

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



ADRES REDAKCJI

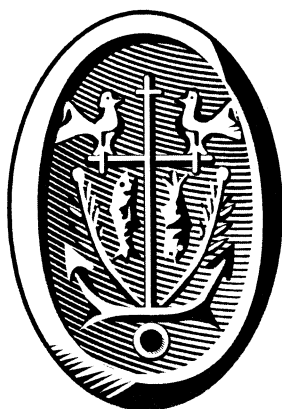
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-77-80, e-mail: redakcja@elpis.edu.pl
www.elpis.edu.pl



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
Redaktorzy tematyczni: ks. Henryk Paprocki, ks. Jerzy Tofiluk, ks. Andrzej Kuźma, Ireneusz Jakuszewicz, Jarosław Charkiewicz
Redaktorzy językowi: ks. Ivan Nikulin, Severine Felenczak, Joel Henderson, Agnieszka Klebus
Sekretarz redakcji: Justyna Iwaniuk

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); abp Job Getcha (Prawosławny Instytut Teologiczny w Chambésy); Antoni Mironowicz (Uniwersytet w Białymstoku); Aleksander Naumow (Universita Ca' Foscari w Wenecji); Bernard Outtier (Francuska Akademia Nauk w Paryżu); Jerzy Uścińowicz (Politechnika Białostocka)

Recenzenci współpracujący w roku 2014:

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 hab. 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; ks. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkiwicz), Uniwersytet w Białymstoku; dr Stefan Dmitruk, Lublin; dr Ireneusz Jakuszewicz, Politechnika Białostocka; dr Agata Kawecka, Uniwersytet Łódzki; 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 Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 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: Jerzy Grycuk

Wydano nakładem Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

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

Indeksacja czasopism Elpis: CEJHS – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities; Index Copernicus (ICV 2012: 6,34); C.E.E.O.L. – THE Central and Eastern European Online Library, BAZHUM

Od roku 2014 numeracja kolejnych tomów czasopisma Elpis opiera się wyłącznie na numeracji wyższego poziomu, bez równoległej historycznej numeracji odwołującej się do wydań czasopisma w okresie międzywojennym.

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2014

ISSN 1508-7719

**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: HOT Art Białystok

Spis treści

Jean-Claude Larchet , L'importance des études patristiques pour les études théologiques.....	7
ks. Andrzej Kuźma , Międzynarodowy dialog teologiczny Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskokatolickim.....	11
Marios Begzos , Tradition and Renewal in Contemporary Orthodox Theology.....	19
Jarosław Charkiewicz , Wybrane aspekty kultu Matki Bożej w Prawosławiu	23
ks. Marek Ławreszuk , Interpolacje w epiklezach bizantyjskich anafor św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego.....	33
Adam Drozdek , Fonvizin: from fate to providence	43
Adam Magruk , <i>Przeto, ktokolwiek by jadł chleb i pił z kielicha Pańskiego niegodnie (...)</i> <i>sąd własny je i pije</i> (1 Kor 11,27-29) – czyli o właściwym przygotowaniu się do Świętej Eucharystii według nauki Ojców Kościoła.....	49
Zoja Kuca , Феномен святости в системе религиозно-философских воззрений.....	61
ks. diakon Łukasz Leonkiewicz , Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II).....	75
ks. Marek Ławreszuk , Różnice związane ze wspomnieniem świętych na proskomidii. Analiza rozbieżności współczesnych liturgicznych praktyk z perspektywy potrzeb Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.....	87
ks. Iwan Nikulin , Biskup jako następca apostołów: spojrzenie metropolity Syberyjskiego Ignacego (Rimskiego-Korsakowa)	95
Sotirios Despotis , The Intimacy of Paul to the Thessalonians in 1Thess. 2: 7b-12.....	99
ks. archimandryta Warsonofiusz Doroszkiewicz , Dogmatyzacja Prawdy	113
Pietrow Piotr , Reguły św. Bazylego Wielkiego	119
Сергей Хоружий , Niespodziewane pokrewieństwo: praktyka duchowa i analityka egzystencjalna.....	127
Сергей Хоружий , Myśl prawosławna i filozofia współczesna	137
Сергей Хоружий , Hezychazm i kultura	143
Kamila Pawełczyk-Dura , Antropologia prawosławna według świętego Ilariona (Troickiego)	151
Antoni Mironowicz , Church unions and their consequences in Poland.....	159

