznomu pienii w cerkwach promyszenije tworiti. Jemu ze w tom Bogospasajemom diele wieli pobornik i pomoszcznik byst' preoswiaszczennyj Nikon Mitropolit, a Swiatiejszij Iosif Patriarch Moskowskij za obyknownost' tomu dobromu dziełu prekoslowije tworiasze, i nikakoże chotia onoje drevnije niebłagoczinije na błagoczinije premieniti”. Cyt. za I. Szuszcina, *Izwiestije o roždienii i o wospitanii i o żitii Swiatiejszago Nikona Patriarcha Moskowskago i wsieja Rossii*, Moskwa 1871, s. 13-14.
- ⁶⁷ Imię Isaii Łukoszko można spotkać w wielu rękopisach muzycznych. Mitałłow wskazuje na Oktoich jego autorstwa datowany na 1615 rok. Patrz: W. Mitałłow, *Russkaja Simiografia*, Moskwa 1912, s. 22.
- ⁶⁸ A. Miezieniec, *Izwieszczenie...*, s. 2, 15.
- ⁶⁹ O autorstwie śpiewaka Łogina świadczy wstęp do Styczerara, w którym czytamy: „Naczażesia sija kniga pisati mies. Fiewralia 17 dien' wo obitiele iże wo swiatych otca naszego Aleksija mitropolita Czudowa monastyria rukoju mnogogriesznoju niekluczimago raba kliiryka Łogina i sowierzena byst' mies. Gienwaria 14 na pamiat prep. otiec naszich w Sinai i w Raifu izbicznych, w sławu i pochwału Otcu i Synu i sw. Duchu, nynie i prisno i wo wieki, amii”. Cyt. za: RGB, Troic. Sobr. f. 304.I. nr 428, k. 487(486).
- ⁷⁰ W. Mitałłow, *Simiografia*, s. 45.
- ⁷² Tamże, s. 24.
- ⁷³ Mnich Korneliusz pełnił w klasztorach moskiewskich różne funkcje (kluczniaka, piekarza, strażnika więziennego. Jak ustaliła H. Kowalska, opowiedziawszy się po stronie staroobrzędowców przybył do Pudogi, gdzie żyło wówczas wielu zwolenników „starej wiary”. Tam zaznajomił się z Epifaniszem Sołowieckim oraz Filipem przysłanym przez Awwakuma. Pod ich wpływem wybrał życie pustelnicze. Wiele podróżował, by w końcu wybrać życie pustelnicze nad Wygiem. Patrz: H. Kowalska, *Rosyjski wiersz...*, s. 33. ; I. Filipow, *Istorija Wygowskoj staroobriadczeskoj pustyni*, Sanktpietierburg 1862, s. 104-106.
- ⁷⁴ Cyt. za: D. Razumowski, *Cerkownoje pienije...*, s. 79.
- ⁷⁵ Miezieniec nie pozostawia suchej nitki na ówczesnych śpiewakach zarzucając im małoduszność oraz brak należytego przygotowania merytorycznego: „Owoże grubii i zielo malouczenni na sije wielikojie dieło dierznuśzał ot togo ich dierznowienija wiezdie wo wsiech gradiech i sielech uczinilosia wielije razgłasje, czto i wo jedinoy cerkwi ne tokmo trijem Ili mnogim no i dwiema stało soglasno niewozmożno”. Cyt. za: A. Miezieniec, *Izwieszczenie o sogłasnieszych...*, s. 1-2.
- ⁷⁶ W. Wołosiuk, *Wschodniosłowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do I. połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP*, Warszawa 2005, s. 73, przyp. 235.
- ⁷⁷ N. Parfjentiew, *Driewnierusskoje piewczeskoje...*, s. 200.
- ⁷⁸ Tamże, 201-202.
- ⁷⁹ W terminologii muzycznej funkcjonuje również określenie *Azbuka Aleksandra Miezienieca*.
- ⁸⁰ O prawdziwości tej tezy świadczy niniejszy fragment wstępu do „*Izwieszczenia*”: „I tii pierwii (mowa tu o szczęściu członkach II Komisji) isprawisza znamiennego pienija, po istinnorieczniju, sija irmosy, kromic sogłasných liternych pomiet. Cyt. za: A. Miezieniec, *Izwieszczenie o sogłasnieszych...*, s. 2.
- ⁸¹ S. Smolenskij, *Primieczanija k' Azbukie...*, s. 46.
- ⁸² I. Manswiotow, *Kak u nas prawilis' cerkownija knigi, Materiały dla istorii kniżnoj sprawy w XVII stoletii*, Moskwa 1883, s. 4.
- ⁸³ Patrz: O. Całaj-Jakimienko, *Muzykalno-teoreticzeskija mysl na Ukrainie w konce XVII stoletija i trudy Nikolaja Dyleckogo*, MAEO, Bydgoszcz 1969, s. 347-348.
- ⁸⁴ W. Wołosiuk, *Wschodniosłowiańscy kompozytorzy ..., s. 77.*
- ⁸⁵ Tamże, s. 50.
- ⁸⁶ T. Władyszewskaja, *Muzykalnaja kultura driewniej Rusi*, Moskwa 2006, s. 111.
- ⁸⁷ A. Tiewosian, *Sredniewiekowaja monodija i pjatilinejnaja notacija: rasszifrowka ili pierewod?* [w:] *Muzykalnaja pismiennost'* wyp. 2, Moskwa 1992, s. 55.
- ⁸⁸ M. Brażnikow, *Lica i fity znamiennogo raspiewa*, Leningrad 1984, s. 30.
- ⁸⁹ Tenże, *Russkaja piewczeskaja...*, s. 124.
- ⁹⁰ E. Hinz, ks., *Chorał Gregoriański*, Pelplin 2007, s. 52, 89-90.

Daniel Sawicki

**The first attempts of the Orthodox church music reforms in Ruthenia.
The activity of the I and II Commission (1652-1670)**

Summary

The article raises the issues of the first attempts of the Orthodox church music reforms in Ruthenia, which were undertaken between 1652-1670 on the orders of tsar Alexei Mikhailovich. The author starts with the detailed description of key liturgical problems of the Orthodox Church in Moscovia at that time. The second part of this article constitutes the analysis of the I and II Commission's activities as well as evaluation of Alexander Miezieniec's work – one of the Commission coordinators. There are also described problems which reformers came across, e.g. the absence of uniform comparative material such as liturgical books with musical notation.

Rozmiar artykułu: 1 arkusz wydawniczy

TEORIE DOTYCZĄCE POWSTANIA I POCZĄTKÓW PRAWOSŁAWNEJ PARAFII PW. ŚW. JERZEGO ZWYCIĘZCY W BIŁGORAJU

THEORY OF THE CREATIONS ORTHODOX PARISH SAINT GEORGE IN BIŁGORAJ

STEFAN DMITRUK

DMITRUK.STEFAN@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: Biłgoraj, Cerkiew prawosławna, diecezja chełmska, XVI wiek, Adam Gorajski, Zbigniew Gorajski

Keywords: Biłgoraj, Orthodox Church, diocese in Chełm, XVI century, Adam Gorajski, Zbigniew Gorajski

Parafia prawosławna pw. św. Wielkiego Męczennika Jerzego Zwycięzcy w Biłgoraju¹ nie doczekała się pełnej monografii naukowej. Poza ogólnym, popularnym i zawierającym błędy merytoryczne opracowaniem sporządzonym w 2009 r. przez byłego proboszcza parafii w Biłgoraju ks. Jarosława Biryłko, na przełomie XIX i XX wieku jej opisu podjęli się Rosjanie – E. Priwrodskij i Nikołaj Kotliński². Podobnie jak współczesne opracowanie, również tekst Priwrodskiego posiada pewną wartość naukową, jednak został napisany tendencyjnie i z błędami merytorycznymi³. W XX w. o prawosławnej, biłgorajskiej społeczności wzmiankował *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, a szerzej pisali o niej: Ryszard Szczygieł i Wiesław Śladkowski, Dariusz Kupisz oraz Andrzej Gil⁴.

Na podstawie źródeł historycznych, które są związane z prawosławną parafią w Biłgoraju i dotrwały do naszych czasów należy stwierdzić, że dokumenty nie rozstrzygają kwestii dotyczącej początków funkcjonowania biłgorajskiej, prawosławnej społeczności. Biorąc pod uwagę wymienione pozycje można wyróżnić kilka teorii, które próbują wyjaśnić to zjawisko. Są to teorie: rosyjska, R. Szczygła, D. Kupisza oraz A. Gila. Stwierdzenia naukowe, dodatkowe opracowania oraz zastosowanie badania związanego z geografią historyczną (analiza położenia świątyń wyznań istniejących na terenie Biłgoraja w XVI – XVII w.) pozwalają podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: czy prawosławni mieszkańcy Biłgoraja posiadali przed unią brzeską w 1596 r. swoją świątynię⁵.

Teoria rosyjska jest oparta o wniosek ks. Antoniego Ziniewicza z końca XIX w. W lutym 1891 r. na prośbę cerkiewnego Historyczno-Statystycznego Komitetu w Chełmie, ówczesny proboszcz w Biłgoraju przesłał opis dziejów kierowanej przez siebie parafii. „*Nie ma dokumentu, który ukazywałby nam czas budowy tej pierwszej*

ruskiej, drewnianej cerkwi, ale przechowuje się do dzisiejszych czasów poprzeczną belkę ze zburzonej w minionym stuleciu świątyni na której jest wyryty 1617 rok. Nie są znane powody, dla których został wyryty ten znak przez rzemieślników, czy jest to rok pierwszego założenia cerkwi czy początku jej remontu”⁶ – stwierdzał w swoim opisie ks. Ziniewicz. Na bazie opisu ks. Ziniewicza powstał artykuł, a następnie jego przedruk, który ukazał się w opracowaniu poświęconym historii cerkwi w dekanacie biłgorajskim⁷. E. Priwrodski wymienił w tekście poprzeczną belkę z wyrytą datą „1617”. Według Rosjanina belka świadczyła o tym, że świątynię wzniesiono nie wcześniej niż na początku XVII wieku⁸. Stwierdzenie ks. Ziniewicza i Priwrodskiego bezkrytycznie powtórzył w 2009 r. ks. J. Biryłko⁹. Podczas oględzin współczesnego budynku kościoła pw. św. Jerzego w Biłgoraju, nie natknięto się na wspomnianą przez ks. Ziniewicza belkę. Ponadto, wzmianka o istnieniu belki z datą „1617”, znalazłaby się we wspomnianym *Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce*¹⁰, jako dość cenny zabytek, będący elementem drewnianej cerkwi. Zachowane wizytacje z XVIII i początku XIX w. oraz protokoły zdawcze parafii milczą na ten temat¹¹. W opisie wyświęconej w maju 1798 r. murowanej cerkwi unicki bp chełmski Porfiriusz Skarbek-Ważyński (1730 – 1804) nie wspominał o belce z wyrytą datą „1617”¹². Wobec powyższego należy stwierdzić, że takiego źródła materialnego nie było. W związku z tym zachodzi podejrzenie manipulacji faktami przez ks. Ziniewicza i niefortunnym powtórzeniem jego stwierdzenia przez Priwrodskiego, Kotlińskiego oraz ks. J. Biryłkę.

Oprócz wprowadzenia do obiegu naukowego czasu (niepoprawnej daty) powstania świątyni, ks. Ziniewicz w swoim opisie błędnie wiązał założenie parafii prawosławnej w Biłgoraju z Dymitrem z Goraja (właśc.

Korczak; ok. 1330 – 1400) i jego wnukami. Duchowny stwierdził, że Dymitr z Goraja był prawosławny oraz powiązał powstanie Biłgoraja z legendą o wspomnianym Dymitrze. Kapłan wnioskował, iż założenie Biłgoraja należy łączyć z panowaniem Zygmunta I Starego i Zygmunta Augusta Jagiellona, którzy prowadzili tolerancyjną politykę, co oznaczało zezwolenie na budowę cerkwi w Biłgoraju. Ks. Ziniewicz powiązał początki biłgorajskiej parafii z falą osadniczą znaną z rzeki Dunaj w XVI w.¹³. Wspomniany Dymitr z Goraja był niezmiernie wpływową osobą na dworze królów Kazimierza Wielkiego i Ludwika Andegaweńskiego¹⁴. Biograf możnowładcy – Kazimierz Myśliński – stwierdził, że Dymitr z Goraja oraz jego poprzednicy to prawosławni możnowładcy¹⁵. Według K. Myślińskiego jednym z warunków objęcia przez Dymitra z Goraja urzędu podskarbiego na dworze króla Kazimierza Wielkiego była zmiana wyznania. Konwersja z prawosławia na katolicyzm miała miejsce przed 1356 r. Gorajski, jako rzymski katolik, został pochowany w klasztorze franciszkanów w Zawichoście¹⁶. Ostatecznie legendę o Biłgoraju rozwiązał R. Szczygieł. Lubelski naukowiec jednoznacznie stwierdził, że miasto zostało założone przez Adama Gorajskiego „młodsze” (zm. 1602) na mocy przywileju lokacyjnego wydanego przez króla Stefana Batorego z 10 września 1578 roku¹⁷. Co za tym idzie również wniosek ks. Ziniewicza o zezwoleniu na budowę Biłgoraja przez królów Zygmunta Starego i jego syna – Zygmunta Augusta – nie ma racji bytu. Pozostaje do wyjaśnienia kwestia fali osadników znaną z Dunaju w XVI w. Oceniając to stwierdzenie należy pozostać ostrożnym, ponieważ nie ma wiarygodnych badań archeologicznych i historycznych dotyczących tematu osadnictwa w rejonie Kotliny Sandomierskiej, a tym bardziej w okolicach Biłgoraja.

D. Kupisz w artykule poświęconym Zbigniewowi Gorajskiemu (1596-1655) określił powstanie parafii unickiej w Biłgoraju na lata 40. XVII wieku¹⁸. Podstawą tego wniosku stały się dwa przywileje wydane przez Z. Gorajskiego dla biłgorajskiej parafii greckokatolickiej w 1648 r. i 1652 roku¹⁹. Autor biografii Gorajskiego nie wziął pod uwagę wcześniejszych sugestii R. Szczygła, że po założeniu miasta A. Gorajski „młodszy” „(...) zezwolił na wystawienie w obydwu miejscowościach (Soli i Biłgoraju – przyp. S. D.) cerkwi dla tamtejszych Rusinów obok istniejącego w Biłgoraju zboru kalwińskiego”²⁰. Najtrafniej określił założenie parafii w Biłgoraju A. Gil stwierdzając, iż parafia prawosławna powstała prawdopodobnie w XVI wieku, a na pewno istniała przed 1620 roku²¹.

Na podstawie teorii R. Szczygła i A. Gila oraz mapy, która odtwarza zabudowę miasta w XVI-XVII w. można pokusić się o nakreślenie początków prawosławnej parafii

pw. św. Jerzego Zwycięzcy w Biłgoraju. Jej powstanie należy łączyć z działalnością założyciela miasta – Adama Gorajskiego „młodsze”. Od momentu istnienia Biłgoraja, w mieście funkcjonowały obok siebie co najmniej cztery wyznania: kalwinizm, katolicyzm i prawosławie (zastąpione prawdopodobnie po 1596 r. grekokatolicyzmem) oraz wyznanie mojżeszowe²². Społeczność żydowska w Biłgoraju mieszkała od co najmniej 1597 roku²³. Należy zauważyć, że kalwinizm cieszył się poparciem zarówno Adama, jak i jego następcy – Zbigniewa Gorajskiego²⁴. Zbór kalwiński, ufundowany przez założyciela miasta, istniał od początku funkcjonowania grodu nad Ładą²⁵. Również nieliczna ludność ruska, obok Żydów i Polaków, zamieszkiwała Biłgoraj od początku jego istnienia²⁶. R. Szczygieł określił liczebność miasta na koniec XVI w. na 1 100 mieszkańców. W latach 30. XVII w. w Biłgoraju mieszkało ok. 1.400-1.500 osób²⁷.

Wobec braku literatury na temat osadnictwa ruskiego w Kotlinie Sandomierskiej i rejonie samego Biłgoraja, trudno odpowiedzieć na pytanie dotyczące pochodzenia ruskich mieszkańców miasta. Nasuwają się trzy możliwe hipotezy związane z tym zagadnieniem. Rusini mogli być osadzeni przez zasadźcę miasta z innych rejonów dóbr A. Gorajskiego, po drugie mogli przybyć wraz z falą osadniczą związaną z ruskim osadnictwem w rejonie dużych rzek²⁸. Trzecia możliwość to XVI-wieczny napływ osadników z rejonu Podkarpacia zasilony Rusinami – przesiedleńcami z rejonu Wołoszczyzny. Na korzyść ostatniej hipotezy teoretycznie przemawia teza związana z prawdopodobnym przekazaniem przez serbskich kupców ikony Bogurodzicy w końcu XVI w. Według ustnej tradycji, której nie udało się potwierdzić źródłowo, w biłgorajskiej cerkwi miała się znajdować napisana w bizantyjskim stylu ikona Bogurodzicy. Do Biłgoraja mieli ją przywieźć kupcy serbscy, którzy w 1580 r. przekazali ją miastu. Z pewnością ikona Bogurodzicy (prawdopodobnie Sokalska) trafiła do wzniesionej w 1797 r. cerkwi, o czym zaświadczał napis na miedzianej połączanej ryzie. Przed ikoną wierni składali różne wota w podzięce za otrzymane łaski²⁹. Należy podkreślić, że taką teorię wysunuli Rosjanie w latach 80. XIX w. Nie znalazła ona jednak potwierdzenia w zachowanych źródłach historycznych (wizytacjach z XVIII w.), w związku z czym budzą wątpliwości. Rosyjscy naukowcy w XIX w. usiłowali udowodnić ruskość, a w efekcie rosyjskość Chełmszczyzny, Południowego Podlasia i Rostocza oraz ich przynależność do Imperium Rosyjskiego³⁰.

Analiza polityki wyznaniowej A. Gorajskiego „młodsze” i jego stosunku do kalwinizmu może być wytłumaczeniem i argumentem dowodzącym, że prawosławna świątynia w Biłgoraju działała przed 1596 r. (zawarcie

unii brzeskiej). A. Gorajski był kalwinem i aktywnym protestanckim działaczem na terenie Lubelszczyzny i Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Gorajski popierał zawarcie antykatolickiego porozumienia prawosławno-kalwińskiego. W 1595 r. kalwiński synod toruński delegował Gorajskiego na spotkanie z ksiąciem Konstantym Ostrogskim (ok. 1526-1608). Jego celem miało być ustalenie warunków zjazdu teologów kalwińskich i prawosławnych. Taki zjazd miał miejsce w Wilnie w 1599 r. Strona kalwińska desygnowała A. Gorajskiego do zawarcia ugody z przedstawicielami strony prawosławnej³¹. Rok później właściciel Biłgoraja domagał się na sejmie obwarowania postanowień konfederacji warszawskiej³². Prywatnie A. Gorajski prowadził antykatolicką politykę w swoich dobrach. Po założeniu Biłgoraja w 1578 r. sfinansował zbudowanie zboru kalwińskiego w tym mieście, odebrał katolikom kościół w Rządzięcinie i urządził w nim zбір, zaś w Reczyce przed 1595 r. zorganizował kolejny zбір³³. Według A. Gila postawa antykatolicka w działalności A. Gorajskiego doprowadziła do zgody na wybudowanie dwóch prawosławnych świątyń w jego dobrach prywatnych – w Soli i Biłgoraju³⁴. Potwierdzeniem tego jest naukowa sugestia – niepoparta źródłami historycznymi – mówiąca, że kaplica rzymskokatolicka powstała ok. 1604 r.³⁵ Z kolei R. Szczygieł skłania się ku tezie, iż wspomnianą budowlę wzniesiono dopiero w 1624 roku³⁶. Należy zgodzić się z tą tezą, ponieważ przekonujące są ustalenia Piotra Florę – autora monografii poświęconej sanktuarium pw. św. Marii Magdaleny w Puszczy Solskiej. W opracowaniu P. Florę stwierdza, że nieznanymi z imienia rzymskokatolicki mnich rezydował na stałe w Biłgoraju w 1624 r., zaś dwadzieścia lat później oficjalnie Bracia Mniejsi Konwentualni przybyli do Puszczy Solskiej, czyli klasztoru położonego za Biłgorajem³⁷. Według P. Florę pojawienie się rzymskokatolickich zakonników wiązało się m.in. z sąsiedztwem i działalnością innowierców³⁸. Była to pierwsza rzymskokatolicka świątynia położona poza samym miastem³⁹. Drewniany kościół na terenie Biłgoraja wzniesiono dopiero z inicjatywy właściciela miasta – referendarza koronnego Stanisława Antoniego Szczuki – w latach 1703-1704⁴⁰. Omówione wydarzenia wskazują na możliwość pojawienia się prawosławnej świątyni w Biłgoraju pomiędzy 1578 r. (rok założenia miasta) a 1602 r. (data śmierci A. Gorajskiego).

Możliwe istnienie cerkwi przed 1602 r. potwierdza XVI-wieczny plan Biłgoraja, opracowany przez R. Szczygła⁴¹ (zob. *Schemat planu m. Biłgoraja z XVII w.*) i jego analiza pod kątem geografii historycznej. Zgodnie z mapą ulica Cerkiewna stanowiła jedną z centralnych arterii XVI – XVII-wiecznego Biłgoraja, a cerkiew – wraz z zbo-

rem kalwińskim i bożnicą żydowską – była świątynią usytuowaną w obrębie miasta. Na XVI-wiecznej mapie nie ma świątyni rzymskokatolickiej. Świadczy to, podobnie jak wydarzenia związane z pojawieniem się takiej świątyni dopiero w XVII w., o zachwianej pozycji Kościoła Rzymskokatolickiego i prowadzeniu przez niego misji w Biłgoraju⁴². Topografia obiektów sakralnych w Biłgoraju jest dodatkowym argumentem potwierdzającym tezę, że ufundowanie, względnie początek budowy prawosławnej cerkwi miał miejsce pomiędzy 1587 a 1602 r. Również z punktu widzenia topografii wyznaniowej można potwierdzić współistnienie trzech wspólnot wyznaniowych w mieście nad Ładą.

O prawosławnej społeczności Biłgoraja sprzed przejścia parafii do Kościoła Greckokatolickiego nie zachowały się żadne wzmianki. Nie są znane okoliczności budowy i wyposażenie drewnianej świątyni, nie wiemy z ilu osób składała się parafia, ani jacy, z imienia i nazwiska, kapłani ją obsługiwali. Zagadką (poza wspomnianą ikoną przekazaną przez kupców serbskich) pozostają świętości, które adorowali prawosławni biłgorajanie w XVI stuleciu. Nie dysponujemy żadnymi źródłami, które umożliwiłyby odtworzenie życia parafialnego prawosławnych mieszkańców miasta nad Ładą z końca XVI w. Najwcześniejsza zachowana wizytacja z listopada 1743 r. tak opisuje biłgorajską świątynię: „*Cerkiew Bielgorajska (...) w ścianach y dachach dobra pod tytułem S. Jerzego. (...) Dzwonow na dzwonnicy trzy*”⁴³. Z powyższego cytatu wynika, że drewniana cerkiew posiadała dzwonicę. Czy świątynia została wyposażona w dzwony w okresie prawosławnym, czy też unickim trudno jednoznacznie stwierdzić.

Nie wiemy kiedy dokładnie społeczność prawosławna Biłgoraja przeszła do Kościoła Greckokatolickiego. Z całą pewnością nastąpiło to pomiędzy 1596 (data zawarcia unii brzeskiej) a 1620 r. Według ustaleń A. Gila greckokatolicki paroch o imieniu Stefan (pierwszy znany z imienia duchowny unicki w Biłgoraju) uczestniczył w lutym 1620 r. w dekanalnym zjeździe duchowieństwa, zwołanym do Szczebrzeszyna przez unickiego bp. chełmskiego Atanazego (Pakostę; 1619-1625)⁴⁴.

W wyniku przeprowadzonego badania należy stwierdzić, że parafia prawosławna w Biłgoraju funkcjonowała po 1578 r. Wniosek wysunięty przez A. Gila (patrz: wyżej) potwierdziła przeanalizowana literatura przedmiotu, pomocnicze źródła historyczne, topografia miasta w XVI w. oraz weryfikacja tez związanych z możliwym utworzeniem wspomnianej struktury cerkiewnej. Opracowanie na temat dziejów parafii w Biłgoraju między XVI a XXI w. czekają na badacza, który wykorzysta dostępny materiał źródłowy.

Przypisy

- ¹ W 2006 r. parafia pw. św. Jerzego Zwycięzcy w Biłgoraju została reaktywowana przez abp. lubelskiego i chełmskiego Abła (Popławskiego). Dwa lata później rozpoczęto prace nad wzniesieniem świątyni. Cerkiew będzie pomnikiem na pamiątkę po burzonych w 1938 r. prawosławnych świątyniach na terenie Chełmszczyzny i Południowego Podlasia.
- ² J. Biryłko, *Dzieje prawosławia w Biłgoraju*, „Wiadomości Polskiego Autokfalicznego Kościoła Prawosławnego”, 7-8/2009, s. 24-25; N. Kotlinskij, *Spisok cerkiew i monastyrej Chołmskoj Rusi (b. Lublinskoj i Siedleckoj gubernij) suszczestwowawszych do unii i wo wremia jeja*, Chołm 1913; E. Priwrodskij, *Istoriko-statistyczne opisanije cerkiew i prichodow bielgorajskiego blagoczinija Chołmsko-Warszawskoj Jeparchii*, g. Bielgoraj, [w:] *Trudy chołmskoj istoriko-statistyczne go komiteta*, Warszawa 1892, s. 9-18; tegoż, *Istoriko-statistyczne opisanije cerkwi i prichodow bielgorajskiego blagoczinija Chołmsko-Warszawskoj Jeparchii*, g. Bielgoraj, „Chołmsko-Warszawskiej Jeparchialnyj Wiestnik” (dalej: ChWJW), 2/1892, s. 25-27. Pierwszą publikacją Priwrodskiego był artykuł, który ukazał się w organicznie prasowym chełmsko-warszawskiej diecezji – „ChWJW”. Artykuł omawiający dzieje prawosławnych parafii na terenie dekanatu biłgorajskiego weszły w skład wymienionego wyżej opracowania. Autor poniższego opracowania korzystał i porównał obydwie teksty. Aby nie powielać odwołań, w dalszej części tekstu będę powoływał się na opracowanie zawarte w pracy zbiorowej.
- ³ Do podstawowych wad opracowania Priwrodskiego należy zaliczyć m. in.: oparcie wywodu o sporządzony przez ks. Antoniego Ziniewicza w lutym 1891 r. opis statystyczno-historyczny (zob.: Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej: APL], Chełmski Zarząd Duchowny [1848] 1875-1905; dalej: ChZD), sygn. 1290, k. 28-48), brak weryfikacji informacji związanych z parafią biłgorajską w oparciu o dokumentację, która znajdowała się w Muzeum Cerkiewno-Archeologicznym w Chełmie oraz w kancelarii Chełmskiego Zarządu Duchownego (m. in. zbioru po byłym Greckokatolickim Konsystorzu w Chełmie) oraz napisanie tekstu z perspektywy interesów politycznych władz rosyjskich (więcej o problemie zob.: S. Gawryluk, *Istoryczne pamjatkoznastwo Wołyni, Chołmszczyzny i Pidlaszszia (XIX – poczatok XX st.)*, Łuck 2008, s. 178-180).
- ⁴ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. T. VIII, z. 3. Województwo Lubelskie. Powiat biłgorajski*, red. R. Brykowski, Z. Winiarz, Warszawa 1960, s. 1-2; D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596-1655) jako dziedzic Biłgoraja*, [w:] *Nad Tanwią i Ładą. Przyczynki do historii i kultury Ziemi Biłgorajskiej*, t. III, red. zb., Biłgoraj 2008, s. 21; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin – Chełm 1999, s. 174; W. Śladkowski, *W latach zaborów (1875 – 1918)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 84; R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej (1578-1795)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, s. 12-64. Tekst znajdujący się w *Katalog Zabytków... wprowadził do obiegu naukowe błędne dane dotyczące biłgorajskiej świątyni (obecnie kościoła rzymsko-katolickiego pw. św. Jerzego Zwycięzcy): „Dawna cerkiew wzmiankowana w 1759 r., Obecny budynek wzniesiony w latach 1790 – 1793 staraniem ks. Jana Ziniewicza, od 1919 r. kościół rzymsko-katolicki” (s. 2). Po raz pierwszy w źródłach historycznych cerkiew była wzmiankowana już w 1648 r. (zob.: APL, Księgi Ziemskie Lubelskie – Ingrossacje, sygn. 9/20792, k. 323 v.), początek budowy obecnego murowanego budynku kościoła miał miejsce po 24 maja 1789 r. a zakończył się przed 1798 r. W styczniu 1793 r. cerkiew wymurowano po okna, ale jej budowa jeszcze trwała. Występuje małe prawdopodobieństwo, aby zakończyła się w tym samym roku (APL, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525-1595] 1596-1875 [1876-1905; dalej: ChGK], sygn. 131, k. 371 v.; APL, ChGK, sygn. 135, k. 162; APL, ChGK, sygn. 137, k. 26). Ponadto Jan Ziniewicz nie pełnił funkcji greckokatolickiego proboszcza, lecz był wówczas wójtem biłgorajskim i starszym członkiem bractwa parafialnego (APL, ChZD, sygn. 1290, k. 38 v.; APL, ChGK, sygn. 137, k. 26).*
- ⁵ W ostatnim czasie metodę analizy historyczno-geograficznej zastosował m. in. Bogumił Szady. Dzięki niej naukowiec z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dokonał analizy topografii świątyni prawosławnych, rzymskokatolickich, greckokatolickich oraz żydowskich funkcjonujących do końca XVIII w. w Chełmie (zob.: B. Szady, *Wspólnoty wyznaniowe w Chełmie do końca XVIII wieku*, [w:] *Chełm nieznan. Ludzie. Miejsca. Wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 289-302).
- ⁶ APL, ChZD, sygn. 1290, k. 35 v.
- ⁷ E. Priwrodskij, *Istoriko-statistyczne opisanije cerkiewi...*, s. 9-18.
- ⁸ Tamże, s. 10.
- ⁹ J. Biryłko, *Dzieje prawosławia w Biłgoraju...*, s. 24.
- ¹⁰ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce...*, s. 1-2.
- ¹¹ APL, ChGK, sygn. 106, k. 147 v. – 148; APL, ChGK, sygn. 110, k. 160 v. – 162; APL, ChGK, sygn. 112, k. 37-38; APL, ChGK, sygn. 124, k. 60-60 v.; APL, sygn. 127, k. 96 v. – 97 v.; APL, sygn. 131, k. 371 – 371 v.; APL, ChGK, sygn. 135 k. 162 – 163 v.; APL, ChGK, sygn. 137, k. 358 – 359 v.; APL, ChGK, sygn. 137, k. 401 – 401 v.
- ¹² APL, ChGK, sygn. 137, k. 26 – 29 v.
- ¹³ APL, sygn. 1290, k. 28 – 35.
- ¹⁴ Biogram Dymitra z Goraja zob.: (Red.), *Dymitr z Goraja (Ok. 1340-1400)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, tom VI, Kraków 1946, s. 61 – 62, zaś analityczna biografia możnowładcy zob. K. Myśliński, *Dzieje kariery politycznej w średniowiecznej Polsce. Dymitr z Goraja*, Lublin 1981.
- ¹⁵ Tamże, s. 55-56, s. 60.
- ¹⁶ Tamże, s. 74.
- ¹⁷ R. Szczygieł, *Lokacja miasta Biłgoraja i jego rozwój w okresie przed-rozbiorowym*, [w:] *Nad Tanwią i Ładą. Przyczynki do historii i kultury Ziemi Biłgorajskiej*, t. III, red. zb., Biłgoraj 2008, s. 6.
- ¹⁸ D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596 – 1655) jako dziedzic...*, s. 21; Z. Gorajski przejął na własność Biłgoraj po śmierci w 1602 r. A. Gorajskiego „młodszego”.
- ¹⁹ APL, Księgi Ziemskie Lubelskie – Ingrossacje, sygn. 9/20792, k. 322 v. i k. 323 v.
- ²⁰ R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej (1578-1795)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 12.
- ²¹ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 174.
- ²² D. Skakuj, *Zarys dziejów powiatu biłgorajskiego w latach 1867-1939*, Biłgoraj 2005, s. 25.
- ²³ R. Szczygieł, *Lokacja miasta Biłgoraja...*, s. 9.
- ²⁴ O działalności wyznaniowej Z. Gorajskiego i jego poparciu dla wyznawców kalwinizmu zob.: D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596-1655). Studium z dziejów szlachty protestanckiej w Małopolsce w pierwszej połowie XVII wieku*, Warszawa 2000, s. 130-159.
- ²⁵ A. Kossakowski, *Protestantyzm w Lublinie i Lubelskiem w XVI-XVII w.*, Lublin 1933, s. 86; D. Kupisz, *Gorajscy w XV – XVI wieku. Studium z dziejów awansu społeczno-politycznego rodziny szlacheckiej*, „Almanach Historyczny”, t. III, Kielce 2001, s. 36; H. Heitzmann, *Gorajski (Gorajski) Adam h. Korczak*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, tom VIII, red. zb., Wrocław-Kraków-Warszawa 1959, s. 281; D. Skakuj, *Zarys dziejów powiatu biłgorajskiego...*, s. 25.
- ²⁶ R. Szczygieł, *Lokacja miasta Biłgoraja...*, s. 9.
- ²⁷ Tamże, s. 9-10.
- ²⁸ O osadnictwie ruskim na terenie północno-wschodniej Małopolski oraz dorzeczy Bugu-rzeki Wieprz-Huczwy i Prypeci zob.: A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 36 i n.
- ²⁹ *Zamieczatielnija prawosławnyja swiatyni w Chołmskoj Rusi*, Warszawa 1886, s. 12.
- ³⁰ S. Gawryluk, *Istoryczne pamjatkoznastwo...*, s. 436 i n.
- ³¹ R. Szczygieł, *Narodziny miasta*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 13; H. Heitzmann, *Gorajski (Gorajski) Adam...*, s. 281; D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596-1655). Studium...*, s. 22; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 174; T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 90, więcej na temat protestantyzmu w województwie lubelskim w XVI-XVII w. zob.: A. Kossakowski, *Protestantyzm w Lublinie i Lubelskiem w XVI-XVII w.*, Lublin 1933.
- ³² T. Kempa, *Wobec kontrreformacji...*, s. 182. Szerzej o współpracy prawosławno-kalwińskiej zob.: Tamże, s. 57-173.
- ³³ R. Szczygieł, *Narodziny miasta...*, s. 13; H. Heitzmann, *Gorajski (Gorajski) Adam...*, s. 281; D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski...*, s. 22.
- ³⁴ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 174.
- ³⁵ D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596-1655). Studium...*, s. 155; D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596-1655) jako dziedzic...*, s. 19; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. I, Warszawa 1880, s. 227; *Katalog zabytków sztuki w Polsce...*, s. 227.

- 39 R. Szczygieł, *Lokacja miasta Biłgoraja...*, s. 11.
- 40 P. Flor, *Bracia Mniejsi Konwentualni w Puszczy Solskiej*, [w:] *Z dziejów sanktuarium św. Marii Magdaleny w Puszczy Solskiej*, Biłgoraj 2006, s. 17-18. Podobnie wnioskuje Danuta Kawałko (zob.: D. Kawałko, *Cmentarze województwa zamojskiego*, Zamość 1994, s. 22-24).
- 41 P. Flor, *Bracia Mniejsi Konwentualni w Puszczy Solskiej...*, s. 17.
- 42 Tamże, s. 26.
- 43 R. Szczygieł, *Narodziny miasta...*, s. 65.
- 44 Tamże, s. 18-19. W tekście R. Szczygieł podkreśla, pomimo nadania mapie tytułu, że Biłgoraj miał taki sam układ urbanistyczny w XVI w.
- 45 Do prowadzenia misji oraz walki z innowiercami Kościół Rzymskokatolicki posługiwał się zakonami. Z tego powodu pierwszą rzymskokatolicką wspólnotą parafialną w Biłgoraju był zakon Braci Mniejszych Konwentualnych.
- 46 APL, ChGK, sygn. 106, k. 147 v. – 148. W cytowanym tekście zachowano oryginalną pisownię.
- 47 Imię biłgorajskiego parocha A. Gil ustalił w oparciu o spis unickich parochów z lat 1616-1620. Dokument znajduje się w Centralnym Państwowym Historycznym Archiwum Ukrainy we Lwowie (f. 201, op. 46, spr. 205, k. 67 – dane źródłowe za: A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005, s. 302). Spis duchowieństwa unickiego był wcześniej w aktach Chełmskiego

Duchownego Sądu, który znajdował się w dyspozycji Chełmskiego Konsystorza Duchownego w 1906 r. Z dokumentu korzystał na początku XX w. Fiodor Korałłow i w 1906 r. wydrukował w organicznie prawosławnej diecezji chełmskiej – „Chołmskiej Cerkownoj Żyzni” (dalej: „ChCŻ”) – wykaz duchowieństwa poszczególnych protopopii (F. Korałłow, *Iz istorii Chołmskoj Eparchii*, „ChCŻ”, 17/1906, s. 603). Dokument zawierał błędy w tłumaczeniu z języka cerkiewnosłowiańskiego na język rosyjski. Rosyjski edytor pominął, z przyczyn politycznych, wydrukowanie rejestru parafii położonych na początku XX w. w Austro-Węgrzech. Wykaz duchowieństwa rozpowszechnił N. Kotliński (N. Kollinskij, *Spisok cerkwi i monastyrej Chołmskoj Rusi (b. Ljublinskoj i Siedlecko gubernij) suszczestwowawszych do uni i wo wremja jeja*, Chołm 1913, s. 3). Do polskiej nauki właściwy wykaz wprowadził A. Gil (I. Skoczył, *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku. Program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej* [z języka ukraińskiego tłum. A. Gil], Lublin 2008, s. 125). Zjazdy duchowieństwa diecezjalnego organizowali biskupi w celu kierowania eparchią. W latach 1619-1620 spotkania w poszczególnych protopopiach (dziekanatach) zorganizował unicki bp. chełmski Atanazy (Pakosta) w celu wprowadzenia postanowień unijnych (A. Gil, A. Gil, *Chełmska diecezja unicka...*, s. 61, s. 157). Szerzej o działalności bp. Atanazego (Pakosty), jako zwierzchnika unickiej diecezji chełmskiej zob.: tamże, s. 61-66.

Stefan Dmitruk

Theory of the creations Orthodox parish Saint George in Biłgoraj

Summ The first attempts of the Orthodox church music reforms in Ruthenia. The activity of the I and II Commission (1652-1670) ary

The text is analysis of the theory beginning Orthodox parish in Biłgoraj in XVI century. Author analyzed city map of Biłgoraj. Study is related to the history of Orthodox diocese in Chełm.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

СИБИРСКИЙ МИТРОПОЛИТ ИГНАТИЙ (РИМСКИЙ-КОРСАКОВ) И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ГРЕКАМ*

METROPOLITAN IGNATIUS (RIMSKY-KORSAKOV) FROM SIBERIA AND HIS ATTITUDE TO THE GREEKS

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ НИКУЛИН

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ, РОССИЯ, NIKULINIVAN@YANDEX.RU

Słowa kluczowe: Ignacy (Rymski-Korsakow), koncepcja „konstantynopolskiego (bizantyjskiego) dziedzictwa”, Filhellenizm, stosunek do Greków

Keywords: Ignatius (Rimsky-Korsakov), the concept of „constantinople (byzantium) heritage”, respectful attitude to the Greeks, attitude to the Greeks

Кирилло-Мефодиевское наследие и адаптация святыми братьями византийского христианства для славянских народов сыграли огромную роль в истории Православия. Историческая память славян навсегда связала принятие христианства именно с византийцами, и Церкви-дочери не раз с пиететом взирали на своих учителей. Не менее существенным для средневековых православных государств стало и культурное влияние империи ромеев.

Большое значение во взаимоотношениях славянского мира и Византии играло так называемое Византийское содружество¹, участие в котором Руси отчасти и позволило заявить в XVII в. претензии на возрождение Византийской империи.

Со времени Ферраро-Флорентийского собора и падения Константинополя, греки и Восточные патриархаты в глазах Московской Руси утратили былое доверие. По мысли русских книжников «второй» Рим не только попал в «пленение» османами, но и утратил истинность веры. Москва в рамках идеи «третьего Рима» стала единственной хранительницей неповрежденного Православия. Поворот Русской Церкви и Московского царства от ориентации на Московскую старину к византийскому наследию, который осуществил царь Алексей Михайлович с патриархом Никоном в середине XVII в., кардинально изменил и отношение к грекам, по крайней мере, в официальной политике. Эта изменившаяся позиция и отразилась на творчестве известного церковного деятеля и книжника, преосвященного Игнатия (Римского-Корсакова).

С середины XVII в. в официальной идеологии появился новый комплекс идей, пришедший на смену концепции «Москва – Третий Рим», внешне похожий на последнюю, но имевший существенные различия.

Во-первых, в новой концепции отсутствовало упоминание какого-либо Рима, Византия и Константинополь становились идеалом Московского царства. Во-вторых, подчеркивалась чистота греческого Православия. В-третьих, московские цари как приемники византийских василевсов должны были воссоздать империю. Возникновение этой концепции произошло под влиянием самих греков².

По справедливому утверждению Н. В. Синициной, «этот новый комплекс идей обосновывал возросшую роль России и ее столицы, русского православного царя в православном мире, утверждал значение не только «константинопольской вотчины» (в политическом аспекте), но и духовного наследия христианского Востока, значение христианских святых, переносимых в Москву, сохранение чистоты греческого Православия»³. В историографии концепция получила название «константинопольское (или византийское) наследие»⁴.

Для Игнатия эта концепция имела большое значение, именно на ней как на фундаменте строилось и отношение преосвященного к восточным патриархатам и к грекам в целом.

Прежде всего, владыка Игнатий желал освобождения христиан Средиземноморья от «нечестиваго Моамефова раба»⁵. В своих сочинениях он не раз обращался к царской власти с восхвалениями или поучениями. В них подчеркивалось, что одна из самых главных задач царской власти – «охранение Церкви». Для митрополита Игнатия фраза «охранение Церкви» означала охранение вселенского православия, средоточием которого в его время являлись восточные патриархаты, за освобождение которых и ратовал митрополит. Поэтому красной нитью через

все сочинения Тобольского архиеерея проходила тема борьбы с Османской империей и ее вассалом Крымским ханством. Например, в «Слове перед Крымским походом» владыка Игнатий отметил, что военный поход организован «всего православия в защищение, и в сохранение святых Божиих церквей и православных христианских веры, и их пресветлых государей наших царскую честь же и славу, и всего православия благостоянного ради мира и тишины»⁶. Таким образом, главная задача «вселенского царства» – забота о вселенской православной Церкви. Под «заботой» понималась борьба с Османской империей и освобождение восточных патриархатов.

Признание чистоты греческой веры, потенциальное вхождение всех православных в единую империю, привело Игнатия к вселенскому восприятию самой Церкви как чего-то целого, неразделенного границами Поместных Церквей. Например, в исповедании, написанном под диктовку митрополита одним из лидеров сибирского старообрядчества говорится: «И приношу вину свою пред святою соборною и апостольскою Церковью и пред святейшими вселенскими православными патриархи, пред Калинником Константинопольским, пред Герасимом Александрийским, пред Афанасием Антиохийским, пред Досифеем Иерусалимским, пред Адрианом Всероссийским и пред преосвященным Игнатием, митрополитом Сибирским и Тоболским, и пред всеми архиеереи вселенныя...»⁷. В Грамоте в Пекин на освящение первой в Китае православной церкви Игнатий наказывал молить: «о Великом Господине и Государе отце нашем Всесвятейшем Кире Адриане Архиепископе Московском и всея России и всех северных стран Патриархе, о Святейших четверопрестольных Вселенских Патриарсах: Каллинике Константинопольском, Герасиме Александрийском, Афанасии Антиохийском, Досифее Иерусалимском, и о всех архиеереях греческих (выделено нами – И. Н.) и российских преосвященных митрополитех, архиепископех и епископех, купно ж и о нашем смиреннии, и о всем освященном соборе»⁸. В обоих приведенных случаях церковный протокол вовсе не требовал моления о восточных патриархах и уж тем более об «архиеереях греческих». Более того, поминовение восточных патриархов на Литургии являлось, как известно, привилегией только предстоятелей Церквей. Тем не менее, с точки зрения митрополита Игнатия события носили вселенский характер.

Характерно, что новый храм в Пекине должен был быть посвящен «святыя Софии Премудрости Божия»⁹. Конечно, кафедральный собор Сибирской

епархии имел такое же посвящение. Но еще до приезда в Сибирь, икона Софии Премудрости Божией стала занимать особое место в сочинениях Игнатия, написанных им в период регентства царевны Софьи. Им было написано «Сказание о Софии Премудрости Слова Божия», в котором он рассматривал икону Софии Премудрости Божией (Новгородского канона), как своеобразное пророчество о Российском царстве в конкретный исторический момент. Архимандрит трактовал икону как своеобразное отображение всего Российского царства. По его мнению, каждый элемент в иконе имел «видимое» соответствие в реальной политической жизни страны, и она являлась хранителем Московского царства, которое есть образ невидимого Царствия. Главная мысль сочинения заключается в прославлении единственного на тот момент православного государства и его властителей – хранителей правой веры и благочестия. София Премудрость Божия как покровитель и царевны Софьи Алексеевны упоминается и в «Слове воинству перед Крымским походом»¹⁰. Кроме того, нам представляется, что посвящение храма святой Софии, это явный намек на связь с Константинополем, освободить который так чаял Сибирский архиеерей¹¹. На наш взгляд, освящение церкви св. Софии в Пекине должно было подчеркнуть важность нового миссионерского начинания, его связь с центром византийского христианства.

«Вселенстии» патриархи упоминаются и в других сочинениях митрополита Игнатия, например, в связи с богослужебными реформами патриарха Никона и Большим Московским собором 1666–1667 гг. В своих сочинениях митрополит Игнатий нередко обращался к авторитету восточных иерархов, например, одним из героев повести «О Турском салтане» является Иерусалимский патриарх.

В личной библиотеке Сибирского архиеастыря было две книги на греческом языке: Новый Завет и маленький «часословец греко-латинский»¹². В связи с этим необходимо поставить вопрос о знакомстве преосвященного Игнатия с греческим языком. В пользу того, что он знал его, хотя бы отчасти, может свидетельствовать то, что в двух своих сочинениях он продублировал библейские цитаты на греческом и славянском языках. Однако, скорее всего, вставки греческого текста делал другой писец под руководством Игнатия. Также в своих сочинениях Игнатий любил «шеголять» греческими словами, например, в Житии праведного Симеона Верхотурского Игнатий назвал посланного им иеромонаха «екзархом» и тут же пояснил, что «еже есть посланником»¹⁴. В рукописи

«Слова о Российском царствии» Игнатий своей рукой над словом «Златоуст» поставил знаки замены и на полях отметил: «Хрисостом»¹⁵. В том же сочинении он написал: «Яко же свидетельствует царский хрисовул, еже есть царская жалованная грамота»¹⁶ и т.д.

Вопрос о знании Игнатием греческого языка неизбежно подводит нас к вопросу о его связях с православным Востоком. Несомненно, что Тобольский архиерей, еще будучи архимандритом Московского Новоспасского монастыря, был знаком, а возможно и дружил с братьями Иоанникием и Софронием Лихудами, греческими монахами – преподавателями Славяно-греко-латинской академии. Возможно Игнатий, будучи в период 1685–1692 г. в гуще московской церковной жизни, встречался с греческими иерархами, побывавшими тогда в столице России. По крайней мере, анализ сочинений показывает, что владыка Игнатий был постоянно в курсе взаимоотношений с православным Востоком.

Истоки грекофильства преосвященного Игнатия, в первую очередь, коренились в официальной идеологии Московского царства, оказывало влияние и вращение в интеллектуальных московских кругах. Увлечение Игнатия всем греческим могло возникнуть и под влиянием идей патриарха Никона, к памяти которого он относился с большим почтением. Будучи архимандритом Новоспасского монастыря Игнатий активно боролся с католическим (западноевропейским) влиянием в России. Так, он выступал против строительства каменной немецкой (лютеранской) кирхи в Москве. Кроме того, Игнатий был активным борцом с католическим влиянием, проникшим на Русь через Украину, в частности с «хлебопоклоннической ересью». Он выступал и против поставления епископов из малороссиян, боясь усиления пролатинских тенденций (чего, увы, в XVIII в. избежать, не удалось, и греческий язык на полвека почти исчез из духовного образования).

Однако в сочинениях митрополита Игнатия встречаются и негативные по отношению к грекам эпизоды. Показательна в этом плане описываемая им история появления в Москве Константинова Креста. В 1652 г. игумен Дамаскин предложил царю Алексею Михайловичу привезти в Москву для поклонения Крест царя Константина и главу свт. Иоанна Златоуста, хранящихся в Ватопедском монастыре, с условием обязательного возврата святынь на Афон. Царь дал такое обещание, но, как позже выяснилось, лишь на бумаге. В 1655 г. игумен Дамаскин доставил святыни в Россию, где их торжественно встретили. «Преемник византийских императоров» не смог избежать

искушения оставить Крест императора Константина в Москве «лет на двадцать и меньше, на сколько лет доведетца»¹⁷. На протяжении всей второй половины XVII в. ватопедцы упорно пытались вернуть свои святыни, но безуспешно. Царское правительство лишь откупалось большими пожертвованиями в монастырь Ватопед¹⁸. В силу таких отношений с московским правительством, в челобитных, присланных в Москву из Ватопедского монастыря, отсутствовало какое-либо упоминание о «византийском (константинопольском) наследии», хотя для документов греческого происхождения этого периода именование Алексея Михайловича (и его приемников) Новым Константином стало общим местом¹⁹.

Крест императора Константина занимал важное место в концепции «Византийского наследия», представленной в сочинениях Игнатия (Римского-Корсакова). Он подробно описал историю появления креста в России, отметив, что «Афонския горы монаси со архимандриты и игумены своими моляху пресветлаго царя, да повелит оный Животворящий Крест, егоже на время восприял из Афонския горы в Москву, паки возвратити в гору Афонскую»²⁰. При этом автор подчеркнул: «Но прошения их не угодна бяху пресветлому царю, и с великим гневом отсылахуся, овии же гневом царским за многая прошения их, и в далечайшыя обители посылахуся»²¹. Обосновывая пребывание в России Константинова Креста Игнатий пришел к выводу: «Тое оружие мира, непобедимая победа», его заключительные слова звучат как пророчество: «Глаголю же: Животворящий Крест Господень, соделанный царем Константином, вдадесе им, пресветлым царем, яко быти ему у них, великих государей, во царствии Всероссийском даже до века»²². Из этих цитат очевидно, что свое отношение к грекам митрополит подчинил концепции «константинопольского наследия». Не разделявшие ее греки сразу же потеряли свой авторитет в глазах Игнатия. Их ссылка в дальние монастыри, действительно имевшая место, с его точки зрения была вполне закономерной и оправданной.

Отметим еще одну важную деталь. Игнатий признавал принятие Крещения Руси князем Владимиром от греков, хотя и на прямую об этом не писал, но отмечал, что истоки российской христианской цивилизации – это проповедь ап. Андрея Первозванного. Последний именовался у Игнатия «крестным отцом» «всероссийских чад»²³. Из этого следует, что Игнатий вынужденно признавал факт принятия христианства от греков, стремясь подчеркнуть «апостольские корни» российского Православия.

Таким образом, отношение митрополита Игнатия к грекам и греческому Православию строилось, прежде всего, на господствовавшей в официальной идеологии концепции «константинопольского (византийского) наследия». В контексте этой идеи восточные патриархи приобретали в глазах Игнатия, как и многих его современников, особый авторитет, в первую очередь, хранителей истинной веры и благочестия. Главную задачу Московского царства Игнатий видел именно в освобождении православных христиан Восточного Средиземноморья. Это борьба имела своей конечной целью не только любовь к греческой вере, но и возвеличивание Российского царства как приемника Византийской империи. Поэтому, если греки не разделяли идеи «константинопольского (византийского) наследия», то и менялось отношение Игнатия к ним. Вместе с тем он общался с многими греками, жившими или посещавшими

Москву, позиционировал себя грекофилом и знатоком греческого языка, что может свидетельствовать об определенной моде на греческий язык в высших церковных кругах в последней трети XVII в.

Концепция «константинопольского наследия» и преклонение перед всем греческим поддерживались в придворной среде до воцарения Петра I. Однако Игнатий и после и в петровскую эпоху продолжил мыслить привычными ему категориями, например, равенства «священства» и «царства», что стало одной из причин его конфликта с тобольскими воеводами, родственниками Петра Великого по матери, и, возможно, удаления на покой в 1700 г., так как Игнатий, боясь усиления пролатинской партии, выступал против рукоположения во епископы «малоросса» Стефана (Яворского)²⁴.

Сноски

* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта для молодых ученых и аспирантов Уральского отделения РАН 2013 г.

¹ См.: Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris, 1990.

² Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному востоку в XVI и XVII столетиях. Москва, 1885. С. 268.

³ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). Москва, 1998. С. 307.

⁴ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). Москва, 1998. С. 306–312; Чеснокова Н. П. Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (по документам Российского государственного архива древних актов). Москва, 2011. С. 159–198.

⁵ Так образно именовал Игнатий Османскую империю. «Моамефом» древнерусские книжники называли пророка Мухаммеда.

⁶ «Слово благочестивому и христоробивому воинству» // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: Литературные панегирики. Москва, 1983. Ч. 1. С. 165.

⁷ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 3. Д. 1058. Л. 19.

⁸ Никулин И. А. Грамота в Пескин священнику Максиму Лсонтисву митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) как памятник литературы конца XVII в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. Вып. 2. С. 220.

⁹ Там же.

¹⁰ «Слово благочестивому и христоробивому воинству» // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: Литературные панегирики. Москва, 1983. Ч. 1. С. 139.

¹¹ Например, во время прощальной беседы митрополита Антиохийского Макария с царем Алексеем Михайловичем, последний сказал: «Моло Богу, прежде, чем умру, видеть его (т. е. Макария) в числе четырех патриархов служащим во св. Софии и нашего патриарха пятым вместе с ним» (Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Москва, 1991. С. 123).

¹² Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань, 1855. С. 137.

¹³ Подробнее см.: Оглоблин Н. Н. Библиотека сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. №8–9., отд. 1. С. 286–291.

¹⁴ Житие Симеона Верхотурского. Ранняя редакция. // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. Новосибирск, 2001. С. 220.

¹⁵ Библиотека академии наук (БАН). Собр. рукописей из библиотеки Петра I. А. 10. Л. 48 об.

¹⁶ Там же. Л. 33.

¹⁷ Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному востоку в XVI и XVII столетиях. Москва, 1885. С. 67.

¹⁸ Подробнее об истории с крестом Константина Великого см.: Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному востоку в XVI и XVII столетиях. Москва, 1885. С. 65–71; Яворская С. Л. Значение креста в иеротопическом замысле нового Иерусалима. От Константина Великого до царя Алексея Михайловича // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография мистических пространств: сборник статей / под. ред. А. М. Лидова. Москва, 2009. С. 784–785; Чеснокова Н. П. Реликвии христианского Востока в России в середине XVII в. (по материалам Посольского приказа) // Вестник церковной истории. 2007. № 2(6). С. 97–98.

¹⁹ Чеснокова Н. П. Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (по документам Российского государственного архива древних актов). Москва, 2011. С. 171.

²⁰ БАН. Собр. рукописей из библиотеки Петра I. А. 10. Л. 31–31 об.

²¹ Там же. Л. 31 об.

²² Там же. Л. 33–33 об.

²³ «Слово благочестивому и христоробивому воинству» // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: Литературные панегирики. Москва, 1983. Ч. 1. С. 139.

²⁴ Подробнее об этом см.: Никулин И. А. Последние годы жизни митрополита Игнатия (Римского-Корсакова): личная драма в контексте эпохи // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. Вып. 1. С. 102–114.

Iwan Nikulin

Metropolita Syberyjski Ignacy (Rymski-Korsakow) i jego stosunek do Greków

Streszczenie

Metropolita Syberyjski Ignacy (Rymski-Korsakow) aktywnie uczestniczył w życiu Kościoła prawosławnego w Rosji w ostatnim ćwierćwieczu XVII wieku. Jest on jednym z ideologów carstwa Moskiewskiego. Na podstawie analizy jego opublikowanych i niepublikowanych dzieł, a także innych źródeł, możemy dokładnie prześledzić jego stosunek do Greków, greckiego prawosławia, języka i kultury. Ogólnie rzecz biorąc, biskupa Ignacego (Rymskiego-Korsakowa) można nazwać zwolennikiem filhellenizmu. Odwoływał się on do autorytetu prawosławnego Wschodu nie tylko w swoich pisemnych pracach, ale najwyraźniej znał język grecki. Filhellenizm Ignacego nie ograniczało się wyłącznie do zachwyty nad prawdziwością wiary Greków, ale było również silnym pragnieniem, aby uwolnić ich od panowania osmańskiego. Jego pogląd na Patriarchaty Wschodu i ich przedstawicieli opierał się na koncepcji „konstantynopolskiego (bizantyjskiego) dziedzictwa”, dominującej w oficjalnej ideologii carstwa Moskiewskiego w drugiej połowie XVII wieku.

Ivan Nikulin

Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov) from Siberia and his attitude to the Greeks

Summary

Siberian metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov) active took part in the church's life in the last third of the XVII century and was one of the ideologists of the Moscow kingdom. His attitude to the Greeks, Greek Orthodoxy, language and culture is well discovered on an analysis of his published and unpublished writings and other works. Ignatius can be called as a philhellenist. In his works he referred to the authority of the Orthodox East and apparently he knew the Greek language. His respectful attitude to the Greeks was not simply the delight of their faith. He was also a strong desire to free them from the Ottoman rule. His views of the Eastern patriarchates and their representatives were based on the concept of "Constantinople (Byzantium) heritage". This theory prevailed in the official Moscow ideology in the second half of the XVII century.

Rozmiar artykułu: 0,6 arkusza wydawniczego

TESTAMENT KNIAZIA LAZARA¹ I SERBOWIE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

PRINCE LAZAR'S TESTAMENT AND SERBIAN AT THE BEGINNING OF 21ST CENTURY

VLADAN STAMENKOVIĆ

STAMENKOVIC_V@YAHOO.PL

Słowa kluczowe: Serbia, Kosowo, Kosowe Pole, książę Lazar, testament, klątwa**Keywords:** Serbia, Kosovo, Kosovo Field, Prince Lazar, testament, curse

Św. władca Nikolaj²: „Człowiek naprawdę ginie, kiedy zostaje bez twarzy i honoru; więc kiedy nadchodzi czas ginąć, trzeba ginąć z honorem, bowiem honor człowieka jest ponad życie, a honor narodu ponad wszystko”³.

Wprowadzenie

Już przyzwyczailiśmy się do faktu, że żyjemy w XXI wieku. Trudno nam jednak przyzwyczaić się do rzeczy, którymi nas codziennie straszą wpływowo masmedia i politycy: kryzys gospodarczy, zmiana klimatu, zderzenie cywilizacji i religii, nieuleczalne zakaźne choroby, zanieczyszczenie powietrza, zmniejszenie zasobów wody pitnej, niekontrolowany przyrost mieszkańców ziemi, wszechobecny terrorizm... Straszą nas tym, do czego sami doprowadzili i przerzucają całą odpowiedzialność na nas.

Naród serbski, tak jak inne narody, znalazł się na początku XXI wieku w kotle. Nie jest to już dobrze nam znany „kocioł bałkański”, w którym wybuchowa mieszanka narodowo-wyznaniowa, co jakiś czas wywołuje wojny.

Kocioł ten jest o wiele groźniejszy. Pod hasłami wolności bez granic, równości bez wstydu oraz braterstwa bez humanizmu prowadzona jest w nim walka na poziomie wyższym, duchowym. Walka podobna do tej, na którą św. książę Lazar wyruszył ze swoim wojskiem wiele wieków temu.

Testament św. Kniazia

Kiedy mówimy o Testamencie św. kniazia Lazara musimy pamiętać, że bez Kosowa⁴, bez bitwy na Kosowym Polu⁵ nie byłoby tego testamentu, ale nie byłoby też jego klątwy przypominającej Serbom o Testamencie.

Czym jest Kosowo, którego oficjalna i pełna serbska nazwa brzmi Kosowo i Metochia? Kosowo to symboliczne słowo i miejsce.

Nazwa ta przypomina o wielkiej historii, o historii państwa serbskiego i o jego upadku. O czasach świetności narodu i jego wielowiekowej niewoli.

Czasy świetności w przypadku średniowiecznej Serbii nie oznaczają ani okresu największych zdobyczy terytorialnych, ani największej zamożności państwa i panującej dynastii. To okres równoległego rozwoju duchowego i materialnego, okres umocnienia się wiary i władzy. Pewnego rodzaju jedności wiary prawosławnej i władzy oświeconej, symbolicznie trwającej na dwugłowym orle herbu serbskiego z okresu średniowiecza.

Kosowo to miejsce ostatecznego potwierdzenia wyboru, którego naród serbski dokonał przyjmując Chrześcijaństwo i ostatecznie potwierdził go ofiarą złożoną przez ówczesnego przywódcę i jego rycerzy.

Święty Książę dokonując własnego wyboru między ziemią a niebem, między Chrystusem a przemijającym blaskiem życia ziemskiego wybrał w imieniu swojego narodu i złożył w ofierze Bogu siebie i swoje państwo.

Bitwa na Kosowym Polu miała miejsce w 1389 roku, w dniu św. Wita⁶, nazywanego przez Serbów „Widowdan”⁷, tj. 15 czerwca według kalendarza juliańskiego, a 28 czerwca według kalendarza gregoriańskiego.

Pieśń epicka „Upadek Carstwa Serbskiego” opowiada o tym, jak ze świętej Jerozolimy doleciał do Kruszewaca⁸ pod postacią sokoła św. Eliasza i przyniósł Lazarowi księgę od samej Przenajświętszej Bogurodzicy. Położył mu ją na kolanach, a księga sama przemówiła zadając pytanie o królestwo (po serbsku carstwo), do którego pragnie należeć – ziemskiego czy niebieskiego. W przypadku wyboru pierwszego książę Lazar miał zebrać rycerzy, przygotować do bitwy konie i szable, wówczas całe wojsko tureckie zginęłoby w czasie ich ataku. W przypadku wyboru drugiego carstwa – niebieskiego, Książę miał zbudować w Kosowie

cerkiew, zebrać rycerzy, przystąpić z nimi do *Pricastija*⁹ i wraz z nimi zginąć. Oto, literackie przedstawienie jego wewnętrznego dylematu:

„Miły Boże, co mam teraz wybrać?
Do którego chcę należeć carstwa:
czy mam wybrać Carstwo Niebieskie,
czy mam wybrać carstwo ziemskie?
Jeśli ja mam wybrać jedno carstwo,
i należeć do carstwa ziemskiego,
ziemskie będzie zbyt małe carstwo,
a niebieskie zawsze i na wieki.

Wybierając nieprzemijające wybrał porażkę na ziemi i chwałę na niebie.

Średniowieczne teksty opisujące bitwę na Kosowym Polu podają, że św. Książ powiedział przed bitwą do swojego wojska:

„Chodźmy bracia i dzieci, chodźmy (...), wzorując się na nagradzającym Chrystusie. Śmiercią spełnimy obowiązek, przelejmy naszą krew, zbawmy życie śmiercią i oddajmy nieoszczędnie kończyny ciał naszych za honor i ojczyznę naszą, a Bóg na pewno zmiłuje się nad naszymi potomkami i nie wytępi narodu naszego i ziemi naszej do końca”.

Porażka w bitwie na Kosowym Polu skazała Serbię na ponad pięć wieków niewoli tureckiej. Jednak zgodnie z życzeniem swojego św. Kniazia naród serbski przetrwał.

Przetrwał, bo przez następne wieki polegał na Bogu i Jego miłosierdziu. Przetrwał, bo pamiętał o ciężkiej nad jego losem klątwie św. kniazia Lazara i pragnął wypełnić jego testament.

Serbska pieśń epicka „Musić Stevan” przez wspomnienia tytułowego bohatera przywołuje Klątwę Lazara:

„Kto jest Serbem i z rodu serbskiego,
oraz z serbskiej krwi i pochodzenia
a nie przyjdzie walczyć w Kosowie,
aby nie miał od serca porodu
męskiego, ani żeńskiego,
z ręki jego by nic nie rodziło,
czerwone wino, ani pszenica biała,
rdzą niech przesiąka póki ma następców”.

Badacz zjawiska Klątwy Lazara, pułkownik dr Rade Rajić, mówi: „Klątwa cara Lazara nie jest jego klątwą. Jest to klątwa najbardziej szlachetnej i najbardziej honorowej duszy narodu serbskiego, natchniona doświadczeniem po bitwie w Kosowie i zarazem biorącej pod uwagę zagrożenia dla narodu serbskiego w dalszej perspektywie. Jest to morał wywodzący się z niepisanych kodeksów honoru i sławy, wyrażony słowami św. Kniazia. Ona nie była pierwotnie skierowana do uczestników bitwy w Kosowie, lecz do mniejszej, całej żyjącej części populacji narodu serbskiego, bowiem pojęcie naród trzeba rozpatrywać jako

całość historyczną. Jako wspólnotę wszystkich żywych i umarłych”¹⁰.

Klątwa Lazara nie pozostawia pola manewru dla niezdeterminowanych. dla tych, którzy chcieliby, lecz się boją, którzy nie chcą, ale muszą, jak to często bywa w dzisiejszej polityce. W tym przypadku sprawa jest jasna: walka albo potępienie, bohaterstwo albo zdrada.

Ponad czterysta lat po bitwie na Kosowym Polu naród serbski nie zapominając o testamencie i klątwie św. Kniazia rozpoczął walkę w celu zrzucenia jarzma tureckiego i po tzw. Pierwszym Powstaniu w latach 1804-1813 oraz Drugim w latach 1815-1817 powoli odbudowywał od wieków nieistniejący organizm państwowy.

Swój wstęp do wydanego w roku 1847 w Wiedniu poematu „Górski Wieniec”¹¹, największy poeta serbskiego romantyzmu Petar II Petrović Njegoš¹² zakończył słowami: „Idź już straszna klątwa od narodu, bo testament Serbowie wypełnili”.

Serbski noblista Iwo Andrić¹³ nazwał Njegoša „tragicznym bohaterem myśli kosowskiej”. Według Andrića, cała jego twórczość jest podporządkowana wyłącznie myśli kosowskiej¹⁴.

Początek XX wieku i coraz słabsza kondycja Imperium Otomańskiego napawały Serbów i odnowione już Królestwo Serbii¹⁵ optymizmem i nadzieją, związaną z pragnieniem ostatecznego wyzwolenia terytoriów Starej Serbii, do których należała Raszka, Kosowo i Metochia oraz Południowa Serbia¹⁶, tj. pragnieniem ostatecznego wypełnienia Testamentu.

W wyniku działań wojennych, podczas Pierwszej Wojny Bałkańskiej w 1912 roku marzenia Serbów się spełniły – wyzwolono Starą Serbię. O tym przełomowym wydarzeniu śpiewano: „Serbska trąbka z Kosowa gra, by każdego Serba uradowała, grajcie nam bracia mocniej i głośniej, znowu jest serbskie Kosowo Pole”.

Następnie miała miejsce Druga Wojna Bałkańska (1913), a potem Wielka Wojna (1914-1918). Po Golgocie i *Woskreseniu*¹⁷ Serbii, bo tak Serbowie mówią o Pierwszej Wojnie, w której Królestwo Serbii straciło ponad 28% swoich obywateli, a dokładniej 62% mężczyzn pomiędzy 18 a 55 rokiem życia, 1 grudnia 1918 roku utworzono państwo pod nazwą Królestwo Serbów, Chorwatów i Słowenów (Królestwo SHS). Była to pierwsza próba połączenia narodów południowych Słowian w jeden organizm państwowy.

Jednak każdy z tych narodów wszedł do wspólnego państwa z innymi ambicjami. Serbowie zrezygnowali, chociaż byli po stronie zwycięzców, z własnego królestwa i przyłączenia terytoriów zamieszkałych przez ich rodaków w dzisiejszej Chorwacji, Bośni i Hercegowinie (obszary należące przed wojną do Monarchii Austro-węgierskiej) na

rzecz uratowania słowiańskich braci – Chorwatów i Słowenów przed ambicjami Węgier, Austrii oraz Włoch.

Te narody zaś, upatrywały w procesie tworzenia się Królestwa SHS przede wszystkim ratunku i traktowali go jako okres przejściowy do usamodzielnienia się. Jednak testament kosowski, myśl kosowska wciąż żyła w świadomości narodu serbskiego.

W 1939 roku, tylko dwa miesiące przed rozpoczęciem ataku trzeciej Rzeszy na Polskę, św. Justin¹⁸ pisał:

„W dniu dzisiejszym przed 550 laty dusza naszego narodu przez kosowski *podwój*¹⁹ poślubiła niebieską sprawiedliwość (...) Bez tej ewangelii i etyki *świaszczennik*²⁰ nie jest prawdziwym *świaszczennikiem*, ani nauczyciel prawdziwym nauczycielem, ani mąż stanu prawdziwym mężem stanu, ani dowódca wojskowy prawdziwym dowódca wojskowym. Ani władca prawdziwym władką. To, co sprawia, że nasz naród jest wielkim przed Bogiem i przed innymi narodami to właśnie: ewangelia widowdanska i etyka widowdanska”²¹.

Niecałe dwa lata później wojenna pożoga wkroczyła do Królestwa Jugosławii²². Sojusznicy z poprzedniej wojny (Niemcy, Węgrzy i Bułgarzy) wraz z Chorwatami, bośniackimi muzułmanami i Albańczykami kolejny raz podjęli próbę rozprawienia się z największym narodem w tej części Bałkanów – z Serbami.

Jedna z najstraszliwszych stronic Drugiej Wojny Światowej miała miejsce na terytorium dzisiejszej Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny, na którym rozciągała się większa część pod patronatem Trzeciej Rzeszy utworzonego Niezależnego Państwa Chorwackiego (NDH). Tylko w jednym z tamtejszych obozów zagłady, w Jasenovacu zamordowano wraz z Żydami i Cyganami ponad 700 000 Serbów. Więźniów, w tym niemowlęta i dzieci, mordowano nożami, prętami, siekierami, młotami i często żywych wrzucano do rozpalonych pieców. *Jerusalem Post* napisał niedawno, że „jeżeli Auschwitz jest synonimem zmechanizowanego mordowania, Jasenovac był ucieleśnieniem zorganizowanej manualnej masakry”²³.

W tym samym czasie tylko na terenie części Serbii okupowanej przez Niemców obowiązywała następująca zasada: za jednego zabitego Niemca rozstrzelać 100, a za jednego rannego 50 Serbów²⁴.

Po II wojnie światowej św. władca Nikolaj w swoim kazaniu wygłoszonym na uchodźstwie w 1951 roku w Widowdan nawiązał do słów Alphonse de Lamartine²⁵, który w serbskim mieście Nisz zobaczył „Wieżę z czaszek”²⁶ zbudowaną przez Turków z głów Serbów zabitych podczas bitwy w 1809 r.: „Naród, który ma takie pomniki nigdy nie zginie”. Św. Władca kontynuował: „Co dzisiaj powiedziałby ten Francuz, gdyby zobaczył wieżę z czaszek tysiąc metrów wysoką i dwieście metrów szeroką,

zawierającą cztery miliony serbskich czaszek z I i II wojny światowej? (...) Lecz ta wieża z czaszek nie jest widoczna oczom, tylko duszy. (...) Cztery miliony *lampad* świecą się na tej wieży w nocy naszej wędrówki. Nikt nie ukrywa, lecz każdy spieszy z dumą pokazać głowę kogoś ze swoich najbliższych wmurowaną w tą wieżę. Bowiem, wieża ta nie jest wieżą wstydu, lecz Wieżą Chwały. Jest to nowa ofiara i ołtarz narodu serbskiego za Krzyż i Wolność”²⁷.

II wojna się skończyła, ale Jugosławia przetrwała, a wraz z nią sojusznicy Adolfa Hitlera i sprawcy najokropniejszych zbrodni na narodzie serbskim. Zamiast ponieść karę mieli okazję zacierać ślady swych zbrodni profanując mogiły i fałszując historię za przyzwoleniem rządzącej partii komunistycznej.

W drugiej Jugosławii kontynuowano cichą walkę z narodem serbskim i serbskością. Tym razem dokonano rozbięcia narodu przy pomocy wytyczania wcześniej nieistniejących granic i wyodrębnienia nowych narodów. Przedwojenna Serbia została podzielona na cztery części: Serbie właściwą, okręgi autonomiczne Kosowo i Wojwodinę, z południowej Serbii utworzono Republikę Macedonii tym samym dając początek nowemu narodowi i językowi. Nie uznana nadal przez świat prawosławny tzw. Macedońską Cerkiew Prawosławną komuniści utworzyli w 1967 roku.

Po śmierci dyktatora jugosłowiańskiego – Marszałka Tity²⁸ – chmury etniczno religijnych konfliktów ponownie nadciągnęły nad Jugosławię.

W przeddzień jej rozpadu, w czasie obchodów 600-lecia bitwy w Kosowie, ówczesny patriarcha serbski German²⁹ powiedział w jednym z wywiadów: „Dzisiejsze okoliczności są złożone, zarówno świeckie, jak i duchowe. (...) W naszym kraju mają miejsce różnego rodzaju kryzysy społeczne, które jakoby przypominały czasy bitwy w Kosowie. W tym kontekście, Kosowo jest dla nas całe w znaku Krzyża, ale równocześnie przebudzenia się świadomości i sumienia narodu serbskiego, dla którego Kosowo jest narodową, duchową i kulturową kolebką oraz tożsamością”³⁰.

W 1991 roku rozpoczął się rozłam drugiej Jugosławii. Podczas wojen domowych w Chorwacji (1991-1995) oraz Bośni (1992-1995) czynnik zewnętrzny, tzw. wspólnota międzynarodowa tylko przedstawicielem jednego narodu – Serbom nie pozwoliła zdecydować, czy chcą żyć w nowopowstałych państwach, czy może wolą utworzyć własne państwa lub przyłączyć się do Serbii.

W 1998 roku w Kosowie wybuchła rebelia albańskich separatystów przeprowadzających akty terrorystyczne, których ofiarami nie byli tylko żołnierze i policjanci, ale również zwykli obywatele – lojalni państwu Serbowie i Albańczycy. Gdy serbskie siły bezpieczeństwa prawie rozprawiły się z uzbrojonymi jednostkami separatystów,

NATO pod pretekstem ochrony praw Albańczyków i zapobieżenia katastrofie humanitarnej, rozpoczęło bombardowanie Serbii i Czarnogóry (tworzących wówczas Federalną Republikę Jugosławii). Działań tych nie można nazwać inaczej jak tylko agresją tego wojskowego sojuszu wobec suwerennego państwa, bowiem nie było na to niezbędnej zgody Rady Bezpieczeństwa ONZ. Owe „humanitarne” bombardowania trwające 78³¹ dni zrujnowały kraj, skazały na śmierć i kalectwo tysiące osób, a liczba zachorowań na różnego rodzaju raka krwi lub układu limfatycznego w wyniku użycia amunicji ze zubożonym uranem wzrosła w Serbii w latach 2001-2010 aż o 110%³².

Jakie są tego skutki? W dzisiejszej Chorwacji Serbowie stanowią 4,3% mieszkańców, a przed 1991 r. – 12,2%. W wyniku chorwackiej ofensywy w 1995. roku do Serbii w ciągu kilku dni uciekło ćwierć miliona Serbów, a po bombardowaniach z Kosowa i Metochii uciekło ponad 280 000 Serbów i innych nie-Albańczyków.

Według ostatnich danych, w Serbii wciąż żyje ponad 41 000 uchodźców z Chorwacji, ponad 15 000 z Bośni i 210 000 z Kosowa i Metochii. Biorąc pod uwagę liczbę uchodźców, Serbia jest obecnie na pierwszym miejscu w Europie i piątym na świecie³³.

Dodatkowymi obszarami przeprowadzania dezintegracyjnych działań były i nadal są językoznawstwo i religia. Powstały dwa nowe „języki – bośniacki i czarnogórski, a w Czarnogórze i Chorwacji podjęto próbę utworzenia lokalnych cerkwi prawosławnych. Wiemy przecież, że język i wiara to dwa bardzo ważne elementy tożsamości każdego narodu, mające największe znaczenie dla mniejszości narodowych w ich walce z asymilacją we wrogim otoczeniu.

Zakończenie

Po bitwie na Kosowym Polu w 1389 roku Serbia na kilkadziesiąt lat zachowała względna suwerenność i dopiero

w 1459 roku została wchłonięta przez Imperium Otomańskie. Po bombardowaniach (NATO) w 1999 roku suwerenność Serbii w Kosowie i Metochii trwała niecałe dziewięć lat – do lutego 2008 roku.³⁴ Wtedy to albańscy separatyści za przyzwoleniem USA i UE ogłosili niepodległość i utworzyli tzw. Republikę Kosowo.

Tak więc od odzyskania kosowsko-metochijskich ziem i wygnania tureckiego najeźdźcy w 1912 roku minęło tylko 96 lat, a naród serbski ponownie utracił swoją kolebkę. Jeszcze raz odebrano mu symbol walki o jego duszę. Na początku XXI wieku ponownie stanął przed tym samym wyzwaniem. Ponownie musi spojrzeć w księgę swoich dziejów i ikony swoich św. męczenników i przypomnieć o kłątwie oraz testamencie św. Kniazia, a także pamiętać o tym, że dzisiejsza walka obejmuje wszystkie dziedziny życia.

Władyka Artemije³⁵ mówił: „Widowdan w historii serbskiej jest rozdrożem i miarką. (...) Tutaj słowo Kosowo nie jest geografją, lecz ideologią i ideałem. (...) Niestety, tak jak w przypadku pierwszego Widowdanu, także dziś nie mało jest Serbów, którzy polubili „carstwo ziemskie”. Dla nich nic w naszej historii i w naszym narodzie (z narodem włącznie) nie jest na tyle święte, żeby nie można było sprzedać, spieniężyć, zdradzić...”³⁶.

Jednak bez względu na poczynania polityków, ich decyzje i podpisy, jeżeli naród serbski, który jest poddawany w dzisiejszym materialno-niemoralnym świecie, tak jak inne narody, zabiegom mającym na celu całkowite podporządkowanie jednostek (ich ciał i umysłów) powróci do ideału swoich przodków, do wiary i szeroko pojętej tradycji nigdy nie zgaśnie iskierka nadziei na ponowne zwycięstwo.

A zgodnie ze słowami świętej pamięci patriarchy serbskiego Pavla³⁷: „Bóg pomoże, jeżeli będzie miał komu”³⁸.

Przypisy:

¹ *Свети мученик кнез Лазар (Лазар Хребељановић)* – książę (1371-1389), poległ w Bitwie na Kosowym Polu.

² *Свети владика Николас (Велимировић)* – święty Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, biskup życzki (1919-1920; 1934-do internowania przez Niemców w 1941 r.) oraz ochrydzki (1920-1934). Był wielkim mówcą i teologiem. Już w połowie XX wieku krytykował Europę i cywilizację europejską za wyrzekanie się Chrystusa.

³ <http://www.youtube.com/watch?v=UwN2LM4BGDE>.

⁴ *Косово* – nazwa skrócona obszaru Kosowo i Metochia (*Косово и Метохија*) będącego kolebką serbskiej państwowości i duchowości.

⁵ *Косово поље* – miejsce bitwy wojsk serbskich z tureckimi w 1389 roku.

⁶ *Свети мученик Вид* – męczennik wczesnochrześcijański, żył na przełomie III i IV wieku.

⁷ *Видовдан*.

⁸ *Крушевца* – wówczas miasto stołeczne.

⁹ Komunia Święta.

¹⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=UwN2LM4BGDE>.

¹¹ *Горски вијенац*.

¹² *Петар II Петровић Негош* – władca i przywódca Czarnogóry (1830-1851).

¹³ *Иво Андрић* – nagrodę Nobla otrzymał w 1961 roku za powieść „Most na Drinie” (*На Дрини хунпуја*).

¹⁴ *Свети кнез Лазар и косовски завет, Цетиње – Београд 2007. s. 106.*

¹⁵ *Краљевина Србија* – po Kongresie Berlińskim z 1878 r., na którym uznano niepodległość Serbii, Zgromadzenie Narodowe Serbii w roku 1882 ogłosiło powstanie Królestwa Serbii na czele z królem Milanem Obrenowicem (*Милан Обреновић*) – książę 1872-1882, król 1882-1889.

¹⁶ Dzisiejsza Republika Macedonii.

¹⁷ Zmartwychwstanie.

¹⁸ *Свети Јустин (Поповић)* – święty Serbskiej Cerkwi Prawosławnej.

¹⁹ Czyn bohaterski.

²⁰ Duchowny prawosławny.

²¹ *Свети кнез Лазар и косовски завет, Цетиње – Београд 2007*, s. 143-148.

²² Nazwę państwa Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców zmieniono w 1929 roku.

²³ <http://www.jpost.com/Magazine/Opinion/Time-to-confront-Croatias-hidden-Holocaust-314896>.

²⁴ Rozkaz Naczelnego Dowództwa z 16 września 1941 r.

²⁵ XIX-wieczny francuski poeta i polityk (minister spraw zagranicznych 1848 r.).

²⁶ *Теле-кула*.

²⁷ <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/vlNikolaj/KosovoiVidovdan/KosovoiVidovdan12.htm>.

²⁸ Josip Broz Tito (1892-1980) – Marszałek Jugosławii i przywódca Partii Komunistycznej Jugosławii.

²⁹ *Герман (Борућ)* – patriarcha Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (1958-1990).

³⁰ Tygodnik NIN (*НИН*), 25 czerwiec 1989 roku.

³¹ Od 24 marca do 10 czerwca 1999 roku.

³² <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/drustvo/aktuelno.290.html:429382-Osiromaseni-uranijum-ubija-Srbe>.

³³ <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/Dru%C5%A1tvo/1346126/Srbija+prva+u+Evropi+po+broju+izbeglica.html>.

³⁴ W dniu 17 lutego Parlament kosowskich Albańczyków ogłosił niepodległość wbrew nadal obowiązującej Rezolucji Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 1244 traktującej Kosowo i Metochię jako część Republiki Serbii. Polska uznała tzw. Republikę Kosowo już 26 lutego.

³⁵ *Артемиде (Радосављевић)* – biskup raszko-prizreński (1991-2010).

³⁶ *Свети кнез Лазар и косовски завет, Цетиње – Београд 2007*, s. 7.

³⁷ *Павле (Стојчевић)* – patriarcha Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (1990-2009).

³⁸ <http://www.geopolitika.rs/index.php/sr/duhovni-ivot/408-vladimir-dimitrijevic-geopolitika-svetosavlja>.

Vladan Stamenković

Prince Lazar's testament and Serbian at the beginning of 21st century

Summary

After the Battle of Kosovo Field in 1389 Serbia kept the appearance of sovereignty for decades before finally conquered by the Ottoman Empire in 1459, while after the (NATO) bombing in 1999 apparent sovereignty of Serbia over Kosovo and Metohia lasted less than nine years, until February of 2008. At that time Albanian separatists, with compliance of the USA and EU, declared independence and formed so called Republic of Kosovo.

At the beginning of 21st century Serbian people, as well as many other, found itself in the boiling pot. And that was not the well-known "Balkan boiling pot" whose explosive national-religious mixture triggers a war from time to time. This boiling pot is much more dangerous. Using the slogans like freedom without limitations, equality without shame and brotherhood without humanity there is a struggle in it on much higher, spiritual level. The struggle resembling the one which holy Prince Lazar and his army fought many centuries ago.

Rozmiar artykułu 0,5 arkusza wydawniczego

KULT ŚWIĘTYCH SERBSKICH W MONASTERACH WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO DO KOŃCA XVI WIEKU

THE CULT OF THE SERBIAN SAINTS IN MONASTERIES OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA
UNTIL THE END OF THE SIXTEENTH CENTURY

PIOTR CHOMIK

UNIwersytet w Białymstoku, CHOP@UWB.EDU.PL

Słowa kluczowe: Wielkie Księstwo Litewskie, święci, monastery, prawosławie

Keywords: Grand Duchy of Lithuania, saints, monastery, Orthodoxy

Jednym z głównych przejawów życia duchowego i kultowego Kościoła prawosławnego jest kult świętych. Właśnie ze względu na związek z życiem duchowym, jest to istotny element życia monastycznego.

Kult świętych, szczególnie w XVI wieku był ważnym tematem literatury religijnej w państwie polsko-litewskim, ze względu na reformację i kontrreformację, ale też z uwagi na polemikę wyznaniową katolicko-prawosławną w przededniu unii brzeskiej. Monastery były wówczas ośrodkami kultu świętych w dwojaki sposób. Po pierwsze, w monasterach rozwijano kult świętych powszechnie znanych, pochodzących z różnych miejsc i kanonizowanych w różnym czasie. Po drugie, to w nich żyli mnisi czy mniszki, którzy po śmierci zostali kanonizowani ze względu na swój sposób życia.

Już w przeszłości prawosławie w Wielkim Księstwie Litewskim i Koronie nawiązywało do tradycji Rusi Kijowskiej i Halickiej. Państwo kijowskie budowało fundament duchowości, między innymi, w oparciu o kult św. Olgi, św. Włodzimierza, św. św. Borysa i Gleba czy świętych Antoniego i Teodozego Pieczerskich. Również monastycznym Rusi Północno-Wschodniej w XV wieku wypracował swoją specyfikę kultu świętych. Nie można też zapomnieć o Nowogrodzie Wielkim, szerzącym kult własnych świętych, na czele z Warlaamem Chutyńskim czy Antonim Rzymianinem¹.

Jeszcze przed XVI wiekiem w Wielkim Księstwie Litewskim rozpowszechniony był kult świętych związanych z tym obszarem. Przede wszystkim należy przypomnieć następujące postacie: św. Eufrozynę Połocką, św. Cyryla Turowskiego i św. Abrahama Smoleńskiego. W Połocku istniał kult świętych biskupów. Byli to: Mina (1105-1116), Dionizy (1166-1187), Szymon (1266-1289). Odegrali oni doniosłą rolę w rozwoju chrześcijaństwa na

ziemi Połockiej; swoją religijną, oświatową i społeczną działalnością przyczynili się do wzrostu znaczenia Cerkwi prawosławnej. Wśród świętych turowskich, oprócz wspomnianego św. Cyryla i św. mnicha Marcina, należy wymienić, biskupa Ławrencjusza (1182-1194). Życie wszystkich wymienionych świętych turowskich przypadło na okres największego rozkwitu ziemi turowskiej². Należy też przypomnieć świętych: archimandrytę Szymona (1351-1392) i Charytynę, księżnę litewską zmarłą w 1281 r., która wyjechała z Litwy do Nowogrodu i tam została ihumenią monasteru św. św. Piotra i Pawła³.

Prawdopodobnie w XIII wieku żył święty mnich Elizeusz Ławryszewski związany z monasterem Przenajświętszej Bogurodzicy w Ławryszewie k. Nowogródka. Pamięć o nim sięgnęła XVI, bowiem właśnie wówczas podczas soboru lokalnego w Nowogrodku w 1514 r. Elizeusz został kanonizowany z inicjatywy metropolity kijowskiego Józefa Sołtana⁴.

W XV wieku na terenie państwa polsko-litewskiego powstała koncepcja autonomizacji prawosławia, której autorem był metropolita kijowski Grzegorz Camblak. Wprowadził on na tereny Rzeczypospolitej kult wielu świętych pochodzących z Bałkanów i obszaru zamieszkałego przez południowych Słowian. Chodzi tu głównie o tradycje kultowe greckie, bułgarskie, serbskie i rumuńskie. Wśród świętych, których kult rozpowszechnił metropolita Grzegorz Camblak, przede wszystkim należy wymienić: św. Paraskiewę-Petkę (Tyrnowską, z Epiwatu) i św. Jana Suczawskiego, patrona Mołdawii. Grzegorz Camblak rozpowszechnił także kult św. męczenników wileńskich: Jana, Antoniego i Eustachego oraz ustanowił nową datę obchodzenia ich pamięci na trzecią niedzielę przed Bożym Narodzeniem. W czasach Camblaka również na terenie Rzeczypospolitej popularny był kult serbskich świętych: św. Sawy i św. Symeona⁵.

Świadczą o tym zachowane rękopisy cerkiewnosłowiańskie, które to zostały omówione w tekstach A. Naumowa i A. A. Turiloŭa⁶. Również autor niniejszego tekstu przeprowadził w latach 2006-2008 badania rękopisów, pochodzących głównie z monasteru Zwiastowania NMP w Supraślu, a przechowywanych w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie.

Rękopisy cerkiewnosłowiańskie wskazują na dużą popularność kultu św. Paraskiewy-Petki⁷, który na terenie państwa polsko-litewskiego był znacznie silniejszy niż kult św. Paraskiewy-Piatnicy. Warto zauważyć, że A. Naumow twierdził iż w świadomości prawosławnych mieszkańców I RP, Paraskiewa-Petka była traktowana jako Serbka. Jej kult kwitł w XIII wieku, gdy po zwycięskiej bitwie Bułgarów z armią cesarstwa Tessalonik pod Kłokotonicą (9.03.1320 r.) car bułgarski Iwan Arsen II przeniósł jej relikwie do stolicy swego państwa – Wielkiego Tyrnowa i ogłosił patronką stolicy i kraju. Paraskiewa należała do grupy najbardziej czczonych bałkańskich świętych w ruskiej cerkwi. Początki kultu łączone są z XII-wieczną Tracją. Rozwój kultu wiązany jest przede wszystkim z falą emigracji, jaka nastąpiła w wyniku inwazji tureckiej na Półwysep Bałkański pod koniec XIV wieku. Imię Paraskiewy-Petki było umieszczone w synaksarionie psalterza kijowskiego metropolity Cypriana (1390-1406), mającego bałkański rodowód. Już Dymitr Tuptało (św. Dymitr Rostowski) przypisywał wprowadzenie dnia jej pamięci do kalendarza metropolie kijowskiemu Grzegorzowi Camblakowi, który był autorem kilku utworów dedykowanych tej świętej. W XVII wieku, ważne znaczenie dla umocnienia kultu św. Paraskiewy Tyrnowskiej miała polityka cerkiewna metropolity kijowskiego Piotra Mohyły, który w obliczu nowej sytuacji w jakiej znalazło się prawosławie w Rzeczypospolitej po unii brzeskiej, postawił na autonomizację kijowskiego prawosławia i ukierunkował kontakty zewnętrzne bardziej na patriariat w Konstantynopolu, niż na budującą swą potęgę Moskwę. Kult Paraskiewy cieszył się ogromną popularnością na obszarze dawnej metropolii kijowskiej, a także halickiej i litewskiej. Promieniował na Podkarpacie i Chełmszczyznę, dotarł także na Podlasie⁹. Jak pisał A. Naumow, w chwili obecnej w Polsce znamy około 40 służb ku czci św. Paraskiewy-Petki. W kilku rękopisach znajdują się też tropariony i kondakiony na jej święto, są też krótkie żywoty przedstawiające życie świętej i losy jej relikwii. W homiliarzach znajdziemy pieśni o tej postaci, często także wzmiankę o niej zawierają kalendarze umieszczone w księgach liturgicznych¹⁰.

W zbiorach wileńskich zachował się natomiast obszerny żywot św. Paraskiewy, pióra bułgarskiego patriarchy Eutymiusza z dodatkiem autorstwa Grzegorza Camblaka, także pełna służba (bez kanonu), kilka kondakionów i różne

wspomnienia na jej temat¹¹. A. Naumow pisał też o nowej pieśni poświęconej tej świętej, przepisanej w 1742 r.¹² Rękopis zachowany w Wilnie pod sygnaturą 19-79 – zgodnie z najnowszym datowaniem N. Morozowej – pochodzi z drugiej ćwierci XVI wieku i zawiera wspomniany żywot św. Paraskiewy. Jest to tzw. *Minieja czetna* z monasteru w Supraślu. Księga będąca połączeniem kilku tekstów zawiera 663 karty. Na karcie 5 została zachowana zastawka w kolorach czerwonym i zielonym. *Minieja* obejmuje teksty liturgiczne na miesiące wrzesień-listopad. Żywot Paraskiewy Tyrnowskiej został zapisany na karcie 315. Tekst rozpoczyna się słowami: „Месяца октобра 14 день житие и жизнь преподобныя матере нашей Параскевы списаное Ефимием патриархом Тырновским, к концу же слова и како принесена бысь в славную сербскую землю списано Григорием Цамблаком”. W tekście znalazł się też opis przeniesienia kultu św. Paraskiewy na ziemię serbską¹³. *Minieja* zawiera również teksty dotyczące innych świętych oraz pouczenia duchowe różnych autorów, w tym świętych mnichów pochodzących z Bizancjum i Półwyspu Synajskiego.

Inną kopię żywotu św. Paraskiewy autorstwa Eutymiusza, zawiera rękopis zachowany pod sygnaturą 19-70. Jest to dokument zawierający pouczenia katechetyczne i naukę o sakramentach św. Cyryla Jerozolimskiego. W tekście umieszczony został również żywot św. Jana Złotoustego (k. 223). Natomiast żywot św. Paraskiewy zamieszczono na karcie 401. Obecny stan zachowania rękopisu nie pozwala jednoznacznie stwierdzić czy żywot świętej kończył cały dokument, czy był, na przykład, początkiem części zawierającej żywoty świętych, których kult w sposób szczególny odnosił się do ziem ruskich Korony i WKŁ. Rękopis bowiem urywa się na żywocie św. Paraskiewy. Opisany manuskrypt pochodził z monasteru w Dubnie i stamtąd został „pożyczony” w 1537 r. do monasteru św. Trójcy Wilnie. W XVII wieku trafił on do, unickiego wówczas monasteru w Żyrowicach¹⁴.

XVI-wieczny Typikon z monasteru w Supraślu, w którym umieszczono kondakion poświęcony św. Paraskiewie Tyrnowskiej zawiera również teksty liturgiczne dotyczące pamięci licznej grupy świętych ruskich. Wśród nich znaleźli się: Sergiusz Radoneżski, Warłaam Chutyński, Borys i Gleb oraz Teodozy Pieczerski. Zamieszczono tu także teksty dotyczące kultu Włodzimierskiej Ikony Matki Bożej. W Typikonie, pod datą 14 kwietnia umieszczono również teksty poświęcone świętym męczennikom wileńskim Janowi, Antoniemu i Eustachemu¹⁵.

W XVI wieku rozpowszechniony był też kult św. Jana Nowego Suczawskiego, którego pamięci wspominamy 2 czerwca. W Wilnie znajduje się manuskrypt zawierający nabożeństwo ku czci świętego wraz z pełnym tekstem

męczeństwa autorstwa Grzegorza Camblaka i nieznanymi dotychczas – jak pisał A. Naumow – tekst prologu ze stichirą¹⁶. Rękopis ten został dokładnie opisany przez S. Tiemczina¹⁷. Co do pochodzenia rękopisu warto zauważyć, że mimo iż jest opisywany jako rękopis pochodzący z Witebska z monasteru markowego, a zatem z monasteru założonego w wieku XVII, to jednak bez wątplenia – przynajmniej to Tiemczin – jest to rękopis pochodzący z pierwszej połowy XVI wieku. Prowadzi to do dwóch wniosków: kult św. Jana Suczawskiego był wówczas rozpowszechniony i szeroko rozbudowany, a rękopis mógł pochodzić pierwotnie z jakiegoś monasteru położonego na wschodnich rubieżach WKL, który po 1596 r. przyjął postanowienia unii brzeskiej. Według S. Tiemczina w tekście nabożeństwa do św. Jana widoczne są wpływy językowe okolic Smoleńska, Pskowa i Witebska, co może wskazywać, że pierwotnym miejscem jego przechowywania był monaster z pogranicza moskiewsko-litewskiego, być może (jest to tylko przypuszczenie) monaster pustynski pod Mścisławem. Mogło być też tak, że jedynie autor rękopisu pochodził, z tego obszaru¹⁸.

Manuskrypt wileński, opisywany przez Tiemczina to rękopis z pierwszej połowy XVI wieku, będący księgą liturgiczną Kościoła prawosławnego, tzw. Minieją służebną. Jest to księga o wymiarach 15x20 cm, zawierająca 358 kart. Karty te w wielu miejscach noszą ślady zalania woskiem, co może świadczyć o ich częstym wykorzystywaniu.

Służba z żywotem św. Jana Nowego zajmuje karty 8-39 i stanowi cykl czterech tekstów metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka. O postaci tej pisałem już w rozdziale pierwszym. Tutaj przypomnę tylko, że oprócz działalności cerkiewnej, Camblak był znakomitym hymnografem, a jego twórczość literacką i liturgiczną wielokrotnie opisywali różni badacze¹⁹. Grzegorz Camblak pewną część życia spędził w Suczawie i tam wziął udział w ustanowieniu kultu św. Jana Suczawskiego i ogłoszeniu go niebiańskim patronem Mołdawii. Został też realizatorem liturgicznego oblicza kultu tego świętego. Grzegorzowi polecono przygotowanie tekstów niezbędnych do oficjalnego wprowadzenia kultu: służby oraz żywotu, ustalając datę święta na 2 czerwca²⁰. Grzegorz Camblak wykorzystał postać św. Jana do stworzenia modelu kultury, jaki w jego przekonaniu powinien obowiązywać w Mołdawii – państwie położonym na styku kulturowym. Postać męczennika jest skontrastowana z trzema wrogimi typami – katolickim, pogańskim i żydowskim. Właśnie na takich antytezach buduje Grzegorz kult Jana i model kultury Mołdawii, model prawosławnego państwa, zmuszonego do obrony własnej tożsamości przed innowiercami²¹.