Radosław Liwoch, Przyczynek do badań nad początkiem Cerkwi na Zachodzie Rusi 169

ks. archimandryta Andrzej Borkowski, Początki cenobii na Górze Pocajowskiej
i pierwsze donacje na rzecz monasteru 173

Stefan Dmitruk, Skład osobowy prawosławnego domu zakonnego pw. św. Antoniego
Pieczerskiego w Radecznicy w latach 1881 – 1899 183

ks. Jarosław Szmaida, Profesor Adam Stalony Dobrzański – mistrz i nauczyciel
Jerzego Nowosielskiego 191

Daniel Sawicki, Kwestia „*razdielnorieczija*” i śpiewu wielogłosowego w nauczaniu
staroobrzędowców rosyjskich 201

Сахаров Василий А., Сахарова Людмила Г., Религиозно-антропологические
аспекты духовно-нравственного воспитания в российской педагогике XX века 211

Rafał Jurowiec, Ewolucja opodatkowania dochodów osób duchownych 215

Елена Федюкина, «И звезда с звездой говорит...» 221

Recenzje

Justyna Krocak, Encyklopedia hezychazmu 229

L'importance des études patristiques pour les études théologiques¹

Jean-Claude Larchet

Strasbourg (France)
jean-claude.larchet@orange.fr

Jean-Claude Larchet, *The Importance of Patristic Studies for the Study of Theology*, Elpis, 16 2014: 7-10.

Jean-Claude Larchet, *Ważność studiów patrystycznych dla studiowania teologii*, Elpis, 16 2014: 7-10.

Streszczenie: Teologia prawosławna nie jest swoistą spekulacją opartą na rozumie jak też nie dąży do pewnej kreatywności. Wyraża ona objawioną prawdę za pomocą sformułowań i słów odpowiadających danej epoce. Główny cel teologii prawosławnej można zawrzeć w trzech punktach: katechetyczny, apologetyczny i doksołogiczny. Teolog nie wyraża swojej opinii, lecz nauczanie Kościoła. Nauczanie to zgodne jest z Tradycją Kościoła, ta z kolei w pojęciu prawosławnym nie może odbiegać od całościowego nauczania Ojców Kościoła. Dlatego też jest bardzo ważnym studiowanie Ojców Kościoła. Nie można znać teologii bez poznania Ojców. Egzegeza Pisma Świętego zawsze odbywa się w duchu świętych Ojców, wówczas jest ona autentyczna i prawdziwa. Ojcowie, którzy tworzyli zawsze zsyłali się na swoich poprzedników jako na największe autorytety, tym samym umniejszając swoją rolę. W ujęciu prawosławnym nie można mówić o ramach czasowych okresu patrystycznego. Wnikliwe czytanie twórczości Ojców poprzez pryzmat duchowy i z otwartym sercem prowadzi do ich rzeczywistego poznania i odkrywania ich aktualności.

Abstract: Orthodox theology is not a specific form of speculation based on reason as it does not strive for creativity. It expresses revealed truth by making use of formulations and words corresponding to a given era. The main objective of Orthodox theology can be summed up in three points: catechetical, apologetic and doxological. A theologian does not express his own opinion, but the teaching of the Church. This teaching is in line with the Tradition of the Church, which in turn, in Orthodox terms, must not deviate from the overall teachings of the Fathers of the Church. It is therefore very important to study the Fathers of the Church. One cannot understand theology without knowing the Fathers. Exegesis of Scripture always occurs in the spirit of the Holy Fathers, which guarantees that its authenticity and correctness. The Fathers always relied on their predecessors as the greatest authorities, thereby diminishing role of their own thought. From the Orthodox point of view, one cannot speak of a timeframe of the Patristic era. A careful reading of the works of the Fathers with spiritual eyes and an open heart enables one to uncover their true meaning and how they can be understood today.