Św. Jan Suczawski urodził się w Trapezuncie (dzisiaj Trabzon w Turcji) nad Morzem Czarnym. Był zamożnym kupcem. Około 1330 r. płynął włoskim statkiem i w

trakcie podróży wdał się w konflikt z kapitanem (czy też właścicielem) statku o imieniu Reiz. Gdy statek wpłynął do Białogrodu, tatarskiego portu na prawym brzegu zatoki nad Dniestrem (obecnie na Ukrainie) kapitan potajemnie poinformował zarządcę miasta, że Jan wyraził chęć wyparcia się Chrystusa i dołączenia do wyznawców boga-słońca. Jan jednak bronił nieugięcie swojej wiary, za co został poddany mękom. Po chłóście przywiązano go do końskiego ogona i wleczono przez miasto, aż w końcu ścięto mu głowę. Jan został pochowany przez chrześcijan, ale Reiz chciał wykraść jego ciało, jednakże Jan objawił się miejscowemu kapłanowi i nakazał mu udaremnienie porwania. Ciało świętego zostało pochowane w miejscowej cerkwi, gdzie przez ponad 70 lat miały miejsce liczne cuda²².

Według typikonu jerozolimskiego²³ służba poświęcona świętemu powinna składać się z trzech części: małej wieczerni, wielkiej wieczerni i jutrzni. Taki układ miała pierwotnie służba poświęcona św. Janowi i został on zachowany w miniejach rosyjskich. Jednak niekiedy w rękopisach służba poświęcona św. Janowi występuje w formie skróconej, z jedną wieczernią, stosownie do wymogów typikonu studyjskiego²⁴.

W opisywanej Miniei wileńskiej absolutna większość służb jest skonstruowana według wymogów typikonu studyjskiego. Jednak służba św. Janowi Suczawskiemu zachowała dawną strukturę z podziałem na małą i wielką wieczernię. Może to oznaczać ważność kultu św. Jana na obszarze, z którego minieja pochodziła. Warto zauważyć, że taką samą strukturę mają nabożeństwa ku czci: św. Cyryla Białozierskiego połączone z nabożeństwem do św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chrzyciela i św. apostołów Piotra i Pawła²⁵.

Częścią wileńskiego nabożeństwa ku czci św. Jana Suczawskiego jest opis jego męczeństwa, będącego szeroko rozpowszechnionym zabytkiem średniowiecznej literatury słowiańskiej. Na jego podstawie w 1534 r. ihumen mołdawskiego monasteru niamieckiego Teodozy ułożył słowo pochwalne na cześć św. Jana. Oryginalny tekst męczeństwa był wykorzystany przez duchownego-mnicha nowogrodzkiego Eliasza w 1538 r. do napisania żywotu św. Jerzego Nowego Sofijskiego. Męczeństwo św. Jana mogło też być wykorzystywane przy sporządzaniu żywotu metropolity moskiewskiego Filipa oraz w opowieści o Piotrze Kazańskim i w żywocie Jana Kazańskiego²⁶.

Wileński wariant męczeństwa św. Jana Suczawskiego zawiera jego pełny tekst w pierwotnej autorskiej redakcji i według S. Tiemczina jest najbardziej poprawną wersją tekstu, spośród znanych XVI wiecznych wersji. Jedyne prolog zawiera kilka błędów w stosunku do innej wersji męczeństwa z 1574 r., przechowywanej w Bibliotece Akademii Nauk w Petersburgu²⁷. S. Tiemczin wysunął

także przypuszczenie, że tekst wileński pozostaje w ścisłym związku ze starszymi XV-wiecznymi wariantami tego tekstu pochodzącymi z Mołdawii i Rumunii²⁸. Potwierdza to ścisłe związki kultu świętych prawosławnych w Wielkim Księstwie Litewskim z kultami południowosłowiańskimi, a kult św. Jana Suczawskiego, obok kultu św. Paraskiewy-Petki jest tego najlepszym przykładem.

Wspomniane postaci to święci otoczeni szczególnym kultem w prawosławiu polsko-litewskim. O kulcie innych świętych wnioskujemy z kolejnych ksiąg liturgicznych i żywotów świętych przechowywanych w bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie. Zachowane księgi pochodzą głównie z monasterów supraskiego i żyrowickiego i to właśnie one są najcenniejszym materiałem dla odtworzenia kultu świętych w WKL w środowisku monastycznym. Warto przypomnieć, że monaster supraski posiada ogromną spuściznę rękopiśmienną przechowywaną w różnych bibliotekach w Polsce, Litwie, Rosji i innych krajach, o czym będzie mowa w kolejnej części tego rozdziału.

Zachowany materiał świadczy także o popularności kultu św. Sawy Serbskiego²⁹. Żywy tego świętego zamieszczony został w księdze z monasteru supraskiego, zawierającej Pouczenia abby Doroteusza, pisanej półstawem XV wieku. Księga pochodzi z pierwszej ćwierci XVI wieku i zawiera 368 kart, a żywot św. Sawy został zamieszczony na kartach 137-190³⁰. Innym rękopisem mieszczącym opis życia i męki św. Sawy Serbskiego autorstwa Teodozego mnicha klasztoru Chilandar, jest pochodzący z połowy XVI wieku (uściślając datowanie rękopisu N. Morozowa użyła sformułowania „druga tercja XVI wieku”) zbiór żywotów świętych, w którym umieszczono też, między innymi, żywot św. Cypriana oraz słowo pochwalne poświęcone Eutymiuszowi Tyrnowskiemu autorstwa Grzegorza Camblaka³¹. Żywot św. Sawy oraz jego ojca króla Stefana - św. Symeona, spotykamy też w kodeksie z XVI wieku zawierającym głównie żywoty świętych ruskich, ale też żywot świętych męczenników wileńskich Jana, Antoniego i Eustachego. Kodeks mieści też żywot św. Abrahama Smoleńskiego, jednej z najważniejszych postaci życia monastycznego w Smoleńsku. Spośród innych świętych ruskich zwracają uwagę żywoty metropolitów kijowskich: Piotra, Aleksego, Teodozego, żywot kniazia Fiodora Smoleńskiego i Jarosławskiego, żywot św. św. Borysa i Gleba z dodatkiem opisu dwóch cudów, żywot św. Leoncjusza Rostowskiego oraz żywot św. Cyryla Biełozierskiego³². Opis życia metropolity Piotra, autorstwa Cypriana Camblaka, zachował się też w innym zbiorze pochodzącym z monasteru supraskiego, przepisany tam w 1518 r., o czym świadczy zapis na marginesie karty 581³³.

Wspomniałem, że kult św. Sawy był bardzo popularny. Święty Sawa jest czczony w Grecji, Bułgarii, Rumunii i Rosji. W dawnym państwie polsko-litewskim jego kult był również rozpowszechniony. A. Naumow stwierdził, że św. Sawa jest wymieniony w rękopisach zgromadzonych w Polsce 74 razy (a św. Symeon 73 razy). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że pełnych służb ku czci św. Sawy w Polsce nie ma, są natomiast w Wilnie. Obaj święci często wymieniani byli w tetraewangeliach: Symeon pod datą 13 lutego, a Sawa pod 12 lub 14 stycznia. Ponadto znamy kilka odpisów oficjum ku czci Symeona, w tym nabożeństwo autorstwa św. Sawy, znane dotychczas tylko w nielicznych kopiach. Odpisy te pochodziły między innymi z monasteru Zwiastowania NMP w Supraślu i monasteru św. Trójcy w Słucku³⁴.

Z Supraśla wywodzi się też XVI wieczny kodeks zawierający służbę ku czci św. Arsenija, następcy św. Sawy na serbskim tronie arcybiskupim³⁵. Według przypuszczeń Naumowa, protograf tego kodeksu mógł pochodzić ze zbudowanej około 1314 roku cerkwi św. św. Joachima i Anny w Sudenicy, natomiast A. Rogow twierdził, że miejscem tym mógł być monaster Narodzenia Bogurodzicy w Skopje lub cerkiew Zaśnięcia Matki Bożej we wsi Nerodimlje w Kosowie. Podstawą tych twierdzeń był fragment dołączony do oficjum ku czci św. Arsenija: „В сий же день Уроша краля, ктитора места сего, паче же новые сей цркве”. Różnica zdań pomiędzy autorami hipotez wynika z podawanej przez nich różnej liczby cerkwi fundowanych przez wspomnianego w cytowanym fragmencie kanonizowanego króla Stefana Urosza II Milutina (zm. 1321). Według Naumowa, miał on udział w fundacji około 40 cerkwi, w tym katedry monasteru Chilandar na św. Górze Athos, a według Rogowa liczbę tę należy ograniczyć do dwóch³⁶. Warto dodać, że kult syna Stefana Urosza II, św. króla Stefana Urosza III Deczańskiego (zm. 1331) był popularyzowany przez Grzegorza Camblaka (autora żywotu świętego), ale postać króla nie jest wspominana w księgach liturgicznych pochodzących z monasterów WKL.

Święty kniaz Łazar również nie występuje w księgach liturgicznych wywodzących się z monasterów WKL; wspominał o nim jednak Zachariasz Kopysteński w Palinodii, co jest pewnym świadectwem obecności kultu kniazia Lazara na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.

Żywoty świętych mieści w sobie XVI wieczny Prolog na miesiące wrzesień-listopad. Opisani tutaj święci to: św. Gleb, brat Borysa, męczennica Ludmiła, św. Sergiusz z Radoneża, św. Wiaczesław, św. Iwan Rylski, św. Warłam Chutyński³⁷. Ten kodeks dokładnie pokazuje czym była wspominana powyżej obecność różnych tradycji liturgicznych w prawosławiu Wielkiego Księstwa Litewskiego, bowiem wymienieni tu święci należą zarówno do tradycji

moskiewskiej, jak i bułgarskiej czy nowogrodzkiej. Kolejny Prolog na miesiące grudzień-luty zawiera między innymi żywoty św. Jana, Antoniego i Eustachego, męczenników wileńskich³⁸. Prolog ten obejmuje informacje dotyczące okoliczności jego powstania. Zostały one umieszczone na ostatniej jego karcie. Znajdziemy tu informacje, że Prolog został spisany w roku 1530 w czasach panowania Zygmunta Starego i wielkiego księcia litewskiego Zygmunta Augusta. Prolog zaczęto spisywać w Łucku, prawdopodobnie w miejscowej cerkwi św. Jana Teologa. Zlecającym spisanie był biskup łucki Makary zaś kontynuatorem pracy nad Prologiem mnich Makary Lwowicz pochodzący z Holszan. Makary był mnichem w dubiskim monasterze Wprowadzenia do świątyni NMP. Autor kończy tekst słowami: „отцы святаы и братия чтете исправляюще где буду описан, а мене грешного не кленете, но прощайте”³⁹. Karta zawierająca powyższe informacje została w okresie późniejszym doklejona do Prologu przechowywanego dzisiaj w Wilnie pod sygnaturą F.19-101. Z tego powodu Dobrjanskij zamieścił te informacje przy opisie tej pozycji ze zbioru dawnej wileńskiej Biblioteki Publicznej. Kartę przeklejono wówczas, gdy w monasterze supraskim pojawiły się Prologi z Łucka. Czyniąc to chciano najwyraźniej sprawić wrażenie, że wszystkie te Prologi stanowią jeden nowy komplet, zawierały bowiem łącznie materiał liturgiczny na cały rok⁴⁰.

Jeszcze jeden Prolog na miesiące marzec-maj mieścił żywoty św. Wiaczesława, św. Nifonta Nowogrodzkiego, św. Antoniego i Teodozjusza Pieczerskich, św. Leoncjusza Rostowskiego, św. Metodogo, opowieść o przeniesieniu relikwii św. św. Borysa i Gleba, św. Eufrozyny Połockiej, a także pod datą 14 kwietnia żywot męczenników wileńskich⁴¹.

Podobny materiał liturgiczny obejmują inne prologi z monasteru supraskiego, datowane na wiek XV. Jeden z nich pod datą 14 sierpnia, zawiera opis przeniesienia relikwii św. Teodozjusza do Kijowa, a pozostałe elementy obu prologów są tożsame. Pod datą 27 czerwca znajdujemy słowo o Marcynie mnichu z Turowa, żyjącym w monasterze św. Borysa i Gleba w Turowie w pierwszej połowie XII wieku. Prolog zawiera też żywot św. Antoniego Pieczerskiego, nazywanego tu „naczelnikiem wszystkich ruskich mnichów” oraz opis jednego cudu św. Antoniego. Elementy te zostały zapisane pod datą 10 lipca, a dzień następny przynosi teksty dotyczące św. Olgi, babki św. Włodzimierza Wielkiego. Żywot samego św. Włodzimierza został zamieszczony pod datą 15 lipca. Oba prologi zawierają też opis żywotów i cudów św. Borysa i Gleba, a także obecnego w opisywanych już wyżej prologach Mojżesza Węgrzyna. Wart odnotowania jest fakt umieszczenia pod datą 20 sierpnia św. Abrahama Smoleńskiego. Z adnotacji zamieszczonej na ostatniej

karcie Prologu wynika, że informacja ta została przepisana w 1496 r., z polecenia Sołtana Sołtanowicza, nazywanego tu „namiestnikiem bielskim”⁴².

W „Paterikonie Pieczerskim” pochodzącym z monasteru w Żyrowicach, zawierającym 459 kart, zamieszczone zostały żywoty świętych ojców z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Paterikon zawiera żywot jednego z założycieli Ławry św. Teodozjusza, opis przeniesienia jego relikwii, a także opowieść o powodach nazwania monasteru kijowskiego Ławrą⁴³. Zarówno opisywany Paterikon jak i przedstawione wyżej prologi są świadectwem istotnego znaczenia kijowskiej tradycji liturgicznej w monasterach Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Interesującego materiału dostarcza też pochodzący z monasteru żyrowickiego zbiór żywotów świętych. Pisany półustawem XV wieku kodeks rozpoczyna się fragmentem żywotu metropolity kijowskiego Piotra. W zbiorze umieszczono ponadto żywot św. Sawy Serbskiego i jego ojca św. Symeona, opis przeniesienia relikwii św. Mikołaja Cudotwórcy z Mir Lycejskich do Bari, wraz z opisem jednego cudu, żywot św. Cyryla Biełozierskiego, św. Leoncjusza arcybiskupa rostowskiego, św. Aleksego, metropolity kijowskiego z opisem siedmiu cudów, żywot św. Teodozego ihumena pieczerskiego, żywot świętych męczenników wileńskich Jana, Antoniego i Eustachego, żywot św. Włodzimierza Wielkiego, opis męki św. Borysa i Gleba z opisem przeniesienia ich relikwii, żywot św. Abrahama Smoleńskiego oraz żywot św. Onufrego. Jak zauważył Dobrjanski, ze spisu treści zamieszczonego materiału wynika, że w kodeksie znajdował się jeszcze żywot św. Sergiusza z Radoneża. Druga część kodeksu zawiera służby liturgiczne poświęcone opisanym wcześniej postaciom świętych⁴⁴. Zbiór ten jest doskonałym potwierdzeniem obecności różnych tradycji liturgicznych w prawosławiu polsko-litewskim, o których, jak wspominałem już wcześniej pisał A. Naumow. Mamy tu bowiem przykład zaadaptowanego na gruncie rodzimym wpływu południowosłowiańskiego (święci serbscy), przykład tradycji moskiewskiej (św. Cyryl Biełozierski) oraz rdzennej tradycji własnej (św. męczennicy wileńscy, święci kijowscy).

Z przedstawionego powyżej materiału wynika, że ważne miejsce w kulcie świętych na terenie państwa polsko-litewskiego (nie tylko w znajdujących się tam monasterach) zajmowali święci południowosłowiańscy. Badaczem zajmującym się przenikaniem kultów tych świętych na teren dawnej Rzeczypospolitej jest wspominany tu już wielokrotnie A. Naumow. Od pewnego czasu w swoich publikacjach prezentuje on tezę o tym, że obecność południowosłowiańskiego elementu (substratu) w tradycji liturgicznej prawosławia w państwie polsko-litewskim jest lokalną specyfiką odróżniającą prawosławie na obszarze Rzeczypospolitej

i Wielkiego Księstwa Litewskiego od prawosławia wielkoruskiego – moskiewskiego. Wprowadzony przez A. Naumowa podział na trzy (a ostatnio na cztery) tradycje liturgiczne obecne w prawosławiu polsko-litewskim nie jest akceptowany przez wszystkich badaczy, czy wręcz kwestionowany przez zwolenników homogeniczności tradycji ruskiej. Z faktu tego zresztą, A. Naumow doskonale zdaje sobie sprawę⁴⁵. Jednym z badaczy, którzy przeciwstawiają się tezie Naumowa jest badacz rosyjski A. Turiłow. Swoje poglądy wyłożył on w artykule Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской. Руси XV – первой половины XVI в., przytaczanym już w jednym z przypisów. Według tego badacza zarówno A. Naumow jak i wyrażający podobne poglądy S. Tiemczin i N. Morozowa⁴⁶, świadomie ignorują lub nie posiadają wiedzy na temat realnej sytuacji kultury piśmienniczej Rusi Moskiewskiej. Turiłow zauważa, że zabytki południowosłowiańskie analizowane przez Naumowa należą do dwóch odrębnych grup: tekstów czasu pierwszego Cesarstwa Bułgarskiego (koniec IX-X w.) oraz bułgarskich i serbskich utworów z okresu od XIII w. do pierwszej ćwierci XV w., spośród których szczególne miejsce zajmują dzieła metropolity Grzegorza Camblaka. Pierwsza z tych grup ma charakter – według autora – wspomnieniowy (według mnie przede wszystkim źródłowy – P. Ch.) bowiem wyraża nie żywe kontakty wschodnich obszarów Rzeczypospolitej i WKL (Turiłow używa anachronicznego określenia „Zachodnia Ruś”), a tylko mało znaczące regionalne osobliwości tekstów, które znane były na Rusi już w okresie przedmongolskim⁴⁷. Turiłow dokładnie wymienia zabytki piśmiennictwa południowosłowiańskiego, znane na Rusi

Moskiewskiej dowodząc, że teksty południowosłowiańskie były tam bardziej rozpowszechnione niż na terenach Rzeczypospolitej. Problem w tym, że Turiłow nie odnosi obecności tych tekstów do konkretnych zjawisk w łonie moskiewskiego prawosławia, a Naumow w swych tekstach wskazuje, że obecność substratu południowosłowiańskiego jest związana z żywą tradycją liturgiczną polsko-litewskiego prawosławia. Omawiając literaturę hagiograficzną Turiłow przyznaje obecność w prawosławiu na terenie Rzeczypospolitej żywotów świętych południowosłowiańskich: św. Paraskiewy Tyrnowskiej, św. Sawy Serbskiego, św. Symeona Serbskiego, św. Jana Nowego Suczawskiego, czy św. Eutymiusza, patriarchy Tyrnowskiego. Znajduje nawet cenne osobliwości w wileńskim tekście żywotu św. Sawy pozwalające zidentyfikować jego autorstwo i przypisać je zgodnie z faktami mnichowi Teodozjuszowi, podczas gdy wielkoruskie wersje żywotu przypisują jego autorstwo najczęściej prezbiterowi Domencjuszowi. Zaraz potem Turiłow podaje jednak, że tradycja wielkoruska dotycząca żywotów świętych południowosłowiańskich jest o wiele bogatsza niż tradycja „zachodnioruska” i przytacza szereg przykładów obecności żywotów świętych bułgarskich i serbskich w zabytkach piśmienniczych pochodzących – jak sam pisze – „ze starych zbiorów monasterskich”. Argumenty przytaczane przez Turiłowa prowadzą do wniosku, że obecność substratu” południowosłowiańskiego w tradycji liturgicznej prawosławia polsko-litewskiego nie była aż taką osobliwością, jak można by o tym sądzić z prac A. Naumowa, a problem różnic w repertuarze tekstów liturgicznych dotyczy – jak przyznaje Turiłow – tak naprawdę niuansów, a nie kontrastów.

Przypisy:

¹ A. Naumow, *Domus divisa*, Kraków 2002, s. 53. Według najnowszych ustaleń A. Naumowa na tradycje liturgiczne Kościoła prawosławnego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, a co za tym idzie na rozwój kultu świętych wpływ miały cztery tradycje liturgiczne: polsko-litewska, moskiewska (rosyjska), grecko-katolicka oraz nowogrodzkopolska. We wcześniejszych publikacjach badacz ten nie uwzględniał czwartej z wymienionych tu tradycji liturgicznych. A. Naumow, *Utwory południowosłowiańskie*, s. 27. Por. idem, *Święci południowosłowiańscy*, s. 189-196.

² A. Mironowicz, *Kult świętych na Białorusi*, „Wiadomości PAKP”, nr 4, Warszawa 1992, s. 6-21.

³ A. A. Мельников, *Путь не печален*, s. 124-126, 171-174; A. Mironowicz, *Kult świętych*, s. 6-21.

⁴ Е.Е. Голубинский, *История канонизации*, s. 217; A. A. Мельников, *Путь не печален*, s. 143.

⁵ A. Naumow, *Domus divisa*, s. 53.

⁶ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 45-62; A. A. Турилов, *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской*.

Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей, „Славянский альманах 2000”, Москва 2001, s. 247-285. Zobacz również inną pracę tego autora: *Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси*, ч. 1, „Вестник церковной истории”, № 1-2 (17-18), 2010, s. 147-175.

⁷ Św. Paraskiewa-Petka była pustelnicą z trackiego Epiwatu koło Kalikrattii. Data jej urodzin jest hipotetyczna. Przyjmuje się, że żyła na przełomie X i XI w. Jej brat, Eutymiusz, był biskupem Madity. Już w dzieciństwie miała uprawiać ascezę, opuściła rodzinny dom i odeszła na pustynię. Odbyla pielgrzymki do Konstantynopola i Ziemi Świętej. Pochowano ją niedaleko Kalikrattii, dokąd wkrótce przeniesiono jej ciało. Stamtąd zabrano je do Wielkiego Tyrnowa. Po upadku miasta w 1393 r., ciało świętej trafiło do miasta Widyń. Kiedy i ono wpadło w ręce Turków, ciało przeniesiono w 1398 r. do Belgradu. W 1521 r. relikwie św. Paraskiewy trafiły do Konstantynopola, a następnie w 1641 r. do Jass, gdzie znajdują się po dzień dzisiejszy. Żywot św. Paraskiewy-Petki w przekładzie na język polski oraz kroniki przeniesienia relikwii do bułgarskiej stolicy zostały opublikowane w: *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wybór i wstęp G. Minczew, Białystok 2002, s. 99-115.

- ⁹ M. Kuczyńska, *Kult św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej we współczesnej Polsce – zarys problemu*, „Latomy Akademii Supraskiej”, s. 173-174. Por.: J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich*, „Biblioteka Ekumenii i Dialogu”, t. 9, red. W. Stępnik-Minczewska, Z. J. Kijas, Kraków 1999, s. 89; M. P. Kruk, *Gregory Tsamblak and the cult of Saint Parasceva*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century* (Byzantina et Slavica Cracoviensia, V), red. M. Kaimakamova, M. Salamon, M. Smorąg-Różycka, Dedicated to the Memory of Anna Różycka-Bryzek, Cracow 2007, s. 331-348.
- ¹⁰ A. Naumow wymienił w swoim tekście sygnatury rękopisów cerkiewnosłowiańskich w których jest mowa o św. Paraskiewie-Petce: A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 49-50, przyp. 5-11.
- ¹¹ LMAV, F. 19-70, 79, 191, 204, 205, 208, 223, 224; F. 21- 770, 800; F. 22- 80.
- ¹² A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 50-51.
- ¹³ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), F. 19-79, k.315; *Opisanie rękopisów Wileńskiej publicznej biblioteki, церковно-славянских и русских*, сост. Ф. Добрянский, Вильна 1892, s. 111; Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120, 133; P. Chomik, *Wpływy bizantyjskie i południowosłowiańskie*, s. 144.
- ¹⁴ BLAN, F. 19-70, k. 1, 223, 401. Por. *Opisanie rękopisów Wileńskiej publicznej biblioteki*, s. 90.
- ¹⁵ BLAN, F. 19-204, k. 50-272. Podobny materiał liturgiczny zawiera również XVII-wieczny rękopiśmienny Typikon z monasteru supraskiego. BLAN, F. 19-205.
- ¹⁶ BLAN, F. 19-169; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 51-52.
- ¹⁷ С. Темчин, *Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильноский список службы с житием Иоанну Сучавскому*, 2 VI, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. 2, pod red. S. Temcinasa, Kraków 1997, s. 143-203.
- ¹⁸ Rosyjski badacz A. A. Turiłow całkowicie odrzuca możliwość pochodzenia Minicy ze służbą poświęconie św. Janowi Suczawskiemu z terenu dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Według niego jest to „zwycajowy” rękopis wielkoruski, o czym ma świadczyć nie tylko ortografia, ale przede wszystkim format, niespotykany według Turiłowa w rękopisach białorusko-litewskich. Jeżeli ten argument jest do przyjęcia, to absolutnie nie można zgodzić się z twierdzeniem, że za wielkoruskim pochodzeniem rękopisu świadczy brak adnotacji w języku polskim. Przytaczając te argumenty autor odwołuje się do całego kompletu ksiąg znanych z monasteru św. Marka w Witebsku i wnioskuje o jednym rękopisie na podstawie analizy drugiego (na jednym z rękopisów pochodzących z Witebska odnalazł adnotację w języku polskim, ale pochodzącą z 1756 r.!). Tymczasem rzeczą naturalną jest, że użytkownicy prawosławnych ksiąg liturgicznych na terenie państwa polsko-litewskiego posługiwali się językiem ruskim i ewentualne adnotacje również mogły być nanoszone w tym języku Zob.: A. A. Турилов, *Южнославянские памятники* s. 251-252, przyp. 48, s. 270-271.
- ¹⁹ Bibliografię dotyczącą G. Camblakazob.: С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 146-147, przyp. 12; Najnowszą bibliografię zobacz w: J. Stradomski, *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście tradycji południowo-słowiańskiej literatury XIV-XV wieku*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo narodów słowiańskich*, t. II, s. 105, przyp. 1.
- ²⁰ Jak zauważył S. Tiemczin, nabożeństwo ku czci św. Jana Suczawskiego można też było sprawować w inne dni. Kościół grecko-katolicki czcił św. Jana Suczawskiego w dniu 24 czerwca razem ze św. Janem Chrzcicielem. С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 147.
- ²¹ P. Chomik, *Z Bizancjum do Rzeczypospolitej*, s. 111.
- ²² W. Krysiński, *Święty Jan Nowy Suczawski – patron Bukowiny*, „Wiadomości PAKP” nr 6 (187)/2005, s. 17-18.
- ²³ Typikon jerozolimski jest najstarszym zapisanym Typikonem, czyli Ustawem. Powstał on w V wieku. Autorem jest św. Sawa Oświecony. Innymi nazwami tego Typikonu, z którymi możemy się spotkać w literaturze to: Tipos (Norma), Paradosis (Tradycja), Nomos (Prawo). Święty zebrał postanowienia liturgiczne, które były do jego czasów i harmonicznie połączył. Ustaw jest zbiorem monasterskich Tradycji mnichów palestyńskich. Typikon wiąże się z imieniem św. Sawy i palestyńską Ławrą nieopodal Jerozolimy. Święty zmarł w 532 roku, jego moralny autorytet był wielki już za życia. Przywoływali go do siebie patriarsi Jerozolimy i Konstantynopola w związku z sporami orgygenesowskimi. Tradycja z jego imieniem wiąże także Leoncjusza Bizantyjskiego. Liturgiści sądzą, że wpływ na Typikon Jerozolimski miały reguły monasterskie św. Pachomiusza i Bazylego Wielkiego. Według słów św. Symeona z Tesalonik, rękopis Typikonu Jerozolimskiego spłonął, w czasie napadu na Jerozolimę Saracenów w 614 roku. Kilka lat później św. Sofroniusz ponownie redagował Typikon. W VIII wieku Ustaw wzbogacił się o kanony stychyry św. Jana Damascyńskiego. Pierwsza redakcja była bardzo krótka, prawa dyscyplinarne brały górę nad porządkiem nabożeństw. Spowodowane to, było zapewne tym, iż św. Sawa korzystał z reguł zakonnych św. Pachomiusza i Bazylego. Późniejsze redakcje zawierały już o wiele więcej norm dotyczących odpowiedniego porządku służby. W XI wieku nabożeństwa według Typikonu Jerozolimskiego były sprawowane w Jerozolimie, Aleksandrii i Antiochii, można powiedzieć, że od tego czasu zaczął on wchodzić w praktykę liturgiczną innych cerkwi. Główną przyczyną rozprzestrzenienia się Ustawu był jego ogromny autorytet, polegający na świadectwach „podwizników” Ziemi Świętej. Przyczyny popularności leżą także, w „migracji” niektórych rdzennych Palestyńczyków na tron patriarszy Konstantynopola np. Kosma Jerozolimski (1075-1081), Dosyteusz Jerozolimski (1190-1191). С. В. Булгаков, *Настольная книга священнослужителя*, Москва 1992, s. 5-6.
- ²⁴ Szerzej na temat ewolucji tekstu służby św. Janowi Suczawskiemu zob.: С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 148, 150. Por.: M. Kuczyńska, *Grzegorz Camblaka Nabożeństwo ku czci św. Jana Nowego Suczawskiego 2 VI*, w: *Literatura i język rosyjski w świecie. Materiały III konferencji MAPRJAL*, pod red. E. Kucharskiej, Szczecin 1993, s. 27-36. O typikonie studyjskim pisałem w rozdziale pierwszym. Porównując typikon jerozolimski ze studyjskim, widoczne jest przeznaczenie obu tych ustawów. Pierwszym, zazwyczaj posługiwali się mnasze, drugim zaś cerkwie parafialne dla ludzi świeckich, chociaż nie jest to regułą. Pomiędzy nimi występują zarówno podobieństwa jak i spore różnice. Należy pamiętać, przy porównywaniu obu ustawów, iż powstawały one na innym obszarze kulturowym. Jeśli na przykład typikon studyjski był napisany dla mnichów, żyjących razem w mieście, pod zwierzchnictwem jednego igumena, to w monasterze św. Sawy Oświeconego w Palestynie, mnisi żyli w porozsiewanych pieczarach – celach i przychodzili do cerkwi, tylko w niedziele i większe święta. С. В. Булгаков, *Настольная книга*, s. 7-8. Szerzej na temat dziejów formowania się typikonów w Kościele prawosławnym: М. Н. Скаблланович, *Толковый Типикон*, Киев, 1910.
- ²⁵ С. Темчин, *Гимнографическое творчество*, s. 150.
- ²⁶ Ibidem, s. 161.
- ²⁷ Ibidem, s. 162, 163. Petersburski wariant męczénstwa nosi sygnaturę 13.3.24.
- ²⁸ Ibidem, s. 169, 171.
- ²⁹ Św. Sawa Serbski (Rastko Nemanjić), zmarł 13 lub 14 stycznia 1325 r., jest zdecydowanie najwybitniejszą postacią serbskiej Cerkwi prawosławnej. Ten pełen pokory mnich to nie tylko ksiądz, polityk, twórca autokefalicznej cerkwi i założyciel klasztorów, ale także pisarz, hagiograf swojego ojca. Święty Sawa na te pozostałych kanonizowanych władców jest postacią niezwykłą. Zamiast ofiarnej krwi wnosi on bowiem pracę, mądrość i miłość. Święty Sawa pracuje nad uzyskaniem autokefalii, ale także korony dla brata, Stefana, Ucieka z dworu, by móc wstąpić do klasztoru, udaje mu się ułagodzić ojcowską pogoni i uzyskać jego przebaczenie, a pod koniec życia króla Stefana zostaje jego sługą, towarzyszem – bratem w klasztorze, świadkiem śmierci i testamentu oraz – pośmiertnie – hagiografem. Jego długa służba dla państwa współgra ze służbą dla Boga, występuje tu motyw jednoczesnej obecności w wymiarze świeckim i duchowym. Zarazem Sawa jest literatem, patronem serbskiej tradycji piśmienniczej, a później – całego szkolnictwa. Kult św. Sawy jest w Serbii najsilniejszym, co udowadnia także świecka tradycja literacka. Na temat kultu świętych serbskich z rodziny Nemanjicóv zob.: I. Lis, *Święci w kulturze duchowej*, s. 97-124.
- ³⁰ BLAN, F. 19-61. Na oprawie umieszczono kilka napisów. Pochodzą one z końca XVI i początku XVII wieku. Najstarszy z nich Dobrjanski określał na rok 1591. Prawdopodobnie chodzi tu o autograf rozpoczynający się od słów: Służyłem u monasterie u Suprasle u Grigorija.... Zob. *Opisanie rękopisów Wileńskiej publicznej biblioteki*, s. 76. Por. Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.
- ³¹ LMAV, F. 19-104; Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.

- ³² BLAN, F. 19-76, k. 1, 5, 55, 66, 89, 95, 105, 109, 111, 162; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 99, 100, 101, 102; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120.
- ³³ BLAN, F. 19-80; H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 120, 130.
- ³⁴ BLAN, F. 19-152, 153, 156, 157, 159; A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 54, przyp. 32, 34. Por. idem, *Święci południowosłowiańscy*, s. 193. Dokładny wykaz rękopisów w: *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, E. Naumow, J. Stradomski, Kraków 2004.
- ³⁵ BLAN, F. 19-145.
- ³⁶ A. Naumow, *Wiara i historia*, s. 55, przyp. 35; A. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków*, s. 68.
- ³⁷ BLAN, F. 19-96.
- ³⁸ BLAN, F. 19-97.
- ³⁹ BLAN, F. 19-101, k. 404; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 199-200.
- ⁴⁰ Zob. H. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи*, s. 132.
- ⁴¹ BLAN, F. 19-97, 98.
- ⁴² BLAN, F. 19-100, 101. Por. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 198-201. Może tu chodzić raczej o Sołtana Aleksandrowicza, który był starostą bielskim w latach 1492-1493 i zmarł pod koniec 1493 r. Oznacza to, że polecenie, o którym mowa w adnotacji, mogło być wydane nie później niż we wrześniu 1493 r. *Urzednicy podlascy XIV-XVIII wieku. Spisy*, opr. E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz, Kórnik 1994, s. 59.
- ⁴³ BLAN, F. 19-86.
- ⁴⁴ BLAN, F. 19-158; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*, s. 204.
- ⁴⁵ A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy*, s. 191.
- ⁴⁶ H. A. Морозова, С. Ю. Темчин, *Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, t. 2, Kraków 1997, s. 23-35.
- ⁴⁷ A. A. Турилов, *Южнославянские памятники*, s. 248-249.

Piotr Chomik

THE CULT OF THE SERBIAN SAINTS IN MONASTERIES OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA UNTIL THE END OF THE SIXTEENTH CENTURY

Summary

The cult of the saints, especially in the sixteenth century, was an important part of religious literature in the Polish-Lithuanian state, due to the Reformation and Counter-Reformation, but also because of the religious Catholic-Orthodox polemics on the eve of the Union of Brest. Among Serbian and South-Slavonic saints the most famous were: St. Paraskeva-Petka of Tyrnovo, St. Sava Serbian, St. Simon and St. John of Suchava.

The presence of South-Slavonic element in the liturgical tradition of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian state is the local specificity that distinguishes Orthodoxy in the Republic and the Grand Duchy of Lithuania from the Orthodox Church in the great Russian state.

Rozmiar artykułu 1,3 arkusza wydawniczego

PRAWNE I KRYMINOLOGICZNE ASPEKTY ZBRODNI LUDOBÓJSTWA SERBSKIEJ LUDNOŚCI NA BAŁKANACH W XX WIEKU – WYBRANE ZAGADNIENIA

LEGAL AND CRIMINOLOGICAL ASPECTS OF THE CRIME OF GENOCIDE IN THE BALKANS
ON THE SERB POPULATION IN XX CENTURY – SELECTED ISSUES

MAGDALENA ICKIEWICZ-SAWICKA

POLITECHNIKA BIAŁOSTOCKA, MADZIAK11@WP.PL

Słowa kluczowe: zbrodnie ludobójstwa, zbrodnie wojenne, czystka etniczna, eksterminacja, ludność serbska, obóz koncentracyjny

Keywords: the crime of genocide, war crimes, ethnic cleansing, genocide, the Serbian population, a concentration camp

[...] Relacja między masową zbrodnią a moralnością nie jest kontrydiktoryjna, lecz ma charakter wzajemnego uwarunkowania. Bez moralności nie można byłoby dokonać masowej zbrodni.

Harald Welzer

Wstęp

Zbrodnie wojenne, zbrodnie przeciwko ludzkości, ludobójstwo; określenia te z zakresu prawa międzynarodowego publicznego jednym tchem, zazwyczaj bez emocji, wypowiadają zarówno moiżni tego świata jak i młodzi adeptci (studenci) prawa czy stosunków międzynarodowych, a przecież niosą one za sobą ogromny ciężar gatunkowy i zmuszają do refleksji nad ciemną stroną życia człowieka. Jednak z drugiej strony same słowo „ludobójstwo” wywołuje często znaczne emocje i staje się przyczyną głębokiego dyskursu nie tylko w sensie debaty akademickiej ale także dyskusji o ogólnoświatowym, politycznym charakterze.

Ludobójstwo – koncepcje teoretyczne

Autorem pojęcia „ludobójstwo” był polski prawnik żydowskiego pochodzenia Rafał Lemkin (1900–1959) – specjalista z zakresu międzynarodowego prawa karnego. R. Lemkin jeszcze przed II wojną światową zabiegał o zalegalizowanie penalizacji masowych mordów zmierzających do eksterminacji grup narodowych, rasowych czy religijnych (m.in. podczas międzynarodowej konferencji poświęconej unifikacji prawa karnego w Madrycie w październiku 1933 roku)¹. Pomimo ogromnego zaangażowania i wysokiego poziomu naukowego owego przedsięwzięcia, nie zostało ono wówczas uwzględnione². Dopiero po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej społeczność międzynarodowa aktywnie włączyła się na rzecz uchwalenia międzynarodowej konwencji. W grudniu 1946 roku Zgromadzenie Ogólne

ONZ uchwaliło rezolucje nr 95/1, potwierdzającą zasady prawa międzynarodowego uznane przez Statut Międzynarodowego Trybunału Wojskowego i jego wyrok oraz Rezolucję nr 96/1, która stwierdza: „Ludobójstwo stanowi zaprzeczenie prawa do istnienia całych grup ludzkich, tak jak zabójstwo stanowi zaprzeczenie prawa do życia poszczególnych jednostek [...]. Ludobójstwo stanowi zbrodnię w rozumieniu prawa międzynarodowego, którą potępia świat cywilizowany, i której główni sprawcy i ich współnicy podlegają karze bez względu na to, czy są osobami prywatnymi, funkcjonariuszami publicznymi, mężami stanu, i bez względu na to, czy zbrodnia została dokonana z przyczyn religijnych, rasowych, politycznych czy innych”³.

Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa została uchwalona na mocy decyzji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 roku. Polska ratyfikowała ją 18 lipca 1950 roku. Proces tworzenia konwencji, w tym definiowania samej zbrodni, był przedmiotem ostrej dyskusji i kontrowersji głównie ze strony różnych interesów ówczesnych mocarstw. Ostatecznie, w wyniku negocjacji ustalono następującą definicję ludobójstwa: jest nim którykolwiek z następujących czynów, dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub części grup narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych, jako takich:

- a) zabójstwo członków grupy,
- b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego, członków grupy,
- c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego,
- d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy, przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy⁴.

Zgodnie z konwencją, karze podlega zarówno ludobójstwo jak i zмова w celu jego popełnienia, bezpośrednio i publiczne podżeganie, usiłowanie i współudział. Uzupełnieniem Konwencji w sprawie ludobójstwa jest Konwencja o niestosowaniu przedawnienia wobec zbrodni wojennych i zbrodni przeciw ludzkości. Inicjatorem uchwalenia niniejszego dokumentu była Polska, która w 1965 roku pragnąc zapobiec uznaniu przez rząd RFN za przedawnione zbrodni hitlerowskich popełnionych w okresie II wojny światowej, podjęła tą inicjatywę. Wystąpienie Polski spotkało się z szerokim poparciem społeczności międzynarodowej i 9 kwietnia 1965 roku Komisja Praw Człowieka uchwaliła Rezolucję w sprawie karania zbrodniarzy wojennych i osób winnych zbrodni przeciwko ludzkości⁵.

Kolejnym instytucjonalnym krokiem dotyczącym karania zbrodni ludobójstwa było utworzenie w 1993 i 1994 roku dwóch doraźnych trybunałów do ścigania zbrodni przeciwko ludzkości popełnionych w byłej Jugosławii (International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia – ICTY) oraz w Ruandzie (International Criminal Tribunal for Ruanda – ICTR)⁶. Pierwszy powstał w wyniku Rezolucji 808 i 827 Rady Bezpieczeństwa ONZ, drugi na mocy Rezolucji numer 955. Jednak najpoważniejszą zmianą związaną z rozwojem międzynarodowego sądownictwa było utworzenie Międzynarodowego Trybunału Karnego z siedzibą w Hadze. Został on powołany do życia na podstawie Rzymskiego Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego sporządzonego w Rzymie 17 lipca 1998 roku (Dz.U. z 2003 roku nr 78, poz. 708).

Trybunał jest organem ONZ, a jego celem jest osądzenie osób oskarżonych o popełnienie zbrodni ludobójstwa, przeciw ludzkości oraz wojennych, które miały miejsce po 1 lipca 2002 roku.

Jurysdykcja Trybunału obejmuje następujące zbrodnie:

- 1) zbrodnię ludobójstwa (zdefiniowana w art. 6);
- 2) zbrodnie przeciwko ludzkości (zdefiniowane w art. 7);
- 3) zbrodnie wojenne (zdefiniowane w art. 8);
- 4) zbrodnię agresji.

Zbrodnie wojenne, zbrodnie przeciwko ludzkości, czystki etniczne – koncepcje teoretyczne

„Zbrodnie agresji” nie została jeszcze w prawie międzynarodowym zdefiniowana, dlatego Międzynarodowy Trybunał Karny, nie wykonuje w odniesieniu do niej jurysdykcji. Definicje pozostałych zbrodni zaczerpnięto z obowiązujących międzynarodowych aktów prawnych (konwencji w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, konwencji genewskich, konwencji haskich, statutów, trybunałów: norymberskiego, ICTY, ICTR itd.). Zbrodnie objęte jurysdykcją Trybunału nie podlegają przedawnieniu (art. 29 Statutu), zaś państwo-strona Statutu, które otrzyma

wniosek o tymczasowe aresztowanie lub o aresztowanie i dostarczenie osoby, „natychmiast podejmuje kroki w celu aresztowania osoby podejrzanej zgodnie z prawem krajowym i postanowieniami części IX” (art. 59). Państwo nie może chronić swojego obywatela, domagając się dowodów jego zbrodni ponieważ jest to ewidentne łamanie postanowień Statutu⁷. Ponadto zgodnie z art. 27 ust. 1: niniejszy statut ma równe zastosowanie do wszystkich osób, bez jakichkolwiek różnic wynikających z pełnienia funkcji publicznej. W szczególności pełnienie funkcji głowy państwa czy szefa rządu, członka rządu czy parlamentu, wybieralnego przedstawiciela lub funkcjonariusza państwowego w żadnym razie nie może zwolnić sprawcy od odpowiedzialności karnej przewidzianej niniejszym statutem ani nie może samo w sobie stanowić podstawy do zmniejszenia wymiaru kary. Takie ujęcie opisywanych kwestii podzieliło światową społeczność międzynarodową. Mocarstwa takie jak USA czy Federacja Rosyjska wprawdzie podpisały Statut Rzymski ale go nie ratyfikowały, ponieważ nie były i nadal nie są skłonne karać swoich obywateli, podejrzanych o wyżej wymienione zbrodnie. Natomiast, często bezwzględnie „wymierzają sprawiedliwość” i sądzą kraje słabe i zależne, tak jak w przypadku państw postjugosłowiańskich, a w szczególności Serbii i jej państwowych czy wojskowych przywódców, a przecież na miano ludobójstwa częściowego⁸ zasługują także masowe mordy w wydaniu Chorwatów w Niezależnym Państwie Chorwackim w latach 1941–1945, które zachodnia Europa pomija, spuszczając na te wydarzenia zasłonę milczenia. Z drugiej strony zaś „cywilizowana Europa” komentując ostatnie wojny na Bałkanach, szafowała pojęciem „ludobójstwo”, popadając nierzadko w ideologiczne uproszczenia i obsadzając w tej roli wybrane bałkańskie narody (przede wszystkim Serbów) w roli krwawych bestii, mordujących bez wstydzenia inne nacje.

Bez wątplenia na taką wykładnię i pejoratywną opinię wobec serbskiego narodu, wpłynęły akty oskarżenia Międzynarodowego Trybunału Karnego ds. byłej Jugosławii, który nieraz obarczał odpowiedzialnością o zbrodnię ludobójstwa wyłącznie jedną stronę konfliktu, a przecież do czystek etnicznych dochodziło nie tylko w Bośni i Hercegowinie, ale i w czasie wcześniejszego walk w Chorwacji (wielka czystka etniczna w Krainie⁹). Ponadto stopień okrucieństwa bośniackiego konfliktu wynikał w znacznej mierze z przestępnego przemieszania trzech walczących narodowości: Serbów (31,4% ludności Bośni i Hercegowiny w 1991 roku, przy czym w 41,4% miejscowości stanowili oni 50% i więcej mieszkańców¹⁰), Chorwatów (17,3%) i Bośniaków (43,47%). Marek Waldenberg określił tę mapę narodowościową mianem „skóry lamparta”¹¹. Masowych mordów dopuszczali się nie tylko żołnierze wszystkich stron konfliktu,

ale również cywile oraz grupy paramilitarne. Wszystkie strony tworzyły także obozy, w których przetrzymywano wrogów, dopuszczając się wobec nich bestialstwa¹². Wojna ta była zatem ściśle połączona z szeregiem czystek etnicznych i masakr, które miały przepędzić wroga ludność z terenów, do których roszczono sobie prawa¹³.

Zarówno proces eskalacji konfliktu w drugiej Jugosławii, jak i późniejsza wojna są przykładem wielu błędów popełnionych przez mocarstwa i organizacje międzynarodowe. Na eskalację konfliktu wpłynęło pośpieszne uznanie deklaracji niepodległości republik jugosłowiańskich. Później przez długi czas nie potrafili oni wypracować modelu interwencji i podjąć się skutecznych akcji. Liczne zaniechania są szczegółowo opisane w literaturze, choć daje się dostrzec wyjątkowo antyserbskie nastawienie wielu naukowców, co prowadzi do bezkrytycznego powtarzania licznych propagandowych twierdzeń z czasów wojny domowej.

Przełomem w polityce ONZ wobec wojen w byłej Jugosławii było włączenie się do niej operacji sił NATO. Podstawą prawną tych działań była Rezolucja 776 z 14 września 1992 roku. Równoległe działanie kontyngentu ONZ (United Nations Protection Force – UNPROFOR, czyli Sił Ochronnych Organizacji Narodów Zjednoczonych) i NATO prowadziło jednak do licznych rozbieżności. Wynikało to z odmiennej filozofii działania obu sił: UNPROFOR wcielał w życie tradycyjną operację *peace-keeping*, NATO zaś interweniowało militarnie (dopuszczając się *de facto* agresji wojskowej skierowanej przeciwko Nowej Jugosławii), zwłaszcza w ramach kontroli strefy powietrznej. Ponadto symbolem nieudolności i bezradności sił międzynarodowych było poddanie bez walki „strefy bezpieczeństwa” w Srebrenicy, co doprowadziło do masakry muzułmańskich chłopców i mężczyzn.

Ostatecznie 25 listopada 1995 roku w Dayton parafowano wielce niedoskonałe i kontrowersyjne porozumienie pokojowe, podpisane 14 grudnia 1995 roku w Paryżu. Jego postanowienia bynajmniej nie doprowadziły do rozwiązania konfliktu, ale ugruntowały niestabilną sytuację w Bośni- Hercegowinie. Państwo to funkcjonuje jedynie w sferze *de iure* – w praktyce zaś opiera się o trzy odmienne, nienawidzące się organizmy. Działania administracji międzynarodowej zaś nie wpływają na zintensyfikowanie procesu pojednania głównych wrogów prowadzących między sobą wojny etniczne.

Według Stuart J. Kaufmana¹⁴ przyczynami wybuchu owych wojen, mogą być mity uzasadniające wrogość etniczną, etniczny strach przed utratą dominacji, zemstą lub demograficznym zdominowaniem a także sposobność do mobilizacji i walki (brak przeszkód instytucjonalnych, wsparcie zagranicznego patrona, poziom ekonomicznego

rozwoju itd.). Wojna etniczna wybucha wtedy, kiedy wzrasta poziom masowej wrogości do drugiej nacji i następuje szowinistyczna mobilizacja dzięki liderom odwołującym się do symboli i mitów oraz kształtuje się dylemat bezpieczeństwa między wrogimi grupami.

Dylemat bezpieczeństwa zaś powstaje wówczas, gdy retoryka i działania jednej strony, chcącej zabezpieczyć swoją pozycję i uzyskać dominację na drodze pokojowej, prowadzą do wzrostu poczucia zagrożenia i przeciwdziałania wobec innej grupy, co zwrótnie utwierdza pierwszą grupę w przekonaniu o zagrożeniu, przyczyniając się do pojawienia się otwartego konfliktu. Tragiczne staje się to, że grupy są przynaglone przez swoje mitologie do definiowania bezpieczeństwa na różne sposoby. Do wojny dochodzi wówczas na skutek działalności elit manipulujących masami albo w wyniku presji ze strony szerokich mas¹⁵. Przykładami pierwszego procesu są, zdaniem Kaufmana, Jugosławia i Mołdawia, drugiego zaś konflikty: Ormianie – Azerowie oraz Gruzini – Abchazi. Model Kaufmana dobrze nadaje się do tego, aby po pewnej modyfikacji używać go do wyjaśniania mobilizacji ludobójczej¹⁶. Konflikt między grupami prowadzący do ludobójstwa lub czystki etnicznej¹⁷ może mieć krótką historię i wynikać z nagłej mobilizacji starych uprzedzeń przez manipulatorskich polityków, ale często jest to konflikt rozciągnięty w czasie. Społeczeństwo zaangażowane w nierozwiązywalny konflikt musi wytworzyć przekonania społeczne, które pozwoli poradzić sobie z napiętą sytuacją. Owe społeczne przekonanie z jednej strony umacnia społeczeństwo w stawianiu czoła konfliktowi, z drugiej jednak strony, stanowiąc one inwestycję w konflikt i przedłużają jego trwanie¹⁸.

W przewlekłych konfliktach kwestie sporne postrzegane są jako niedające się pogodzić; antagonizm jawi się uczestnikom jako gra o sumie zerowej. Strony uświadamiają sobie, że konflikt dotyczy podstawowych i egzystencjalnych potrzeb lub wartości, które uznawane są za niezbędne dla ich istnienia i/lub przetrwania. [...] Członkowie społeczeństwa zaangażowanego w nierozwiązywalny konflikt są nim nieustannie zaabsorbowani¹⁹, wykorzystując lub czekając na dogodną sytuację aby dać upust swojej frustracji np. w postaci czystek etnicznych.

Pojęcie czystki etnicznej pojawiło się jeszcze później niż neologizm „ludobójstwo”. Rozpowszechniło się zwłaszcza w czasie wojen w rozpadającej się Jugosławii. W odróżnieniu od ludobójstwa nie chodzi w niej o zlikwidowanie części lub całości jakiejś kategorii etnicznej, ale o przepędzenie jej ze spornego terytorium (patrz szeszej: chorwacka akcja „Burza” w trakcie wojny chorwacko-serbskiej w latach 90-tych XX wieku).

W związku z tym czystkę etniczną definiuje się jako celowe działanie sprawców zmierzające do usunięcia

określonej kategorii społecznej ze spornego terytorium. Może się ona dokonywać legalnie (wysiedlenia Niemców po drugiej wojnie światowej) lub nielegalnie w świetle prawa międzynarodowego (wypędzenie ludności serbskiej z terytorium Kraiiny). Częstym środkiem wykorzystywanym do oczyszczenia terytorium są masowe mordy, gwałty, tortury itd. Niemniej jednak „czystka etniczna” nie jest terminem prawnym i związku z tym jest różnie definiowana w literaturze naukowej. Nierzadko czystki etniczne postrzega się jako projekty ludobójcze; decydują o tym nie rzadko częste okrucieństwa sprawców wobec ofiar. W tym wypadku pogromy, masakry, a nawet elitobójstwo mają na celu przerażenie i osłabienie wrogiej grupy, tak aby jej członkowie masowo uciekali ze spornego terytorium. Nie zamyka się im wprawdzie dróg ucieczki ale w skali całej populacji – w pojedynczych przypadkach może spowodować eksterminację danej miejscowości. Widowiskowe tortury, gwałty, okrucieństwa czy okaleczanie mają pragmatyczną funkcję – wywołują panikę, która przyspiesza czystkę etniczną. Takie sposoby działania rejestruje się praktycznie podczas wszystkich aktów ludobójstwa. Jednym z przykładów tego rodzaju działania był obóz koncentracyjny w Jasenovacu, założony przez chorwackich Ustaszów podczas istnienia Niezależnego Państwa Chorwackiego.

Jasenovac – chorwacki obóz koncentracyjny

Ofiarami ludobójczej polityki faszystowskiego państwa chorwackiego stali się przede wszystkim Serbowie (ok. 636 tys.), Żydzi (ok. 30 tys.) oraz Romowie (27 tys.). W Niezależnym Państwie Chorwackim (1941 – 1945) przebywało wówczas od półtora do dwóch milionów Serbów; część z nich uciekła do zredukowanej terytorialnie Serbii²⁰. Główną przyczyną owego ludobójstwa były antagonizmy religijne, nierzadko sankcjonowane przez kościół katolicki, który „obroną wiary” legitymizował akty ludobójstwa. Jednak kluczowe znaczenie w tym przypadku miała rasistowska i szowinistyczna polityka prowadzona przez satelickie państwo chorwackie, którego ofiarami stali się Serbowie, postrzegani jako wrogowie i zagrożenie niezależności chorwackiej. Eksterminacja ludności serbskiej była dokonywana z wyjątkowym okrucieństwem²¹.

„Ostateczne rozwiązanie kwestii serbskiej” zostało zapoczątkowane wiosną 1941 rok, tuż po niemieckiej inwazji na Królestwo Jugosławii. Chorwaccy faszyci, mający wsparcie III Rzeszy oraz sprzymierzonych z nimi Włoch powołali do życia Niepodległe Państwo Chorwackie (NDH)²², obejmujące Bośnię i Hercegowinę aż do Wojwodiny na północy, a Czarnogóry na południu. Struktura etniczna ówczesnego chorwackiego państwa przedstawiała się następująco: z ponad 6 mln obywateli NDH - 3,3 mln stanowili Chorwaci, około 2 mln Serbowie (30% z około

6,5 mln mieszkańców), 800.000 muzułmanie oraz 40.000 Żydzi²³.

W dniu 10 kwietnia Slavko Kvaternik (główny członek Ustaszów minister obrony i głównodowodzący siłami zbrojnymi w czasie II wojny światowej) ogłosił powołanie Niezależnego Państwa Chorwackiego, do którego z Włoch powrócił Ante Pavelić; legendarny przywódca i założyciel Ustaszów. Już wówczas był on skazany dwukrotnie na karę śmierci za udział w zorganizowaniu w 1934 r. zamachu terrorystycznego, w którym zginął król Jugosławii Aleksandar Karađorđević oraz minister spraw zagranicznych Francji Louis Barthou²⁴.

Władzę w nowo utworzonym państwie chorwackim objął reżim Ante Pavelicia, który głosami swoich nowych ministrów ogłosił, że „jedną trzecią Serbów trzeba wypędzić, jedną trzecią – siłą nawrócić na katolicyzm, a jedną trzecią – wymordować”. W oryginale brzmiało to następująco: „Recepta na prawosławnych, przygotowana przez ustaszowskiego przywódcę i poglawnika, prezydenta Niezależnego Państwa Chorwacji Ante Pavelicia, przypomina najkrwawsze wojny religijne: Jedna trzecia musi przyjąć katolicyzm, jedna trzecia musi opuścić kraj, a jedna trzecia musi zginąć”²⁵.

W związku z tym, wzorem III Rzeszy, zostały wprowadzone antysemityczne ustawy i rozpoczęto prześladowania Żydów oraz Serbów. Dekretem z dnia 25 kwietnia A. Pavelić zakazał używania cyrylicy, a pod koniec kwietnia 1941 roku dyktator podpisał ustawy rasowe, zgodnie z którymi „Chorwacja ma być oczyszczona z obcych elementów”. Serbom nakazuje się noszenie opaski z literą „P” (prawosławny) zaś Żydom opaski z literą „Ż” (Żyd). Na miejscach publicznych wieszano tabliczki z napisem „Zabronione dla Serbów, Żydów, Cyganów i psów”²⁶.

Następnie chorwackie władze, powołały do życia dożalne sądy i ekspedycje karne ustaszów²⁷. W wyniku tych działań Serbowie w NDH zostali w praktyce wyjęci spod prawa, co było jednoznaczne z rozpoczęciem czystek etnicznych, generalnie ludobójstwa ludności serbskiej za pomocą obozów koncentracyjnych skupionych w Jasenovacu, który stał się narzędziem „ostatecznego rozwiązania kwestii serbskiej” w NDH. Wcześniej chorwaccy Ustaszowie dokonali egzekucji serbskiej ludności cywilnej w Gudowacu²⁸.

Jasenovac²⁹ był właściwie centrum kilku podobozów. Powstawały one między sierpniem 1941 r. a lutym roku następnego. Zajmowały obszar prawie 240 km kw., głównie na brzegach rzeki Sawy (kilkadziesiąt kilometrów na południe od Zagrzebia). Dwa najstarsze podobozy Krapje i Bročica zostały zlikwidowane w listopadzie 1941, zaś trzy nowo wybudowane podobozы działały do końca wojny: Cigłana (Jasenovac III), Kozara (Jasenovac IV), Stara Gradiška – obóz kobiety (Jasenovac V)³⁰.

W skład kompleksu obozowego wchodziły także rozległe tereny na drugim brzegu rzeki Sawy w okolicach miejscowości Donja Gradina i obóz dla dzieci Sisak, w którym śmierć poniosło około 19 tysięcy dzieci. Od 10 maja 1942 roku komendantem był Miroslav Filipović-Majstorović, były franciszkanin.

Skala chorwackich zbrodni oraz „szczególnie oryginalne” sposoby ich wykonywania zaniepokoiły i wprawiły w „zakłopotanie” ich niemiecko-faszystowskich sojuszników. Już w kwietniu 1941 r. w raporcie pt. *Ustachenwerk bet Bjelovar* opisano sposób likwidacji około 250 Serbów z okręgu Bjelovar. Musieli oni wykopać sobie groby, po czym związano im ręce, wrzucono do dołów i żywcem zakopano. Dla oszczędzania kul podrzynano więźniom gardła. W zawodach urządzonych w obozie 28 sierpnia 1942 zwyciężył były franciszkanin Petar Brzica³¹, późniejszy członek organizacji Križari (Krzyżowcy), który w jeden dzień, specjalnym nożem nazywanym *srbojsjek*³² poderżnął gardła 1360 ludziom³³.

Inny włoski historyk, Marco Aurelio Rivelli cytuje pułkownika Giuseppe Angelini`ego, który w swoich notatkach zapisał: *„Tysiące Serbów zostało oślepionych i bestialsko torturowanych, całe rodziny masakrowano bez względu na płeć i wiek. Organizatorzy i sprawcy często świętowali dokonaną rzeź, tak jak w sierpniu 1941 roku świętowali zabójstwo syna dyrektora szkoły średniej w Gospić, który był ich tysięczną ofiarą”*. Powyższe opisy uzupełnia relacja naocznego świadka, któremu udało się uciec z życiem, *Ljuban opisuje swoje doświadczenia w następujący sposób „(...) Tego się nie da opisać. (...) Jak teraz widzę ludzi klęczących i błagających o litość. Lecz – jedno głębokie uderzenie w szyję – i koniec. Ofiara jeszcze próbuje się podnieść, ale uderzenie kolbą w głowę wieńczy dzieło kata. Niektórzy się wyrwywają, podnoszą ręce w obronę, inni czekają na uderzenie, jak owcy. Jednemu uderzenie nożem, zamiast w szyję, trafia w twarz, drugiemu w rękę, ktoś pobiegł, a ustasza ruszył za nim i pod ścianą trafił go nożem”* (masakra miała miejsce pod koniec lipca 1941 roku w miejscowości Glina w budynku cerkwi).

Kolejny przykład chorwackiego bestialstwa został dokonany 6 lutego 1942 roku w miejscowości Drakulić koło Banialuki i w okolicznych wioskach. Masakra trwała od czwartej nad ranem do południa. Była to zbrodnia zaplanowana. Świadczy o tym fakt, że ustasze kilka dni przed masakrą przeprowadzili spis ludności i złożyli obietnicę, że wszyscy znajdujący się 7 lutego w swoich domach otrzymają pomoc w postaci artykułów spożywczych. Wówczas, nawet bez jednego wystrzelonego naboju zamordowano ponad 2.300 osób, w tym 551 dzieci. Na czele zbrodniarzy znajdowali się komendant ustaszy na tym obszarze oraz były franciszkanin z pobliskiego klasztoru Petričevac – Miroslav Majstorović.

Jednak najbardziej wstrząsający dowód chorwackich zbrodni pozostawił włoski generał Alesandro Luzano, który w liście do Benito Mussoliniego opisał „krwawą łaźnię” ustaszów w miejscowości Prebilovci: *„...brakuje mi słów, żeby opisać to, co zobaczyłem w miejscowościach Czapljinie oraz Ljubinje (od 60 do 30 km od Dubrownika). W wielkim pomieszczeniu szkolnym widziałem zarżniętą nauczycielkę i 120 uczniów! Żadne z dzieci nie było starsze od 12 lat. Słowo zbrodnia jest niewłaściwe i niewinne – to przekracza granicę każdego szaleństwa. Wielu z tych dzieci miało odcięte głowy i poukładane na ławkach szkolnych. Z rozprutych brzuchów ustasze powyciągali jelita i, jak sylwestrowe serpentyny, rozciągnęli ich pod sufitem przybijając gwoźdźmi do ścian. (...) Zauważyłem w rogu napoczęty worek z solą i z przerażeniem sobie uwiadomiłem, że solili im szyje powoli ich przecinając. Kiedy chcieliśmy wyjść usłyszeliśmy dziecięce charczenie. Wysłałem dwóch żołnierzy do sprawdzenia i wynieśli oni jednego chłopca, jeszcze żyjącego, z do połowy przeciętą szyją! Swoim samochodem zawiozłem to biedne dziecko do naszego szpitala wojskowego, gdzie odzyskało przytomność i wszystko nam opowiedziało o tej tragedii. Zbrodniarze najpierw, na zmianę, gwałcili nauczycielkę – Serbkę (miała na imię Stana Arnautović), po czym ją zabili przed dziećmi. Gwałcili również ośmioletnie dziewczynki. Przez cały czas śpiewała i grała na tamburach pod przymusem przyprawiona orkiestra cygańska! (...) chłopiec jednak uciekł ze szpitala (dopisek M. I. S); znaleźli go na progu domu z przetrzętym gardłem! Z ponad tysiąca osób, we wsi nie pozostał już nikt!”*³⁴. Przedstawione powyżej opisy nie wymagają zbędnego komentarza. Biorąc jednak pod uwagę metodologię badań kryminologicznych, niniejsze relacje należy traktować jako studium przypadków (case study), które mieszczą się w zakresie kryminologicznych badań jakościowych.

Wnioski końcowe

Podsumowując powyższe rozważania stwierdza się, że chorwaccy faszyci skupieni wokół skrajnie nacjonalistycznej organizacji Ustasza, dopuścili się w pierwszych latach II wojny światowej niewyobrażalnych zbrodni wojennych posiadających cechy ludobójstwa i czystek etnicznych na terenie Niezależnego Państwa Chorwackiego. Wydarzenia te dowodzą, że pierwsze obozy koncentracyjne, stworzone w celu eksterminacji określonej grupy narodowej czy etnicznej nie były bynajmniej „oryginalnym pomysłem” niemieckich nazistów ale ich autorstwo należy przyznać Chorwatom, którzy z „należytą starannością” dążyli do eliminacji przedstawicieli innych grup ludności (serbskich, romskich, żydowskich), nieposiadających chorwackich atrybutów. Okrucieństwo, bestialstwo i skrajna nienawiść skierowana wobec

„wymagowanego” wroga, przybrała w faszystowskiej Chorwacji skrajne formy upadku człowieczeństwa i wszelkich pozytywnych wartości. Ten stan znakomicie opisuje socjolog F. Zimbardo stwierdzając: „Objawiona w Holokauście zdolność człowieka do czynienia zła zadziwiła zapewne samego Lucyfera. A tym, co w niej najbardziej przerażające są ukryte za suchymi statystykami masowych morderstw milionów dzieci, kobiet i mężczyzn w różnym wieku i różnych narodowości złożoność

i skuteczność licznych systemów, które umożliwiły dokonanie tego strasznego dzieła w relatywnie krótkim czasie. Wiele nauk usiłuje zdefiniować zło. Psychologia twierdzi, że jest to intencjonalne działanie, mające na celu wyrządzenie psychicznej lub fizycznej krzywdy bądź odebranie życia innej osobie lub grupie osób. Tak rozumiane zło może być działaniem jednostek, współpracujących ze sobą grup lub osób pracujących z upoważnienia i w imieniu państwa. To ostatnie jest „złem ludobójstwa”³⁵.

Przypisy:

- ¹ K. Kosińska, *Zbrodnie ludobójstwa w prawie międzynarodowym*, Toruń 2008, s. 52–54.
- ² P.R. Bartrop, S. Totten, *The History of Genocide: An Overview* [w:] S. Totten (red.), *Teaching About Genocide: Issues, Approaches, and Resources*, Information Age Publishing, Greenwich, Connecticut 2004, s. 32–33.
- ³ R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009, s. 275, P.R. Bartrop, S. Totten, *The History of Genocide: An Overview* [w:] S. Totten (red.), *Teaching About Genocide: Issues, Approaches, and Resources*, Information Age Publishing, Greenwich, Connecticut 2004, s. 32–33.
- ⁴ Dz.U. z 1952 roku nr 2, poz. 9, art. 2.
- ⁵ R. Bierzanek, J. Symonides, *op.cit.*, s. 276.
- ⁶ P. Akhavan, *The International Criminal Tribunal for Rwanda: The Politics and Pragmatics of Punishment*, “The American Journal of International Law” 1996, 90, s. 3.
- ⁷ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red. nauk.), *Krwawy cień genocydu*, Kraków 2011.
- ⁸ W przypadku ludobójstw częściowych nie chodzi o anihilację danej kategorii społecznej, ale o wymordowanie znacznej części wrogiej populacji i między innymi dzięki temu poważne podważenie jej statusu, patrz szerzej R. Melson, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1992, s. 26. H. Fein, *Genocide. A Sociological Perspective*, Sage Publication, London – Newbury Park – New Delhi 1993, s. 24.
- ⁹ Patrz szerzej: M. Jardine, *East Timor: Genocide in Paradise*, wstęp: N. Chomsky, South End Press, Cambridge 1999, M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii. Jugosłowiańskie lustro międzynarodowej polityki*, Warszawa 2005, s. 139–146. Republika Serbskiej Krajiny (serb. Република Српска Крајина) – państwo historyczne na Bałkanach, istniejące w latach 1991–1995.
- ¹⁰ M. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston 1998,
- ¹¹ M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii...*, *op.cit.*, s. 159–160.
- ¹² E. Markusen, *Genocide in Bosnia* [w:] S. Totten (red.), *Teaching, op.cit.*, s. 196–197.
- ¹³ Szerzej zob.: S. Wojciechowski, *Wojna w Bośni i Hercegowinie* [w:] W. Malendowski (red.), *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku*, atlas 2, Wrocław 2003, s. 319–337.
- ¹⁴ S.J. Kaufman, *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*, Cornell University Press, Ithaca, London 2001.
- ¹⁵ M.J. Lerner, C.H. Simmons, *Observer's Reaction to the "Innocent Victim": Compassion or Rejection?*, “Journal of Personality and Social Psychology” 1966, 4, s. 203–210.
- ¹⁶ C.W. Blatz, K. Schuman, M. Ross, *Government Apologies for Historical Injustices*, “Political, Psychology” 2009, 30, s. 219–241.

¹⁷ L.M. Nijakowski, *O wyjaśnianiu ludobójstwa i czystek etnicznych za pomocą kategorii mitów i emocji*, „Kultura i Społeczność” 2006, 1–2, s. 153–177.

¹⁸ C.W. Blatz, K. Schuman, M. Ross, *Government Apologies for Historical Injustices*, “Political, Psychology” 2009, 30, s. 219–241.

¹⁹ N. Shnabel, A. Nadler, J. Ullrich, J.F. Dovidio, D. Carmi, *Promoting Reconciliation Through the Satisfaction of the Emotional Needs of Victimized and Perpetrating Group Members: The Needs-Based Model of Reconciliation*, “Personality and Social Psychology Bulletin” 2009, 4, s. 1021–1030.

²⁰ P. Madajczyk, *Czystki etniczne i klasowe w Europie XX wieku. Szkice do problemu*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2010, s. 170.

²¹ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red. nauk.), *Krwawy cień genocydu*, Kraków 2011, s.

²² Niepodległe Państwo Chorwackie, inna nazwa Niezależne Państwo Chorwackie (Nezavisna Država Hrvatska, w skrócie NDH) – państwo utworzone przez ustaszów w 1941 roku, po zajęciu Królestwa Jugosławii przez siły państw Osi i ich sojuszników, H. Kuberski, *Powstanie Niepodległego Państwa Chorwackiego (kwiecień-sierpień 1941)*, “Dziedzic Najnowsze”, Rocznik XLIV – 2012, 1, s. 71–72.

²³ Dokument instytutu Yad Vashem twierdzi na przykład, że w Jasenovacu zginąć mogło nawet 600 000 osób, w tym większość Serbów i ok. 25 000 Żydów. Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie podaje natomiast następujące statystyki ofiar: od 45 000 do 52 000 Serbów, od 8 000 do 20 000 Żydów, od 8 000 do 15 000 Romów, i od 5 000 do 12 000 Chorwatów i muzułmanów.

²⁴ Patrz szerzej: Daniel J. Goldhagen, *Niedokończony rozrachunek*, Wydawnictwo Sic! 2005, s. 185, Edmond Paris, *Genocide in Satellite Croatia: 1941–1945*, American Institute for Balkan Affairs 1961, s. 279 280, Vladimir Dedijer: *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican*, Prometheus Books 1992, s. 416.

²⁵ Patrz szerzej: From the Brochure of the Jasenovac Research Institute, written by JRI Research Director Barry Lituchy, (c) 2000. Encyclopedia of the Holocaust, edited by Israel Gutman, vol.1, 1995, s.739-740.

²⁶ Mateusz Zimmerman, *Krwawe zawody w "chorwackim Auschwitzu"*, <http://wiadomosci.onet.pl/kiosk/historia/krwawe-zawody-w-chorwackim-auschwitz,1,5230727,wiadomosc.html>, odczyt z dnia 20.04.2012.

²⁷ Patrz szerzej: M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii (jugosłowiańskie lustro międzynarodowej polityki)*, Warszawa 2005, s. 116 in.

²⁸ M. Biondich, *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence Since 1878*, Oxford University Press, 2011, s.136, J. Tomasevich, *War and revolution in Yugoslavia, 1941–1945: occupation and collaboration*, Stanford University Press, s. 398–399.

²⁹ N. Bartulin, *The ideology of nation and race: The Croatian Ustasha Regime and its Policies toward Minorities in Independent State of Croatia, 1941–1945*, (Croatian Studies Review, Vol. 5, 2008); is doctoral thesis of Nevenko Bartulin (University of New South Wales, Australia, 2007), B. M. Lituchy, *Jasenovac and the Holocaust in Yugoslavia*, Jasenovac re-

search Institute, 2006. Patrz szerzej: <http://www.jasenovac.org/images/jasenovac2.pdf>.

³⁰ Romans, J., *Jews of Yugoslavia, 1941-1945: Victims of Genocide and Freedom Fighters.*, Belgrade, 1982, Sindik, Ded. Secanja Jevreja Jasenovac Belgrade, 1972.

³¹ Petar "Pcro" Brzica (ur. ok. 1917) był chorwackim współpracownikiem nazistowskim oraz zbrodniarzem wojennym, a także franciszkaninem. Przed wojną uczęszczał do franciszkańskiej szkoły w Široki Brijeg w Bośni i Hercegowinie. Spędził sporo czasu na studiowaniu prawa w Zagrzebiu, gdzie wstąpił do młodzieżówki faszystowskich ustaszów, a następnie do głównej organizacji. W okresie II wojny światowej był strażnikiem w obozie koncentracyjnym Jasenovac. Udało mu się dojść do stopnia porucznika. Znany jako zwycięzca zawodów z 1942 roku na jak największą ilość poderżniętych gardel nowo przybyłym do obozu, które zakończył z wynikiem 1360 zabitych osób. Inne źródła mówią o dużo mniejszej ilości ofiar franciszkanina, od 670 do 1100. Po wojnie Petar prawdopodobnie znalazł schronienie w USA. Jasenovac: *The Jewish Serbian Holocaust (the Role of the Vatican) in Nazi-Ustasha Croatia (1941-1945)* by Milan Bulajić, Svetlana Šarčević and Jelena Popović, *Fund for Genocide Research* (2002), p. 215

³² Srbosjek (dosłownie Serbosiek – zarzynacz Serbów – po chorwacku), był nożem zaprojektowanym specjalnie do szybkiej masowej eksterminacji ofiar ustaszowskich obozów koncentracyjnych, głównie Serbów w czasie II wojny światowej w Niepodległym Państwie Chorwackim. Srbosjek był produkowany podczas II wojny światowej przez niemiecką fabrykę Gebrüder Gräfrath mieszczącą się w Solingen na specjalne zamówienie marionetkowego rządu chorwackiego. Używany był podczas masowych mordów na więźniach w obozie koncentracyjnym w Jasenovacu i w innych miejsca.

³³ Mateusz Zimmerman, *Krwawe zawody w "chorwackim Auschwitz"*, <http://wiadomosci.onet.pl/kiosk/historia/krwawe-zawody-w-chorwackim-auschwitz,1,5230727,wiadomosc.html>, odczyt z dnia 20.04.2012.

³⁴ Vladan Stamenković, *Zapominane chorwackie ludobójstwo na Serbach*, <http://sol.myslpolska.pl/2011/06/zapominane-chorwackie-ludobojstwo-na-serbach/>, Nr 17-18/201, odczyt z dnia 20.04.2013.

³⁵ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red. nauk.), *Krwawy cień genocydu*, Kraków 2011, s. 12

Magdalena Ickiewicz-Sawicka

Legal and criminological aspects of the crime of genocide in the Balkans on the Serb population in XX century - Selected Issues

Summary

The text under the title Crime of Genocide Serbian population in the Balkans in the twentieth century, consists of three parts. The first one describes the theoretical concepts idea Genocide, the other contains reflections on war crimes, crimes against humanity, etc. - also on the basis of theoretical concepts. The third part of the article was presented to the Croatian concentration camp was set up to exterminate the Serbian civilian population into the territory of the Independent State of Croatia. Text close to the conclusions, which are all considerations the conclusion contained in the article.

Bibliografia

Akhavan P., *The International Criminal Tribunal for Rwanda: The Politics and Pragmatics of Psychology*, 2009, 30, s. 219-241.

Bartrop P.R., S. Totten, *The History of Genocide: An Overview* [w:] S. Totten (red.), *Teaching About Genocide: Issues, Approaches, and Resources*, Information Age Publishing, Greenwich, Connecticut 2004, s. 32-33. Beacon Press, Boston 1998.

Bartulin N., *The ideology of nation and race: The Croatian Ustasha Regime and its Policies toward Minorities in Independent State of Croatia, 1941-1945*, (Croatian Studies Review, Vol. 5, 2008).

Biondich N., *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence Since 1878*, Oxford University Press, 2011, s.136

Bierzanek, R. J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009, s. 275.

C.W. Blatz, K. Schuman, M. Ross, *Government Apologies for Historical Injustices*, „Political, Psychology” 2009, 30, s. 219-241.

Dz.U. z 1952 roku nr 2, poz. 9, art. 2.

Dedijer V., *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican*, Prometheus Books 1992, s. 416.

Fein H., *Genocide. A Sociological Perspective*, Sage Publication, London – Newbury Park – New Delhi 1993, s. 24.

Goldhagen D. J., *Niedokończony rozrachunek (Rola Kościoła Katolickiego w Holocauście i niedopełniony obowiązek zadośćuczynienia)*, Warszawa 2005, s. 185.

Jardine M., *East Timor: Genocide in Paradise*, wstęp: N. Chomsky, South End Press, Cambridge 1999.

Jasenovac, *The Jewish Serbian Holocaust (the Role of the Vatican) in Nazi-Ustasha Croatia (1941-1945)* by Milan Bulajić, Svetlana Šarčević and Jelena Popović, Fund for Genocide Research (2002), p. 215

Kaufman, S. J. *Modern Hatreds, The Symbolic Politics of Ethnic War*, Cornell University Press,

Kuberski H., *Powstanie Niepodległego Państwa Chorwackiego (kwiecień-sierpień 1941)*, „Dzieje Najnowsze”, Rocznik XLIV – 2012, 1, s. 71-72.

Lerner M. J., C.H. Simmons, *Observer's Reaction to the "Innocent Victim": Compassion or Rejection?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1966, 4, s. 203–210.

Lituchy B. M., *Jasenovac and the Holocaust in Yugoslavia*, Jasenovac research Institute, 2006.

Machul-Telus B., U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red. nauk.), *Krwawy cień genocydu*, Kraków 2011

Madajczyk P., *Czystki etniczne i klasowe w Europie XX wieku. Szkice do problemu*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2010, s. 170.

Markusen E., *Genocide in Bosnia* [w:] S. Totten (red.), Teaching, s. 196–197.

Melson R., *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1992, s. 26.

Minow M., *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*,

Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 139–146.

Nijakowski J. M., *O wyjaśnianiu ludobójstwa i czystek etnicznych za pomocą kategorii mitów i emocji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2006, 1–2, s. 153–177.

Paris E., *Genocide in Satellite Croatia: 1941-1945*, American Institute for Balkan Affairs 1961, s. 279–280, Ithaca, London 2001.

Romans J., *Jews of Yugoslavia, 1941-1945: Victims of Genocide and Freedom Fighters*, Belgrade 1982,

Sindik, D., ed., *Secanja Jevreja Jasenovac*, Belgrade, 1972.

N. Shnabel, A. Nadler, J. Ullrich, J.F. Dovidio, D. Carmi, *Promoting Reconciliation Through the Satisfaction of the Emotional Needs of Victimized and Perpetrating Group Members: The Needs-Based Model of Reconciliation*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2009, 4, s. 1021–1030.

Tomasevich T., *War and revolution in Yugoslavia, 1941-1945: occupation and collaboration*, Stanford University Press, s. 398-399.

M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii. Jugosłowiańskie lustro międzynarodowej polityki*, Warszawa 2005, s. 139-146.

Wojciechowski S., *Wojna w Bośni i Hercegowinie* [w:] W. Malendowski (red.), *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku*, atla 2, Wrocław 2003, s. 319–337.

Fein H., *Genocide. A Sociological Perspective*, Sage Publication, London - Newbury Park - New Delhi 1993, s. 24.

Źródła internetowe

From the Brochure of the Jasenovac Research Institute, written by JRI Research Director Barry Lituchy, (c) 2000.

Encyclopedia of the Holocaust, edited by Israel Gutman, vol.1, 1995, pp.739-740.

Stamenković V., *Zapominane chorwackie ludobójstwo na Serbach*, <http://sol.myslpolska.pl/2011/06/zapominane-chorwackie-ludobojstwo-na-serbach/>, Nr 17-18/201, odczyt z dnia 20.04. 2013.

Zimmerman M., *Krwawe zawody w „chorwackim Auschwitz”*, <http://wiadomosci.onet.pl/kiosk/historia/krwawe-zawody-w-chorwackim-auschwitz,1,5230727,wiadomosc.html>, odczyt z dnia 20.04.2012.

<http://www.jasenovac.org/images/jasenovac2.pdf>.

IDEE MESJAŃSKIE W PRAWOSŁAWIU. MESJANIZM W TESTAMENCIE ŚW. KSIĘCIA ŁAZARZA

THE MESSIANISTIC IDEA IN THE ORTHODOX CHURCH.
MESSIANISM IN THE TESTAMENT OF SAINT PRINCE LAZARUS

KS. MAREK ŁAWRESZUK

UNIwersytet w Białymstoku, XMLAWRESZUK@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: idee mesjańskie, Vidovdan, testament księcia Łazarza, kosowski testament, Prawosławie

Keywords: messianistic ideas, Vidovdan, Prince Lazarus's testament, Kosovo testament, Orthodoxy

W historii Kościoła prawosławnego, w dziejach lokalnych wspólnot, pojawiały się idee stanowiące paralele do słów i nauczania Jezusa Chrystusa. Idee te miały różny charakter – indywidualny, związany ze wspólnotą monastyczną, pustelniczą, związaną z szerszą grupą – społecznością wsi czy miast oraz te, które łączyły ewangeliczne nauczanie z losem narodów.

W niniejszym tekście spróbujemy omówić koncepcję idei mesjańskich w Prawosławiu. Przede wszystkim skupimy naszą uwagę na idei związanej z testamentem św. księcia Łazarza. Przedstawiony tekst pozwoli nam zauważyć podobieństwa łączące kosowski testament z ideami mesjańskimi, a także wskaże na znaczące różnice pomiędzy nimi. Pozwoli on zaprezentować kosowski testament w duchu prawosławnej teologii i duchowości.

Na wstępie powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, co kryje się pod pojęciem idea mesjańska. Pojęcie to znane jest już w Starym Testamencie. Naród Wybrany – Izraelici, oczekiwali przyjscia zapowiadanego Mesjasza. Określenie to nie było jednak jednoznaczne. Mesjanizm Starego Testamentu był postrzegany trojako – za każdym razem w inny sposób charakteryzowano przyszłego Mesjasza. Pierwszy poziom izraelskiego mesjanizmu, to mesjanizm królewski, który przepowiadał panowanie króla z dynastii Dawida, przywrócenie monarchii i zbawienie ludu¹. W czasie niewoli babilońskiej mesjanizm charakteryzował oczekiwania na szczególnego proroka bądź kapłana. Pojęcie to nie wiąże się już z rodem Dawida, zbawienne posłannictwo Mesjasza przestaje być traktowane na mocy związków dynastycznych, lecz na mocy wyboru dokonanego przez Boga. W Starym Testamencie mesjanizm ten, zwany mesjanizmem prorocko-kapłańskim, uwidacznia się m.in. w Pwt 18, 15 oraz u proroka Izajasza (Iz 61, 1-3). Trzecim poziomem mesjanizmu izraelskiego był mesjanizm

apokaliptyczny związany z tajemniczą postacią Syna Człowieczego (Dn 7, 14).

Mesjanizm Starego Testamentu, w każdym z trzech poziomów, łączył wspólny cel, którym była sakralizacja władzy świeckiej². Oczekiwany Mesjasz miał zbawić, wyzwolić lub podnieść z upadku Naród Wybrany, stąd dominującym w Starym Testamencie wizerunkiem Mesjasza, jest postać narodowego władcy, niosącego polityczną i społeczną niezależność dla swego narodu – postać bohatera i triumfującego zwycięzcy (w ten sposób Mesjasza przedstawiali prorocy mniejsi). Model ten, powszechnie przyjęty, zdominował odmienne ukazanie Mesjasza, zapisane w księdze proroka Izajasza, w której podkreślana jest przede wszystkim odkupieńcza ofiara (Iz 50, 6; 53, 7; 43, 1-3)³.

W Nowym Testamencie, w osobie Jezusa Chrystusa łączą się i realizują te trzy formy starotestamentowego mesjanizmu. Wcielony Syn Boży jest Mesjaszem, zarówno ze względu na pochodzenie z królewskiego rodu Dawida, ze względu na rolę proroka i kapłana będącego Sługą Pana, oraz ze względu na bycie Synem Człowieczym. Dla Chrześcijan, to właśnie w Bogoczłowieku Jezusie Chrystusie realizuje się i wypełnia mesjanizm, to On jest Mesjaszem, na którego czekała ludzkość.

W Kościele wczesnochrześcijańskim zauważalna jest pełna triumfu satysfakcja – oczekiwanie zakończyło się, Mesjasz przybył i dokonał tego, co zostało zapowiedziane. Z tego względu brak w tym okresie wskazówek i dążeń do poszukiwania Mesjasza i do tworzenia idei oraz koncepcji mesjańskich.

Nowe koncepcje rodzą się znacznie później i w zupełnie innej sferze – w literaturze i filozofii. Tam rozwinął się nowy model mesjanizmu – mesjanizm świecki, który opierając się na chrześcijańskiej nauce o Mesjaszu, utożsamiał

człowieka, grupę ludzi, bądź też całe narody z Mesjaszem – Jezusem Chrystusem. Losy jednostki, bądź społeczeństwa utożsamiane z ziemskim losem Chrystusa, ukazując podobieństwa, miały nadać ich działaniom mistyczny charakter⁴. Nurt ten rozwijał się w Średniowieczu w Kościele katolickim jako dążenie do naśladowania Chrystusa oraz mistycznego współcierpienia (łac. *compassio*). Element ten, właściwy dla Zachodniej drogi duchowej (od medytatio przez *compassio* do *imitatio*)⁵, jest obcy eklezjologii prawosławnej⁶.

Mesjanizm funkcjonuje również jako idea narodowościowa. Chociaż współczesny europejski model narodowościowy, jest owocem Rewolucji Francuskiej i ma zasadniczo zsekularyzowany charakter, posiada również, zaczerpnięte z historii tendencje twierdzeń o specjalnym posłannictwie narodu. W laickich ideach funkcjonuje mesjanizm podkreślający „wybraństwo” nacji na wzór starotestamentowego Narodu Wybranego⁷.

Warto w tym miejscu wskazać na różnice pomiędzy chrześcijańską a świecką koncepcją mesjanizmu. Różnica ta wynika z oczekiwania, z celu dla którego idee te rozwijały się i funkcjonowały w historii. Dla Chrześcijan mesjanizm to przede wszystkim Boża obietnica, która została dana jeszcze w rajskim ogrodzie i która związana była z odkupieńczym dziełem Bogocześnika Jezusa Chrystusa. Mesjanizm ten wykracza ponad naród, albowiem Bóg odziera starotestamentowy Naród Wybrany powołując nową wspólnotę – wspólnotę wiary. Świecki mesjanizm w pewnym stopniu wypiera się mesjanizmu Jezusa Chrystusa, albowiem uznaje go za niepełny i niewystarczający. Jeśli byłoby inaczej, mesjanizm świecki nie oczekiwałby zmian, nie wzywałby narodów i grup społecznych do wysiłków w celu zrealizowania własnej mesjańskiej idei, opartej o powszechne, publiczne działanie. Mesjanizm narodowy tworzy bowiem zbiorową odpowiedzialność, stawia wspólne cele, określa wspólny system wartości. Mesjanizm wprowadza również, niezgodną z nauką chrześcijańską, zależność od przeszłych pokoleń. Zrodzenie człowieka w określonej grupie etnicznej, z określoną „dziedziczną” kulturą i tradycją, nie stanowi w Kościele wartości. Każdy człowiek winien być traktowany tak samo, niezależnie od narodowości czy pochodzenia społecznego. Potwierdzające krytykę zależności od dziedzictwa pokoleniowego słowa: „*Ojcowie nie poniosą śmierci za winy synów ani synowie za winy swych ojców. Każdy umrze za swój własny grzech*” (Pwt 24, 16), tym samym negatywnie oceniają mesjanizm narodowy, przypisujący określonej społeczności wartości i cechy, których faktycznie nie posiada oraz ukazuje cel, zdefiniowany dla jednostek stanowiących organizm Kościoła, nie zaś dla ludzi wybranych „uwarunkowaniami genetycznymi”⁸.

Badania naukowe⁹ stwierdzają, że współczesne idee narodowe, oprócz dziedzictwa kultury porewolucyjnej Europy, opierają się również na żydowskich ideach narodowościowych jak i innych narodów Bliskiego Wschodu. Usprawiedliwia to istnienie w ideologiach współczesnych społeczności elementów mistycznych: mesjanizmu, idei Bożego wybraństwa. Podobną drogą – poprzez wiernych, przynależących do określonych nacji, idee narodowościowe wkraczają do Kościoła. Rodzi to zauważalne przewartościowanie Kościoła od wymiaru uniwersalnego, powszechnego i ekumenicznego, do roli religii pojedynczych nacji. Proces ten, analizowany przez Paschalisa Kitromilidesa, określany jest przez niego, jako „*zagrożenie integralności wspólnoty chrześcijańskiej*”¹⁰.

Powiązanie państwa z Kościołem na przestrzeni dziejów prowadziło do tworzenia pewnych stereotypów, pewnych idei wiążących władzę państwową z wiarą chrześcijańską. Narodowość rozumiana jako przynależność państwową zaangażowano w nauczanie Kościoła. Z czasem, ten swego rodzaju synkretyzm ewaluował w idee mesjańskie, czyli w ideologię wyższości i wybraństwa.

Mesjanizm w Kościele jest efektem wzajemnego współistnienia religii i nacji. Źródła mesjanizmu możemy, doszukiwać się w znamienym wpływie Chrześcijaństwa na narody średniowiecznej Europy¹¹. Moment początkowy, sytuujący powstawanie idei mesjańskiej, nie jest przypadkowy – wczesne średniowiecze ukazuje nam proces tworzenia się nowych państw, ich konsolidację i walkę o tożsamość. Ugruntowanie średniowiecznych narodów zazwyczaj realizowało się wokół religii. S. Reynolds, badająca mitologię narodów, stwierdza, iż w średniowiecznej Europie, wiele z tych mitologii tworzonych było na chrześcijańskim fundamencie¹². „*Frankońska Tablica Narodów*”, której początki sięgają VI wieku, ukazuje starania Bizancjum o określenie biblijnej genealogii narodów. Przypisuje ona wszystkim „barbarzyńskim” ludom pochodzenie od Maniego i jego synów¹³. „*Frankońska Tablica...*” przedstawia starania sklasyfikowania narodów oraz ukazania ich wspólnego pnia. W rzeczywistości odpowiada ona również za powstanie mitologii tychże narodów, w której to ważnym elementem było nawiązanie do starotestamentowej nacji¹⁴.

Współcześnie, te „biblijne genealogie” wydają się być naiwne, aczkolwiek cementowały one średniowieczne narody, centralizowały je wokół Chrześcijaństwa i nadawały im swoiste duchowe powołanie. Następnym krokiem w tworzeniu idei narodowej był już mesjanizm narodowy. Skoro bowiem naród posiadał wyjątkowe korzenie, związane z dziejami Narodu Wybranego, sam w pewien sposób, stawał się narodem o szczególnym powołaniu. Średniowieczne narody rozpoczęły szukanie swych mistycznych

celów. W ten sposób, przy wydatnym zaangażowaniu Kościoła, kreował się mesjanizm narodowy. Idea wybraństwa i specjalnego posłannictwa, cementująca naród, oddziaływała również na Kościół. Wiążąc się z narodem, Kościół przejmował i adaptował mesjańskie idee. W ten sposób rodził się mesjanizm religijny, w którym narodom wyznaczano misję szerzenia wiary, rozwijania Kościoła i troski o własną religię. I właśnie na tym – „religijnym mesjanizmie”, skupię się w dalszej części rozdziału.

Mesjanizm funkcjonujący w Prawosławiu, wiąże religię z „daną Bogiem narodową misją, realizującą się w okresie konfrontacji z narodami ościennymi wyznającymi inną religię. Konsekwencją narodowo-religijnego mesjanizmu jest przewartościowanie relacji pomiędzy świadomością narodową a określoną religią oraz zmuszeniem władzy państwowej do relacji z określonymi organizacjami religijnymi występującymi [w imieniu] grup etnicznych”¹⁵. Mesjanizm zmienia funkcję Kościoła instytucjonalizując i podporządkowując Go określonej grupie narodowościowej. Zawsze ogranicza on Kościół, zawężając jego granice do mniejszej lub większej grupy. Różne idee mesjańskie redukowały Prawosławie, bądź do wąskiej grupy etnicznej, bądź do większej wspólnoty narodowej, czasem też określały bardziej uniwersalny charakter swego mesjanizmu, aczkolwiek wszystkie one zawężały granice Kościoła i ograniczały jego powołanie do głoszenia Słowa Bożego.

Idea mesjanistyczna ogranicza działanie mocy Bożej jedynie do wybranego narodu – narodu szczególnego¹⁶. Inne narody, zgodnie z tą ideą, są gorsze, lub wręcz wrogie dla „wybranego narodu”¹⁷. Prowadzi to do ksenofobii, zamknięcia się, izolacjonizmu jednego „szczególnego” narodu.

Idee mesjańskie rozwijały się w wielu Kościołach lokalnych. Każdy naród posiadał swą mitologiczną historię i szczytny, wyidealizowany, cel. Cele te, określające los narodu i jego „powołanie”, często przenikały w organizm Kościoła lokalnego, by stać się „naturalną, prawosławną koncepcją”. W historii Kościoła możemy wymienić wiele idei o charakterze mesjańskim, począwszy od wczesnochrześcijańskiego chiliaizmu, rozwijanego przez Greków jako idea ostatniego imperatora Bizancjum¹⁸, poprzez idee syryjskie¹⁹, Wielkiej Grecji, Wielkiej Serbii²⁰, po idee Moskwy – Trzeciego Rzymu.

Kosowski testament księcia Łazarza

W historii Kościoła prawosławnego w Serbii do roli idei mesjańskiej pretendują dwie koncepcje: idea Wielkiej Serbii oraz tzw. kosowski testament (kosovski zavet). Pierwsza oscylowała wokół dwóch marzeń – odzyskania niepodległości i swobodnego wyznawania Prawosławia. Zbudowana na autorytecie św. Sawy Serbskiego, idea ta

łączyła cel narodowy i religijny. Owa symbioza uzyskała swoją tożsamość w stwierdzeniu: „Za krzyż i za wolność” – słynne serbskie „За крст частни и слободу златну”²¹. Druga idea ukazuje priorytety życia człowieka wierzącego. W obliczu przeważającej potęgi islamskich najeźdźców, św. Łazarz ponad ziemskie królestwo przedkłada królestwo niebiańskie.

Pierwszą ideę możemy nazwać ideą mesjańską, ze względu na utożsamienie religii i narodu oraz jego przewartościowanie i uczynienie go źródłem odkupienia i jednoczesnym realizatorem odkupieńczej misji.

Druga idea, kosowski testament księcia Łazarza, może i powinien zostać nazwany mesjańską ideą z nieco innego powodu. Testament księcia Łazarza wskazuje na prawdziwe powołanie człowieka – dążenie do zbawienia, przy czym powołanie to należy rozumieć jako indywidualne, nie grupowe. Wskazane elementy odróżniają tą ideę od wszystkich innych, które w Prawosławiu są określane jako idee mesjańskie. Jednak to w tej koncepcji – osobistego wyboru spokoju na ziemi czy szczęścia w niebiosach, kryje się ewangeliczna nauka. Jako jedna spośród wielu innych przyzywa ona do podążania za głosem wiary, głosem sumienia unikając przy tym narzucania swej woli innym.

Kosowski mit rozbudował testament księcia Łazarza o szereg dodatkowych elementów. W krótkim czasie historia bitwy na Kosowym Polu i decyzji świętego księcia została uzupełniona o hagiograficzne opisy, które porównały wybór i ofiarę św. Łazarza z ofiarą Zbawiciela. W poemacie „Wieczera w Kruszewcu” pojawia się opis wieczoru poprzedzającego bitwę, będący nawiązaniem do Mistycznej Wieczery Jezusa Chrystusa z uczniami. Serbski władca zebrał na wieczery możnowładców, dowódców wojsk serbskich prowincji. Wszyscy zasiedli przy stole wokół księcia, który wznosił puchar ku czci obecnego tam kapitana Milosza Obilicia. W paraleli do Mistycznej Wieczery Zbawiciela, Milosz staje się Judaszem. Łazarz, wiedząc o planowanej zdradzie stwierdza to publicznie, nazywając Milosza zdrajcą²². Scena wieczery, jednoznacznie odwołująca się do nowotestamentowej Mistycznej Wieczery (m.in. poprzez liczbę dwunastu wojewodów, postną strawę i wspólne spożywanie chleba i wina), ukazuje księcia jako dobrego władcę, który jednak nad doczesne dobro narodu przedkłada zbawienie i życie wieczne. W bitwie św. Łazarz ginie. Ginie również Milosz Obilic, który śmiałym podstępem pragnął pokonać wroga. W czasie bitwy rodzi się za to nowa serbska idea – idea ukryta w testamencie Łazarza, w wyborze zbawienia ponad doczesność, w wyborze Boga ponad i przed ludzką potęgą. Rodzi się mesjańska koncepcja, która oparta o biblijną naukę jednoznacznie wskazuje na człowieka, jako na tego, który ma zdobyć królestwo niebiańskie, jest do tego powołany i który żyje między

blizniami, ma się troszczyć o nich i bronić ich. Zbawia się on nie dzięki przynależności do określonego narodu, lecz dzięki decyzji którą podejmuje.

W XXI w. Graczanicy, kilka kilometrów od Gazimestanu, pomnika-świątyni na Kosowym Polu, współcześni Serbowie kontynuują kosowską ideę św. Łazarza, dopisując kolejne rozdziały do jego duchowego testamentu. W bezpośredniej rozmowie usłyszałem: „bitwa na Kosowym Polu nie skończyła się w 1389 roku śmiercią księcia Łazarza. Łazarz tę bitwę wygrał. Dla niego *Vidovdan* był zwycięstwem nad ziemskimi pokusami. Wojna trwa jednak nadal. Następne pokolenia Serbów stają przed wyborem drogi – ku królestwu ziemskiemu czy raczej niebiańskiemu. Tylko idąc w ślad za świętym księciem Łazarzem można wygrać, tylko wtedy bitwa zakończy się zwycięstwem”.