Słowa kluczowe: studia patrystyczne, Ojcowie Kościoła, teologia, patrologia

Keywords: patristic studies, Church Fathers, theology, patrology

Pour montrer l'importance des études patristiques pour les études théologiques, il faut d'abord rappeler comment l'Église orthodoxe conçoit la théologie.

1. La théologie orthodoxe n'est pas une spéculation abstraite et gratuite qui autorise l'innovation

On doit remarquer en premier lieu que la théologie orthodoxe n'est pas – comme elle l'est dans le catholicisme depuis la scolastique qui a donné la primauté à la raison, et comme elle l'est aussi dans le protestantisme – une réflexion purement rationnelle, une spéculation abstraite, que le théologien peut développer gratuitement (c'est-à-dire sans raison particulière) et librement, c'est-à-dire, comme l'artiste, en suivant ses désirs, ses goûts ou son imagination, ou encore avec la volonté d'innover.

Alors que le catholicisme romain et le protestantisme admettent la possibilité d'un développement du dogme et justifient donc la créativité en théologie (ce qui explique

les innovations apparues dans le catholicisme et le protestantisme au cours de leur histoire), la théologie orthodoxe exclut toute innovation dogmatique et n'admet la créativité du théologien que pour exprimer avec d'autres mots, afin de l'explicitier, la même vérité immuable.

2. La théologie orthodoxe peut avoir des expressions variables, mais elle exprime invariablement la même foi

La théologie orthodoxe a toujours eu trois buts ou trois fonctions : catéchétique, apologetique et doxologique². Dans ces trois formes, elle a toujours eu pour but non d'exprimer la pensée personnelle du théologien, mais d'exprimer, d'expliquer et parfois de défendre la foi immuable de l'Église. Les expressions conceptuelles et verbales peuvent, selon les besoins des différentes sociétés et des

¹ Conférence donnée à Varsovie le 27 novembre 2013.

² Pour un développement plus détaillé, voir ma conférence « Что такое богословие? », *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, I : 3 (41), май-июнь 2012, p. 117-131.

différentes époques, être variables. Par exemple les notions de «personne», d'«hypostase», d'«essence», de «nature», de « consubstantialité », d'«enhyposiasie», d'«énergies divines», etc., et la notion même de «Trinité» ne se trouvent pas littéralement dans les Saintes Écritures, mais leur contenu même s'y trouve, exprimé différemment. Ces notions nouvelles sont apparues avec le besoin de reformuler ou de préciser le contenu de la foi alors que les expressions dont on disposait auparavant n'étaient plus suffisantes par rapport à des personnes ou des groupes de personnes qui ne les comprenaient plus correctement, et étaient donc comprises de manière déviante (hérétiques) ou étaient devenues ambiguës. Mais bien que l'Église ait connu différentes formulations de la foi, elle a conservé l'essence de cette foi, elle a gardé et transmis fidèlement ce que saint Paul appelle dans sa première lettre à son disciple Timothée «le dépôt» (1 Tim 6, 20), ou ce que l'on appelle encore, d'une façon plus technique, le «kérygme». La foi elle-même ne peut jamais changer, parce que son contenu est le Christ Lui-même, et que, comme le dit saint Paul, «Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, et le sera à jamais» (He 13, 8).

Cette identité de la foi transmise fidèlement au cours des siècles est ce que l'on appelle la Tradition.

3. La théologie orthodoxe s'inscrit dans la Tradition

Pour l'Église orthodoxe, la Tradition a un triple fondement : scripturaire, conciliaire et patristique.