Porównując istniejące idee mesjańskie z nauczaniem Kościoła prawosławnego opartym o słowa Zbawiciela Jezusa Chrystusa, powinniśmy stwierdzić, że świeckie i narodowe idee nie mogą być określane jako idee chrześcijańskie. Podstawą dla takiego stwierdzenia są następujące fakty:

– świecki mesjanizm oczekuje zwycięzcy, podczas gdy Mesjasz stał się ofiarą odkupieńczą,

– świecki mesjanizm wskazuje drogę apoteozy, podczas gdy Mesjasz zstąpił drogą teofanii,

– świecki mesjanizm opiera się na prawie, podczas gdy już w słowach proroka Jeremiasza (Jer 31, 31-34) zauważalne jest ustępstwo prawa przed Mesjaszem,

– świecki mesjanizm koncentruje się na świecie doczesnym, podczas gdy Mesjasz wzywa ludzi do wstąpienia w czasy ostateczne i wejścia w wieczność,

– świecki mesjanizm jest partykularny, podczas gdy Mesjasz głosił uniwersalizm²³.

Jak widzimy, dla nauczania Kościoła chrześcijańskiego świeckie i narodowe idee mesjańskie nie mają teologicznego, kanonicznego znaczenia. Idee istniejące w sferze kultury chrześcijańskiej szczególnie te, które związane są z lokalnymi Kościołami prawosławnymi, niosą w sobie jednak moralne wartości, oparte na Ewangelii i Świętej Tradycji, mogą one stać się duchowymi inspiracjami dla Chrześcijan. Wśród tych idei nauka, przekazana przez św. księcia Łazarza, stanowi przykład chrześcijańskiej duchowości, wykraczającej poza doczesność, której przeciwstawia wieczność i trwa w nadziei na Boże miłosierdzie i Bożą akceptację tych, którzy do Niego zmierzają.

Przypisy:

¹ Zob. prorocstwo Natana: 2 Sm 7, 1-16: „Kiedy wypełnią się twoje dni [króla Dawida przyp. mój] i spocznieś obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzi jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a jeżeli zawini, będę go karcił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich. Lecz nie cofnę od niego mojej życzliwości, jak ją cofnąłem od Saula, twego poprzednika, którego opuściłem. Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki.” (wersety 12-16).

² Zob. Алексеев А. А., проф., *Мессиянская эсхатология в междуветный период и в Новом Завете*, w: *Богословская Конференция Русской Православной церкви - Эсхатологическое учение Церкви*, [online] *Синодальная Богословская Комиссия* [dostęp 10.05.2007] Dostępny w Internecie: <http://theolcom.ru/doc/day2.sect1.02.Alexcev.pdf>, s. 2.

³ Tamże, s. 4.

⁴ Por. m.in. mesjanizm polski – utożsamianie losów narodu z męką Chrystusa – III część *Dziadów* A. Mickiewicza.

⁵ Zob. Elżanowska M., *Władysław z Gielniowa - poeta polskiego średniowiecza, w: Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nicznanski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 144-147.

⁶ O prawosławnym rozumieniu *compassio* zob. *Наука или мистика?*, w: Осипов Алексей Ильич, проф., *Путь разума в поисках истины*, Москва 2002, IV, 3.

⁷ *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, praca zbiorowa pod red. John Hutchinson, Anthony D. Smith, Taylor & Francis Group, London & New York 2002, t. II, s. 437.

⁸ Zob. komentarz bpa Nikodema na 8 kanon św. Nikifora Wyznawcy, w: *Никодим (Милаш), вр, Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, т. 2*, СПб. 1912, s. 383.

⁹ Zob. teorie Stevensa Grosby'ego, Adriana Hastingsa, Anthony'ego Smitha, w: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, dz. cyt., s. 437.

¹⁰ Tamże, s. 438.

¹¹ Reynolds Susan, *Medieval origins gentium and the community of the realm*, w: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, dz. cyt., s. 539.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 538.

¹⁴ „*Frankońska Tablica...*” ukazuje biblijne korzenie narodów, tym samym podkreślając ich związek z Izraelem, tj. Narodem Wybranym. Nawiązanie do biblijnych korzeni wplata w mitologie narodów wątek mistyczny – najczęściej związany z Chrześcijaństwem mesjanizm. Dla przykładu Izidor z Sewilli propaguje powyższą ideę, rozwijając genealogię narodów i umiejscawiając korzeń wszystkich narodów europejskich jako przodków Jafeta, syna Noego. Działanie Izidora skoncentrowane były już jednak na tworzeniu mitu własnego narodu, Gotów, których z dumą określa jako dziedziców Magoga, syna Jafeta. Jedynek Szkoci, tworząc mityczną genealogię, pozornie zerwali z biblijnym protoplastą narodu, umiejscawiając źródło nacji w Egipcie, w postaci Skoty – córki Faraona. Skota jest jednak bardziej znana ze swych związków z Izraelem, niż Egipcjan – to ona odnalazła małego Mojżesza i zaopiekowała się nim.

Zob. Reynolds Susan, dz. cyt. s. 539.

Por. również symboliczną mapę świata Izidora z Sewilli ukazującą pochodzenie wszystkich narodów świata od synów Noego (narodów europejskich od Jafeta, afrykańskich – od Hama i azjatyckich od Sema) – tzw. mapa T-O: *Etymologiae of Isidorus*, 1472, [online] *Fundation of Western European Cartography In Texas Collection* [dostęp 14.02.2007] Dostępny w Internecie: http://libraries.uta.edu/SpecColl/Exhibits/wcuromaps/text_tms1-T-O-map.htm.

¹⁵ Ramet Pedro, dz. cyt., s. 7; cyt. za: dr Sanderson Charles Wegener, dz. cyt., s. 15.

¹⁶ Zob. Зернов Н., *Москва - Третий Рим*, w: *Путь* nr 51 1936, s. 11.

¹⁷ Zob. Зызыкин Михаил В., проф., *Философия власти в свете христианской социологии*, w: *Elpis*, 7:1933, zeszyt 2, Warszawa 1933, s. 68-69.

¹⁸ W wypadku Greków, możemy mówić o greckiej narodowej eschatologii – gr. *Chrysmologii*; tj. nauczaniu o czasach ostatecznych, w których aktywną rolę odegra zarówno Grecja, jak też ostatni grecki władca. Zob. Дионисий (Шлснв), hicrom., *Греческая народная эсхатология*:

Образ последнего царя, w: *Богословская Конференция Русской Православной церкви - Эсхатологическое учение Церкви*, Москва 2005, [online] *Синодальная Богословская Комиссия* [dostęp 10.05.2007] Dostępny w Internecie: <http://theolcom.ru/doc/day2.sect3.03.Shlenov.pdf>, s. 2 – 3.

wida (Ps 67, 32), głosił nadejście niezależnego etiopskiego króla, który wyzwoli Chrześcijan. Zob. Дионисий (Шленов), hierom., dz. cyt., s. 4

²⁰ Николай (Велимирович), свят., dz. cyt., s. 57-58; 66-71.

²¹ Николай (Велимирович), свят., dz. cyt., s. 66-71.

²² „Wyrję za czcigodnego Kapitana Milosza. Tak! Za Milosza – za nikogo więcej. Tylko za zdrowie Milosza Obilicia. Zdrowie mój kuzynie! Przyjacielu mój i zdrajco mój! Pierwszy z moich przyjaciół – ostatecznie mój zdrajco. Jutro zdradzisz mnie na polu Kosowa” – poemat „Wiczera w Kruszewcu” tłum. własne.

¹⁹ Mesjańskie oczekiwania syryjskich Chrześcijan, znajdujących się pod władzą Arabów, zostały przedstawione w „Objawieniu” Metodego Patarskiego. Mesjanizm syryjski, powołując się na prorocтво króla Da-

Rev. Marek Ławreszuk

The Messianistic Idea in the Orthodox Church. Messianism in the testament of Saint Prince Lazarus

Summary

In this text we will try to discuss the concept of the messianistic ideas in Orthodoxy. Among the existing ideas, we will focus our attention on the ideas associated with the testament of Saint Prince Lazarus. The present text will allow us to note the similarities connecting Kosovo testament with the Messianic ideas, and shows the significant differences between them. The text will show Kosovo testament in the spirit of Orthodox theology and spirituality. Teaching, which gave Saint Prince Lazarus is an example of Christian spirituality that goes beyond the temporality and carries moral values based on the Holy Gospel and Holy Tradition.

Bibliografia

Etymologiae of Isidorus, 1472, [online] *Foundation of Western European Cartography In Texas Collection* [dostęp 14.05.2013] Dostępny w Internecie: http://libraries.uta.edu/SpecColl/Exhibits/weuromaps/text_tms1-T-O-map.htm.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, wyd. IV, Wydawnictwo Pallottinum 2003.

Pravoslavnaja enciklopedija, Cerkovno nauchnyj centr RPC ‘Pravoslavnaja enciklopedija’, Moskva 2000-.

Алексеев А. А., проф., *Мессиянская эсхатология в междузаветный период и в Новом Завете*, w: *Богословская Конференция Русской Православной церкви – Эсхатологическое учение Церкви*, [online] *Синодальная Богословская Комиссия* [dostęp 11.06.2013] Internet: <http://theolcom.ru/doc/day2.sect1.02.Alexeev.pdf>.

Elżanowska M., *Władysław z Gielniowa - poeta polskiego średniowiecza*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 144-147.

Никодим (Милаш), вр, *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*, t. 2, СПб. 1912.

Nationalism: Critical Concepts in Political Science, praca zbiorowa pod red. John Hutchinson, Anthony D. Smith, Taylor & Francis Group, London & New York 2002.

Осипов Алексей Ильич, проф., *Путь разума в поисках истины*, Москва 2002.

Reynolds Susan, *Medieval origins gentium and the community of the realm*, w: *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, praca zbiorowa pod red. John Hutchinson, Anthony D. Smith, Taylor & Francis Group, London & New York 2002, s. 530-541.

Дионисий (Шленов), hierom., *Греческая народная эсхатология: Образ последнего царя*, w: *Богословская Конференция Русской Православной церкви - Эсхатологическое учение Церкви*, Москва 2005, [online] *Синодальная Богословская Комиссия* [dostęp 10.05.2013] Dostępny w Internecie: <http://theolcom.ru/doc/day2.sect3.03.Shlenov.pdf>.

Зернов Н., *Москва – Третий Рим*, w: *Путь* nr 51 1936, s. 3-18.

Зызыкин Михаил В., prof., *Философия власти в свете христианской социологии*, w: *Elpis*, 7:1933, zeszyt 2, Warszawa 1933, s. 55-74.

Rozmiar artykułu 0,8 arkusza wydawniczego

OBROŃCA WIARY – TOPOS HAGIOGRAFICZNY W CERKWI PRAWOSŁAWNEJ

DEFENDER OF THE FAITH – HAGIOGRAPHY'S TOPOS IN THE ORTHODOX CHURCH

MICHAŁ DŻEGA

DZEGMICHAL@GMAIL.COM

Słowa kluczowe: obrońcy Wiary, Ortodoksja, Święte Nieposłuszeństwo, Święta Pycha, Święta Doskonałość, Święta Gorliwość, Święci Ojcowie-Hierarchowie, Męczennicy, Mnisi, Chrystusowa Pokora, Diabelska Pokora, *Smiriennomúdrije*.

Keywords: Defender of the Faith, Orthodoxy, Holy Insubordination, Holy Pride, Holy Perfection, Holy Zeal, Holy Fathers-Hierarchs, Martyrs, Monks, Christ's Humility, Devil's Humility, *Smiriennomúdrije*.

„Bez wątpienia, poza Cerkwią jest ten,
kto nie ochrania wiary Cerkwi!...”

św. Jan Kasjan¹

W dziejach Cerkwi prawosławnej często możemy natrafić na dramatyczne momenty. Wydają się, że dana herezja triumfuje, a jednak prędy czy później przychodzi jej kres.

Lecz wbrew temu co mogłoby się wydawać, są one bardzo ważnymi i cennymi punktami zwrotnymi dla samego istnienia Cerkwi. Św. Leon Wielki bp Rzymu pociesza prześladowanych przez heretyckich biskupów wiernych Ortodoksji duchownych i lud w Konstantynopolu pisząc: „*Nie sądzcie, umiłowani, że świętemu Kościołowi Chrystusa brakuje lub może zabraknąć Bożej obrony. Czystość wiary wtedy nabiera blasku, gdy oddziela się od niej brud błędów*”². Tak więc czystość nauki chrześcijańskiej właśnie w momentach próby staje się bardziej widoczna krystaliczna, im bardziej przeciw niej są występują heretycy.

Każda z nich przyniosła potwierdzenie niezwykłości Ortodoksji, przyniosła kolejne triumfy. Ale co ważne, przyniosła i rzesze oddanych wyznawców i obrońców Wiary.

Fakty historyczne jasno pokazują zasadę, że im więcej ucisku, tym większy owoc on przynosi dla Cerkwi. Teodoret z Cyru potwierdza to: „*Właśnie fakty historyczne uczą, że walka przynosi Kościołowi więcej korzyści niż pokój. Pokój czyni nas rozpustnymi, ospałymi i tchórzliwymi. Walka natomiast uskrzydla naszą myśl i sprawia, że rzeczy doczesne, które są tak zmienne, mało cenimy i mamy w pogardzie. Chrystus Pan przepowiedział Kościołowi walkę, ale także niemożność jej przewyciężenia*”³.

Owe jednostki czy grupy ludzi poświęcały wszystko co mogły, aby ich Wiara okazała się niezwyciężona. W tym bowiem zwycięstwie widziały przyszłe nagrody w życiu

wiecznym oraz potwierdzenie sensu wyznania własnej wiary tu na ziemi. Jednak w historii Cerkwi prawosławnej większe znaczenie odgrywają właśnie Ci pojedynczy bohaterzy – Męczennicy i Wyznawcy, gdyż nie swym (egoistycznym, prywatnym) celom poświęcili oni swój trud, a obronie podstawowej IDEI PRAWOSŁAWIA – tj. CZYSTOŚCI WIARY. Właśnie tacy właściwie rozumieją sens bycia prawdziwymi czcicielami Boga (J 1, 23).

Św. Bazyli Wielki poucza, że nie jest to takie proste jak by mogło się wydawać, bowiem podjąć takowe wyzwanie może naprawdę niewielu, zaś dotrzeć w tym do końca jedynie jednostki⁴. A wszystko dlatego, że jak pisze św. Markary Wielki: „*bardzo wielu spośród ludzi chciałoby dostąpić Królestwa Niebieskiego bez wysiłków – bez wyczynów, bez przelania potu; lecz owe jest niemożliwym*”⁵.

Już z kart Pisma Świętego kieruje się ostrzeżenie: „*Wchodźcie przez ciasną bramę; albowiem szeroka jest brama i przestronna droga, która wiedzie na zatracenie, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą*” (Mt. 7, 13). Św. Izaak Syryjczyk dodaje doń: „*Droga Boża jest codziennym krzyżem. Nikt nie wstąpi na niebo, żyjąc bez tkliwości. O drodze zobojętnionej wiemy, gdzie ma ona swój koniec*”⁶.

To cierpienie jest zarazem hartowaniem Cerkwi, dzięki któremu jej członkowie stają się mężni i waleczni, bowiem bez prób nie byłoby w stanie osiągnąć takiej odporności. „*Im gwałtowniej doświadczają się dziedzictwo Jezusa, – pisze św. Ambroży bp Mediolanu – które rozciąga się na wszystkie narody, tym wierniej jest ono odnajdywane. Częste prześladowania Kościoła przynosiły nam zwycięstwa i blask męczeństwa. Bo Kościół jak czyste złoto – jeśli się je przetapia, nie ponosi ono żadnego uszczerbku. Jego blask powiększa się tylko do dnia, w którym Chrystus przyjdzie objąć Swoje Królestwo, by dać odpocząć Swej głowie w wierze Swego Kościoła*” (Kazanie 3,7 – do Komentarza na Psalmy)⁷.

Również w naukach św. Jana Chryzostoma często pojawia się ukazanie Cerkwi jako NIEZNISZCZALNEJ, na którą dopuszczono możliwość ataku ze strony wrogów dla jej własnego dobra. Dla zahartowania wiernych. Wyjaśnia to w taki oto sposób: „Przecież Mógł sprawić, by na Kościół nie spadały nieszczęścia; +dlaczego dopuścił do nich? Dlatego, że o wiele bardziej jest istotniejsze, aby wystawić na pokuszenie, a potem sprawić, aby ono nie uczyniło zła, niż nie dopuścić do nich. Stąd też, aby [Kościół] stał się bardziej doświadczony, wystawił go na wszelkie próby, gdyż «utrapienia uczą wytrwałości, zaś wytrwałość przynosi doświadczenie» (Rz 5,3-4)”⁸.

Dlatego Chryzostom w swoim liście do kapłanów i mnichów w Fenicji zachęca, by pomimo wszystkiego byli wytrwali w cierpieniach i tym wzbogacali swoje doświadczenie, dla ostatecznego zwycięstwa. „Jeśli mimo tysięcznych przeszkód wytrwacie, – pisze Chryzostom – pokonacie wszystko. Nic nie może iść w porównanie z cierpliwością i wytrwałością. Podobne są one do skały, a te wszystkie zamieszki i knowania przeciw Kościołowi są jak fale, które rozbijają się skalę i giną zmieniając się w pianę”⁹.

Św. Celestyn I bp Rzymu w swym liście do ortodoksyjnego duchowieństwa i ludu Konstantynopola zapewnia o NIEZWYCIEŻALNOŚCI Cerkwi, chcąc tym samym dodać otuchy postawionej samej sobie owczarni: „Nigdy wojska naszego Króla nie odnoszą porażki. Każde kuszenie jest dla chrześcijanina próbą. Przez to próbowanie ćwiczy się – jak czytamy – wytrwałość, z której z kolei rodzi się nadzieja. (...) Trudno, by odpoczynek nagradzany był wieniec zwycięstwa. Nagrody nie są udzielane, jak tylko po trudach. Niech wasze głowy nie składają hełmu [zbawienia]; niech nie zdejmują pancerza wiary ten, który nazywa siebie żołnierzem godnym Chrystusa”¹⁰.

Prześladowania odróżniają prawdziwych wiernych od tych fałszywych, oddzielają plewy od dobrego ziarna¹¹, są w końcu ewangelicznym mieczem, który dla wiary rozdzieli tych użytecznych i nieużytecznych¹².

Kiedy pojawiło się w historii pojęcie *Prawosławie*? Po raz pierwszy używane zostaje przez św. Klemensa Aleksandryjskiego (†212) i św. Metodego z Olimpu (†311). Trzecie stulecie przyniosło chrześcijaństwu nie tylko tolerancję wyznaniową, ale także zjawisko herezji – wewnętrznego zagrożenia, które wymagało określenia tego co jest Ortodoksyjne i tego co jest poza Ortodoksją.

Po raz pierwszy termin *Prawosławny* (*αληθινή της ευσέβεια, ορθόδοξη πίστη*) zostaje użyty w czasie IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie w 451 roku. W *Orosie* (Definicji Wiary) tegoż Soboru postanawia się zachowywać ortodoksyjną wiarę, która jest niezmienną, nienaganną, wolną od błędów: „To uczyniliśmy: wspólną uchwałą odrzuciliśmy błędne dogmaty, odnowiliśmy prawdziwą Wiarę Ojców

(...) *Postanowiliśmy obecnie, że nadal ma jasnieć wykład prawdziwej i nienagannej Wiary*”¹³. Co nie znaczy, że wcześniej nie było takiego pojęcia, otóż owszem. U św. Atanazego Wielkiego mowa jest niejednokrotnie o „wyznawcach prawdziwej religii”¹⁴. Lecz to właśnie od Chalcedonu uwidocznił się podział na dwie nauki o wierze: ortodoksyjną oraz heter-ortodoksyjną (heretycką).

Kolejnym ważnym wydarzeniem w dziejach Prawosławia będzie napisanie przez św. Jana z Damaszku (†780) dzieła „*Wykład Wiary Prawdziwej*” (*Εκκείσεως της ορθόδοξης πίστεως, De fide orthodoxa*), w którym to autor pokazuje na czym polega ortodoksyjność w wierze, i czym się różni od herezji monofizytów, monoteletów oraz ikonoklastów.

Po raz kolejny określenia definicji Prawosławia dokonał Sobór Powszechny w Nicei w 787 roku, wówczas termin ten zastosowano dla przeciwstawienia się herezji ikonoklazmu. W *Orosie* VII Soboru Powszechnego w Nicei II (878) czytamy, o heretykach, którzy „*omamieni oszustwami nieprzyjaciela – odeszli od prawdziwej nauki (...) i całkowicie zblądzieli w rozumieniu prawdy*”. Na tym Soborze Ojcowie przypominają, że wcześniejszy Sobór Powszechny – Sobór Konstantynopolitański III (680-681) odłączył heretyków, określając takowych jako „*przeciwników prawdziwej wiary*”¹⁵.

Punktem zaś kończącym formułowanie znaczenia tego terminu będzie Synod lokalny w Konstantynopolu w 842 roku, który to potępił ikonoklazm i wszystkie dotychczasowe herezje. Na pamiątkę tego ostatecznego zwycięstwa nad herezją ikonoklazmu oraz wcześniejszymi błędnowierstwami ustanowił w każdą pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – Święto Triumfu Ortodoksji.

Wielki asceta św. Anastazy z Synaju w swym traktacie *Hodegos* (II, 6) na pytanie czym jest wiara i jej Ortodoksja odpowiada: „*Wiara jest dobrowolną pewnością. (...) Prawosławie jest niekłamiwym zdaniem o Bogu i stworzeniu; bądź prawdziwą myślą o wszystkim; bądź – wyobrażeniem i (rzeczach) istniejących, jakimi one są [w rzeczy samej]*”¹⁶.

Protoprezbiter Michał Pomazański nie bez powodu wskazuje jako główny determinant dla formowania się Prawosławia, właśnie owe herezje: „*Prawosławie istnieje od czasu, gdy w Cerkwi Chrystusowej ujawniła się konieczność ochrony Prawdy przed pojawiającymi się błędzeniami. Zaś błędzenia pojawiły się już w czasach apostoelskich, wtedy pojawiło się pojęcie «prawidłowego wyznawania prawdy».* (...) *Właśnie w imię tej prawdy chrześcijanie przez wszystkie wieki, od pierwszych dni powstania Cerkwi aż po Jej ostatnie dni, cierpieli, umierali, walczyli do ostatniej kropli krwi. (...) Lecz sama rzeczywistość, historia wymogła od Cerkwi właśnie słuzenie Prawosławiu: walkę o PRAWDĘ chrześcijańską. I w tej walce oddawały duchowe siły kolejne pokolenia Cerkwi...*”¹⁷.

To zaś sprawiało, że prawdziwi wyznawcy wiary winni byli przeciwstawiać się tym zagrożeniom. Stąd koniecznym było określenie przez Cerkiew tego co jest jej obce i tego co jest jej bliskie. Dlatego też niezbędnym okazało się sformułowanie określonych zasad postępowania, należytych norm – których przestrzeganie gwarantowało wiernym dochowania Ortodoksji.

„*Prawosławie (Ortodoksja)* – pisze z kolei o. protojerej Lew Lebiediew – *w jednym z ważniejszych znaczeń tego słowa – to wychwalanie Boga, służenie Jemu, życie z Nim i w Nim, dokonywane poprzez określone reguły (a nie jak się zachciewa)*”¹⁸. To ściśle przestrzeganie określonych reguł nie będące bynajmniej jakimś narzuconym rygorem, lecz jest zbawiennym. Reguły nie ubezwłasnowolniają człowieka, wręcz przeciwnie uwalniają go z niewoli grzechu¹⁹.

Dlatego św. Izaak z Niniwy przestrzega przed samowolną walką o zbawienie, wedle własnego uznania czy prywatnych zasad: „*ktokolwiek nie walczy zgodnie z przepisami i wedle reguł walki, nie osiąga w swoim sposobie życia – żadnego widocznego postępu (...) ten, kto ignoruje te zasady, nie będzie mógł nigdy dotrzeć do celu, jaki sobie postawił*”²⁰.

Podobne ostrzeżenie kieruje św. Grzegorz z Nyssy w swym traktacie „*O Doskonałości*”: „*Nie może otrzymać zwycięstwa atleta, który nie walczy przepisowo (2 Tm. 2, 5). Nie mogłaby zaś odbyć się przepisowa walka, gdyby nie było przeciwnika. Jeśli zatem nie ma przeciwnika, nie można też zdobyć zwycięskiego wieńca. A nie może być zwycięstwa, jeśli nie ma pokonanego*”²¹.

Archimandryta Hilarion (Basdekas) zwraca szczególną uwagę na to, że poszanowanie dla Tradycji jest cechą charakterystyczną dla Cerkwi prawosławnej: „*nie tylko nie powinno być wy tłumaczone jako regres lub zastój w znaczeniu ignorowania postępu, lecz odwrotnie, należy przyjąć go, jako zbawczego sprawcę rozumnego życia religijnego. (...) konserwatyzm w jego szerszym znaczeniu bywa, jak powiedzieliśmy, zbawczym*”²².

Taką pewnością i stałością wiary byli przepełnieni liczni jej obrońcy, którzy niezależnie od pełnionej funkcji, statusu majątkowego czy stanu społecznego, prowadzili swoją walkę za wiarę. Nie na pokaz, a dla własnego zbawienia. Tak, aby największy tryumf mogło odnosić ich sumienie. Mówi o tym św. Maksym Wyznawca: „*wolę jednak umrzeć niż cierpieć wyrzuty sumienia z powodu choćby najmniejszego odstępstwa od swej wiary w Boga*”²³.

Możemy wyróżnić trzy główne determinanty, które kształtowały postawy owych OBROŃCÓW WIARY:

Święta Gorliwość;

Święta Pycha (*sancta superbia*);

Święte Nieposuszeństwo.

Pierwszym determinantem dla każdego prawdziwie wierzący chrześcijanina jest ŚWIĘTA GORLIWOŚĆ. Na

samym początku należy zaznaczyć, iż pod pojęciem Świętej Gorliwości rozumiemy „dobrą gorliwość”. **Są bowiem dwa rodzaje gorliwości: dobra i zła.**

Pierwsza to ta, która pobudza człowieka do czynienia dobra, daje mu duchowe siły i energię, podaje odwagę w duchowych zmaganiach, cielesna dbałość, pobudza pilność w poczynaniach²⁴. Wielki asceta św. Izaak z Niniwy na końcu swych rozważań o niej pisze: „*Również same korony wyznawania, które przyjmują asceci i męczennicy za swoją cierpliwość, otrzymuje się tymi oto dwoma działaniami: gorliwością i staraniami, które rodzą się z mocy naturalnego naśladownictwa*”²⁵.

Druga zaś, to ta którą ap. Paweł nazwał „gorliwość nierozsądną”²⁶, św. Izaak Syryjczyk „*falszywą gorliwością*”²⁷, zaś św. Ignacy Branczaninow „*gorliwością cielesnego mędrkowania*”²⁸. Wszyscy właśnie mieli na myśli ta gorliwość, która szkodzi dla zbawienia.

Święta Gorliwość jest niezbędna dla prawdziwego chrześcijanina, prowadzi do Boga, jest źródłem czynienia dobra. Wszyscy ci, którzy stawali na przestrzeni wieków do boju o swą wiarę właśnie nią się kierowali. Zwraca uwagę na to, jeden z wielkich Hierarchów XX-wieku Abp Awerkiusz (Tauszew): „*Najważniejsze w chrześcijaństwie jest jasne nauczanie Słowa Bożego. Jest ono ogniem Bożej gorliwości, gorliwości w imię Boga i Jego chwały. Bez tego świętego zapachu, która jako jedyny jest w stanie inspirować ludzi do pracy i wyczynów mających na celu przypodobanie się Bogu i bez której nie ma prawdziwego życia duchowego – nie może być prawdziwego chrześcijaństwa. Bez tej świętej gorliwości chrześcijan są tylko z nazwy «chrześcijanami»: oni tylko „noszą imię, jakby żyli jeszcze”, a w rzeczywistości „nie żyją”, jak to powiedział św. Jan (Ap 3,1). Prawdziwa duchowa gorliwość jest wyrażona przede wszystkim w gorliwości dla chwały Boga (...) Gorliwy dla chwały Bożej całym sercem chwala Boga – i w myślach, i w uczuciach, i słowem i czynem i całym swym życiem, i – co oczywiste – gorąco pragnie, aby również wszyscy inni ludzie wychwalali Boga, tak jak on to robił, i tak dlatego też – co też oczywiste – nie może tolerować, aby w jego obecności ktoś bluźnił na imię Boże czy bezcześcił świętości. Ten kto jest gorliwy w imię Boże, szczerze stara się podobać Bogu i Jemu Jednemu służyć ze wszystkich sił swojego jestestwa aż do zapomnienia się, włącznie z złożeniem swojego życia, aby wszystkich ludzi doprowadzić do tego, aby przypodobali się oni Bogu i służyli Mu. Nie może on spokojnie słuchać bluźnierstw, a zatem nie może też utrzymywać stosunków i przyjaźnić się z bluźniercami, tymi, którzy wyklinają imię Boże i drwią ze świętości*”²⁹.

Zapowiedź tej gorliwości dał sam Chrystus mówiąc: „*Ogień przyszedłem rzucić na ziemię i jakże pragnę, żeby on już się rozpalil*” (Łk 12, 49). Rzeczywiście porównanie

gorliwości z ogniem jest trafne. Przychodzi w tym miejscu skojarzenie owego ognia rozpalającego prawdziwych czcicieli Boga z trzema młodzieńcami: Ananiaszem, Azariaszem i Mizealem³⁰. Oni to bowiem wrzuceni do pieca ognistego zapłoneli do Boga tą właśnie świętą gorliwością, dlatego też i ten materialny ogień nie mógł ich zniszczyć a zmienił się w przynoszący rosę wietrzyk. Stąd nasuwa się pewna alegoria przyszłej Cerkwi, jak komentuje św. Cyryl z Aleksandrii: „*Ów piec stał się wzorem Kościoła skupiającego w sobie święte zastępy nie tylko ludzi, ale i aniołów*” (VII Homilia Efeska)³¹.

Jednymi z piękniejszych przykładów świętej gorliwości są św. prorok Eliasz oraz św. Mikołaj z Mir Licyjskich³². Pierwszy zawsze nią przepelniony stawał w obronie wiary w jedyne Boga i wyzwiał na pojedynek 450 kapłanów bożka Baala³³. Za swe gorliwe życie został żywcem wzięty do nieba na ognistym rydwanie³⁴. Sam zresztą zapytany przez Boga o przyczynę swej ucieczki odrzekł, że: „*Gorliwie stawałem w obronie Pana, Boga Zastępów, gdyż synowie izraelscy porzucili przymierze z Tobą*”³⁵. Drugi wedle legendy przekazanej nam przez Tradycję miał spoliczkować Ariusza za heretyckie poglądy na jednej z sesji Pierwszego Soboru Powszechnego. W skutek czego został ukarany pozbawieniem godności i uwięzieniem w lochu. Jednak jeszcze tej nocy wielu spośród Ojców ujrzalo Chrystusa podającego mu Ewangelię i Bogurodzicę nakładającego nań *omoforion*. Toteż i Ojcowie Soboru przywrócili św. Mikołajowi godność i cześć biskupią. Fakt ten przełożył się w konsekwencji na sposób przedstawienia św. Mikołaja na ikonach, najczęściej bowiem towarzyszą mu Chrystus i Bogurodzica.

Zła gorliwość to cielesna gorliwość – pojawiająca się wtedy, gdy dana osoba zapomina o właściwym celu gorliwości – służeniu dla Boga. Gdy człowiek pod maską gorliwości zaczyna osądzać bliźnich, tym samym siebie próbując usprawiedliwiać swoje własne słabości i namiętności, którym nie potrafi się sprzeciwić³⁶. Przed tym ostrzega hierarcha św. Ignacy (Branczaninow): „*Boska gorliwość jest ogniem, lecz nie wzburzającym krwi! On gasi w niej wzburzenie, wprowadza w spokojny stan. Gorliwość cielesnego mędrkowania zawsze sprężona z wzburzeniem krwi, z najciemniej licznymi myślami i pragnieniami. Następstwami ślepej i prymitywnej gorliwości, jeśli bliźni sprzeciwi się jej, zwykle mają miejsce: oburzanie się na niego, zachowywanie pamięci o doznanej krzywdzie, mściwość w różnych postaciach, a jeśli podda się – chętelne zadawanie się sobą, wzbudzenie i pomożenie naszej wyniosłości i zarozumiałości*”³⁷.

Święty Hierarcha daje swoistą receptę dla chcących żyć prawdziwie zdrową gorliwością dla Boga. Jest to droga wąska i indywidualna, polegająca na ciągłym i baczным obserwowaniu samego siebie. Jak też pracy nad samym sobą. W czasie owej wędrówki wielkim błogosławieństwem według

św. Ignacego będzie napotkanie choć jednej bratniej duszy – i to będzie wielki i rzadki dar Boży. Ostentacyjna walka za Wiarę i dla Wiary winna mieć miejsce wewnątrz człowieka. Tym bardziej w czasie eschatologicznego odstępstwa św. Ignacy zachęca do zachowania powściągliwości, przebywania w świadomości własnej słabości i nicości względem Boga. Odcięcie się od doczesnego zepsucia jest w Jego mniemaniu – szczytem ducha prawosławnego chrześcijanina. Nie jest to możliwe bez baczного obserwowania zachodzących wokół człowieka zdarzeń.

Oto recepta Hierarchy: „*Z powodu uschnięcia pełnych łaski przewodników, z powodu rozmnożenia fałszywych nauczycieli, zwiedzonych diabelskim zbłądzeniem i wciągających cały świat w to oszustwo, konieczne jest życie, rozcieńczone pokorą, konieczne jest dokładniejsze życie wedle ewangelicznych przykazań, konieczne jest zjednoczenie modlitwy z płaczem za siebie i za całe człowieczeństwo, konieczna jest ostrożność przed wszelkim rozognieniem, przed mniemającymi, że dokonują dzieła Boże jedynie siłami ludzkimi, bez działającego i dokonującego Swojego dzieła Boga. Zbawiając niech zbawią swoją duszę, powiedziane zostało ostatku chrześcijan, powiedziane przez Ducha Świętego*”³⁸. *Siebie zbawiaj! Błogosławiony, jeśli napotkasz jednego wiernego współpracownika w dziele zbawienia: to jest wielki i rzadki w naszych czasach dar Boży. Strzeż się, chcąc zbawić bliźniego, aby on nie pociągnął ciebie w zgubną przepaść. To ostatnie zdarza się ustawicznie. Odstępstwo jest dopuszczone przez Boga: nie porywaj się powstrzymać Jego twoją słabą ręką. Usuń się, odsuń się od niego sam: i wystarczy Ci to. Zapoznaj się z duchem czasów, zglębnij go, aby w miarę możliwości uniknąć jego wpływu*”³⁹.

Wyraził to też św. Bazyli Wielki: „*Pouczyli nas młodzieńcy w Babilonie, że nawet jeśli nie ma kogo, komu można zaufać w pobożności, należy samemu doskonalić to, co przypadło w udziale. Oni ze środka pieca wielbili Boga, nie bacząc na wielką liczbę ludzi, którzy gardzili prawdą; lecz będąc we trzech zadowalali się tym*”⁴⁰.

Dlatego też prawdziwi czciciele Boga (J 1, 23) nie mogą pod płaszczyk gorliwości dla Boga wydawać wyroków na drugich. Jest to bowiem oznaka złej pychy, wiodącej do własnego potępienia. Św. Bazyli Wielki w swym 90 kanonie bardzo srogo wyraża się o działających pod pozorem czynienia dobra: „*Jeśli bowiem ktoś popełnia zło pozorując dobro, zasługują na podwójną karę, ponieważ czyni zło, a jako współnika w grzechu, jakby można powiedzieć, wykorzystuje dobro*”⁴¹.

Dlatego gdy chciano skusić św. Maksyma Wyznawcę do stwierdzenia, że nikt poza nim zbawić się nie może, powołując się na przykład trzech młodzieńców z Babilonu oraz proroka Daniela, odrzekł: „*Toteż niech mnie także Bóg broni przed tym, bym miał kogo potępić lub twierdzić, że ja jeden*

tylko zostaną zbawiony. Wolę jednak umrzeć niż cierpieć wyrzuty sumienia z powodu choćby najmniejszego odstępstwa od swej wiary w Bogu⁷⁴².

Św. Jan Chryzostom w liście do biskupa Lucjusza zachęca do trwania w owej boskiej gorliwości w taki oto sposób: „Zachęcam cię, byś wytrwał w tej wspaniałej gorliwości i coraz bardziej się nią zapalał (...) wypełniajcie swe obowiązki, stając się w ten sposób mocnym murem wszystkim Kościołom na ziemi”⁷⁴³.

Drugi determinant to ŚWIĘTA PYCHA, która choć wydaje się mogła by stanowić zagrożenie dla zbawienia, to jednak wcale takową nie musi być. **Należy bowiem odróżnić tą złą pychę od tej dobrej (świętej) pychy.** O ile pierwsza jest wymierzona przeciwko Bogu i za nią ma czekać wieczne potępienie⁷⁴⁴. To druga, jest przeciwna pierwszej, wypływa z wierności Bogu i w nim widzi powód dla swego istnienia. Widzimy to w słowach wielkiego Dawida: „Dusza moja będzie się chlubiła w Panu, niech słyszają pokorni i niech się weselą!”⁷⁴⁵. Chrześcijaństwo u samych początków akcentowało swoją odmienną od ówczesnego świata. Zrywało z doczesnością, dla łączności z wiecznością. Dał temu wyraz św. Hieronim ze Strydonu pouczając Eustochium tak: „Ty, która jesteś oblubienicę Boga? Naucz się świętej pychy (sancta superbia): wiedz, że jesteś lepszą od nich!” (List 22, 16)⁷⁴⁶.

Jak wzór takiej właśnie Świętej Pychy abp Awerkij (Tauszew) podaje Abbe Agatona, który swoją zdecydowaną reakcją na pomówienie go w herezji, dał swym postępowaniem jasny przekaz⁷⁴⁷. Władyka daje do tego krótką konkluzję: „Mocna świadomość prawości swej wiary – to nie pycha i nie samochwalstwo, strasznie rzec! – przyszło by się bowiem uznać za „pyszałków” i „samochwały” chrześcijańskich męczenników, wychwalających swoją wiarę przed obliczem pogańskich cesarzy i władców i zapięczętowanych swoją wiarę przelaniem swojej krwi; przyszło by się osądzić za „pychę” „samochwalstwo” najwyższych hierarchów Cerkwi prawosławnej – Świętych Ojców, całe życie gorliwie i nieustannie walczących z heretykami i schizmatykami za czystość św. Wiary i za prawdziwą Chrystusową Cerkiew”⁷⁴⁸.

Pod adresem oskarżających Prawosławnych Chrześcijan o pychę, abp Awerkij zadaje pytanie czy według ich opinia: „pierwsi chrześcijańscy męczennicy na próżno tak zdecydowanie demaskowali niegodziwość pogan i zdecydowanie odmawiali uczestnictwa w pogańskich obrzędach: powinni byli oni „ukorzyć się” przed swoimi prześladowcami-poganami i „przez pokorę”, złożyć ofiary bożkom. W podobny sposób, i Święci Ojcowie powinni byli „ukorzyć się” przed heretykami i zaprzestać walki z nimi, uznając ich „przez pokorę”, za prawych, a siebie samych za winnych, ich – stojących w prawdzie, a siebie – zbłądzonych, albo co

najwyżej – nie sprzeciwiać się ich „współbytowaniu” z Prawosławiem, w imię „tolerancji religijnej”, szacunku wobec obcych poglądów i swobody religijnej. Oto, co powstaje, jeśli moralno-chrześcijańską cnotę pokory z właściwej jej dziedziny chrześcijańskiej moralności, przenieść w obcą jej, zupełnie inną dziedzinę – dogmatyczną lub cerkiewno-kanoniczną, gdzie nie może być pokory wobec odciągających z prawej drogi na zgubną drogę zbłądzenia”⁷⁴⁹.

Dlatego też ów wybitny Hierarcha XX wieku jeszcze raz podkreśla właściwe znaczenie POKORY. Jako tej niezbędnej dla zbawienia. Jednocześnie przypominając, iż nie dotyczy się ona kwestii samej WIARY. „Pokora – pisze abp Awerkij – to najwyższa cnota chrześcijańska, bez której nie można się zbawić (...) Lecz nie może być mowy o jakiejś tam „pokorze” tam, gdzie sprawa dotyczy obrony prawd naszej świętej wiary, gdzie zostają poddawane drwinie i oczernianiu prawdy naszej świętej wiary, gdzie ktoś pokusza się na to, aby pozbawić nas prawdziwej wiary i zamienić ją fałszywym nauczaniem, gdzie próbują zmusić nas, abyśmy uznali się za nieprawowiernych. Tak więc, nie należy „przez pokorę” zgadzać się z tym, że pogaństwo czy mahometaństwo są wyższe od chrześcijaństwa lub chociażby równej mu podług dostojenstwa; nie należy „przez pokorę” uznać inne wiary – łacinnictwo, protestantyzm lub jakkolwiek inną sektę – za wyższe od Prawosławia lub choćby mu równe; nie należy „przez pokorę” uznawać siebie za będącego w błędzie heretykiem. To będzie już nie prawdziwą pokorą, a fałszywą pokorą – pokora niezbawiająca, a przynosząca zgubę duszy wyrzekającej się prawdziwej wiary”⁷⁵⁰.

Wielki asceta z Synaju św. Jan Klimak w swej *Drabinie* (rozdz. 25) zwraca uwagę na to, że POKORA mam miejsce wyłącznie u Ortodoksów, heretykom zaś jest zupełnie obca: „Nie ma żadnego rodzaju przeciwstawiania się, nie ma woni nieposłuszeństwa, chyba że sprawa dotyczy jakos wiary. (...) Niemożliwe jest, by ze śniegu puścił ogień, a bardziej niemożliwe jest, by pokora trafiła się u heretyka. Jest to osiągnięcie prawowiernych, pobożnych i tych już oczyszczonych”⁷⁵¹.

ISTOTA prawdziwej POKORY polega na głębokim, wewnętrznym ROZUMIENIU WŁASNEGO STANU GRZESZNOŚCI oraz dostrzeganiu w grzechach bliźnich własnych występków. Taką gorliwość posiadali trzech młodzieńcy babilońscy: Ananiasz, Azariasz i Mizael. Znamienne, że przebywając w rozpalonym piecu, nie tylko wychwalali Boga, ale i wyznawali przy tym własną grzeszność (sic!): „Bo według sprawiedliwego wyroku sprowadziłeś to wszystko na nas z powodu naszych grzechów. Tak, zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawości, opuszczając Ciebie. Okazaliśmy się przewrotni we wszystkim, a przykazań Twoich nie słuchaliśmy. Nie zachowaliśmy ani nie wypełniliśmy tego, co nam nakazałeś, by się nam dobrze powodziło. (...) Teraz zaś

nie mamy odwagi otworzyć swych ust. Wstyd i hańba okryła Twoje sługi i tych, co cześć Ci oddają” (Pieśń Azariasza)⁵².

Trzecim determinantem jest ŚWIĘTE NIEPOŚLUSZEŃSTWO, i znowu nie pasuje to, do tego co można byłoby się spodziewać po prawdziwych czcicielach Boga, ale nie ma niczego bardziej mylnego. Jeśli założymy, że posłuszeństwo winno być okazywane TYLKO dla Boga, a nie dla ludzi. To wówczas okaże się, iż owo nieposłuszeństwo jest MOŻLIWE i ZBAWIENNE. Prawidłowe rozumnie POROKY, owocuje właściwym pojmowaniem sensu POSŁUSZEŃSTWA⁵³.

Jednak nie można zapominać, że są dwa rodzaje pokory.

Pierwsza to ta Chrystusowa oraz druga ta diabelska.

Pierwszej dał swój początek Chrystus, który stał się wzorem pokory. Apostoł Paweł najlepiej wyjaśnił tajemnicę pokory w społeczności chrześcijańskiej: „Dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha (...) w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich!”⁵⁴.

Ten drugi rodzaj pokory zostaje nazwana przez św. Ignacego (Branczaninowa) diabelską, od postaci która była jej pierwowzorem, tj. szatana. Św. Piotr Damascen podkreśla, że szatan jedynie poprzez odrzucenie *Smiriennomúdrija*, upadł i popadł w ciemność wieczną. Dla św. Piotra Damascena *Smiriennomúdrije* jest tym bez czego nie można dostąpić zbawienia⁵⁵.

Chrystusowa pokora stała się następnie pierwowzorem dla naśladowców Chrystusa – Jego uczniów oraz pozostałych członków Cerkwi. Pokora to – jak poucza św. Izaak Syryjczyk – ewangeliczna nauka, ewangeliczna cnota, tajemnicza siła Chrystusa. Obleczone w pokorę Bóg objawił się ludziom, i kto z ludzi przyoblecze się w pokorę, stanie się podobnym Bogu⁵⁶.

W Cerkwi prawosławnej dość często można natknąć się na termin *Smiriennomúdrija*⁵⁷, który pozostawiam w jego brzmieniu słowiańskim. Pod tym terminem należy rozumieć:

- 1) pokorę połączoną z mądrością⁵⁸;
- 2) pozorne uniżenie siebie⁵⁹.

Oznaką *Smiriennomúdrija* wedle św. Piotra Damascena jest przy osiągnięciu wszelakich cnót, uważać się przez Bogiem nie dostojnym wszystkiego tego, co od Niego się otrzymuje⁶⁰.

Lektura Żywotów Męczenników jest tego dobrym przykładem. Hierarcha św. Ignacy (Branczaninow) pisze o tym tak: „I demony posiadają swoją pokorę. Takiej pokory żądał od Chrystusa szatan, obiecując wynagrodzić za ową pokorę obfitym obdarowaniem ziemskimi honorami i dobrami. (...) Podobnie prześladowcy wytykali świętym pychę, żądając

pokory, która polegał na zgodzie oddania pokłonu bożkom i w odrzuceniu Chrystusa, obiecując za takową pokorę wynagrodzić obfitością dóbr ziemskich. Dokładnie taką pokorę wymaga świat (...) Świat nienawidzi pokorę Chrystusowej, a świecie Boga na tyle znenawidzili pokorę diabelską, iż poddali się wszelakim niewygodom i niedostatom, wszelkim nieszczęściom, byle tylko nie podporządkować się tej pokorze, oddawali oni pierwszeństwo gwałtownej i znieważającej śmierci nad zgodę z diabelską pokorę. W tej pokorze zawiera się wyrzeczenie się Boga. Pokora, głoszona poprzez cielesne mędrkowanie, hipokryzje, świętoszeniem jest pokorą diabelską”⁶¹.

Stąd w Cerkwi prawosławnej wykształcił się pewien rodzaj dopuszczalnego nieposłuszeństwa – tj. ŚWIĘTE NIEPOŚLUSZEŃSTWO.

„To dusza, to serce Cerkwi prawosławnej, – pisze św. archim. Justyn (Popowić) – to jej główna dobra nowina, zawierająca w sobie wszystkie inne dobre nowiny, tj. wszechdobra nowina. Żyje tym i w tym celu. Na tym polega jej nieśmiertelność i wieczność, na tym polega jej nieprzemijająca wszech-cena i wszech-znaczenie. Słuchać bardziej Boga niż ludzi – to jest zasada wszystkich zasad, najświętsze świętych, miara wszystkich miar. Ta wszechdobra nowina stanowi istotę wszystkich świętych dogmatów i wszystkich świętych kanonów Cerkwi prawosławnej. Nie ma tu absolutnie możliwości dopuszczenia, za żadną cenę, aby Cerkiew czyniła jakiegokolwiek ustępstwa jakimkolwiek reżimom politycznym czy szła na kompromis z ludźmi lub demonami, a tym bardziej z nie skrytymi prześladowcami Cerkwi, walczącymi z Nią, dążącymi za wszelką cenę do Jej zniszczenia. Słuchać bardziej Boga niż ludzi – to reguła Cerkwi prawosławnej, Reguła wieczna i niezmienna, Reguła wszystkich reguł, jak też wieczne i niezmienne Jej stanowisko, zgodnie z którym powinny zostać wypracowane wszystkie inne stanowiska. W niej zawarta jest również pierwsza odpowiedź Cerkwi dla Jej pierwszych prześladowców (por. Dz 5, 29), ale jest to też odpowiedź wszystkich Jej kolejnym prześladowcom we wszystkich następnych stuleciach, aż do Sądu Ostatecznego. Dla Cerkwi Bóg zawsze znajduje się na pierwszym miejscu, a człowiek zawsze na drugim. Dlatego można i powinno się podporządkowywać ludziom dopóki nie występują oni zbrojnie przeciwko Bogu i prawu Bożemu. Ale jak tylko zaczynają oni walkę z Bogiem i Jego prawami, to Cerkiew powinna wystąpić przeciwko nim i im się przeciwstawić. Jeśli nie, to czy pozostaje Ona Cerkwią? A przedstawiciele Cerkwi, jeśli tak nie postępują, to czy są nadal członkami apostołskiej Cerkwi? A usprawiedliwienia tzw. „ekonomią cerkiewną” czyż nie jest niczym innym jak ukrytą zradą Boga i Cerkwi? Ta „ekonomia” jest po prostu zradą Cerkwi Chrystusowej”⁶².