Les trois fondements se trouvent associés et sont en interférence dans la vie ecclésiale.

Les conciles expriment le consensus des Pères qu'ils ont réunis ; les Pères s'inspirent dans leurs écrits de l'Écriture et des conciles antérieurs ; l'Écriture dans l'Église orthodoxe doit être lue en accord avec la foi telle qu'elle a été définie par les conciles et la compréhension qu'en ont donnée les Pères.

À la différence de la conception protestante, pour laquelle l'Écriture a une autonomie, constitue un fondement unique et absolu et peut être en même temps interprétée librement par chaque fidèle, et de la conception catholique romaine pour laquelle l'interprétation de l'Écriture est réservée au magistère et en dépend donc, l'Église orthodoxe conçoit la lecture et le commentaire de l'Écriture Sainte comme s'intégrant à la vie ecclésiale. S'il est vrai que l'évêque est par excellence l'exégète de l'Écriture, l'exégèse n'est pas liée à sa seule personne mais doit exprimer ce que pense et vit l'Église dans son ensemble, et toute bonne exégèse de l'Écriture se réfère à l'exégèse des Pères dont la vie sainte et l'intelligence spirituelle dans l'Église sont des critères de qualité. Beaucoup de Pères de l'Église – en particulier Origène, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nysse, Théodoret de Cyr, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome et saint Théophylacte de Bulgarie – ont produit des œuvres exégétiques qui ont inspiré leurs successeurs et qui doivent aujourd'hui encore constituer une

norme et une référence pour tous ceux qui veulent comprendre et commenter l'Écriture Sainte.

De même qu'il n'est pas possible de s'intégrer à la Tradition orthodoxe en excluant l'Écriture Sainte et les saints conciles qui ont précisé la foi juste (*orthê doxa*) par leurs définitions (*horoi*) et le mode de vie (*ethos*) juste par leurs saints canons, il n'est pas possible de s'intégrer à la Tradition et de l'exprimer en excluant les Pères.

À la différence de l'Église catholique romaine qui met souvent au premier plan les penseurs médiévaux (comme Thomas d'Aquin), et qui considère souvent les Pères anciens comme de simples écrivains ecclésiastiques aujourd'hui dépassés (par exemple à la faculté théologique de Strasbourg, la chaire de Patrologie s'appelle officiellement « Anciennes littératures chrétiennes »), et à la différence du protestantisme qui ignore les Pères de l'Église, passant immédiatement, en sautant seize siècles, de l'Écriture à Luther ou à Calvin, l'Église orthodoxe valorise la chaîne ininterrompue des Pères qui depuis les Apôtres jusqu'à nos jours se sont transmis et nous ont transmis la foi léguée par le Christ aux apôtres. Je dis bien jusqu'à nos jours, puisque, à la différence de la conception catholique romaine classique, qui considère comme close la période patristique en Orient avec saint Jean Damascène (VIII^e siècle) et en Occident avec Isidore de Séville (VII^e siècle), l'Église orthodoxe considère que les siècles ultérieurs ont continué à produire des Pères et que l'ère patristique n'a pas de limite temporelle.

4. L'importance de la connaissance des Pères dans la connaissance de la théologie

L'une des raisons de la nécessité de bien connaître les œuvres des Pères, est l'importance historique de ceux-ci dans la formation et le développement de la théologie orthodoxe. C'est par la lutte qu'ont menée contre les ariens et les pneumatomaques saint Athanase d'Alexandrie et les Pères Cappadociens, qu'a été précisément définie toute la triadologie ; c'est grâce à la lutte de saint Cyrille d'Alexandrie contre les nestoriens, des Pères de Chalcedoine contre les monophysites, et de saint Maxime le Confesseur contre les monoenergistes et les monothélites, qu'a été définie la christologie orthodoxe. Sans une étude précise de ces Pères, il est pratiquement impossible de comprendre en profondeur la théologie orthodoxe concernant la Sainte Trinité, le Saint-Esprit et le Christ.

5. La nécessité de la référence aux Pères dans la pratique de la théologie

Il est nécessaire de se référer aux Pères non seulement pour la connaissance de la théologie, mais encore pour la pratique de la théologie.

Il est d'usage dans la pratique de la théologie orthodoxe de se référer à l'Écriture, aux textes liturgiques, aux conciles et aux Pères, parce que, comme nous l'avons dit, la théologie orthodoxe s'intègre toujours dans la Tradition et que la Tradition intègre tout cela. En citant les Pères, le théologien montre qu'il ne s'exprime pas comme un individu isolé, en prenant son propre moi, sa propre conscience, sa propre pensée comme point de départ, comme centre et comme référence, et qu'il ne se considère pas lui-même comme une autorité, mais que sa pensée s'intègre à un ensemble qui le dépasse et où il puise son inspiration et trouve la justification, la valeur et l'autorité de ce qu'il affirme. La pensée théologique orthodoxe n'est pas une pensée individualiste, mais une pensée communautaire, où chaque membre, non seulement maintenant mais dans l'Histoire tout entière, est, dans le corps du Christ qui constitue l'Église, solidaire des autres membres et tient d'eux son activité et sa fonction. Les Pères sont pour le théologien à la fois des normes, des guides, des balises, des points d'appui. Le théologien en citant les Pères et en s'effaçant devant eux, témoigne de son humilité, de sa soumission à l'enseignement de l'Église.

Dans cette démarche même, les Pères sont des modèles : tous se réfèrent à leurs prédécesseurs, et les citent, même s'ils n'utilisent pas toujours des références explicites et munies de guillemets. Les plus grands parmi les Pères s'effacent devant les autres Pères en affirmant qu'ils leur doivent tout et n'ont rien pensé par eux-mêmes. Ainsi saint Maxime le Confesseur multiplie les expressions de fidélité à l'enseignement des Pères. Il affirme «suivre les saints Pères en tout³». Il témoigne de son souci d'«être entièrement dans la piété et de ne pas sortir de l'enseignement des Pères⁴». Il affirme : «Je pense, je crois et je dis l'enseignement des Pères tel que je l'ai reçu d'eux⁵», et note ailleurs : «Voilà la foi que j'ai apprise et que j'apprends de nos Pères saints et bienheureux⁶». Les expressions «selon les Pères⁷», «comme l'ont dit les Pères⁸», «comme l'ont défini les Pères⁹», «selon l'enseignement des Pères¹⁰», «en accord avec l'enseignement des Pères éprouvés¹¹», «avec les Pères¹²», «comme nous l'a transmis l'enseignement des Pères¹³», reviennent régulièrement sous sa plume. Au début de la Lettre 15, il affirme : «Je ne dirai rien qui vienne de moi; j'exprimerai seulement ce que disent les Pères, sans rien y changer¹⁴».

Saint Jean Damascène de la même manière écrit au début de son *Exposé précis de la foi orthodoxe* : «Tout ce qui nous a été transmis par la Loi et les Prophètes, comme

par les Apôtres et les Évangélistes, nous le recevons, nous le connaissons et nous l'estimons plus que tout et nous ne désirons rien d'autre. Nous nous en satisferons pleinement et nous nous y tiendrons, "sans déplacer les bornes des ancêtres" (Pr 22, 28) ni altérer la Tradition divine¹⁵».