Pierwowzorem Świętego Nieposłuszeństwa stała się postać Archanioła Michała (Dn 10, 13), który wedle tradycji,

należał do jednego z niższych stopni anielskich (Archanioł – 8 stopień w hierarchii anielskiej) w imię obrony wielkości Boga zbuntował się przeciwko Lucyferowi, który był głównym serafinem (1 stopień w hierarchii anielskiej – sic!). Ów serafin, nakłonił do buntu 1/3 aniołów. Michał jako pierwszy wystąpił przeciwko buntownikowi z okrzykiem: „Któż jak Bóg!” (co w staro-hebrajskim oznacza מִי כִּי־אֵל, w znaczeniu „nikt nie może być równy Bogu”), zawołanie to zresztą stało się imieniem owego Archanioła. Archanioł Michał za swoją wierność został uczyniony przez Boga Archistrategiem Zastępów Niebiańskich, tj. głównym dowódcą wszystkich niebiańskich mocy⁶³.

Owe determinanty są wykładnią dla działań wszystkich obrońców wiary, niezależnie od realiów w jakich żyli i działali⁶⁴.

Nieocenionym okazuje się tutaj 15 kanon synodu lokalnego w Konstantynopolu z 861 roku (gr. Πρωτοδευτέρα Σύνοδος), który daje pewien pogląd na temat samowolnego opuszczenia swego biskupa. I o ile samowola jest surowa potępiona we wszystkich kanonach dyscyplinarnych Cerkwi prawosławnej, to tylko w jednym miejscu Cerkiew zezwala na taką sytuację. Zachowanie w tej sytuacji, nie tylko nie jest obwarowane jakąś karą dyscyplinarną, przeciwnie osoba dopuściwszy się tego zasługuje na szacunek i cześć w Cerkwi. Tą jedyną okolicznością dla przeciwstawienia się swemu biskupowi jest publiczne ogłoszenie nauki kwalifikowanej jako herezja⁶⁵.

Przytoczymy go w całości: „*To co zostało postanowione o prezbiterach, biskupach i metropolitach, to samo szczególnie odnosi się do patriarchów. Dlatego, jeśli któryś z prezbiterów, biskupów lub metropolitów postanowi odstąpić od łączności ze swym patriarchą; i nie będzie wspominał jego imienia, według porządkowanego i ustanowionego rytu, w boskim nabożeństwie, lecz przed soborowym ogłoszeniem i dokonaniu się jego osądzenia, uczyni rozłam: takiemu święty sobór postanowił być całkowicie cudzym wszelkiego kapłaństwa, jeśli tylko zostanie ujawniony w tym bezprawiu. Zresztą to, co zostało ustalone i utwierdzone o tych, którzy z powodu jakiś oszczerstw, odchodzą od swych przełożonych, czyniąc rozłamy i rozrywając jedność Cerkwi. Gdyż oddzielający się od łączności ze zwierzchnikiem, ze względu na jakąś herezję, kwalifikowaną (κατηγοσωμένην) przez święte Sobory lub Ojców, kiedy, on głosi herezję publicznie (δημοσίᾳ), i uczy jej zuchwale (γυμνῆ τη κεφαλῇ) w cerkwi, tacy jeśli i odgródzą siebie od łączności z powyższym biskupem, jeszcze przed synodalną kwalifikacją (διαγνώσεως) głoszonej nauki jako herezji, nie tylko nie podlegają nakładanej przez kanony epitemii, lecz są godnymi czci przynależnej prawosławnym. Albowiem oni skwalifikowali (κατέγνωσαν) nie biskupów, a pseudo-biskupów i pseudo-nauczycieli, i nie rozścieliłi jedności Cerkwi poprzez rozłam, lecz pospieszyli ochronić Ją od rozłamów i podziałów*”⁶⁶.

Potwierdzenie tego odnajdujemy również w *Pidalionie* św. Nikodema Hagioryty⁶⁷, który zwraca uwagę na to, że podobną sytuację przewidzieli już Św. Apostołowie, co wyrażone zostało 31 kanonie, który pozwala złożyć z godności nieposłusznego kapłanów w wypadku jego nieuzasadnionego pozostawienia swego biskupa: „*Jeśli prezbiter, okazując lekceważenie swemu biskupowi składa ofiarę w oderwaniu od wspólnoty i wznosi własny ołtarz nie mając żadnego uzasadnionego zarzutu wobec biskupa co do jego pobożności i sprawiedliwości* (podk. – M. D.), *zostanie złożony z urzędu jako żądny władzy, gdyż jest despotą, a razem z nim inni przyłączający się do niego duchowni; świeccy zaś zostaną wykluczeni. Karę tę można wymierzyć po pierwszym i drugim, a nawet po trzecim napomnieniu ze strony biskupa*”⁶⁸.

Św. Cyprian z Kartaginy podając starotestamentowe przykłady nieposłuszeństwa apostołom⁶⁹ ostrzega naród boży przez unikaniem wpływania na losy Cerkwi, żadne tłumaczenie się bezsilnością nie wchodzi w rachubę gdy wiara jest zagrożona. Prawdziwe odcinanie się od wykroczeń kapłanów jest możliwe tylko w sytuacji przerwania z nimi jakichkolwiek kontaktów, a tym bardziej modlitewnych. „*A i lud nie może sobie pochlebiać, że nie zawinił, jeśli pozostaje w łączności z grzesznym kapłanem i na to się zgadza, aby jego zwierzchnik niesprawiedliwie sprawował urząd biskupi (...)* Toteż lud posłuszny nakazom Pańskim i bojąc się Boga, winien się odsunąć od grzesznego zwierzchnika i nie brać udziału w ofierze kapłana świętokradcy. W jego przeciwieństwie szczególnej jest mocy albo wybierać godnych kapłanów, albo niegodnych odrzucać” (List 67 w sprawie Bazylidesa i Marcjalisa)⁷⁰.

Święte Nieposłuszeństwo dopuszczały również *Penitencjały* (księgi pokutne) z terenów Anglii i Szkocji, powstałe między VII a VIII w. W *Poenitentiale Pseudo-Cummaeani* (VIII w.) czytamy: „*Gdyby biskup lub opat kazał swemu mnichowi odśpiewać mszę za heretyków, nie wolno i nie należy go słuchać*” (Rozdział XI, Kanon 29)⁷¹. Powtarza to również inna księga pokutna *Discipulus Umbriensium* (VII/VIII w.)⁷². Na Wschodzie zaś analogiczne wezwanie do nieposłuszeństwa odnajdujemy w 17 kanonie św. Nicefora Wyznawcy patr. Konstantynopola. Jako jedną z trzech przyczyn pozwalających mnichowi opuścić swój monaster podaje on herezję przełożonego⁷³.

Mnich Józef Wryenios przestrzegając prawosławnych przed zgubnym dla ich samych milczeniem: „*milczeć o Prawdzie znaczy zakopywać złoto w ziemię. Prawda miłuje Prawdę, i odwrócenie się od Prawdy jest okaleczaniem kontemplacji umysłu i utratą wzroku. Bowiem jak mówiący nieprawdę czyni nieczystymi duszę i usta, tak i mówiący Prawdę uświęca je; i jak Wiara jest głoszona przed wszystkimi, tak też i należy obwieszczać Prawdę. Dlatego, że nie znający jasno*

*Prawdy nie mogą i wierzyć prawdziwie, i wiedza naturalnie poprzedza Wiarę (Rz. 10, 14), i każdy mogący mówić Prawdę i nie mówiący będzie oszczędzony przez Boga (Rz. 1, 18), zwłaszcza wtedy, gdy w niebezpieczeństwie jest Wiara i podstawa całej Cerkwi prawosławnej. Milczeć w takich okolicznościach równoznaczne [jest] wyrzeczeniu się Wiary, a piętnować – świadectwu nieobłudnemu*⁷⁴.

Ta odwaga walki za czystość Prawosławia doprowadzała niejednego świętego do nieposłuszeństwa wobec władz cerkiewnych, gdy te oddalały się od Prawosławia. Należy wspomnieć tu wielkiego ascetę Wschodu św. mnicha Symeona Nowego Teologa, który oskarżony niesłusznie przez biskupów i zesłany na wygnanie, miał powiedzieć do samego patriarchy Konstantynopola Sergiusza II (1001-1019) dość odważne słowa: „*zaczynaj uczyć nas zgodnie ze Świętym Pismem, naśladując Świętych Ojców, i my uznamy ciebie za równego Apostołom i będziemy jak ziemia i proch pod twoimi świętymi nogami; i nie będziemy wzgardzani przez Ciebie, i będziemy to uważać za poświęcenie, jak chirotonia. I nie tylko to [czynić], lecz i twoje rozporządzenia będziemy wypełniać do śmierci. Lecz, jeśli nie chcesz nas uczyć tak [jak Święci Ojcowie], a tylko będziesz żądał, żebyśmy ulegli twoim rozkazom, w takiej sytuacji my nie możemy niczego drugiego [uczynić], jak tylko powtórzyć za uczniami Chrystusowymi: «Trzeba bardziej słuchać Boga, niżeli ludzi (Dz 5,29)»*⁷⁵.

Filar Ortodoksji św. Grzegorz Palamas abp Tesaloniki w czasie swych zmagania dla obrony czystości Wiary, nie tylko był częstokroć przetrzymywany w aresztach. Po ucieczce z jednego z takich aresztów wraz z 16 uczniami ukrywał się przez dwa miesiące się w Hagii Sophii – gdzie wykorzystywał prawo azylu (sic!), żądając zwołania soboru lokalnego. Patriarcha-heretyk Jan XIV Kalekas naruszył prawo azylu, i Hierarcha z uczniem Doroteuszem ponownie zostali uwięzieni. 4 listopada 1344 roku na synodzie zbranym przez patr. Jana XIV (przy udziale patriarchów: Ignacego III z Antiochii oraz Gerazyma I z Jerozolimy) odłączono Palamasa od Cerkwi (sic!)⁷⁶. Palamasa ekskomunikowano m. in. za zaprzestanie wznoszenia imienia patriarcha w czasie liturgii (na co mu pozwalały kanony: 31 apostołski i 15 protodeuteronu). Św. Grzegorz w więzieniu spędził 3 lata. W liście do jednego do swoich oprawców (do Ignacego II) pisał: „*Ci, którzy od Cerkwi Chrystusowej, są od prawdy, a ci, którzy nie od prawdy, Ci nie są od Cerkwi Chrystusowej, ile nie wywodziliby o sobie kłamstw, siebie nazywając pasterzami i arcypasterzami*⁷⁷. (...) *Pamiętamy przecież, że chrześcijaństwo określa się nie widokiem zewnętrznym, lecz prawdziwością i surowością wiary*⁷⁸. Palamas był świadomy, że Cerkiew jak to napisał „*przebywa, jednakże, niepokonanie i niezłomnie, mocno opierając się na tych, którzy podtrzymują prawdę, i rzeczywiście, przynależący do*

*Cerkwi Chrystusowej wszyscy – w prawdzie, a raz i na zawsze porzuciwszy prawdę porzucili i Cerkiew*⁷⁹.

Św. Marek Eugenikos metropolita Efezu (XV w.) na łożu śmierci skierował słowa do patr.-uniaty Metrofana II (1440-1443): „*Jestem głęboko przekonany, że im dalej znajduję się od Niego i podobnych [mu], tym bardziej zbliżam się do Boga i wszystkich Świętych; oddalenie się od nich jest zjednoczeniem się z Prawdą i ze Świętymi Ojcami, Teologami Cerkwi; a także jestem przekonany, że przynależący do owych daleką stoją od Prawdy i błogosławionych Nauczycieli Cerkwi*⁸⁰. Tym właśnie wyraził *meritum* Prawosławia.

Podobne prośby kieruje św. Jan Chryzostom w listach do uwięzionych biskupów: „*Niemata was czekać będzie nagroda, jeśli odwrócić się od tych, którzy tak wielką rozpętali burzę i cały świat napelnili tyłu zgorszeniami, i nie będziecie mieć z nimi nic wspólnego. To jest obroną Kościołów, murem, waszymi wieńcami i nagrodami*” (Do Jana, biskupa Jerozolimy)⁸¹. „*Proszę, abyście – jak dotąd zgotowaliście sobie chlubę i Kościołom obroną – tak czynili i teraz, i odwrócili się od tych, co tyle zamieszek wznecili na świecie i tyłu wstrząsnęli Kościołami. Żąda tego wasz urząd – odwróćcie się wielkodusznie. To jest początkiem zażegnania burzy, to bezpieczeństwem Kościołów, to lekarstwem na zło. Gdy wy, będąc zdrowi, unikacie widoku tych, którzy się dopuszczają takich zbrodni, i nie macie z nimi nic wspólnego*” (Do Teodozjusza, biskupa Scytopolis)⁸².

Św. Leon Wielki bp Rzymu w swej mowie przeciwko heretykowi Eutychesowi również prosi wiernych Ortodoksji o zerwanie wszelakich kontaktów z heretykami: „*Tych, przeto zbłąkanych, o których mówimy, strzeżcie się, najmilsi, jak śmiertelnej trucizny. Odżegnajcie się od nich i omijajcie ich. Jeśliby – strofowani przez was – nie chcieli się nawrócić, zaprzestańcie z nimi rozmów. (...) Wszelakie obcowanie trzeba zerwać z tym, kogo jedności Kościoła wyłączy sprawiedliwy wyrok. Tracą oni prawo do obcowania z nami nie dlatego, żebyśmy byli niegodni, ale z powodu swoich zbrodniczych czynów*⁸³.

Widzimy tu jak pragnienie zachowania ortodoksji, nie pozwala jej wiernym synom na zuchwałstwo komunii z heretykami. Nie był to jednak fanatyzm zelotów (obcy Prawosławiu), bowiem już boski Apostoł Paweł ostrzegał przed tymi co „*mają gorliwość dla Boga, ale gorliwość nierozsądną; bo nie znając usprawiedliwienia, które pochodzi od Boga, a własne usiłując ustanowić, nie podporządkowali się usprawiedliwieniu Bożemu*” (Rz 10, 2-3).

Oddzielenie się bowiem od apostatów i heretyków biskupów – nie jest schizmą, a co za tym idzie nie może być przedmiotem sądu cerkiewnego nad tymi, którzy dla zachowania czystości – przerwali z apostatami – łączność eucharystyczną.

Jak więc należy tłumaczyć owe nieposłuszeństwo bowników za wiarę względem swych przełożonych, którzy zбочyli z czystej wiary? Odpowiedz odnajdujemy w liście św. patr. Focjusza do Ignacego metr. Klaudiopolis: „*nie-winność [bogobojnych] nie tylko w kpinę obraca kary tych [niegodziwców], lecz i przeciw nim samym kieruje sprawiedliwą odplatę, i temu, kto jest karany przez nich, zamiast kary dostarcza czyste wieńce oraz nieśmiertelną chwałę. Dlatego też każdy spośród bogobojnych i świętych uważa za lepsze, być niezliczone mnóstwo razy znieważonym i zostać obłożonym anatema, przez tych, którzy są obcy Chrystusowi, niżeli jednocześnie z olśniewającą chwałą uczestniczyć w ich Chrystusa-nienawistnych oraz Boga-nienawistnych przestępstwach*”⁸⁴.

Dlatego można z posłuszeństwem odnosić się tylko do tych biskupów i kapłanów, którzy nie propagują herezji oraz nie są ignorantami dogmatów, świętych kanonów i nauki Cerkwi prawosławnej.

Uczeń św. Jana Kilmaka – św. Anastazy z Synaju również przestrzega przed niewłaściwym osądzaniem pasterzy przez owce: „*Niechaj duchowny przestrzega boskich dogmatów, a odnośnie pozostałych [spraw], nie jesteś sędzią, o ile nie pozbawisz się rozumu i jesteś świadom własnej miary i godności. Ale czy ktoś powie, że nawet biskup nie może być sądzony przez kanony cerkiewne? Może, mówię. Lecz nie przez ciebie będzie sądzony, a przez Boga i stojących ponad sobą hierarchów. Co ty, owco, sądzisz pasterza? Dlaczego w sposób faryzeuszowski okradasz Boga z [możliwości] sądenia, która to możliwość nie została ci powierzona, a kapłana okradasz z jego godności kapłańskiej, która nie tobie powierzona była przez Boga?*”⁸⁵.

W podobnym tonie wypowiada się inny wielki asceta i apologeta Ortodoksji św. mnich Meletios Galezjota mówiąc o posłuszeństwie wobec kapłanów: „*Jednak, mój przyjacielu, w stosunku do duchownych, chociaż widzisz jak czynią coś niegodnego, z wyjątkiem herezji, mimo to schyl swoje czoło przed nimi i oddaj cześć jako sługom Chrystusa, aby ci, zmiękczani w imię pobożności szybciej zostali przez Stwórcę usłyszani w ich własnej modlitwie*”⁸⁶.

Święty Jan Chryzostom zachęca prawosławnych chrześcijan do odkrytego wyznawania i apologii swej wiary: „*I świeckim i duchownym należy walczyć za prawdę i działać przeciwko naruszającym [ją], wedle Pisma, które mówi: walcz o prawdę, a Pan Bóg będzie walczył po twojej stronie (Syr 4, 28). (...) Jeśli więc zobaczysz, jak w jakikolwiek sposób ulega zniszczeniu bogobojność, nie oddawaj pierwszeństwa zgody nad prawdą; lecz stój za nią mżenie, nawet do śmierci*”⁸⁷.

Do tej wojny są zobowiązani wszyscy członkowie Cerkwi prawosławnej. Praktyka zaś pokazuje, że niewiele jest do tego zdolnych i chętnych. Dzieje Cerkwi obfitują w losy

postaci, o których niesłusznie się zapomina albo nie docieka się prawdy o nich samych. Upraszcza się ich historię, umniejsza zasługi.

Chrześcijanie prawosławni w obliczu herezji mają wybór. Albo przyjąć herezję albo ją odrzucić – występując otwarcie przeciwko niej samej. Żadnym sprzeciwem (opozycją) wobec herezji nie jest natomiast – sprzeciw w ukryciu lub milczeniu. Św. Teodor Studyta nazywa tychże tchórzy – „*nocnymi wyznawcami Boga*” – to jest ukrywającymi swoją wiarę, ze strachu przed większością wyznającą odmiennie od nich.

Pierwsza niedziela Wielkiego Postu zwaną Niedzielą Triumfu Ortodoksji (*Κοριακή της Ορθοδοξίας*) ustanowiona na pamiątkę wydarzeń z 19 II /11 III 843 roku (kiedy to uroczystość zwyciężono herezję ikonoklazmu, tym samym kładąc kres długiemu okresowi sporów dogmatycznych oraz formując naukę Cerkwi prawosławnej) jest też żywym przypomnieniem właśnie tychże obrońców wiary. Tego dnia dokonuje się uroczyste wspomnienie wszystkich znanych i nieznanych obrońców wiary prawosławnej połączone z powtórzeniem anatem (klątw) na heretyków. W czasie specjalnego nabożeństwa celebrowanego po boskiej liturgii nie tylko są wspomniani ci, którzy walczyli o czystość wiary (bogobojni hierarchowie i miłujący Boga cesarze), lecz odczytuje się wszelkie anatemy jakie były rzucone na kolejny heretyków. Tym samym Cerkiew przypomina w czasie tego nabożeństwa swą historię oraz naukę. Każda bowiem anatema określa dokładną winę herezji oraz imię jej twórcy. Tak więc anatemy pokazują wszystkie błędne nauki, odrzucone przez Cerkiew prawosławną jako jej obce⁸⁸.

Walka o czystość Oblubieńca

Już ap. Paweł w *Liście do Efezjan* wzywa: „*Włóżcie na siebie zbroję Bożą, abyście mogli przeciwstawić się zakusom diabła...*”⁸⁹. Walka prowadzona przez prawdziwych czcicieli Boga, to walka o ochronę czystości Jego Oblubienicy – Świętej Cerkwi. Jest ona dla wiernych matką, a zatem muszą oni Ją strzec jak Oblubienicę Swego Ojca. Św. Cyprian z Kartaginy wypowiada na ten temat następujące słowa: „*Nie można popełnić cudzołóstwa Oblubienica Chrystusa, nienaruszona zostaje i wstydliva. Jeden dom zna, jednego mieszkania świętości w czystej strzeże skromności. Ona zachowuje nas dla Boga, ona do królestwa przeznaczają synów, których zrodziła. Ktokolwiek, oddzielony od Kościoła, łączy się z cudzołożnicą, odłącza się od obietnic Kościoła. I nie dojdzie do nagrody Chrystusa, kto porzuca Kościół Chrystusa. Obcym jest, bezbożnym jest, wrogiem jest*”⁹⁰.

Hagiografia Cerkwi prawosławnej jest dowodem twardej wiary naśladowców Chrystusa w jego Samego i Jego Oblubienicę – Cerkiew. Uściślając, chodzi nie tylko o wiarę w Jezusa Chrystusa jako Bogoczłowieka, ale także w Jego

ciało – Cerkiew prawosławną jako jedyne miejsce pełne łaski, dające zbawienie. Nie bez przyczyny archim. Justyn (Popovic) tworzy aksjomat: „*Żywoty świętych – to dogmaty, wcielone w życie*”. *Dogmaty – to urzeczywistnione „Żywoty świętych”*⁹¹.

Nieskazitelnosc wiary jest podstawą dla osiągnięcia świętości. Nie na darmo patriarcha jerozolimski Nektariusz (+1680) pisał: „*Trzy warunki uważane są jako zaświadczone o prawdziwej świętości człowieka*:

1. nieskazitelne prawosławie;
2. wypełnienie wszystkich cnót, a wraz z tym wytrwanie w wierze nawet do krwi;
3. objawienie (w nich) przez Boga ponadnaturalnych znaków i cudów”⁹².

Jak widać ortodoksyjność wiary u osoby świętej jest wymogiem nadrzędnym dla okazywania jej kultu w Cerkwi prawosławnej. Przychodzą tu na myśl słowa wielkiego ascety archim. Paisjusza Wieliczkowskiego, który tak o tym pisał: „*Świętość prawdziwych świętych mężów rozpoznaje się nie tyle przez cuda (bowiem i poganie, i heretycy mogą czynić cuda z pomocą diabła), lecz przez Prawdziwą Prawosławną Wiarę, przez dokładne zachowywanie Boskich dogmatów, i przez przestrzeganie wszystkich kanonów apostołskich i soborowych, i tradycji Cerkwi prawosławnej, i przez nienaganne życia zgodnie ze wszystkimi przykazaniami ewangelicznymi i ojcowskimi*”⁹³.

Niepodważalne prawdy, czyli dogmaty są wynikiem bezgranicznej wierności wyznawców Chrystusa – Jemu samemu i Jego nauczaniu. Ich życie było codziennym świadectwem wiary, zaś wiara wyrażała się na co dzień poprzez ich życie. Każdy dzień był świadectwem codziennej walki za wiarę. Nic nie było w stanie ich odwieść od wierności swej umiłowanej wierze. To właśnie oni swoją postawą odwracali bieg dziejów Ortodoksji. Z powodu wiary doświadczali licznych cierpień, lecz byli gotowi oddać za nią swe życie⁹⁴. Prowadzili wojnę za Cerkiew, wojnę pełną poświęceń i wyrzeczeń – potu, łez, nierzadko i własnej krwi. Posiadali niezwykle silną wewnętrzną chęć walki o to, co najcenniejsze – o nieskazitelną wiarę. Świadomi tego, że „*nie jest to lekkomyślność, lecz wiara; nie brak rozważli, lecz rozsądek; nie brak cierpliwości, lecz odwaga*”⁹⁵. Ta odwaga czyniła ich odpornymi na wszelkie działania nieprzyjacielskie, stawali się odporni na ataki. W myśl słów św. Grzegorza Teologa: „*walka jest lepsza od pokoju, który oddziela od Boga*”⁹⁶.

Nie zważali na obelgi ze strony prześladowców, najważniejsze było jedynie dotrzymanie wierności dla swego Oblubieńca oraz nieprzekroczenie granicy własnego sumienia. „*Jak mógłbym usprawiedliwić się, – pyta św. Maksym Wyznawca – już nie mówię przed Bogiem, ale nawet przed własnym sumieniem, gdybym wyrzekł się wiary dającej*

zbawienie tym, którzy trwają przy niej – po prostu dla ludzkiej chwały, która sama w sobie nie ma istnienia!”⁹⁷.

Skąd bierze się potrzeba samej walki w Cerkwi prawosławnej? Odpowiedz jest nader oczywista – z konieczności zachowanie Jednej i Niezmiennej Nauki wśród jej wyznawców. O tym pisze właśnie św. Cyprian z Kartaginy: „*Bóg jaki toczymy, to bój naszej wiary. W nim zwyciężamy i w nim osiągamy koronę*”, dalej dodając chodzi o „*walkę, zapowiedzianą przedtem przez proroków, przyjętą przez Pana, stworzoną przez apostołów*”⁹⁸.

Wojnę tą wypowiedziało zło i fałsz, o czym przestrzegł sam Chrystus: „*Na tej skale zbuduję kościół mój, a bramy otchłani go nie przemogą*” (Mt 16,18). Św. Jan Chryzostom tłumaczy te słowa następująco: „*sens Jego słów jest więc następujący: nawet jeśli gdyby wszelakie niebezpieczeństwa się skoncentrowały, które mogą wtrącić nas w otchłań, Kościół pozostanie niepokonany*”⁹⁹.

Bł. Augustyn z Hippony stwierdza nostalgicznie, że „*gdyby tak we wszystkich jedna wiara była! Wtedy nie trzeba by było tak wiele walczyć*”. Nic tak nie wyczułało Wyznawców, Męczenników, czy w końcu Świętych Ojców do walki jak herezje.

Dlatego też Św. Jan Chryzostom znajduje pozytywną stronę herezji, którą ma być walka z nią: „*Dla nas należy i być wdzięcznymi dla nich (heretyków – M. D.) za obłąd, gdyż swoim diabelskim opętaniem zmuszają nas do przebudzenia, pobudzają nas do upragnionej bitwy. Miłuję tę bitwę, która lepsza jest od pokoju, miłuję wojnę, która świętszej od miłości, miłuję zmagać się z nauczaniem [heretykim]*”¹⁰⁰.

Rzeczywiście historia chrześcijaństwa pokazała nie raz, kto w sytuacji szczególnego zagrożenia, potrafi poświęcić wszystko dla swej wiary – największego skarbu i dziedzictwa. A kto w wyniku zagrożenia tchórzy i pozostawia wiarę na łaskę innych, ponieważ wydaje mu się, że sam nic nie jest w stanie zrobić. Tak więc widzimy, że herezja zawsze doprowadza do podziału na prawdziwych i fałszywych wyznawców Chrystusa (!).

W swej *Encyklice* z 6 maja 1848 roku Prawosławni Wschodni Patriarchowie podkreślają znaczenie ortodoksji jako nieziennej i niepodważalnej: „*U nas ani patriarchowie, ani sobory nie mogli wprowadzić niczego nowego, dlatego że strażnikiem pobożności jest u nas same ciało Cerkwi to znaczy lud Boży, które zawsze pragnie chronić swoją wiarę, jako niezmienną i zgodną z wiarą swoich Ojców...*”¹⁰¹. Jak widzimy obrońcą Prawosławia jest lud Boży, dla którego nie jest obojętny los wiary Świętych Ojców. Już św. Jan Kasjan pisał, iż „*bez wapienia po za Cerkwią jest ten, kto nie chroni Wiary Cerkwi*”¹⁰². Sens Prawosławia to zachowanie i obrona wiary Świętych Ojców!

Wielki mnich-asceta Józefa Wryeniosa (XV w.) tłumaczy dlaczego tak niebezpieczne dla samej Ortodoksji jest

najmniejsze uchybienie, czy też lekceważenie zasad Wiary: „Czy nie wiecie, że każde wielkie zło zaczyna się od małego i w ten sposób staje się wielkim? Że zbłądzenie pochodzi od rzeczy widocznie obojętnych, i od zgody z uchybieniami, które wydają się nieistotnymi, dochodzimy do popadania w większe? Że jest droga, która ludziom wydaje się prosta, lecz koniec jej urywa się na dnie piekła (Sol. 16, 25)? I to nic nie znaczy, i to nieistotne; zatem wszystko jest możliwe? Nie, odstęp! przecz zgubny zamiśle! Niech zginie ta myśl razem z tymi, którzy zrodzili ją! Nigdy nie wyrzekniemy się Cię, umiłowane Prawosławie! Nigdy nie odrzucimy Ciebie, Ojcami przekazane Nauczanie! Nie odstępimy od Ciebie, Matko Nasza, pobożna Wiaro! W Tobie urodziliśmy się, Tobą żyjemy i w Tobie spoczniemy! Jeżeli przyjdzie pora, po tysiącokroć umrzemy za Ciebie. Jesteśmy uczniami apostołów, którzy rzekli: wstępujący w łączność [eucharystyczną] z obcymi wspólnoty, i sam pozbawia się łączności; i jeśli kto modli się z nie znajdującymi się w wspólnotcie, chociażby w domu, niech będzie odłączony!”¹⁰³.

Lud Boży toczy ciągłą walkę o świętość Cerkwi, walkę z samym sobą, walkę oczyszczającą wnętrze, ojciec Lew Lebediew ujął to w następujący sposób: „członkowie Cerkwi wojują przeciwko grzechu i pokusom ciała, świata i diabła, aby zachować i siebie, i Cerkiew miłymi Bogu, jak niewiasta chroni swoje dziewictwo dla ukochanego oblubieńca, unikających wszelkich pokus, walcząc z nimi i zwyciężając je...”¹⁰⁴. Cerkiew prawosławna jest właśnie Niewiastą Swego Oblubieńca Chrystusa i dla Niego zachowuje swoją czystość¹⁰⁵. By zawsze Jemu być bliską i tylko Jego znać jak swego prawdziwego i jedyne Oblubieńca. „Tobie poświęcam swą czystość, Oblubieńcze” woła Tekla w swym Hymnie będącym alegorią Cerkwi prawosławnej¹⁰⁶.

Św. Cyryl z Aleksandrii opisuje walkę prowadzoną przez świętych: „Wojna, która prowadzą święci, nie jest brutalna i cielesna, lecz szlachetna i duchowa. Mają oni zwyczajnie dobre imię, nie posługują się materialną bronią, nie rzucają włóczni i pocisków, lecz zaopatrzeni w broń prawdy duchowo i odważnie stają przeciw tym, którzy chcą skazić tę prawdę i fałszują rzetelność boskich dogmatów wedle swych bezmyślnych poglądów. Broń świętych nie jest materialna, lecz ma moc w Bogu”¹⁰⁷.

Owa niewidzialna wojna, którą nazywa św. Nikodem Hagioryta – *Wojną Pańską*, ma miejsce w każdym prawosławnym chrześcijaninie (ściśle w jego sercu), a czasowo obejmuje cały okres jego życia. Bitwie tej przewodzi sam Jezus Chrystus, który jest Wodzem Naczelnym tej walki. Podległymi mu oficerami i żołnierzami są zastępy anielskie i Pańscy święci. Za hełm służy im nieufność wobec samego siebie i niepokładanie w sobie nadziei, tarczą i kolczugą są niezachwiana wiara w Boga i bezgraniczna nadzieja w Nim pokładana. Bronią i napierśnikiem jest pamięć o Cierpieniu

Chrystusa. Przepasani są pasem, jako znakiem odrzucenia namiętności cielesnych. Obuci w pokorę i bezustanną świadomość swej słabości. Ostrogi zaś służą im jako pamięć o cierpieniu w pokusach i odrzuceniu niedbałości. W jednej ręce trzymają miecz (symbol nieustannej modlitwy ustnej, ale i też wewnętrznej – umysłu), w drugiej zaś dzierżą włócznię o trzech ostrzach (symbol nieugiętego przekonania dla odrzucenia atakującej namiętności i nie podporządkowanie się jej). Jako uposażenie i pokarm walczący często przyjmują Eucharystię. Dla lepszego rozeznania w walce (by lepiej wypatrywać z oddali wroga) służy im codzienne ćwiczenie umysłu w celu poznania drogi miłej Bogu, połączone z ćwiczeniem własnej woli dla przypodobania się Jedynemu i osiągnięciu spokoju serca¹⁰⁸. Stąd każdy chrześcijanin jest określany mianem wojownika Chrystusowego¹⁰⁹. Pragnienie przebywania z Bogiem i jego Cerkwią, powodowało, że stawali się wrogami wielu.

Męczennicy

Męczennicy są pierwszą grupą potwierdzającą swoim życiem wierność prawosławnej wierze są niezliczone zastępy męczenników¹¹⁰. Jak pisze prof. K. Kavarnos – bez krwi męczenników nie zostało by umocnione słowo Ewangelii głoszone przez św. Apostołów po końcu ziemi¹¹¹. Na dowód swych słów przytacza czytany w Cerkwi *troparion* na *Małym Powieczerzu*, w którym zostaje przedstawiona hierarchia: „Apostołowie, męczennicy i prorocy, hierarchowie, asceci i sprawiedliwi, **dobry bój stoczyliście i wiarę zachowaliście, mając odwagę przed Zbawcą módlcie się do Niego za nami, abyśmy zbawili się waszymi modlitwami**”¹¹².

Każdego dnia Cerkiew prawosławna wspomina ofiarę tychże obrońców wiary, stąd też jak to podkreśla abp Antoni (Sinkiewicz) „*Niewiasta Chrystusowa nazywa się Cerkwią Męczenników*”¹¹³. Nabożeństwo Cerkwi prawosławnej zna specjalny rodzaj *troparionów* poświęconych właśnie męczennikom, zwanych *Męczennicznymi* (w *Oktoichu* i *Trio-donach*), te śpiewane są na nabożeństwach wieczornych i porannych we wszystkie powszednie dni tygodnia (!). W *Miniejach* zaś nierzadko całe teksty liturgiczne poświęcone bywają samym tylko męczennikom¹¹⁴.

Dlatego też mądrze mówi Tertulian, iż „*krew męczenników jest ziarnem chrześcijaństwa*”¹¹⁵, toteż i Cerkiew prawosławna nie tylko czci ich pamięć przestrzenia ciągu całego roku liturgicznego, lecz i zabrania pod groźbą klątwy swym członkom odrzucać kult męczenników (*kanon 20 Synodu z Gangary*)¹¹⁶.

Męczennicy cieszą w Cerkwi prawosławnej szczególnym uznaniem, górują nad innymi typami świętości. Męczennictwo ma silne związki z wyznawaniem ortodoksyjnej wiary¹¹⁷. W czasie debat nad kultem ikon na VII Soborze Powszechnym w Nicei (787 r.) zostało odczytane *Laudatio*

omnium martyrum Chartofylaksa Hagii Sophii – diakona Konstantyna, w którym autor nazywa męczenników filarami wiary, które naprowadzają na drogę zbłąkanych oraz strzegą drogą prostą idących¹¹⁸.

W tym miejscu należy jeszcze dodać, iż słowo „męczennik” jest obecnie w Cerkwi prawosławnej nieco inaczej rozumiane, niżeli było to w starożytności. W rzeczywistości termin *μάρτυς* tłumaczy się nie jako „męczennik”, lecz jako „świadek”. W Nowym Testamencie słowo to występuje 35 razy, i tylko 5 razy zostało użyte w znanym nam znaczeniu tego wyrazu. Termin *μάρτυρία* występuje 37 razy, i tylko raz oznacza męczeństwo Chrystusowe jako „świadek” (Ap 6, 9; 12, 17; 19, 10a, b; 20, 4). Podobnie jeśli idzie o rzeczownik *μάρτυριον*, który pojawia się 19 razy w pierwotnym znaczeniu terminu *μάρτυς*. Użycie czasownika *μάρτυρέω* znajdziemy 76 razy, tylko raz (sic!) oznacza danie świadectwa poprzez śmierć męczeńską (1 Tm 6, 13)¹¹⁹.

Około drugiej połowy II wieku się znaczenie słowa *μάρτυς*, przebiegające na sile prześladowania chrześcijan nadają mu zupełnie inne znaczenie¹²⁰. *Μάρτυς* znaczy już nie świadek, a męczennik. Męczeństwo zaczęło oznaczać dawanie codziennego świadectwa: poprzez swe życie zgodności z wiarą, Ewangelią, wytrwałości w wierze czy też odpieranie pokus¹²¹.

Różnice w pojmowaniu słowa *μάρτυς* pomiędzy Grekami a Słowianami zauważa również abp Antoni (Sinkiewicz): „Słowo «męczennik», za pomocą którego Słowianie tłumaczą greckie słowo *μάρτυς* – świadek, przekazuje jedynie drugoplanową cechę tego faktu. W męczeństwie narody słowiańskie najbardziej były zadziwione były znęcaniem się nad męczennikami, a nie ich świadectwem za wiarę. Starożytna Cerkiew patrzyła inaczej. Męczennicy to bojownicy za wiarę, a ich męki to rzeczywisty wyczyn. Wyczyn swój święci męczennicy dokonywali w celu świadczenia przed tymi, którzy zbłądzili w wierze w prawdziwego Boga Chrystusa, i swoją krwią potwierdzali swoje świadectwo, pokazując, że jest życie wieczne i Królestwo Niebios, które jest droższe od życia czasowego¹²².”

Św. Klemens Aleksandryjski wyjaśnia: „Jeśli zatem wyznawanie wiary w Boga jest jednocześnie daniem świadectwa (*martyrion*), to każda dusza postępująca w sposób czysty, przy pełnym rozumieniu Boga, a posłuszna przykazaniom, daje świadectwo (*martyrion est*) życiem, i słowem, bez względu na sposób, w jaki rozstaje się z ciałem. Sęczy bowiem wiarę z siebie przez całe swe życie, jak krew, aż do samego końca. (...) ten jest szczęśliwy, dając nie byle jakie świadectwo, lecz w pełni świadomie, jako że postępował zgodnie z zasadami Ewangelii, poprzez miłość do Pana” (*Kobierzec 4, 4. Pochwała męczeństwa*)¹²³.

Doprawdy była to walka niezwykła, bo zupełnie przeciwna ludzkiemu rozumowaniu....

Mnisi

Od III wieku zaś przeżywa swój dynamiczny rozwój pewien wyjątkowy rodzaj życia duchowego, który również stanowi formę wyznawania, świadectwa i obrony wiary – jest to monastycyzm. Pojawia się nowy typ męczennika za wiarę – męczennika bezkrwawego czyli białego. Bohaterska wierność Bogu była jak najbardziej bliską mnichom, którzy dla niej poświęcali przecież całe swoje życie. O ile męczennicy ginęli za świadectwo wiary w pewnym momencie swego życia, o tyle mnisi nieśli ów krzyż całe swe życie. Mnich Antoni w swym utworze *Pszczola* cytując św. Atanazego Wielkiego wychwala bezustanną walkę mnichów: „Męczennicy częstokroć zdobywali doskonałość w jednej jedynej walce trwającej kilka chwil. Życie zaś mnicha stanowi walkę codzienną za Chrystusa, i jest również męczeństwem. (...) Ta walka ma trwać aż do ostatniego oddechu, a wtedy bojownicy, odziewszy się w Bożą zbroję, otrzymają wieniec¹²⁴.”

W dziele obrony Prawosławia ogromne znaczenia odgrywał właśnie monastycyzm, to dzięki nieustrasżonym zastępom mnichów-ascetów dochodziło do zwycięstwa nad herezjami. Niejednokrotnie opuszczali oni swoje pustelnie, by udać się do miejsc publicznie dostępnych i zaświadczyć swą ortodoksyjność. Monastycyzm zawsze był dla Prawosławia miejscem szczególnie ważnym, gdyż właśnie zastępy mnichów jako pierwsze stawiały zdecydowany opór przeciwko panującym herezjom. Władcy musieli się liczyć z ich zdaniem, gdyż bez nich nie był możliwy pokój i jedność w Kościele powszechnym¹²⁵.

Acefałe bronili wierności orzeczeń IV Soboru Powszechnego z Chalcedonu; Studyci walczyli z ikonoklazmem, Hagioryci (mnisi z św. Góry Athos) zmagali się z unią lyońską, zachodnio-ruscy mnisi odpierali ataki uniatyzmu, w XX wieku zaś monastycyzm rosyjski zmierzył się z bolszewizmem oraz sergianizmem.

Mnisi też licznie przybywali na Sobory Powszechne i Lokalne, biorąc w nich aktywny udział. Wśród nich należałoby wymienić: św. św. Antoniego Wielkiego (†356), Makarego Wielkiego (†391), Efrema Syryjczyka (†397), Maksyma Wyznawcę (†662), Jana z Damaszku (†780), Teodora Studytę (†826), Teodora (†840) i Teofana Graptosów (†850), Stefana Nowego (†767), Joanicjusza Wielkiego (†825), Melecjusza Galisiotę (†1283), Atanazy Brzeski (†1648), Wisarion Sarai (†1744), Nikodema Hagiorytę (†1809), Anasztazego Pariosa (†1813), i wielu, wielu innych¹²⁶.

Nie można zapominać o tym, że walka prowadzona przez mnichów, była nierozdzielnie związana z ich *stricte* duchowymi zmaganiem – postuszeństwem i prostotą serca. Jeden z wielkich ascetów z Gazy poucza: „Kiedy stosujesz milczenie jako ascezę, wtedy jest dobre: ale kiedy milczysz ze strachu przed kłopotami, wtedy jest szkodliwe¹²⁷.” Stąd

nie mogli oni przeciwstawiać się dziedzictwu wiary – to jest Świętym Dogmatom, tak więc ich walka w ochronie wiary była kluczowym elementem ich życia ascetycznego.

Hierarchowie

Jednakże główny ciężar walki z herezjami wzięli na siebie hierarchowie. Prawosławiu bowiem przewodzą nie najemnicy, a Dobrzy Pasterze¹²⁸. Pasterze mają za zadanie czuwać na swymi owcami (por. Ef 4, 11), chroniąc stado Chrystusa przed wilkami (por. Dz 20, 28-31). Jeśli zaś niektóre z nich zbłądzą, pasterz jest zobowiązany je szukać i przyprowadzać z powrotem na łono Cerkwi (por. Mt 18, 12-14).

To oni najbardziej byli narażeni na upadek, gdyż jako o piastujący publiczne stanowiska, musieli niejednokrotnie przeciwstawić się wrogim wierze naukom i poglądom. To sprawiało, że bardzo wielu z nich za odmowę wsparcia władzy świeckiej, która była nierzadko źródłem siły heretyków zostało wygnanych ze swych katedr biskupich. O tym wspomina św. Ambroży z Mediolanu: „*Wyczekują [wrogowie] nieobecności pasterza, toteż pasterzy kościołów starają się zabić albo ich zesłać na wygnanie, ponieważ w obecności pasterzy nie mogą napadać na owce Chrystusa*” (In Lucam VII, 5, 50)¹²⁹. Częstokroć niesprawiedliwe oskarżenia o herezje, padali ofiarą spisków, a nierzadko prowokacji.

Wybitny teolog XX wieku arcybiskup Awerkij (Tauszew) właśnie hierarchom przypisuje ochronę czystości wiary. Pisze: „*Historia Cerkwi jaskrawo i wyraziście poświadcza o tym, jaką zaiste wielką i nieocenioną przysługę wierze chrześcijańskiej, w dziele jej zwycięstwa nad różnymi błędnowierstwami i pseudo-naukami, okazali właśnie ci biegli w naukach i wszechstronni, wykształceni oratorzy cerkiewni – wielcy hierarchowie i nauczyciele, prawdziwe filary Cerkwi, filary Prawosławia, ostoje i opory naszej wiary, jak ich dziękczynienie określa nasza św. Cerkiew w swoich liturgicznych pieśniach*”¹³⁰.

Jako biskupi, byli zobowiązani do stania na straży Prawosławia (Ortodoksji), bierna więc postawa względem herezji – nie mogła zwyczajnie mieć miejsca. Istotną rolę odgrywała pozycja biskupa, postawionego na straży zachowania Nauki Cerkwi i Jej Świętej Tradycji. Biskup nie ma prawa przekraczać jakichkolwiek reguł cerkiewnych, a przeciwnie sam musi ich ściśle przestrzegać, tym samym będąc wzorem dla kapłanów i wiernych¹³¹. Biskupi nie mogą szafować kanonami, wedle uznania, lecz muszą ściśle ich przestrzegać, bowiem one są źródłem ich władzy. Bowiem jako „*błogosławieni następcy świętych apostołów bronili zawsze nietykalności raz przyjętej wiary*”¹³², i w tym tkwi cała tajemnica godności biskupiej w Cerkwi prawosławnej.

Św. Teodor Studyta ilustruje prawdziwy sens działalności hierarchów – tj. pasterzy: „*Sobór nie jest zwykłym*

zebraniem biskupów i kapłanów, chociaż było by ich wielu, – bowiem lepszy jeden sprawiedliwy, wykonujący wolę Pańską, niżeli tysiące grzeszników (Syr 16, 3), – lecz zebranie w imię Pańskie: dla pokoju i zachowania kanonów i dla tego, aby nie z przypadku rozstrzygać, lecz jak należy w prawdzie i wedle kanonu i po właściwym rozstrzygnięciu. (...) biskupom bowiem nie dana władza przestępować w jakikolwiek sposób kanony, a jedynie podążać za poprzednimi orzeczeniami i trzymać się tegoż”¹³³.

W jednym z listów św. Atanazy Wielki wzywa biskupów do walki z herezją, przyrównując tę walkę do cierpienia pierwszych męczenników: „*bądźcie dla wszystkich przykładami, pokazując, iż teraz czeka nas walka w herezję za prawdę i że różnorakie [sq] sztuczki wroga. Bowiem nie tylko nie składać w ofiarę kadzenia – znaczy być męczennikiem, lecz i nie wyrzekać wiary jest już świetliste męczeństwo w sumieniu. Nie tylko oddający cześć bożkom, lecz i sprzedawszy prawdę osądzeni [sq], jako obcy*”¹³⁴.

Święci Ojcowie nie walczyli orężem, nie wykazywali się chytrym czy podstępem dla osiągnięcia celu. Walczyli przekonani o słuszności swoich działań, pewni udziału w wiecznej nagrodzie za tę walkę. Ich jedynym orężem była Prawda, którą umiłowali ponad wszystko. Św. Atanazy Wielki przekonuje: „*Prawdy nie zwiastuje się za pomocą miecza i strzały lub broni, lecz rozumem i przekonywaniem... Jest to właściwością prawdziwej religii, nie zmuszać, lecz przekonywać*”¹³⁵. O tej niezwykłej wojnie mówi też inny obrońca Ortodoksji – św. Tarazjusz patriarcha Konstantynopola: „*zaprawdę, jest między nami swego rodzaju wojna, – bez broni; co prawda, na słowach samych, lecz za to nimi albo my zadajemy klęskę drugim, albo oni nas porażają. Zwycięskim trofeum służy jej niepokonana Prawda*”¹³⁶.

Święci Ojcowie-Hierarchowie występowali przeciwko różnorakim herezjom, walczyli z: gnostycyzmem (Ireneusz z Lyonu), arianizmem (Atanazy Wielki, Bazyli Wielki, Hilary z Poitiers), pelagianizmem (Augustyn z Hipony), nestorianizmem (Cyryl z Aleksandrii), orygenizmem (Metody z Olimpu), monofizytyzmem (Flawian z Konstantynopola, Leon I Wielki bp Rzymu¹³⁷) i monoteletyzmem (Marcin I bp Rzymu, Sofroniusz z Jerozolimy) oraz ikonoklazmem (bp Rzymu: Grzegorz II i Grzegorz III, German I, Nikifor Wyznawca), tomizmem (Grzegorz Palamas), papizm (Focjusz Wielki, Marek Eugenikos, Melecjusz Pigas), sergiaństwem (Pietr Polański, Fiodor Pozdiejewskij, Josif Pietrowych, Kirył Smirnow), ekumenizmem (Filaret Wozniesieński). Niektórzy zaś prowadzili wojnę z kilkoma herezjami naraz, wspomnieć tu należy Damazego I bp Rzymu¹³⁸.

Cerkiew Prawosławna nazywa ich „*Filarami (kolumnami) Ortodoksji*”¹³⁹. Wierność Ortodoksji doskonale widoczna jest w kalendarzu liturgicznym i w katalogach świętych

biskupów. Wystarczy porównać dwa największe starożytne patriarchaty (Rzym i Konstantynopol), by przekonać się jak ważne było dla biskupów przestrzeganie czystości wiary. Najlepiej ilustruje to zestawienie pokazujące liczbę świętych hierarchów do IX wieku, w Konstantynopolu w latach 38-846 zasiadało 83 patriarchów – z czego 38 zostali uznani za świętych. Zaś z biskupów Rzymu do IX wieku uznano za świętych aż 73, z tymże do roku do 553 roku wszystkich 56 biskupów, zaś spośród 52 biskupów Rzymu w latach 535-857 świętymi uznano tylko 21¹⁴⁰.

Cerkwi Prawosławna cześć również zbiorowe wspomnienie liturgiczne, tj. *Synaksy* (gr. Σύναξις) Świętych Ojców, którzy brali udział we wszystkich siedmiu Soborach Powszechnych¹⁴¹.

Decyzją Synodu Endimousa Patriarchatu Konstantynopola z 24 października 1991 roku została ustanowiona na Niedzielę o Samarytance – *Synaksa* „Wszystkich świętych biskupów i patriarchów Konstantynopola”, obejmująca 67 świętych hierarchów, począwszy od pierwszego biskupa Bizancjum – Apostoła z grona 70-ciu Stachysa (38-54, por. Rz 16,9) kończąc na patriarsze-męczenniku Cyrylu VI (1813-1818), powieszonym przez Turków na Anty-paschę (18 IV 1818).