6. Du bon usage des Pères dans la pratique de la théologie

Il ne suffit cependant pas de se référer aux Pères et de les citer – de même qu'il ne s'agit pas de se référer à la Sainte Écriture et de la citer – pour faire de la bonne théologie. Il peut y avoir un bon usage et un mauvais usage des Pères.

a. Le mauvais usage des Pères consiste pour le théologien à les mettre au service de sa propre pensée. Il est effet possible de développer une conception fausse et de trouver des citations des Pères, tirées de leur contexte, pour la justifier. C'est ce que l'on peut constater chez tous les hérétiques.

b. Le bon usage des Pères en théologie suppose que l'on fasse d'abord abstraction de sa propre pensée et que, devant un problème ou une question donnée, on se demande d'abord : « Qu'en pensent les Pères ? » Sur tout sujet qu'il étudie, le théologien devrait d'abord rassembler tous les textes des Pères qui en traitent, en ayant bien soin de préserver leur contexte. Il devrait ensuite voir ce qui, à travers la différence légitime des approches patristiques, définit ce qu'elles ont en commun et s'en inspirer directement pour le traitement de son sujet. Le théologien doit s'efforcer toujours de penser d'après les Pères, avec les Pères, comme les Pères. Et pour cela il doit se faire humble, mettre en retrait son opinion individuelle, et s'imprégner, comme une éponge pourrait-on dire, de ce que les Pères ont dit.

Son intervention personnelle est ensuite possible et légitime pour dégager une synthèse. Elle l'est aussi pour apporter éventuellement des réponses à des questions auxquelles les Pères n'ont pas répondu parce qu'elles ne se posaient pas à leur époque (comme par exemple certaines questions actuelles de bioéthique liées au développement des techniques modernes), ou parce que de nouvelles erreurs d'interprétation du dogme sont apparues (il y aura en effet de nouvelles hérésies jusqu'à la fin du monde). Mais dans ce cas, le théologien doit toujours se fonder sur les principes posés par les Pères (comme par exemple, pour la bioéthique, sur l'anthropologie qu'ils ont élaborée, ou pour de nouvelles hérésies sur les bases dogmatiques qu'ils ont déjà posées).

7. Penser dans l'esprit des Pères.

Dans les cas où il doit s'exprimer sur des sujets que les Pères n'ont pas eu l'occasion d'aborder, le théologien doit penser «comme les Pères», c'est-à-dire dans l'esprit des Pères.

³ *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 297AB.

⁴ *Opuscules théologiques et polémiques*, 19, PG 91, 225A.

⁵ *Lettres*, 15, PG 91, 576A.

⁶ *Lettres*, 13, PG 91, 532C.

⁷ *Lettres*, 13, PG 91, 513C, 525C ; 15, 545A ; *Th. Pol.*, 7, PG 91, 73C ; 26, PG 91, 276AB.

⁸ *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1324D ; *Th. Pol.*, 20, PG 91, 252C.

⁹ *Opuscules théologiques et polémiques*, 24, PG 91, 269B ; 25, 272B.

¹⁰ *Lettres*, 112, PG 91, 472CD ; 15, PG 91, 565D ; *Th. Pol.*, 20, PG 91, 249D.

¹¹ *Opuscules théologiques et polémiques*, 16, PG 91, 185D.

¹² *Lettres*, 112, PG 91, 484B.

¹³ *Opuscules théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 245A.

¹⁴ *Lettres*, 15, PG 91, 544D.

¹⁵ *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 1.

a. Penser dans l'esprit des Pères suppose d'abord qu'il se soit imprégné de cet esprit par une longue fréquentation des Pères, par une abondante lecture de leurs œuvres. Mais il y a plusieurs façon de lire les Pères. Il y a une façon extérieure, formelle et purement intellectuelle d'aborder les Pères, comme s'ils étaient des philosophes ou des écrivains anciens. Cette façon doit être exclue pour le théologien orthodoxe. Les Pères doivent être abordés avec respect, comme des pères au sens premier et des maîtres (saint Maxime le Confesseur, dans ses œuvres, appelle constamment saint Grégoire le Théologien, dont il s'inspire beaucoup, « *o didascalos* », le maître). Mais ils doivent surtout être abordés spirituellement, avec amour et vénération. Mon père spirituel, le starets Serge (Chévitch), quand j'ai commencé à étudier les Pères, me conseillait de les lire de la même façon que la Sainte Écriture, non avec la raison, mais avec l'esprit uni au cœur, dans la prière. C'est ainsi que peut s'établir une véritable communion d'esprit avec les Pères.