Analogiczną sytuację mamy w innych lokalnych cerkwiach. Już pierwszy patriarcha wszech Rusi Hiob 5 października 1596 roku ustanowił na 5 / 18 X zbiorową wspomnienie moskiewskich metropolitów: Piotra, Aleksego i Jony jako „Собор Московских святителей”, w 1875 roku dołączono do owej *Synaksy* metropolitę-męcz. Filipa, a w 1913 patriarchę-męcz. Hermogena. Cerkiew Serbska wspomina 30 VIII / 12 IX pamięć swoich 12 zwierzchników z okresu XIII-XVII wieku jako „Сабор Српских Светитеља”.

W momencie gdy dochodzi do eskalacji herezji Święci Ojcowie wzywają wszystkich wiernych niezależnie od cenzusu społecznego czy pełnionej funkcji, do walki w obronie prawdy wiary. Św. Hilarion z Poitiers nieustraszenie nawoływał do tego, tymi słowami: „Nadszedł czas, aby mówić, albowiem minął już czas milczenia. (...) Niechaj krzyczą pasterze, gdyż najemnicy uciekli. Oddajmy życie za nasze owce, bo oto wtargnęli złodzieje i wokół nich krąży srogi lew. Idźmy na męczeństwo z takim wołaniem, ponieważ anioł szatana przebrał się w anioła światłości. (...) Niechaj w szatańskim pokoju ujawnią się fałszywi prorocy, albowiem podczas herezji i schizmy dają się poznać ci, którzy są wierni. Idźmy z pomocą Ducha Świętego drogą prawdy, abyśmy przez działanie ducha błędu nie wierzyli kłamstwu. Umierajmy z Chrystusem, abyśmy z Chrystusem królowali. Trwać bowiem nadal w milczeniu byłoby oznaką słabej wiary, a nie dowodem rozwagi, gdyż nie mniej niebezpieczna jest milczeć niż nigdy tego czynić...”¹⁴².

Podobnie oświadcza w swym liście kierowanym do swych prezbiterów i diakonów św. Cyprian z Kartaginy: „*milczeć nie mogę, ponieważ umiarkowana i zuchwała zarozumiałość niektórych zagraża czci męczenników, skromności wyznawców i pokojowi całego ludu. Zbyt wielkie milczenie może się przerodzić w niebezpieczeństwo dla ludu [Bożego] jak również i dla nas [samych] (...). Mógłbym udawać, że nie widzę, i znosić, jak udawałem i zawsze znosiłem zniewagi wyrządzone mojej biskupiej godności. Jednakże teraz już udawać nie można...*” (List 16, 1-2)¹⁴³.

W kwestii milczenia Św. Cyryl, patriarcha Aleksandrii zadaje pytanie heretykowi Nestoriuszowi: „*Jak można było by nam milczeć w ten czas, gdy Wiara jest wyniszczana, gdy tyle zmian tworzy się w niej? Czy my nie staniemy przez sądem Chrystusa? Czyżby możemy tłumaczyć się niewłaściwym czasem w milczeniu, my, którzy postawieni po to, by mówić co dobre*”¹⁴⁴.

Dlatego też hierarchowie winni byli prowadzić wojnę otwartą, wedle określonych zasad chrześcijańskich, by dzięki niej dowieść swej wyższości nad apostatami: „*Ja mam zwyczaj otwarcie zapowiadać, że walczę w sprawie Chrystusa i walkę przeprowadzę w duchu Chrystusa, który miłuje pokój, jest łagodny [Mt 11, 29] i który na siebie wziął nasza słabość [Iz 53, 4]. Ale nie powołuje się do pokójku z uszczerbkiem dla prawowiernej nauki, nie idę na ustępstwa, by sobie uzyskać opinię łagodności. Nie można przecież osiągnąć dobra w sposób nieuczciwy. Chcę zaprowadzić pokój dzięki lojalnej walce, w granicach zasad chrześcijańskich i według praw ustalonych przez Ducha Bożego*”¹⁴⁵.

Hierarchowie sami rozumieli ważność swego urzędu, troskę o zbawienie choćby jednego wiernego, w końcu pamiętali o tym jakie miejsce zajmują w społeczności chrześcijańskiej. Św. Jan Chryzostom pisze: „*Czymś wielkim, z pewnością bardzo wielkim, jest przewożenie Kościołowi, które jednak wymaga wielorakiej filozofii i męstwa, o jakim mówił Chrystus, że trzeba być gotowym oddać życie za owce, nigdy ich nie opuszczać i dzielnie w ich obronie stać przed wilkiem; tym się różni pasterz od najemnika. Ten bowiem, zapomniawszy o owocach, szuka zawsze własnego ocalenia, ów zaś zapomniawszy o sobie, troszczy się zawsze o ocalenie owiec*” (In Joannem hom. 60, 1)¹⁴⁶.

Antoninus Honoratius bp Constantina w Numidii w swym liście do innego biskupa – Arkadiusza (zesłanego za niewzruszone trwanie w wierze ortodoksyjnej) tak o to pisze i zachęca zarazem: „*Jesteś chorążyym Chrystusa, stoisz na pierwszej linii frontu. Jeżeli upadniesz, spadnie na ciebie odpowiedzialność za innych. Tego się lękaj. Choćbyś nawet padł w boju, walka twoja przyniesie ocalenie wielu innym a ty otrzymasz wielokrotną koronę. (...) Iam in stadio es. Oto stoisz już na placu boju! Stąpaj odważnie! Żaden lęk, żadna*

*bojaźń ani trwoga niech do ciebie nie ma przystępu. Cały Kościół modli się za ciebie, żebyś odniósł zwycięstwo. Kościół czeka na ciebie jako na męczennika, aby cię uczcił jak Szczepana. Patrz, byś nas, cośmy zostali na świecie, nie zawstydził. Patrz, byś nas nie poniżył w obliczu nieprzyjaciół naszych. Stoi przy tobie Chrystus Pan, stoi Kościół. Bądź niezachwianie pewny swojej korony, a jakiekolwiek przeszłe grzechy niechaj żadnego w tobie nie budzą lęku*¹⁴⁷.

Święci hierarchowie sami modlą się do Boga o to by trwać w ortodoksyjnej wierze, i tak św. Hilary z Poitiers wyzywa w swej modlitwie do Wszechmogącego Boga: „Boże, błagam Cię, zachowaj nieskażoną pobożność tej mojej wiary i pozwól, bym to moje głębokie przekonanie wyznawał aż do momentu oddania ducha mojego. Pragnę, bym na zawsze osiągnął to, jak zostałem odrodzony i zgodnie z symbolem wyznawanej wiary ochrzczoney”¹⁴⁸.

Wielu musiało udowodnić prawdziwość swojej wiary, szczególnie w sytuacji, gdy coś groziło ich owczarni. Wówczas można było się przekonać kto jest pasterzem a kto jedynie najemnikiem. Św. Grzegorz Wielki na podstawie doświadczenia opowiada o tym w swej homilii, wygłoszonej do narodu Bożego: „Nie pasterzem, lecz najemnikiem nazywany jest, kto pasie owce Pańskie nie z wewnętrznej miłości, lecz dla doczesnych dochodów. Najemnikiem wszak jest ten właśnie, kto ma stanowisko pasterza, ale nie stara się o zyski dusz – łakomym okiem patrzy na korzyści ziemskie, cieszy się z zaszczytu przełożenia, tuczy się doczesnymi zyskami, weseli okazywanym przez ludzi szacunkiem. (...). Nie można jednak naprawdę poznać, czy ktoś jest pasterzem, czy najemnikiem, jeśli nie zachodzi sytuacja krytyczna. W czasie bowiem spokoju bardzo często także najemnik stoi na straży trzody jak prawdziwy pasterz – lecz przychodzący wilk ujawni, w jakim kto duchu stał na straży trzody” (Homilia XIV na 2 niedzielę wielkanocną)¹⁴⁹.

Święci Ojcowie ostrzegają przed „wilkami w owczej skórze”, których należy unikać jako ludzi wyjątkowo niebezpiecznych. Bowiem zagrażających zbawieniu wiernych. Owi fałszywi prorocy będą starać się oszukać ludzi stwarzając pozory wstrzemięźliwości, cudotwórstwa, jasnowidztwa, jednak w gruncie rzeczy jedynym ich zadaniem będzie doprowadzić do upadku i zagłady wybranych Pańskich. O nich właśnie wspomina św. Jan Chryzostom pisząc: „przez fałszywych proroków rozumie nie heretyków, ale tych, którzy są wewnętrznie zepsuci, a przybierają maskę cnoty. Ci zwani są przez wielu zwodzicielami. Dlatego dodał: Poznaćcie ich po ich owocach. U heretyków często można spotkać uczciwe życie, u tych zaś, o których mówię, nigdy. Cóż więc, powiesz, a jeśli i w tym udają? Lecz będą na tym łatwo złapani. Taka jest właśnie natura tej drogi, trudna i uciążliwa, a obłudnik nie będzie chciał znosić trudów, lecz tylko się pokazać; dlatego łatwo daje się przyłapać”¹⁵⁰.

Patriarcha Konstantynopola św. Genadiusz Scholarios w słowie do mnichów Góry Synaj przestrzega przed bezmyślnym zrywaniem łączności ze swym biskupem. Tylko jeden powód usprawiedliwia ten akt nieposłuszeństwa: „co się tyczy waszych biskupów patrzcie tylko, jak było powiedziane, żeby oni byli prawosławnymi, nie uczyli i nie głosili jakichkolwiek opinii, przeciwnych prawej wierze i nie sprawowali liturgii razem z heretykami czy odłączonymi”¹⁵¹.

Wielki mnich Józef Wryenios ostrzega Kreteńczyków przed ich własnymi biskupami-unitami: „Czyż należy nazywać spowiednikami tychże ludzi, codziennie sprzedających boskie dary? Nie przyzwolisz nazywać ich wilkami wściekłymi, rabusiami, wrogami naszego zbawienia i zabójcami? O, reguły Chrystusowe, kanony i orzeczenia ojcowskie, prawodawcy po Chrystusie i nauczyciele! Jak wspaniale urządzona Wasza Cerkiew, i jak obecnie tacy zwierzchnicy męczą Ją, z powodu złota straszną zgubę ściągają na siebie! I na oto się ośmieliwszy, chcą oni, ażeby nikt nie odczuwał tego zła, jak by chcieli przekonać wszystkich, iż tak im działać pozwolono od Samego Chrystusa i że na nich trzeba patrzeć, jak na świętych, i kłaniać się im do ziemi; iż od nich to i wypływają – życie, myśl i zbawienie. A tym czasem, to – zamysły złego, wieczne tyrańskie panowanie grzechu...”¹⁵².

Hierarcha, który odważyłby się szkodzić Ortodoksji nie jest biskupem, o czym ostrzega św. Grzegorz Wielki: „Istotnie najczystsza wodę (pierwsi dziedziczą naukę – M. D.) piją pasterze, gdy cierpią źródle prawdy, dobrze rozumiejąc. Lecz tę samą wodę znaczy nogami mącić, gdy się złym życiem psuje nauki świętego rozmyślenia. Wodę oczywiście ich nogami zmaczoną piją owce, gdy jacykolwiek podwładni nie idą za słowami, jakie słyszą, lecz jedynie naśladują przewrotne przykłady, które widzą. Pragnąc słów, jakby z zepsutych źródeł biorą w napojach błoto, ponieważ uczynki ich psują. (...) nikt bardziej w Kościele nie szkodzi, jak kto przewrotnie postępując, ma tytuł lub stan święty”¹⁵³.

Podobnie stwierdza i św. Wincenty z Lerynu: „w Kościele bożym pokusą dla ludu jest błąd nauczyciela, pokusą tym większą, im uczeń jest twórca tego błędu”¹⁵⁴. Niekiedy zaś Opatrzność dopuszcza sytuację, w której uczony nauczyciel zaczyna mędrkować i siać naukę niezgodną z ortodoksyjną. A wszystko to dla sprawdzenia czujności samych wiernych, jak też dla obnażenia prawdy o nich. Św. Wincenty kontynuuje swą myśl: „niekiedy Opatrzność Boża niektórym kościelnym nauczycielom pozwala głosić nowe dogmaty; aby was. Rzeczy, doświadczył Bóg, Pan wasz. I rzeczywiście wielka to pokusa, gdy ten, którego uważasz za proroka, za ucznia proroków, za nauczyciela i rzecznika prawdy, którego najwyższym otaczasz uwielbieniem i miłością, – gdy ten nagle wprowadza ukradkiem szkodliwe błędy, a ty ich ani rychło wyłowić nie umiesz, bo tkwią w tobie przesady czerpanej dotąd nauki, ani też z lekkim

*sercem potępić, bo nie dopuszcza przywiązanie do dawnego mistrza*¹⁵⁵.

Herezje zmuszały wiernych nauce apostołskiej do wierności jej poprzez odpięcie ataku heretyków i wyznawanie prawdziwej wiary. obrońcy wiary byli tego świadomi. I tak św. Atanazy Wielki pisał: „*Prawdziwa bowiem i święta wiara w Pana jasna jest dla wszystkich, poznawana i rozpoznawana z Bożych Pism. W niej złożyli świadectwo ci, którzy stali się święci i teraz po śmierci są w Panu. I pozostałaby wiara w niczym nienaruszona, gdyby podłość niektórych heretyków nie poważyla się jej zepsuć*”¹⁵⁶.

Nieliczni z hierarchów dostąpili świętości, choć wymagane było od nich jedynie przestrzeganie wierności nauce Cerkwi prawosławnej i zachowanie do śmierci łączności z Cerkwią prawosławną. Ci z nich, którzy byli temu wierni – musieli prowadzić odwieczną batalię z heretykami i schizmatykami. Taki bowiem jest główny cel stawiany przed każdym biskupem – stanie na straży Ortodoksji i ochrona swej owczarni przed jej wrogami. Święci Ojcowie i nauczyciele Cerkwi uczą nie tylko poprzez swoje dzieła ale też poprzez przykład własnego życia. Posiadając wiedzę teoretyczną, stali się zarazem nośnikami wiedzy praktycznej. Wiedzy, która winna być przyjmowana przez kolejne pokolenia chrześcijan prawosławnych¹⁵⁷.

Dowodem znaczenia biskupa w Cerkwi prawosławnej jest kult św. Mikołaja abp Miry Licyjskich, ów święty jest w Cerkwi umieszczony w hierarchii zaraz po św. Janie Chrzycielu, a niekiedy i przed nim. Kult tego biskupa z Azji Mniejszej, nie jest dziełem przypadku. Niesie jasne przesłanie i wzór dla następnych pasterzy. Cerkiew nazywa go „*regulą wiary*” (*troparion*, ton 4); „*Kościola pierwszego hierarchę, wielkiego wspomociciela i nauczyciela*”; „*Biskupów upiększenie i ojców chwałę*”; „*kolumnę i umocnieniem Kościoła*”; który był „*wybranym z ojców*” dla tego by „*odważnie niszczyć bezbożne nauki herezji i okazać się dla wszystkich regulą prawosławia*” (*prosomion*, ton 4).

Jego kult na Rusi przyjął wyjątkowy kształt. Samo imię Mikołaj niesie w sobie pewne przesłanie, bowiem pochodzi z greki i składa się z dwóch słów: *nike* – „zwycięzać” i *laos* – „lud”. W ludowej tradycji rosyjskiej imię to oznacza *zwycięstwo*. Nie było na Rusi takiej cerkwi czy domu, w którym to nie byłoby ikony tego świętego. Któż bowiem nie słyszał o ikonie cudotwórczej św. Mikołaja Możajskiego, która uznana została od samego swojego objawienia, za przejaw Opatrzności Bożej nad Rusią. Ikonę tą szczególnym kultem otaczali kolejnie carowie rosyjscy, stała się ona jednym z symboli Prawosławnego Imperium Rosyjskiego. Bardzo często umieszczano ją na poroęczach wojennych. Tradycja przekazuje nam świadectwa o szczególnej pomocy okazanej przez owego hierarchę z walce z Tatarami, Mongołami czy Polakami¹⁵⁸. Przez całe dzieje

Rusi, a następnie Imperialnej Rosji, św. Mikołaj wspierał swoją opieką zarówno prosty lud, jak i całe państwo. Ów wizerunek świętego niesie dość jasne przesłanie. Na ikonie tej bowiem w swojej lewej ręce trzyma On gmach Cerkwi, w prawej zaś miecz. Pierwszy symbolizuje Jego postawę na Soborze Powszechnym w Nicei, gdzie bronił czystości wiary, zaś drugi Jego bezustanną walkę, którą prowadził na wielu płaszczyznach w czasie swego ziemskiego życia. Św. Mikołaj nie tylko pomagał ubogim ludziom, lecz także wiodł walkę o czystość wiary. Św. Andrzej z Krety w swym *Encomium in sanctum Nicolaum* porównuje św. Mikołaja do wojownika za wiarę¹⁵⁹.

Święci Hierarchowie zaś wychwalają walkę o Ortodoksję, jako nadrzędną nad innym dobrymi uczynkami, postami i modlitwą, przez co wielce miłą Bogu.

Konkluzja

Zadajmy więc na koniec naszych rozważań pytanie o *meritum* zachowania Ortodoksji? Prawdziwym i szczerym wyznawcą Chrystusa (czyli Ortodoksem/ Prawosławnym) jest ten, „*któ prawdę Bożą, kto Kościół, kto ciało Chrystusa miłuje, kto nad boską religię, kto nad wiarę katofoiczną niczego wyżej nie ceni, ani niczyjej powagi, ani miłości, ani geniuszu, ani wymowy, ani filozofii, lecz gardzi tym wszystkim i niewzruszenie trwa przy wierze, a postanawia dawien dawna trzymać i w to wierzyć, czego się powszechnie dawien dana Kościół trzyma*”, zaś w nowej nauce widzi nie „*naukę religię a pokusę*”¹⁶⁰.

Wedle słów Św. Cyryla z Aleksandrii: „*u Boga są cenni nie Ci czciciele, którzy są wielkimi ze względu na swą liczbę, lecz Ci, którzy wyróżniają się Prawdziwą Wiarą, choć by okazało się ich i bardzo niewielu. Dlatego Boskie Pismo mówi, że «wielu jest powołanych, lecz tylko wybrani, i dostojniejszych – zupełnie niewielu*”¹⁶¹. Św. Teodor Studyta zaś mówi o tym, że Cerkiew może składać się w samej krytycznej dlań sytuacji jedynie z trzech prawosławnych chrześcijan (sic!)¹⁶². Św. Nikifor Wyznawca patriarcha Konstantynopola pisząc przed swym wygnaniem posłanie *Apologeticus Minor* do całej Powszechnej Cerkwi, w którym podtrzymuje na duchu wszystkich prawdziwych wyznawców Ortodoksji: „*Nawet jeśli i zupełnie niewielu ostanie się w Prawosławiu i pobożności, wówczas właśnie Ci są Cerkwią, i siła oraz zachowanie cerkiewnych postanowień trwa u nich, chociażby okazało się koniecznym wycierpieć prześladowania za wiarę, które posłużą im tylko dla wiecznej chwały i zbawienia duszy*”¹⁶³.

Słusznie stwierdza św. Celestyn I bp Rzymu w swym liście do duchowieństwa i ludu w Konstantynopolu, że o ile okazałoby się, że pewni biskupi-pasterze porzucają swoją owczarnię, to tym bardziej pozostali muszą wziąć na siebie

brzemie walki za Wiarę. Biskup Rzymu pisze tak: „*Gdzież jest niezbędna troska pasterska o świętą trzodę? Gdzie dbałość o Pańskie zagrody? Jaką nadzieję może mieć trzoda, kiedy pasterz okazuje się być wilkiem i tak się zbliża do owiec, żeby każdą z nich napaść? Są rozszarpywane przez te same usta, z których głoszone są rzeczy bezbożne. Nie daje się im pokarmu, który wzmacnia, ale taki, który szkodzi. Błogosławiona jest jednak trzoda, której Pan dał możliwość rozstrzygać o własnym pastwisku*”¹⁶⁴.

Rzeczywiście 500 biskupów podpisał heretycki dokument *Henotikon*, 348 biskupów potępili święte ikony na Synodzie w 754 roku, czy 19 biskupów (tylko jeden św. Marek Eugenikos nie podpisał) patriarchatu konstantynopolińskiego na Soborze we Florencji podpisał unię z Rzymem, nie stanowiło żadnej reprezentacji Cerkwi prawosławnej. Byli jedynie uzurpatorami w stosunku do tego co należy do wszystkich wiernych, przywłaszczając sobie na wyłączność autorytet Cerkwi dla wzmocnienia swej władzy biskupiej.

Podobnie było z II Synodem Efeskim biskupim zwołanym przez Dioskura w 499 roku, który był zwołany niemalże kanonicznie i uczestniczyło w nim aż 150 biskupów. Jednak za pogwałcenie Ortodoksji oraz za napaść na osobę św. patr. Flawiana z Konstantynopola i pozostałych Ortodoksów, został określony przez św. Leona Wielkiego – „zbojeckim” (łac. latrocinium), jego orzeczenia potępione, zaś uczestnicy tego synodu zostali przez św. Leona ekskomunikowani.

Klucz do zrozumienia kryterium ortodoksyjności wyjaśnia o. protojerej Michaił Pomazański: „*Prawdziwość jedynej Cerkwi określa się Prawosławiem Jej członków, a nie zaś ich ilością w ten albo inny moment*”¹⁶⁵. Jest to słuszne twierdzenie, znajduje ono bowiem potwierdzenie u Świętych Ojców.

Jako pierwszy pisał o tym św. Cyprian z Kartaginy, stwierdza, że Chrystus „*daje poznać, że jest raczej z dwoma, albo trzema jednomyślnie się modlącymi, niż z wielką liczbą różnowierców, i że więcej może uzyskać zgodna prośba kilku, niż skłócona modlitwa wielu*”¹⁶⁶. Szczególnie widoczne jest ta myśl w słowach św. Grzegorza Teologa: „*Gdzie są ci ludzie, którzy moje ubóstwo uważają za przestępstwo, a chępią się [swoim] bogactwem? Dla nich mnogość adeptów jest znakiem prawdziwego Kościoła, maleńka zaś owczarnia zasługuje w ich oczach tylko na pogardę. (...) Nie wiedzą, że o ile piasek liczniejszy jest od gwiazd, a kamyki od drogocennych kamieni, o tyle też piasek i kamyczki mają mniej wartości i blasku niż gwiazdy i cenne kamienie*”¹⁶⁷. W innym miejscu pyta i zraz daje odpowiedź na zarzuty przeciwników: „*Ale czy ty nie wiesz, że lepsze jest wyznanie wiary pod gołym niebem, niż bezbożność w najpiękniejszych kościołach? (...) gdyż nic tak*

cenne nie jest Bogu, jak nauka bez skazy i dusza udoskonalona nauką prawdy”¹⁶⁸.

Dlatego nie wielkość jest wyznacznikiem ortodoksyjności lecz jakość. Ojciec M. Pomazański stwierdza, że Cerkiew świadomie „*wybrała swoim imieniem termin „Prawosławie”, wystawiając jako swoje znamię czystość nauki*”¹⁶⁹.

Obrońca wiary prowadzona wewnątrz i na zewnątrz Cerkwi jest tym skuteczniejsza i efektywniejsza im bardziej czujni są jej obrońcy, którzy walcząc bronią również samych siebie. Zaświadcza o tym św. Celestyn I bp Rzymu: „*Jednak w tej wojnie domowej, w tej walce wewnętrznej naszym murem niech będzie wiara i niech ona broni się przed niewiarą duchowymi pociskami. Obrońmy ją, ponieważ obroniona nas będzie bronila*”¹⁷⁰.

Prawdziwe wyznaje Boga ten, kto otwarcie świadczy o swojej wierze. Nie tylko gdy ona triumfuje, ale przede wszystkim gdy znajduje się w niebezpieczeństwie – atakowana zewsząd. „*Wyznawanie wiary – pisze św. Teofan Rekuz – polega na tym, żeby otwarcie, szczerze i bez strachu mówić, postępować i żyć według zasad świętej wiary w tym miejscu, w tych okolicznościach, kto w jakim jest ustanowiony, niezależnie od tego, co będą o nas mówić, jak oceniać i w jaki sposób będą się do nas odnosi inni. Tego wymaga szczerze przekonania (...) Kto boi się żyć otwarcie według swej wiary, ten przychodzi w wątpliwości samą wiarę. Zwłaszcza nie należy milczeć tam, gdzie otwarcie poniżana jest przez innych wiara. Tutaj należy otwarcie wypowiedzieć prawdę opanować zuchwalca jako bluźniercę*”¹⁷¹.

Wyznanie wiary jest dopiero początkiem niekończącej się walki, ci, którzy prowadzą ową walkę powinni to czynić rozważnie. Bowiem jak poucza św. Cyprian z Kartaginy: „*Wyznanie bowiem nie czyni wolnym od zasadzek diabelskich, ani też nie chroni całkowicie przed pokusami i niebezpieczeństwami, przed zakusami i atakami światowymi człowieka, żyjącego jeszcze na świecie. (...) Wyznanie jest dopiero początkiem chwały, nie zasługą już na koronę; nie jest dokończeniem sławy; lecz zapoczątkowaniem godności...*”¹⁷².

Zaś o samym wyznawcy biskup Kartaginy pisze: „*niech będzie pokorny i ułożony, niech będzie skromny w stosunku do karność, aby tak zwany wyznawca Chrystusa naśladował Chrystusa, którego wyznaje. (...) Jest wyznawcą Chrystusa; lecz pod warunkiem, że potem nie są przez niego wystawione na bluźnierstwo majestat i godność Chrystusa*”¹⁷³. Również św. Celestyn I bp Rzymu przestrzega obrońców wiary tymi słowami: „*Większą sławę uzyskuje się w większym trudzie, ponieważ jakość walki stanowi o jakości nagrody. Czytacie wraz z nami, że ten, kto walczył godziwie, dostaje wieniec zwycięstwa*”¹⁷⁴.

Przypisy:

- ¹ *De Incarnationem Domini Contra Nestorium*, lib. III cap. 14 // PL 50, 70 A.
- ² *Synodi et Collectiones Legum*, vol. VI: *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 177.
- ³ *Historia Kościelna V*, 40. Cyt. za H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 295.
- ⁴ Św. Bazyli Wielki, *Listy*, przekł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 180-181.
- ⁵ *Преподобного Макарія Египетскаго духовные беседы, послания и слова*, Сергієвъ Посадъ 1904, с. 52.
- ⁶ *Творения аввы Исаака Сириянина, Слова подвижническия*, Сергієвъ Посадъ 1911, с. 150-153.
- ⁷ Cyt. za H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 295.
- ⁸ Św. Jan Chryzostom, *Kazanie o godnym życiu we wspólnocie*, przekł. J. Iluk, *Vox Patrum* 29 (2009) t. 53-54, s. 626-627.
- ⁹ Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, przekł. W. Kania i in, Kraków 2002, s. 269.
- ¹⁰ *Ibidem*, s. 341-342.
- ¹¹ Por. Mt 3, 1-12.
- ¹² Por. Mt 10, 34-39.
- ¹³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom I (325-787), układ i oprac. ks. A. Baron i ks. H. Pietras, Kraków 2001, s. 211, 217.
- ¹⁴ *Apologia przeciwko Arianom*, 7 [w:] Św. Atanazy, *Apologie*, przeł. J. Ożóg, Warszawa 1979, s. 101.
- ¹⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 331, 337.
- ¹⁶ Преп. Анастасий Синаит, *Избранные творения*, пер. А. И. Сидорова, Москва 2003, с. 251-252.
- ¹⁷ М. Помазанский прот., *Мысли о православии, «Православный путь» за 1950 годъ* (Джорданвилль), с. 66, 71.
- ¹⁸ Л. Лебедь прот., *Орто-Доксія, «Православный путь» за 1994 годъ* (Джорданвилль), с. 75.
- ¹⁹ Por. Rz 6, 18; Rz 8, 15; Iz 61, 1; Łk 4,18; Kol 1, 13; Ga 4, 7.
- ²⁰ Św. Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*, przekł. J. Słomka, Kraków 2010, s. 45-46.
- ²¹ Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 87.
- ²² Archim. Hilarion (Basdekas), *O Tradycji Świętej*, *Elpis* 1933, z. 1, s. 54.
- ²³ Anastazy Apokryzjariusz, *Sprawozdanie z procesu Maksyma Wyznawcy z 655 roku*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 255.
- ²⁴ *Творения иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сириянина, Слова подвижническия*. Сергієвъ Посадъ 1911, с. 9-10, 143-146, 222-223.
- ²⁵ *Ibidem*, с. 224
- ²⁶ Rz 10, 2.
- ²⁷ *Ibidem*, С. 418.
- ²⁸ *Сочинения Епископа Игнатія (Брянчанинова)*, т. 5: *Приношение современному монашеству*, СПб. 1886, С. 278.
- ²⁹ Архієпископъ Аверкій, *Современность въ свете слова Божія. Слова и речи*, Томъ IV, Jordanville 1976, с. 264-265.
- ³⁰ Dn 3, 12.
- ³¹ Św. Cyryl z Aleksandrii, *Wykład prawdziwej wiary*, tłum. W. Kania, Warszawa 1980, s. 249.
- ³² Архієпископъ Аверкій, *Современность въ свете слова Божія*, Томъ IV, с. 265, 267-268.
- ³³ 3 Krł 18, 40.
- ³⁴ 4 Krł 2, 10-12.
- ³⁵ 1 Kr 19, 10.
- ³⁶ *Творения иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сириянина*, С. 419-428.
- ³⁷ *Сочинения Епископа Игнатія (Брянчанинова)*, т. 5: *Приношение современному монашеству*, СПб. 1886, С. 278.
- ³⁸ Nawiązanie do słów z Rdz 19, 17.
- ³⁹ *Отечникъ*, сост. епископомъ Игнатіємъ (Брянчаниновымъ). Изд. 3-с., СПб. 1891, С. 512.
- ⁴⁰ Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, przekł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 196.
- ⁴¹ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. III: *Canones Patrum Graecorum*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 66.
- ⁴² Anastazy Apokryzjariusz, *Sprawozdanie z procesu Maksyma Wyznawcy z 655 roku*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 255.
- ⁴³ Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, przekł. W. Kania i in, Kraków 2002, s. 257-258.
- ⁴⁴ Iz 14, 22.
- ⁴⁵ Ps 34, 3.
- ⁴⁶ Św. Hieronim ze Strynodu, *Listy do Eustochium*, przekł. B. Degórski, Kraków 2004, s. 133.
- ⁴⁷ *Pierwsza Księga Starców: Gerontikon*, przekł. M. Borkowska, wstęp, oprac. i red. M. Starowieyski, Kraków 1992, s. 56: „Odpowiedział im: „Tamte pierwsze zarzuty ja sam sobie stawiam, bo to przynosi korzyść mojej duszy; ale być heretykiem, to oddalić się od Boga, a ja nie chcę od Boga się oddalać”.
- ⁴⁸ Архієп. Аверкій (Таушєвъ), *Современность въ свете слова Божія*, Томъ I, Jordanville 1975, с. 209.
- ⁴⁹ *Op. cit.*, с. 209-210.
- ⁵⁰ *Op. cit.*, с. 208.
- ⁵¹ Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, przekł. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 249, 252.
- ⁵² Dn 3, 28-30, 33.
- ⁵³ Szerzej o tym patrz. Протоиерей Федор Зисис, *Благое непослушание или худое послушание?*, пер. с греческого, Москва: Святая Гора, 2009. Cenne są przemyślenia św. Ignacego (Branczaniniowa) zawarte w 5 tomie jego Dzieł Zbranych: «*Приношение современному монашеству*», rozdz. 12: «*O жительстве в послушании у старца*» oraz rozdz. 13 «*O жительстве по совету*». Hierarcha uważa, że ze względu na brak duchem-nauczonych gerontów oraz duchowne zubożenie, posłuszeństwo znane z starożytnego monastycyzmu nie już możliwe.
- ⁵⁴ Flp 2, 2-8.
- ⁵⁵ *Творения Преподобного и Богоносного Отца Нашего Священномученика Петра Дамаскина, въ русскомъ переводе съ еллинно-греческаго*, Киев 1905, с. 169.
- ⁵⁶ *Творения иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сириянина...*, С. 147-148.
- ⁵⁷ Nr. wzwanie z modlitwy wielkopostnej św. Efrema Syryjczyka.
- ⁵⁸ Dz 20, 19; 1 P 5, 5.
- ⁵⁹ Kol 2, 18.
- ⁶⁰ *Творения Преподобного и Богоносного Отца Нашего Священномученика Петра Дамаскина...*, с. 122.
- ⁶¹ *Отечникъ*, сост. епископомъ Игнатіємъ (Брянчаниновымъ). Изд. 3-с., СПб. 1891, с. 476-477.
- ⁶² O tym szerzej, patrz. архимандрит Иустин (Попович), *Об отношении Церкви к властям*, [w:] *Собрание творений*, т. 1, Москва, 2004, с. 67-68.
- ⁶³ M. Parchem, *Rola Michala w przekazach o „buncie w niebiosach” oraz „upadku aniołów”*, [w:] *Michał Archanioł*, t. I: *Zagadnienia teologiczne*, red. H. Oleschko, S. Łacki, Marki 2012, 123-164.
- ⁶⁴ O tym zagadnieniu szerzej patrz w pracy prot. Ф. Зисис, *Благое непослушание или худое послушание?*, Москва 2009.
- ⁶⁵ Z najnowszych prac, zob. Ієроу. Ευθυμιου Τρικαιηνα, Η Διαχρονική Συμφωνία των Αγίων Πατερων για το Υποχρεωτικό του 15ου Κανονος της Протодеυτερας Συνόδου περι Διακοπης Μνημονευσεως Επισкоπου Κηρυσσοντος ел Εκκλησίας Αιρεσιν, Τρικαλα 2012.
- ⁶⁶ *Συνταγμα των θεϊων και ιєρων κανονων των τε αγιων και πανєνφημων Αποστολων, και των ιєρων και οικουμενικων και τοπικων Συνοδων, και των ката μερος αγιων Πατερων, υπο Γ. Α. Ραλλη και Μ. Ποτλη, том. В. Εν Αθηναις 1852, σ. 14, 692-693. Synodalny rosyjski przekład odbiega znacznie w drugiej części kanonu od greckiego oryginału, por. *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима...*, т. II, с. 307.*
- ⁶⁷ Νικόδημος ο Αγιορείτης, Πηδαλιον της νοητης νηος, της Μιας Αγιας, Καθολικης και Αποστολικης των ορθοδοξων Εκκλησιας, Εν Αθηναις 1886, σ. 292.
- ⁶⁸ *Synodi et collectiones legum*, vol. II, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 279.
- ⁶⁹ Zob. Oz 9, 4; Lb 16, 26.
- ⁷⁰ *Synodi et collectiones legum*, vol. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 17.
- ⁷¹ *Synodi et collectiones legum*, vol. V, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 108.
- ⁷² Por. *Ibidem*, s. 137.

- ⁷³ *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима...*, t. II, s. 583.
- ⁷⁴ Арсеній (Иващенко), архим., *О жизни и сочинениях иером. Иосифа Вриенни...*, s. 119.
- ⁷⁵ *Un grand mystique byzantin: vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), par Nicéas Stéphanos*, ed. I. Hausherr, [w:] *Orientalia Christiana* № 45, Roma 1928, p. 83-86.
- ⁷⁶ PG 150, 863 D – 864 A.
- ⁷⁷ Γρηγόριος ο Παλαμάς, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, *Συγγράμματα*, т. В', Θεσσαλονίκη 1966, σελ. 627.
- ⁷⁸ *Ibidem*, σελ. 635.
- ⁷⁹ Γρηγόριος ο Παλαμάς, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, *Συγγράμματα*, т. Γ', Θεσσαλονίκη 1970, σελ. 79.
- Podobnie pouczał luteranów w swym liście patriarcha Jeremiasz II Traanos: „członkowie Cerkwi Chrystusowej są bez reszty oddani Prawdzie, a nie bez reszty oddani Prawdzie, nie są członkami Cerkwi Chrystusowej”, [w:] *Святейшого Патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам*, пер. архим. Нила, М. 1866, с. 12.
- ⁸⁰ Амвросій (Погодинь) аримандритъ, *Св. Маркъ Ефескій и Флорентійская Унія*, Jordanville 1963, с. 369.
- ⁸¹ Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, s. 259.
- ⁸² *Op. cit.*, s. 259-260.
- ⁸³ Św. Leon Wielki, *Мову*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958, s. 440.
- ⁸⁴ PG 102, 833 B-C.
- ⁸⁵ Преп. Анастасій Синаит, *Избранные творения*, пер. А. И. Сидорова, Москва 2003, с. 317.
- ⁸⁶ Αλφαριθμητικός, ροβ (Περὶ τῶν ἱερῶν), 7-33, [w:] Αρχμ. Θεοφίλου Σιμποπούλου, Μελετιος ο Γαλισιωτης (1230-1307), Αθηναί 1978, σ. 475.
- ⁸⁷ PG 60, 611.
- ⁸⁸ W Rosji czasu rewolucji bolszewickiej św. patriarcha Tichon (Bielajew) rzucił dwukrotnie klątwę na rewolucjonistów w 1918 roku (potwierdzoną przez Lokalny Synod w 1918 roku) oraz na *Wyższą Administrację Cerkwi Odnowicielskiej* w 1922 roku. Po jego śmierci i fizycznej likwidacji Jego zastępców oficjalnie został zaprzestany (nieoficjalnie był sprawowany w podziemnej Cerkwi), po *Deklaracji Sergiusza* z 1927 rok zostaje zniesiony. XX-wieczny ekumenizm dopełnia dzieła. W pełnym wariacie obecnie celebrowany jest jedynie w Ruskiej Prawosławnej Cerkwi Zagranicznej z dodatkami nowych anatem rzuconych przezeń na Teozofię, Wolnomularstwo, Okultyzm, Spirytualizm (1932), Ekumenizm (1983), Sergianizm (2004) oraz imiennie na o. Sergiusza Bułhako-wa za sofologię (1935), na W. Lenina za rewolucję (1970), na metr. Sergiusza (Starogrodzkiego) oraz jego naśladowcom za podporządkowanie Cerkwi komunistom (2004). Ów ryt praktycznie został współcześnie odrzucony (zob. Synodikon Cerkwi Greckiej z 2005 roku), jeśli nawet jest celebrowany to wskutek ekumenicznej zarazy został pozbawiony najistotniejszych fragmentów – akklamacji anatem na heretyków. Tekst *Synodikonu Ortodoksj* patrz. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et Commentaire, Travaux et Mémoires* 2 (1967), p. 1-316 z bogatą literaturą tematu. Ryt Triumfu Ortodoksj w wersji cerkiewno-słowiańskiej w edycji do 1918 roku, zob. *Последование въ неделю Православия*, Петроградъ 1915; wersja po 1918 roku, *Последование въ неделю Православия*, Киев 2010.
- ⁸⁹ Ef 6, 11-17.
- ⁹⁰ Św. Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przekł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 175-176.
- ⁹¹ Иустин (Попович) архимандрит, *Собрание творений*, т. 1, Москва, 2004, с. 120.
- ⁹² Νεκταρίου Ιεροσολύμων, πρὸς τὰς πρὸσκοπιθεῖσας θεσεις παρὰ τῶν ἐν Ιεροσολύμοις φρατορῶν διὰ Πέτρου τοῦ αὐτῶν μαιστορὸς περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Παπᾶ ἀντιρρησις, ἐν Ἰασιῶ 1682, σ. 201.
- ⁹³ *Житие и писания молдавскаго старца Паисія Величковскаго*, М. 1892, с. 73.
- ⁹⁴ Św. Wincenty z Lerynu, Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, przekł. J. Stahr, Poznań 2002 (Reprint z 1928 r.), s. 11-12.
- ⁹⁵ Św. Hilary z Poitiers, *Contra Constantium imperatorem*, 6.
- ⁹⁶ PG 35, 488C.
- ⁹⁷ H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przekł. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 265.
- ⁹⁸ Św. Cyprian z Kartaginy, *Listy*, przekł. W. Szoldrski, Warszawa, 1969, s. 48, 49.
- ⁹⁹ Św. Jan Chryzostom, *Kazanie o godnym życiu we wspólności*, przekł. J. Pluk, *Vox Patrum* 29 (2009) t. 53-54, s. 623-636, s. 626.
- ¹⁰⁰ *Творения святого Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского въ русскомъ переводе*, т. 9, СПб. 1903, с. 954.
- ¹⁰¹ Przekł., [w:] *Wyznania Wiary. Kościoły Orientalne i Prawosławne*, oprac. E. Przybył, Kraków 2006, s. 355.
- ¹⁰² PL 50, 70A.
- ¹⁰³ Арсеній (Иващенко), архим., *О жизни и сочинениях иером. Иосифа Вриенни, греческаго проповедника въ конце XIV и I-й четверти XV столетия, Православное обозрение*, 1879, т. 2, № 5/6, с. 123.
- ¹⁰⁴ Л. Лебедь прот., *Орто-Доксія...*, с. 95.
- ¹⁰⁵ Por. Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1980, s. 191-193.
- ¹⁰⁶ *Op. cit.*, s. 242-247.
- ¹⁰⁷ Św. Syryl z Aleksandrii, *Wykład prawdziwej wiary*, s. 178.
- ¹⁰⁸ *Невидимая брань блаженной памяти старца Никодима Святогорца*, пер. съ греческого Епископа Фософана въ двухъ частяхъ, Изд. 5-ое. М. 1912, с. 6-7.
- ¹⁰⁹ Αρχієп. Аверкій (Таушевъ), *Современность и духовная жизнь...*, с. 134.
- ¹¹⁰ Poszczególne przykłady z Żywotów Świętych patrz. Иустин (Попович) архимандрит, *Собрание творений*, т. 1, Москва, 2004, с. 68-76; por. T. Kolosowski ks., *Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga w interpretacji Kościoła doby męczenników*, [w:] *Seminare. Poszukiwania Naukowe*, 11(1995), s. 37-51.
- ¹¹¹ К. Каварнос, *Значение новых мучеников в жизни Православной Церкви, «Православная жизнь» (Приложение к «Православной Руси»)*, №2 (590), февраль 1999, с. 4.
- ¹¹² *Horologion, z Bogiem Świętym, zawierający Nabożeństwa według porządku świętych i czcigodnych monasterów jerozolimskich*, przekł. ks. H. Paprocki, Warszawa 2010, s. 66.
- ¹¹³ Антоній (Синкевичъ), архієп., *Церковь Мучениковъ, [w:] Къ прославлению Новыхъ Мучениковъ Россійскихъ*, [б. д.], с. 6.
- ¹¹⁴ К. Никольский прот., *Руководство к изучению богослужения Православной Церкви*, М. 2002, с. 306-307.
- ¹¹⁵ PL 1, 534.
- ¹¹⁶ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. I, s. 128.
- ¹¹⁷ O tym zob. P. Szczur, *Miejsce kultu męczenników i ich rola w propagowaniu wiary nicejskiej w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma*, [w:] *Fructus Spiritus es Caritas*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 379-401.
- ¹¹⁸ Diakon Konstantyn, Chartofylaks Hagii Sophii, *Pochwała Świętych, Znakomych i Słynnych Męczenników, co cierpieli w całym świecie za Chrystusa naszego Boga*, przekł. P. Rzewuski, *Pamiętnik Religijny-Moralny*, T. 17 (1849), № 10, s. 381.
- ¹¹⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 377-379.
- ¹²⁰ M. Starowieyski, *Męczeństwo*, [w:] *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka i M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 93.
- ¹²¹ Przykłady codziennego męczeństwa bez krwi daje w swych *Kazaniach* św. Cezary z Arles, odbywa się ono przez unikanie: 1) rozpusty cielesnej, 2) pijaństwa, 3) magii. Kolejno patrz. Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu*, tłum. S. Ryznar, Kraków 2011, s. 241, 242, 276, 298.
- ¹²² Антоній (Синкевичъ), архієп., *Церковь Мучениковъ*, с. 3.
- ¹²³ Św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 306.
- ¹²⁴ PG 136, 1113, cyt za. *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka i M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 136.
- ¹²⁵ S. Bralewski, *Mnisi na soborach i synodach organizowanych przez imperatorów późnego Cesarstwa Rzymskiego*, „Piotrkowskie Studia Historyczne” 2, 2000, s. 5-25.
- ¹²⁶ O znaczeniu Monastycyzmu i sylwetkach mnichów walczących w obronie Ortodoksji, patrz. Αρχιανδριτης Βασίλειος (Παπαδάκης), *Οι αγῶνες τῶν μοναχῶν υπέρ της Ορθοδοξίας*, Ιερά Μονή Οσίου Γρηγορίου Αγίου Ορους 2008.
- ¹²⁷ *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1999, s. 74.
- ¹²⁸ O dobrym pasterzu, zob. S. Longosz, *Kapłan jako dobry pasterz w wypowiedziach Ojców Kościoła*, [w:] *Fructus Spiritus es Caritas*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 235-273.
- ¹²⁹ Św. Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1977, s. 272.

- ¹³⁰ Αρχίσπ. Αβερκίης (Ταυσής), *Современность въ свете слова Божія*, Томъ I, Jordanville 1975, с. 12.
- ¹³¹ *Творения отца нашего преподобного Феодора Студита*, ч. I, СПб. 1867, с. 184.
- ¹³² Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 13.
- ¹³³ *Творения отца нашего преподобного Феодора Студита...*, с. 184-185.
- ¹³⁴ *Творения иже во святыхъ отца нашего Афанасія Великаго*, ч. 2, Сергієвъ Посадъ 1902, с. 37.
- ¹³⁵ *Ibidem*, с. 145.
- ¹³⁶ *Деянія Вселенскихъ соборовъ*, т. VII, Казань 1909, с. 94.
- ¹³⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 196-213.
- ¹³⁸ S. Longosz ks., *Papież Damazy, jako obrońca czystości wiary*, *Vox Patrum*, vol. 4 (1984), z. 6-7, s. 208-236.
- ¹³⁹ Określenie Filar Wiary ma szersze zastosowanie, i odnosi się niekiedy do pozostałych grup świętych (apostolów, męczenników, wyznawców, mnichów), o tym patrz. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 1625; Т. Р. Руди, «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе), [w:] *Труды Отдела древнерусской литературы*, 2004. Т. 55, с. 211-227.
- ¹⁴⁰ Zestawienie dokonane na podst.: E. E. Голубинский, *Исторія канонизації святыхъ въ Русской Церкви*, изд. 2-е, М. 1903, с. 16-17 oraz 373-378 (прил. I); Αρχієпископъ Сергіій (Спасскій) *Полный месяцесловъ Востока*, Т. III. *Святой Востокъ*. Ч. 2-3, Владимиръ 1901, с. 681-682, 690-691.
- ¹⁴¹ Kolejno: sobota między Pięćdziesiątnicą a 29 V / 11 VI; 22 V / 4 VI; 9/22 IX; 16/ 29 VII; 25 VI/ 8 VII; 23 I/ 5 II; sobota po 8 X/ 21 X oraz pierwszych sześciu – 16 IX/ 29 X.
- ¹⁴² H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 97-98.
- ¹⁴³ Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 66.
- ¹⁴⁴ *Деянія Вселенскихъ Соборовъ*, т. I, Казань 1910, с. 143.
- ¹⁴⁵ Przekł. *Mowy 42*, [w:] J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog, U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 385.
- ¹⁴⁶ Cyt. za S. Longosz, s. 253.
- ¹⁴⁷ *PL* 50, 567-570. Przekł. za A. Bobcr, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, s. 203-204.
- ¹⁴⁸ Św. Hilarego z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, przekł. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 415.
- ¹⁴⁹ Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na ewangelie*, Warszawa 1998, s. 113-115.
- ¹⁵⁰ Św. Jan Chryzostom, *Komentarz na Ewangelię według św. Mateusza*, Cz. I, tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2000, s. 292-293.
- ¹⁵¹ А. В. Занемонси, *Геннадій Схоларій, Патриарх Константинопольскій (1454-1456)*, Москва 2010, с. 113.
- ¹⁵² Ιωσήφ Μοναχοῦ του Βρυεννίου, *Τα παραλειπόμενα*, τ. Γ', éd. E. Βουλόγαρις, Εν Λειψία 1784, σ. 36-47.
- ¹⁵³ Św. Grzegorz Wielki, *Księgi reguły pasterskiej*, przekł. J. Czuj, Poznań 2009 (reprint z 1948 r.), s. 7-8.
- ¹⁵⁴ Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 32.
- ¹⁵⁵ *Op. cit.*, s. 20.
- ¹⁵⁶ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. I, s. 257.
- ¹⁵⁷ А. Колесниковъ, свящ., *Истина Православія въ исторіи, «Православный путь» за 1956 год* (Джорданвилль), с. 129.
- ¹⁵⁸ *Op. cit.*, с. 307-401, 540-559.
- ¹⁵⁹ *PG* 97, 1200. Wątek walki z herezjami potwierdza też niedawno odnalezione i opublikowane greckie oficjum na cześć św. Mikołaja z 1000 roku, gdzie kilkakrotnie wspomina się jego dokonania na rzecz zachowania Prawosławia, zob. В. В. Василик, *О неизвестной службе святителю Николаю*, [w:] *Правило веры и образ кротости*, М. 2004, с. 316-322.
- ¹⁶⁰ Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, przekł. J. Stahr, Poznań 2002 (Reprint z 1928 r.), s. 38.
- ¹⁶¹ *Творения святого Кирилла Александрийского*, ч. 3. кн. 13-17, СПб. 1884, с. 82. Por. Mt 22, 14.
- ¹⁶² *PG* 99, 1049. Aluzja do Mt 18, 20.
- ¹⁶³ *PG*, 100, 844 D.
- ¹⁶⁴ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. IV, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 335.
- ¹⁶⁵ Протопресв. М. Помазанскій, *Православное Догматическое Богословіе въ сжатомъ изложениі*, Jordanville 1963, с. 152.
- ¹⁶⁶ Św. Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przekł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 180-181.
- ¹⁶⁷ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1967, s. 383.
- ¹⁶⁸ Przekł. *Mowy 42*, [w:] J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog, U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 383.
- ¹⁶⁹ Протопресв. М. Помазанскій, *Христос, Церковь и Православие, «Православный путь» за 1987 годъ* (Джорданвилль), с. 38, 35-36.
- ¹⁷⁰ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. IV, s. 339-340.
- ¹⁷¹ Св. Феофан Затворник, *Начертание христіанскаго нравоученія*, Москва 2008, с. 480.
- ¹⁷² Św. Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przekł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 188.
- ¹⁷³ *Op. cit.*, s. 189.
- ¹⁷⁴ *Synodi et Collectiones Legum*, vol. IV, s. 340-341.

Michał Dżęga

Defender of the Faith – hagiography's topos in the Orthodox Church

Summary

Summary: In this article, the author wanted to show the specific for Orthodoxy – *topos* Her defender. As demonstrated by this *topos* is universal for any kind of holiness. Starting from the Martyrs ending the Hierarchs and Ascetics, in the Orthodox Church, there is a never-ending battle for Purity of the Faith in Christ. In this paper author have shown the three main determinants for the Fight of Faith: 1) Holy Zeal, 2) Holy Pride and 3) Holy Insubordination. To confirm his thesis the author gives some examples from the history of the Eastern Orthodox Church. At the same time author using the patristic and liturgical texts.

ROSYJSKI RUCH ODNOWICIELSKI W 1917 ROKU

RUSSIAN CHURCH RENOVATIONISM IN 1917

KAMILA PAWEŁCZYK-DURA

PAWEŁCZYK.KAMILA@WP.PL

Słowa kluczowe: Ruch odnowicielski, 1917 rok, przewrót bolszewicki, Sobór Lokalny 1917-1918

Keywords: Renovationist Church, 1917, The October Revolution, All Russian Sobor of 1917-1918

3 marca 1917 roku w Zakładach Pułtowskich w Piotrogradzie rozpoczął się strajk robotniczy o charakterze ekonomicznym. Udział Rosji carskiej w I wojnie światowej obnażył niewydolność gospodarczą kraju. Skutki regresu – wysoką inflację, problemy aprowizacyjne i spadek wynagrodzeń – odczuwali mieszkańcy stolicy. Niezadowolone wykorzystali polityczni agitatorzy, którzy podsyłali zamieszki. 8 marca, z okazji Międzynarodowego Dnia Kobiet, zorganizowano demonstrację, która szybko przekształciła się antycarski wiec. Wystąpienie to dało asumpt to wybuchu powstania. 12 marca rewolucjoniści opanowali niemalże całe miasto. Usunięto posterunki porządkowe w Piotrogradzie, przejęto kontrolę nad większością budynków publicznych, zdobyto arsenał i twierdzę pietropawłowską¹.

Bezpośrednim skutkiem rewolucji lutowej – takim mianem określa się w historiografii powstanie rosyjskie z marca 1917 roku – był upadek systemu monarchicznego w Rosji. 15 marca Mikołaj II podpisał akt abdykacji, w którym oddawał władzę w ręce młodszego brata, wielkiego księcia Michała Aleksandrowicza. Odrzucenie korony przez tegoż ostatniego przypieczętowało upadek państwa Romanowów. Fala rewolucyjna zniosła z powierzchni życia publicznego monarchię i doprowadziła do utworzenia w miejsce jedy-nowładzy carskiej Rządu Tymczasowego².

Przedstawicielem nowej władzy, pełniącym jednocześnie funkcje ministra i oberprokuratora został mianowany Władimir Lwow. Desygnacja na to stanowisko była wynikiem jego wieloletniej działalności politycznej. Po zakończeniu studiów na wydziale filologiczno-historycznym i prawnym Uniwersytetu Moskiewskiego, zapisał się jako wolny słuchacz na wykłady prowadzone w Moskiewskiej Akademii Duchownej. Wtedy też podjął decyzję o przyjęciu ślubów zakonnych. Zamiast kapłaństwa wybrał ostatecznie

politykę. Był deputatem Dumy trzeciej i czwartej kadencji oraz przewodniczącym Komisji do Spraw Cerkwi³.

Program polityki cerkiewnej Lwowa skupiał się na próbach wyzwania Cerkwi rosyjskiej spod dyktatu biskupów⁴. Rewolucja społeczna i polityczna, która wyniosła na powierzchnię życia publicznego Rząd Tymczasowy, miała stać się zarzewiem rewolty wewnętrzno-cerkiewnej⁵. Strategia oberprokuratora sprzęgła się z oczekiwaniami prawosławnej części społeczeństwa. Ich żądania, obok osobistych ambicji polityka, legły u podstaw tak zwanej rewolucji cerkiewnej.

Wiosną i latem 1917 na terytorium całej Rosji organizowano zjazdy niższego duchowieństwa i osób świeckich. Idea tych zgromadzeń, stawiająca na udział czynnika społecznego w zarządzie, miała wprowadzić zasadę demokratycznej wybieralności władz zwierzchnich w Kościele prawosławnym, głównie zaś ustanowienia powszechnego porządku wyborczego na każdym stadium hierarchii kościelnej (od diecezji po parafię). Nastroje panujące wśród zebranych na zjazdach elektorów nosiły znamiona rewolucji. Radykalizm ich poglądów, wyrażający się w niezadowoleniu z dotychczasowej administracji biskupów w terenie, doprowadził do oddolnego usuwania hierarchów z zajmowanych stanowisk. Na ich miejsce powoływano, zgodnie z duchem demokracji, nowych zarządców. W ten sposób w katedrze moskiewskiej zasiadł arcybiskup litewski Tichon (Biełławin), w petersburskiej biskup gdowski Beniamin (Kazanski), a we włodziwskiej arcybiskup finlandzki Sergiusz (Stragorodzki). Rewolucja cerkiewna objęła także diecezje orłowską, tulską, kurską, riazańską, charkowską, orłowską, saratowską, jekaterynberską i inne⁶.

Poruszenie środowiska prawosławnego wskrzesiło działalność grup odnowicielskich, bacznie obserwujących nastroje panujące wśród wiernych. Już na początku marca

1917 roku zawiązano Związek Piotrogrodzkiego Duchowieństwa Postępowego, który 7 marca został przemianowany na Związek Duchowieństwa Prawosławnego i Osób Świeckich. Równolegle powstawały nowe struktury ruchu. Na posiedzeniu 21-23 marca utworzono Połączoną Radę Duchowieństwa i Osób Świeckich, mającą grupować wszystkie parafie diecezji moskiewskiej i wspomagać proces tworzenia w ich ramach wspólnot, a 25 kwietnia zatwierdzono akt założycielski Związku Odnowienia Cerkwi⁷.

Członkowie formacji wyrażali przekonanie, że upadek władzy samodzierżawnej otworzył przed Kościołem prawosławnym możliwość odrodzenia wewnętrznego i zewnętrznego. Zakładano, w pierwszym rzędzie, ożywienie zastygłego w XIX-wiecznych skostniałych formach, ale nadal żywego ciała wspólnoty. Wypełnienie tego postulatu wymagało zaktywizowania pozostających dotychczas na uboczu procesu decyzyjnego niższego duchowieństwa i wiernych. Z tej zasady wynikała sugestia odrzucenia przez grupy odnowicielskie bierności na rzecz czynnego uczestnictwa w życiu społeczeństwa rosyjskiego. Program formacji wykraczał przy tym poza ramy ściśle religijne, nawiązując do działalności społecznej⁸.

Poglądy ideologów ruchu w przededniu wybuchu przewrotu bolszewickiego wykazują wiele rozbieżności. Podkreślano m.in., iż Kościół powinien skupić się na swojej kanonicznej misji, a jego duszpasterze na działalności religijnej. W danym momencie dziejowym, jak twierdzili propagatorzy formacji, należało odzębnić się od największego grzechu przeszłości – ścisłego związku państwa i Kościoła. Zadaniem odradzającej się Cerkwi miała stać się modlitwa, nauka słowa Bożego i kaznodziejstwo. Takie podejście nie oznaczało, paradoksalnie, izolacji. Wychodząc z założenia, iż duchowni są pełnoprawnymi obywatelami, zobowiązanymi do uczestnictwa w życiu narodu, popierano ich działalność społeczno-polityczną. Ideałem systemu państwowego była dla odnowicieli republika demokratyczna. Postulowano socjalną opiekę państwa, zakładającą zniesienie różnic klasowych, równouprawnienie kobiet, wolność słowa, myśli i wyznania, bezpłatną naukę w szkołach średnich i wyższych, naukę języka ojczystego⁹. W sferze gospodarczej oczekiwano od organów władzy i administracji państwowej sprawiedliwości i równości w podziale kapitału, zgody na uczestnictwo robotników w zarządzaniu środkami produkcji, nadania przydziałów ziemskich chłopom. Chrześcijaństwo, w założeniach programu odnowienia, było postawą człowieka odczuwającego własną niewystarczalność, pragnącego przekraczać siebie w kierunku wzniosłych wartości miłości, braterstwa i solidarności z innymi ludźmi, otwierającego się na wspólnotę ludzką¹⁰.

Tezy powyższe legły u podstaw programu ideowego I Wszechrosyjskiego Zjazdu Demokratycznego Duchowieństwa i Osób Świeckich, zorganizowanego w pierwszych dniach czerwca 1917 roku. W Zjeździe wzięło udział około siedmiuset delegatów, którzy omawiali problemy związane z organizacją Związku Demokratycznego Duchowieństwa i Osób Świeckich, wyborem delegatów na projektowany w Moskwie sobór, reformą naczelnych organów władzy cerkiewnej, zmianami w funkcjonowaniu parafii, reorganizacją szkolnictwa oraz przygotowaniem ustawy o oddzieleniu Cerkwi od państwa¹¹.

Idea przewodnictwa rosyjskiemu prawosławiu, głoszona przez zgromadzenie, pozostała jednak pustym hasłem. W trakcie burzliwych obrad nie opracowano jednolitego programu ideowego, nie rozstrzygniętą najbardziej palących problemów, a przede wszystkim nie przyciągnięto do ruchu mas społecznych. Zjazd unaoczniał, że rewolucja cerkiewna z lutego 1917 roku, po usunięciu z zajmowanych stanowisk kilku niepopularnych hierarchów i obsadzenia katedr biskupich przez nowych zarządców, w ciągu kilku następnych miesięcy wygasła. Próby nawiązania kontaktu ze społeczeństwem, mającym być – w założeniach ruchu – generatorem reform religijnych i ich aktywnym uczestnikiem, zakończyły się niepowodzeniem.

Do społecznej i ideologicznej klęski formacji odnowicielskich w znacznym stopniu przyczyniły się przygotowania do Soboru Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. 16 sierpnia 1917 roku, po nabożeństwie w cerkwi Chrystusa Zbawiciela, nastąpiło otwarcie pierwszej sesji posiedzeń. W wydarzeniu tym udział wzięło pięciuset sześćdziesięciu czterech delegatów¹², w tym: dziesięciu metropolitów, siedemnastu arcybiskupów, pięćdziesięciu dwóch biskupów, dwóch protoprezbiterów, piętnastu archimandrytów, dwóch ihumenów, pięciu hieromnichów, pięciu protojerejów mitrofornych, sześćdziesięciu siedmiu protojerejów, pięćdziesięciu pięciu jerejów, dwóch archidiaconów, ośmiu diakonów, dwudziestu sześciu lektorów i dwieście dziewięćdziesiąt dziewięć osób świeckich¹³.

Konserwatyści, skupieni pod sztandarem arcybiskupim, dążyli do odbudowy w życiu cerkiewnym dawnego *status quo*, w szczególności patriarchatu. Z tego grona zresztą wybierano pierwszego hierarchę Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Czołową postacią tego obozu był arcybiskup Antoni (Chrapowicki). Program cerkiewnych konserwatystów opierał się na poglądzie, iż rzeczywistymi kierownikami Kościoła prawosławnego w Rosji mogą być jedynie jego hierarchowie. Uważano, że wszystkie funkcje decyzyjne i kierownicze powinny być scedowane na tę grupę duchownych. Udział czynnika społecznego oraz niższego duchowieństwa w podejmowaniu kluczowych decyzji o zasadach funkcjonowania wspólnoty ograniczyć

się miał, ich zdaniem, do minimum. Pozostając na pozycji pielęgnowania tradycji hierarchiczności, postulowano powrót do systemu wyboru patriarchy jako widzialnej głowy Kościoła prawosławnego w Rosji. Epoka synodalna i jej rozwiązania były dla konserwatystów błędem przeszłości, które należało w początkach XX wieku naprawić. Podkreślano przy tym jednak soborowy charakter ustroju wewnątrzcerkiewnego, który ograniczałby władzę pierwszego spośród równych poprzez zwoływanie w przeciagu ustalonego okresu czasu kolejnych soborów¹⁴.

Pochodną grupy konserwatywnej była opcja centrowa. Najwybitniejszymi postaciami tej tendencji stali się: profesor Sergiusz Bułgakow i książe Jewgienij Trubieckoj. Oponowali przeciwko nadmiernej demokratyzacji struktur kościelnych, co – ich zdaniem – mogło doprowadzić do wypaczenia ideałów chrześcijańskich. Projektowane zmiany w zarządzie cerkiewnym nie mogły wykraczać poza granice tradycji i kanonów. Odrzucając model absolutyzmu cerkiewnego, a więc skupienia nadmiernej władzy w ręku jednego człowieka, grupa ta podkreślała znaczenie soborów w historii Kościołów prawosławnych. „Złotego środka” między skrajnymi poglądami upatrywali w zasadzie soborowości, rozumianej jako kolegialność zarządu cerkiewnego. Sugerowali zatem reformę działalności Synodu, powrót do tradycji zwoływania soborów jako naczelnych organów kierownictwa Cerkwią, marginalizując problem patriarchy¹⁵.

Przeciwwagę tendencjom prawicowym tworzyło ugrupowanie cerkiewnych odnowicieli pod wodzą protoprezbitera armii i floty Gieorgija Szawielskiego oraz protojerejów Nikołaja Dobronrawowa i Nikołaja Cwietkowa. Wspierani przez świeckich wykładowców uczelni teologicznych, kreowali politykę progresu. Otwarcie na wymogi współczesności oznaczało dla nich zupełnie nową jakość życia wewnątrzcerkiewnego. Sprzeciwiając się propozycjom hierarchów, dążyli do reformy szkół cerkiewnych poprzez zwiększenie elementu świeckiego wśród profesury i studentów oraz demokratyzację struktur kościelnych i ścisłą współpracę z władzą państwową jako gwarantem dalszego rozwoju. Występowali przeciwko hierarchizacji i instytucji patriarchy. Optowali za reformą liturgii i zniesieniem celibatu¹⁶.

Obóz reformatorski nie stanowił jednej, ściśle powiązanej ze sobą ideologicznie czy organizacyjnie grupy. Poszczególnych członków wiązało przekonanie, iż odrodzona po okresie synodalnym Cerkiew potrzebuje głębokich zmian wewnętrznych, odpowiadających nowym warunkom społeczno-politycznym. Ideę tę wyrażali na Soborze wszyscy reprezentanci ruchu: Konstantin Aggiejew, Ioann Artobolewski, Nikołaj Dobronrawow, Nikołaj Kaptieriew, Nikołaj Kuzniecowa, Paweł Lachotski, Piotr Mirtow, Aleksandr Pokrowski, Nikołaj Popow, Aleksandr

Roźdiestwienski, Borys Titlinow, Aleksiej Uchtomski, Nikołaj Cwietkow oraz Simieon Szliejew¹⁷.

11 września 1917 roku na obradach sekcji Wyższej administracji cerkiewnej profesor Petersburskiej Akademii Duchownej – Iwan Sokołow poruszył problem reformy Synodu. Jego projekt zakładał powołanie hierarchy, który pełniłby funkcję przedstawiciela synodalnego. W pierwszym wariantcie przewodniczącym byłby jeden z hierarchów, w drugim pierwszy z biskupów, którego referent określił mianem patriarchy. Profesor, uzasadniając swoją pozycję, powoływał się na zapisy trzydziestego czwartego kanonu apostołskiego („Biskupi wszelkiego narodu powinni mieć pierwszego wśród nich i uznawać go jako głowę”)¹⁸ oraz dziewiątego kanonu soboru antiocheńskiego („W każdej dziedzinie Biskupi powinni wybrać Biskupa nadrzędnego”)¹⁹.

Nieoczekiwanie, projekt stał się przyczynkiem do dyskusji o reformie wyższej administracji cerkiewnej. Kluczowym jej elementem była kwestia ustanowienia w Kościele prawosławnym systemu patriarchalnego. Rozmowy prowadzone w trakcie pierwszego miesiąca posiedzeń okazały się bardzo burzliwe. Mozaika głosów i pomysłów rysowała się przy ustalaniu najważniejszych zasad – reformy systemu kolegialnego i utworzenia patriarchy²⁰. Niemożność opracowania całościowego projektu struktury i funkcji wyższej władzy cerkiewnej wynikała przede wszystkim z faktu, iż wśród decydentów ścierały się argumenty na rzecz soborowości i (lub) patriarchy.

Formacja odnowicielska wykazała znaczną aktywność na polu zwalczania idei jedynowładztwa religijnego. Występujący na forum soborowym przeciwnicy patriarchy przywoływali argumenty kanoniczne i historyczne oraz odwoływali się do tradycji i wymogów współczesności. W lansowanej przez nich wizji odrodzenia prawosławia pierwszy hierarcha był despotą, uzurpatorem, religijnym odpowiednikiem samodzierżawnego monarchy. Tezę tę rozbudowywano o konkretne przykłady z historii Cerkwi i odwoływano się do dzieł Ojców Kościoła. Deprecjonując znaczenie patriarchy, przedstawiano własny projekt reform. Opierał się on podtrzymaniu zasady soborowości, rozumianej w sensie kolegialności naczelnych organów cerkiewnych oraz szerokiemu udziałowi wiernych w zarządzie wspólnotą²¹. Druga wizja cerkiewnego odrodzenia zakładała powrót do tradycyjnej dla Kościołów Wschodu instytucji patriarchy, a więc tym samym oznaczała odrzucenie dziedzictwa epoki piotrowej i rozpoczęcie nowego etapu życia religijnego po 1917 roku. Konserwatyzm poglądów zwolenników tej opcji zamykał się przede wszystkim w granicach kanoniczności i historyczności funkcjonowania Cerkwi pod wodzą pierwszego wśród biskupów. Błąd w decyzji Piotra I polegał, ich zdaniem, na

odwróceniu się od norm bizantyńskich i przejściu na drogę obcej prawosławiu liberalizacji stosunków wewnętrzno-cerkiewnych. Synod, namiastka władzy zwierzchniej, nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Rosyjskiej Cerkwi u progu nowej epoki potrzebny był przywódca – symbol jedności i siły²².

Przeciwnicy patriarchy – w większości członkowie formacji odnowicielskiej – uważali, iż powołanie jednego biskupa – zwierzchnika całej Cerkwi rosyjskiej – spowoduje rozbieżność religijnej jedności Imperium. Protojerej Nikołaj Dobronrawow uważał, iż w wielonarodowym państwie rosyjskim o miejsce pierwszego będą zabiegać biskupi każdej z nacji wchodzących w skład cesarstwa, co w konsekwencji może doprowadzić do powstania odrębnych patriarchatów Ukrainy, Syberii i pozostałych. Duchowny wskazywał także na niebezpieczeństwo nadinterpretacji kanonów apostołskich. Kanoniczność wyboru pierwszego biskupa nie była dla niego równoznaczna z kanonicznością utworzenia instytucji patriarchy. Nie oznaczała również odrzucenia niezależności poszczególnych biskupów na rzecz skupienia całej władzy w ręku jednego metropolity²³.

Nikołaj Kuzniecowa, ówczesny zwolennik idei odnowicielskich, poruszył kwestię rozumienia zapisu kanonów, na które wielokrotnie powoływali się zwolennicy patriarchy. Tok myślenia prelegenta był następujący: jeśli w czasach pierwszych chrześcijan metropolitą nazywano jednego z wielu równych sobie lokalnych biskupów w Imperium Rzymskim, to czy ustanowienie patriarchy dla całego państwa nie jest kanonicznym nadużyciem ze strony interpretatorów nauk Ojców Kościoła i decyzji dawnych soborów? To retoryczne pytanie Kuzniecowa wzmacniał kolejnym argumentem o nieokreśleniu przez średniowieczne kanony pozycji pierwszego hierarchy²⁴. Dopiero późniejsza tradycja, głównie pod wpływem katolicyzmu, wykształciła zasadę nadrzędności. W ciągu pierwszych trzech wieków funkcjonowania chrześcijaństwa, jak dobitnie podkreślał inny przeciwnik restauracji patriarchy, protojerej Nikołaj Cwietkow, patriarchat w ogóle nie istniał. Pojęcie to pojawiło się w toku dążenia do centralizacji władzy kościelnej na Zachodzie. Wschodni Kościół apostołski nie znał bowiem określenia *primus inter pares*. Niezgodne z nauczaniem Pisma Świętego i tradycją apostołską wywyższenie jednego nad pozostałych nie mogło stanowić podstawowej zasady życia cerkiewnego²⁵.

Według profesora Borysa Titlinowa patriarchat stanowił kontynuację monarchicznego absolutyzmu. Zmiany, jakie zachodziły w życiu społeczno-politycznym ówczesnej Rosji wymagały dostosowania się Cerkwi do nowych warunków. Upadek ustroju monarchicznego, w jego opinii, powinien spowodować upadek monarchii cerkiewnej. Epoka, która otwierała się w 1917 roku wymuszała przyjęcie w Kościele

prawosławnym modelu demokratycznego, którego zaprzeczeniem była skostniała instytucja patriarchy²⁶. Patriarchat, zdaniem Titlinowa, nie był w stanie spełnić oczekiwań, jakie na niego nałożono. Silne, scentralizowane jedynowładztwo, popierane przez aparat biurokratyczny, stanowiło ogromne zagrożenie dla podtrzymywania tradycji zwoływania soborów²⁷. Przyszłość całej wspólnoty miała spoczywać zatem, zdaniem przeciwników hierarchiczności, w ręku zwykłego człowieka. Od jego charakteru, postawy i osobistych decyzji zależał los prawosławia rosyjskiego. A przecież kolegalność, bezpieczniejsza alternatywa patriarchy, stwarzała możliwości szerokiej dyskusji i wyboru opcji optymalnej²⁸. Pokładanie nadmiernych nadziei w osobie patriarchy duchowny Leonid Iwanicki komentował tymi słowami: „Patriarcha nie jest czarodziejską różdżką, która jest w stanie wszystko zmienić”²⁹. W tym poglądzie wtórował mu profesor Ilja Gromogłasow:

„Orędownika, ojca, spowiednika szatą nie ozdobisz, jakiego by on stanu nie był, duchownego czy świeckiego [...]. Sama z siebie godność patriarchy nie czyni ludzi ni mądrymi, ni świętymi, ni utalentowanymi administratorami [...]. Ta forma zarządu cerkiewnego w istocie rzeczy jest nieważna”³⁰.

Burzliwa debata nad reformą systemu synodalnego została zakończona 28 października 1917 roku. Podsumowanie trwającej od kilkunastu dni na forum soborowym i w kuluarach dyskusji na temat powrotu do instytucji patriarchy spadło na barki arcybiskupa Mitrofana (Krasnopolskiego). W mowie zamykającej obrady sekcji Wyższej administracji cerkiewnej przewodniczący zaprezentował rezultaty prowadzonych rozmów i przedstawił historyczno-kanoniczny aspekt ustanowienia cerkiewnego jedynowładztwa. Cerkiew rosyjska, podkreślał, została pozbawiona swojego przywódcy i wodza religijnego³¹. Tymczasem warunki społeczno-polityczne wymagały odrodzenia silnej, zjednoczonej pod egidą pierwszego spośród biskupów:

„Sprawy powrotu do instytucji patriarchy nie wolno odkładać na potem. Rosja płonie, wszystko umiera. Czy w takiej sytuacji można długo roztrząsać jakie narzędzie konieczne jest w celu zjednoczenia Rusi? Kiedy nadchodzi wojna potrzebny jest jeden wódz. Bez niego wojsko idzie w rozsypkę. [...] Oto dlaczego musimy przywrócić patriarchat”³².

W ślad za tymi słowami rozpoczęto prace nad ustawą o wyższym zarządzie w Cerkwi rosyjskiej. Celem tego przedsięwzięcia było ustalenie podstawowych zasad funkcjonowania Kościoła prawosławnego oraz nakreślenie projektów przyszłych reform. *Ogólne postanowienia o wyższej administracji cerkiewnej* – efekt końcowych prac prawno-legislacyjnych, w formie ostatecznej przybrał następujący kształt:

1. W Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej władza naczelna – ustawodawcza, administracyjna, sądowa i kontrolna – przysługuje soborowi lokalnemu, działającemu okresowo, zwoływanemu w określonych terminach, składającemu się z biskupów, niższego duchowieństwa i osób świeckich.

2. Powołuje się patriarchat, a zarząd Cerkwi podlega patriarsze.

3. Patriarcha jest pierwszym spośród równych biskupów.

4. Patriarcha wraz z organami zarządu cerkiewnego podlega władzy soboru³³.

Reformę wyższej administracji cerkiewnej przeprowadzono także na poziomie pozostałych organów naczelnych. Zreformowano Synod oraz utworzono Najwyższą Radę Cerkiwną. Model podziału kompetencji wyższej administracji cerkiewnej znalazł odzwierciedlenie w schemacie funkcjonowania struktur cerkiewnych w terenie. Postanowieniem Soboru najwyższą jednostką władzy terenowej ustanowiono diecezję³⁴. Proponowano wprowadzenie zmian w podziale administracyjnym diecezji poprzez zwiększenie ich liczby drogą podziału istniejących lub tworzeniem nowych³⁵. Na czele każdej diecezji stał wybierany demokratycznie przez duchowieństwo i wiernych arcybiskup, „następca świętych Apostołów, przedstawiciel Cerkwi lokalnej”³⁶. Hołdując normom powszechności oraz zasadzie ścisłej współpracy w zarządzie Cerkwią, odchodzono od rozwiązań systemu synodalnego, w którym arcybiskupi byli traktowani jako carscy urzędnicy, wypełniający odgórne postanowienia, przebywający w stolicy i oderwani od spraw swojej diecezji. Na hierarchów nałożono szereg ograniczeń: zakaz samowolnego opuszczania swojej diecezji bez zgody Najwyższej Rady Cerkiwniej³⁷, czy możliwość sądowego usunięcia niezdiscyplinowanego zarządcy³⁸. Terenowym ekwiwalentem Synodu i Rady było zebranie diecezjalne³⁹ i rada diecezjalna⁴⁰ – organy zarządu kolegialnego i kontroli arcybiskupa.

Podobne rozwiązania zaproponowano w organizacji drugiego szczebla zarządu lokalnego, a mianowicie w strukturze dekanatów⁴¹. Zebrania dekanackie, rada dekanacka i dziekan, o funkcjach równoważnych z odpowiednikiem diecezjalnym, stanowiły niższy terenowy trzon administracyjny⁴². Najniższą jednostką podziału administracyjnego Cerkwi rosyjskiej była parafia – podstawowa komórka podtrzymująca religijne życie wspólnotowe⁴³. Nominalnym zarządcą administracyjnym parafii był biskup. Realna władza wykonawcza należała do duchownego parafialnego. Organem współdecydującym o wspólnotcie i kontrolnym dla instytucji zwierzchnich były ciała kolegialne – zebrania i rady. Wprowadzano urząd starosty, będącego realnym zarządcą mienia cerkiewnego. Na parafię i jej członków

nałożono także funkcje społeczno-kulturalne, a więc troskę o domy dla sierot, szpitale, biblioteki i żłobki⁴⁴.

Otwarcie wspólnot na sprawy społeczne zarysowała ustawa o zakonach i zakonnikach, podkreślająca społeczny, dobroczynny i misjonarski charakter działalności monasterów. Stymulacja aktywności mnichów na rzecz swojej wspólnoty odnosiła się jednak w pierwszym rządzie do rozwoju oświaty religijnej. Monasterzy miały się stać miejscem szczególnej troski o wychowanie dzieci i młodzieży. Projektowano tworzenie specjalnych bractw religijnych i szkół na poziomie elementarnym, obejmującym jedną lub dwie klasy⁴⁵. Uczestnikami kursów prowadzonych w ramach takiego kształcenia mógł, a nawet powinien być, jak podkreślano, każdy ochrzczony młody człowiek. Studentom akademii i seminariów teologicznych, decydującym się na życie zakonne, proponowano zamieszkanie w murach klasztorów, gdzie opiekowałiby się nimi ojcowie duchowni – mnisi. W tym czasie, oprócz poznawania uroków i trudów życia zakonnego, mieli poświęcić się także pracy naukowej⁴⁶.

Zatwierdzona soborowo struktura administracji cerkiewnej wszystkich szczebli podkreślała aspekt powszechności, wzbogacony o element nowoczesności, wyrażający się w udziale czynnika społecznego w ośrodkach decyzyjnych. Zdaniem ideologów i zwolenników ruchu odnowienia jednakże wprowadzenie kolegialnych organów ustawodawczych i wykonawczych, ograniczenie władzy biskupa w terenie i ustanowienie powszechnego systemu wyborczego nie było jednoznaczne z pozbawieniem wyższego duchowieństwa nominalnej władzy zwierzchniej nad podlegającą jego jurysdykcji wspólnotą. Biskup nadal pozostawał zarządcą przydzielonych mu cerkiewnych jednostek administracyjnych, a przynależne mu prerogatywy były znaczne. Zmiany ustanowione na szczeblu Synodu nie zniamionowały elementów rewolucji cerkiewnej. W jego składzie nie znalazł się żaden przedstawiciel niższego duchowieństwa. Hierarchowie uzyskali także przewagę w innym organie administracji kościelnej – w Najwyższej Radzie Cerkiwniej. Oznaczało to dla odnowicieli, iż rzeczywisty zarząd sprawami wspólnoty pozostawał w kompetencjach episkopatu. Sobór utrzymał, ich zdaniem, zasadę tradycyjnego podporządkowania Cerkwi władzy nadrzędnej. Opowiadając się za jednością wspólnoty, organizującej się na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich, stronnicy cerkiewnego odnowienia opowiadali się za równouprawnieniem wszystkich członków wspólnoty w zakresie władzy ustawodawczej i wykonawczej, odrzuceniem religijnego absolutyzmu oraz nawiązaniem kontaktów z przedstawicielami władzy świeckiej. Nie zniesiono instytucji „uczonych mnichów”, nie doprowadzono do ograniczenia wpływu tej grupy na proces kształcenia teologicznego młodzieży

rosyjskiej. Zachowanie *status quo*, w opinii przedstawicieli ruchu, nastąpiło również w sferze homiletyki, języka liturgii oraz powtórnego ożenku białego duchowieństwa. Niewystarczającymi, z ich punktu widzenia, zmianami okazało się rozszerzenie udziału kobiet w życiu wspólnoty, rozwiniecie działalności misyjnej i kaznodziejskiej.

W rzeczywistość sowiecką ruch odnowicielski wszedł z nieukrywanym poczuciem klęski, zarówno na polu ideologicznym, jak i społecznym. Sobór odrzucił proponowany przez członków formacji projekt odnowienia

oparty na idei stworzenia niezależnych pod względem administracyjnym wspólnot prawosławnych, połączonych między sobą wiarą i zreformowanym obrzędem. Świadomość rozproszenia organizacyjnego i zamętu ideologicznego wymusiła na odnowicielach, po raz kolejny, zwrot ku władzy państwowej jako najważniejszego czynnika kształtującego życie społeczne i polityczne. Nastąpiło to jednak dopiero w 1922 roku. „Żywa Cerkiew” stała się orężem władz komunistycznych w walce w Kościele prawosławnym.

Przypisy:

¹ D. Marples, *Historia ZSRR od rewolucji do rozpadu*, przeł. I. Scharoch, Wrocław 2006, s. 41-44; P. Kencz, *Odkłamanana historia Związku Radzieckiego*, przeł. A. Górski, Warszawa 2008, s. 28-30; J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917-1991*, Kraków 1992, s. 17-18; R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, przeł. T. Szafar, Warszawa 2006, s. 292-356.

² Rząd Tymczasowy został utworzony w Rosji 15 marca 1917 roku w wyniku porozumienia Komitetu Tymczasowego Dumy i Piotrogrodzkiej Rady Delegatów Robotniczych i Żołnierskich. Pierwszym premierem Rządu był książę Giorgij Lwow, którego (od 21 lipca) na stanowisku premiera zastąpił Aleksander Kiereński. Zob.: P. Kencz, *op. cit.*, s. 30-38.

³ ГАРФ, *Чрезвычайная следственная комиссия для расследования противозаконных по должности действий бывших министров и прочих высших должностных лиц*, ф. 1467, оп. 1, д. 572, л. 7 об.

⁴ Иакинф (Дестивель), *Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. и принцип соборности*, Москва 2008, с. 83-84.

⁵ И. К. Смолич, *История Русской Церкви 1700 – 1917*, Москва 1997, с. 723.

⁶ П. Г. Рогозный, „Церковная революция” и выборы архиереев в 1917 году, „Исторические записки”, 2004, т. 7 (147), с. 275-322; idem, „Церковная революция”: март-август 1917 года, [в:] 1917-й: Церковь и судьбы России. Материалы международной научной конференции. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2008, с. 56-63; С. С. Бычков, *Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917-1941 гг.)*, Москва 2006, т. 2, с. 43.

⁷ Д. А. Головушкин, *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, Санкт-Петербург 2009, с. 115-116; М. В. Шкаровский, *Обновленческое движение в русской православной церкви XX века*, Санкт-Петербург 1999, с. 10-15.

⁸ Szerzej o reformatorskich poglądach ideologów ruchu zob.: M. Maszkiewicz, *Mistyka i rewolucja. Aleksander Wiedeński i jego koncepcja roli cerkwi w państwie komunistycznym*, Kraków 1995, s. 46-55.

⁹ Д. А. Головушкин, *op. cit.*, с. 119-120.

¹⁰ *Ibidem*, с. 120.

¹¹ М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь в XX веке*, Москва 2010, с. 67; Владислав (Цыпин), *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005)*, Москва 2007, с. 333.

¹² *Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния*, Москва 1994, т. 1, с. 60-133.

¹³ Иакинф (Дестивель), *op. cit.*, с. 106.

¹⁴ Д. В. Поспеловский, *Русская Православная Церковь в XX в.*, Москва 1995, с. 39; Б. В. Титлинов, *Церков во время революции*, [в:] *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009, с. 310.

¹⁵ Иакинф (Дестивель), *op. cit.*, с. 107-108; Б. В. Титлинов, *op. cit.*, с. 311; Георгий (Ломако), *Письма с Собора. Письмо второе*, [в:] *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009, с. 120-121.

¹⁶ Б. В. Титлинов, *op. cit.*, с. 310-311.

¹⁷ Niektóre z przytoczonych nazwisk już w 1917 roku nie będą nawet kojarzone z ruchem odnowienia. Profesor Kuznicow okazać się jednym z najaktywniejszych obrońców Cerkwi przed atakami „wojującego ateizmu”, Nikołaj Cwietkow należeć zaś będzie do kręgu najbliższych współpracowników patriarchy Tichona. Przykłady powyższe ilustrują organizacyjną słabość ruchu.

¹⁸ Сут за: *Каноны или Книга Правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отцев*, Монреаль 1974, с. 24.

¹⁹ Сут за: *ibidem*, с. 126.

²⁰ В. М. Лавров, В. В. Лобанов, И. В. Лобанова, А. В. Мазырин, *Иерархия Русской Православной церкви, патриаршество и государство в революционную эпоху*, Москва 2008, с. 119-133; М. А. Бабкин, *op. cit.*, с. 472; А. Мазырин, *От Святейшего Тихона к Святейшему Сергию: вопрос о патриаршестве в 1920-1930-е годы*, [в:] 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2008, с. 181.

²¹ Евлогий (Георгиевский), *Церковный Собор (1917-1918)*, [в:] *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009, с. 557-558; Вениамин (Федченков), *Церковный Собор в Москве*, [в:] *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009, с. 601.

²² Б. В. Титлинов, *op. cit.*, с. 309-310; А. В. Карташев, *Революция и Собор 1917-1918 гг. (наброски для истории Русской Церкви наших дней)*, [в:] *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009, с. 506; Д. В. Поспеловский, *op. cit.*, с. 39; А. Н. Кашваров, *Православная Российская Церковь и Советское государство (1917-1922)*, Москва 2005, с. 76.

²³ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол заседания Собора от 21 октября 1917 года посвященного обсуждению вопроса о восстановлении патриаршества в России, об автокефалии (автономии) грузинской церкви, об изменениях в личном составе Собора. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 29, л. 54-60 об, 75 об-78 об, 102-107.

²⁴ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол заседания Собора от 14 октября 1917 года посвященного обсуждению вопроса о восстановлении патриаршества в России, о плане работы Собора, о переговорах с Временным правительством об оставлении приходских школ. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 26, л. 50-51, 53-55.

- ²⁵ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол и стенограмма заседания Собора от 19 октября 1917 года посвященного рассмотрению вопроса о восстановлении патриаршества и о передаче церковно-приходских школ в ведение Министерства просвещения. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 28, л. 23-25.
- ²⁶ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол заседания Собора от 21 октября 1917 года посвященного обсуждению вопроса о восстановлении патриаршества в России, об автокефалии (автономии) грузинской церкви, об изменениях в личном составе Собора. Материалы к протоколу...*, л. 65-68 об, 80-82.
- ²⁷ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол заседания Собора от 14 октября 1917 года посвященного обсуждению вопроса о восстановлении патриаршества в России, о плане работы Собора, о переговорах с Временным правительством об оставлении приходских школ. Материалы к протоколу...*, л. 58 об – 59 об.
- ²⁸ *Ibidem*, л. 60-61 об.
- ²⁹ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол и стенограмма заседания Собора от 25 октября 1917 года посвященного рассмотрению вопроса о восстановлении патриаршества в России. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 31, л. 90.
- ³⁰ *Ibidem*, л. 92.
- ³¹ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол и стенограмма заседания Собора от 28 октября 1917 года посвященного рассмотрению вопроса о восстановлении патриаршества в России и кодификации канонического права. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 32, л. 41-80 об.
- ³² Сут. за: *Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния*, Москва 1994, т. 3, с. 6.
- ³³ Сут. за: М. А. Бабкин, *op. cit.*, с. 480. Szerzej na temat każdej z wymienionych władz w Cerkwi zob.: Иакинф (Дествитель), *op. cit.*, с. 123-124.
- ³⁴ М. Muszyński, *Władza kościelna w prawosławiu rosyjskim według Soboru Lokalnego 1917 – 1918 r.*, Warszawa 2006 [maszynopis: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego], s. 253-262.
- ³⁵ *Собрание постановлений и постановлений священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, Москва 1994, вып. 4, с. 21-22 (определение X).
- ³⁶ *Ibidem*, вып. 1, с. 18 (определение V, статья 15).
- ³⁷ *Ibidem*, с. 19, 20 (определение V, статья 18, 28).
- ³⁸ *Собрание постановлений и постановлений священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, Москва 1994, вып. 3, с. 58 (определение X, статья 1).
- ³⁹ *Ibidem*, вып. 1, с. 20-25 (определение V, статьи 31-46).
- ⁴⁰ *Ibidem*, с. 25-28 (определение V, статьи 47-65).
- ⁴¹ М. Muszyński, *op. cit.*, s. 262-268.
- ⁴² *Собрание постановлений и постановлений священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, вып. 1, с. 28-33 (определение V, статьи 66-85).
- ⁴³ ГАРФ, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор), Протокол и стенограмма заседания Собора от 13 марта (28 февраля) 1918 года посвященного обсуждению реформы церковного прихода и организации на местах церковных крестных ходов в знак протеста против отделения церкви от государства. Материалы к протоколу*, ф. 3431, оп. 1, д. 96, л. 1-26.
- ⁴⁴ *Собрание постановлений и постановлений священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, вып. 4, с. 15-28 (определение II, статьи 14-87).
- ⁴⁵ *Ibidem*, с. 37-39 (определение XV, статьи 50-61).
- ⁴⁶ *Ibidem*, с. 42-43 (определение XV, статьи 83-97).

Kamila Pawełczyk-Dura

Russian church renovationism in 1917

Summary

The fall of tsarist autocracy in 1917 opened up the possibility of revival of the Orthodox Church. Political and social movement revived activities renovationists, closely observing the prevailing mood among believers. They expected deep reforms in Church organizations and rituals and postulate require activating the clergy. However, All Russian Sobor of 1917-1918 rejected the renewal project based on the idea of creating independent administrative Orthodox community, connected reformed faith and ritual. Consciousness of organizational and ideological confusion motivate renovationists to turn to the most important factor influencing the social and political life. It happened only until 1922. „Living Church” has become a weapon in the fight the communist regime against in the Orthodox Church.

Bibliografia

- Kenez P., *Odklamana historia Związku Radzieckiego*, przeł. A. Górski, Warszawa 2008.
- Marples D., *Historia ZSRR od rewolucji do rozpadu*, przeł. I. Scharoch, Wrocław 2006.
- Maszkiewicz M., *Mistyka i rewolucja. Aleksander Wwiedeński i jego koncepcja roli cerkwi w państwie komunistycznym*, Kraków 1995.
- Muszyński M., *Władza kościelna w prawosławiu rosyjskim według Soboru Lokalnego 1917 – 1918 r.*, Warszawa 2006 [maszynopis: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego].
- Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, przekł. T. Szafar, Warszawa 2006.
- Smaga J., *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917-1991*, Kraków 1992.
- 1917-й: Церковь и судьбы России. Материалы международной научной конференции. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2008.
- Бычков С. С., *Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917-1941 гг.)*, Москва 2006, т. 2.
- Владислав (Цыпин), *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005)*, Москва 2007.
- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), *Чрезвычайная следственная комиссия для расследования противозаконных по должности действий бывших министров и прочих высших должностных лиц*, ф. 1467, оп. 1, д. 572.
- Ibidem, *Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор)*, ф. 3431, оп. 1, д. 26, 28, 29, 31, 32, 96.
- Головушкин Д. А., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, Санкт-Петербург 2009.
- Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов*, ред. В. Н. Воробьев, Москва 2009.
- Иакинф (Дестивель), *Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. и принцип соборности*, Москва 2008.
- Каноны или Книга Правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отцев*, Монреаль 1974.
- Кашеваров А. Н., *Православная Российская Церковь и Советское государство (1917-1922)*, Москва 2005.
- Лавров В. М., Лобанов В. В., Лобанова И. В., Мазырин А. В., *Иерархия Русской Православной церкви, патриаршество и государство в революционную эпоху*, Москва 2008.
- Поспеловский Д. В., *Русская Православная Церковь в XX в.*, Москва 1995.
- Рогозный П. Г., „Церковная революция” и выборы архиереев в 1917 году, „Исторические записки”, 2004, т. 7 (147).
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния*, Москва 1994, т. 1, т. 3.
- Смолич И. К., *История Русской Церкви 1700-1917*, Москва 1997.
- Собрание постановлений и постановлении священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, Москва 1994, вып. 3, 4.
- Шкаровский М. В., *Обновленческое движение в русской православной церкви XX века*, Санкт-Петербург 1999.
- Idem, *Русская Православная Церковь в XX веке*, Москва 2010.

Rozmiar artykułu 1,2 arkusza wydawniczego

053050

111 | 01292

SPIS TREŚCI

KS. BP JERZY (PAŃKOWSKI), <i>ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА</i>	5
MARIOS BEGZOS, <i>EUROPE AND CHRISTIANITY: FROM YESTERDAY TO TOMORROW</i>	9
MARIOS BEGZOS, <i>EUROPA I CHRZEŚCIJAŃSTWO: HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ</i>	13
ANTONI MIRONOWICZ, <i>THE METHODIAN MISSION ON THE POLISH LANDS UNTIL THE DAWN OF IInd CENTURY</i>	17
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>WIARA, KULT I KULTURA JAKO ISTOTNE ELEMENTY W MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI ŚWIĘTYCH CYRYLA I METODEGO</i>	33
KS. ARCHIMANDRYTA WARSONOFIUSZ (DOROSZKIEWICZ), <i>ŚWIĘCI CYRYL I METODY W ŚWIETLE „FILIOKWISTYCZNEJ” IDEI KAROLA WIELKIEGO</i>	43
GRZEGORZ MAKAL, <i>PRAWOSŁAWIE I ISLAM. DIALOG ŚW. CYRYLA I GRZEGORZA PALAMASA Z MUŻULMANAMI</i>	49
KS. MAREK ŁAWRESZUK, <i>MNICH I TEOLOG – CHARAKTERYSTYKA ŚWIĘTYCH BRACI NA PODSTAWIE TEKSTÓW LITURGICZNYCH</i>	57
KS. ARCHIMANDRYTA ANDRZEJ BORKOWSKI, <i>WPLYWY BIZANTYJSKO-BALKAŃSKIE NA ZIEMIACH POLSKICH NA PRZYKŁADZIE KODEKSU SUPRASKIEGO</i>	63
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>KIM JEST JEZUS CHRYSZTUS DLA RUSKICH I ROSYJSKICH ŚWIĘTYCH? TEOLOGICZNA ANALIZA „ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH” ŚW. DYMITRA ROSTOWSKIEGO</i>	69
REV. ALEKSY KUCY, <i>MYTHS OF RUSSIA AS A TOOL OF SOCIO-POLITICAL PERSUASION</i>	79
ИВАН А. ЧАРОТА, <i>КОСОВО КАК КОЛЫБЕЛЬ И СОКРОВИЩНИЦА СЕРБСКОЙ ДУХОВНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ СОЗНАНИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН</i>	85
IWAN A. CZAROTA, <i>KOSOWO JAKO KOLEBKA I SKARBIEC SERBSKIEJ DUCHOWOŚCI W HISTORII ORAZ WSPÓŁCZESNEJ ŚWIADOMOSCI WSCHODNICH SŁOWIAN</i>	93
JAROSŁAW CHARKIEWICZ, <i>BIBLIJNA NAUKA O ŚWIĘTOŚCI CZŁOWIEKA</i>	99
KS. TOMASZ STEMPA, <i>HISTORIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RACHUBY LAT</i>	107
ŁUKASZ LEONKIEWICZ, <i>PISARZE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSCY WOBEC FILOZOFII STAROŻYTNEJ (CZ. I)</i>	117
JAROSŁAW CHARKIEWICZ, <i>WSPÓŁCZESNY STAN BADAŃ NAD PRAWOSŁAWNĄ HAGIOLOGIĄ</i>	129
DANIEL SAWICKI, <i>PIERWSZE PRÓBY REFORM ŚPIEWU CERKIEWNEGO NA RUSI. DZIAŁALNOŚĆ I I II KOMISJI (1652-1670)</i>	139
STEFAN DMITRUK, <i>TEORIE DOTYCZĄCE POWSTANIA I POCZĄTKÓW PRAWOSŁAWNEJ PARAFII PW. ŚW. JERZEGO ZWYCIĘZCY W BIŁGORAJU</i>	147
ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ НИКУЛИН, <i>СИБИРСКИЙ МИТРОПОЛИТ ИГНАТИЙ (РИМСКИЙ-КОРСАКОВ) И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ГРЕКАМ</i>	153

VLADAN STAMENKOVIĆ, <i>TESTAMENT KNAZIA LAZARA I SERBOWIE NA POZĄTKU XXI WIEKU</i>	159
PIOTR CHOMIK, <i>KULT ŚWIĘTYCH SERBSKICH W MONASTERACH WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO DO KOŃCA XVI WIEKU</i>	165
MAGDALENA ICKIEWICZ-SAWICKA, <i>PRAWNE I KRYMINOLOGICZNE ASPEKTY ZBRODNI LUDOBÓJSTWA SERBSKIEJ LUDNOŚCI NA BAŁKANACH W XX WIEKU – WYBRANE ZAGADNIENIA</i>	173
Ks. MAREK ŁAWRESZUK, <i>IDEE MESJAŃSKIE W PRAWOSŁAWIU. MESJANIZM W TESTAMENCIE ŚW. KSIĘCIA ŁAZARZA</i>	181
MICHAŁ DŻEGA, <i>OBROŃCA WIARY – TOPOS HAGIOGRAFICZNY W CERKWI PRAWOSŁAWNEJ</i>	187
KAMIŁA PAWEŁCZYK-DURA, <i>ROSYJSKI RUCH ODNOWICIELSKI W 1917 ROKU</i>	207