b. Acquérir un mode de pensée patristique s'acquiert pour une part par un certain mimétisme intellectuel s'exerçant dans une certaine ambiance spirituelle intérieure, mais pour une autre part et surtout en pensant à partir des mêmes dispositions spirituelles que les Pères, en ayant la même expérience intérieure qu'eux, et donc aussi le même mode de vie ecclésial et ascétique qu'eux. Le théologien ne peut recevoir le discernement et l'inspiration dont il a besoin, qui sont une grâce de l'Esprit Saint, que s'il pratique les commandements divins, se purifie des passions, s'efforce de vivre selon les vertus, participe à la vie liturgique, se nourrit des Saints Mystères dans la vie ecclésiale, se montre humble par rapport à la Vérité et à la Tradition de l'Église qui la transmet, et accomplit sa tâche par amour de Dieu et du prochain¹⁶.

¹⁶ Pour un développement plus détaillé sur les conditions spirituelles de la pratique de la théologie, voir ma conférence « Что такое богословие? », *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, I : 3 (41), май-июнь 2012, p. 117-131.

8. L'actualité des Pères

Je voudrais, pour terminer, répondre à une question souvent posée par des personnes extérieures à l'Église orthodoxe : les Pères ne sont-ils pas des auteurs anciens, aujourd'hui dépassés ?

Depuis que j'ai abordé l'étude des Pères, il y a maintenant plus de quarante ans, j'ai toujours trouvé que leur pensée et la façon dont ils l'expriment restent étonnamment vivantes, et je dirai même actuelles ; c'est d'ailleurs ce qui m'a attiré à les lire à l'origine, et c'est ce qui fait que je trouve aujourd'hui encore de l'intérêt à fréquenter leurs œuvres. On n'a pas l'impression, en les lisant, d'être en présence d'hommes qui sont très éloignés de nous dans l'espace et dans le temps, même si certains d'entre eux ont vécu à des époques lointaines et dans des contextes géographiques et socio-culturels très différents du nôtre. Ce qu'ils disent nous parle immédiatement et nous touche directement.

Il y a plusieurs raisons à cela : premièrement le fait qu'ils vivent profondément ce qu'ils disent, que cela n'est pas une construction artificielle abstraite de leur raison, mais une expression de leur expérience personnelle intérieure, où l'intellect se trouve intimement uni au cœur ; deuxièmement le fait que leurs enseignements sont constamment nourris de l'Écriture, qui est aussi l'une des sources principales de notre propre vie chrétienne ; troisièmement le fait qu'ils vivent le christianisme d'une manière fondamentale, dans ce qu'il a de plus essentiel, ce qui a permis à leurs paroles et à leurs écrits de traverser les siècles et de pouvoir nous nourrir aujourd'hui encore ; quatrièmement le fait que la pensée des Pères (sauf dans quelques cas où la théologie prend, du fait de la nature de la controverse, un aspect très technique) est une pensée concrète, existentielle ; cinquièmement enfin, le fait que leur expérience est universelle dans le temps et dans l'espace, du fait que cette expérience est celle de la vie en Christ, lequel est, comme le dit saint Paul, le même hier et aujourd'hui, Il le sera à jamais » (He 13, 8).

Międzynarodowy dialog teologiczny Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskokatolickim

ks. Andrzej Kuźma

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
akuzma65@wp.pl

ks. Andrzej Kuźma, *International Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church*, Elpis, 16 2014: 11-18.

Abstract: This article discusses the history and theological values in the first phase of the International Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church in the years from 1981 to 2000. In particular, this article addresses the preparatory process of commencing the dialogue and producing common theological documents; and also discusses the most important problems in the dialogue, such as the problem of Uniatism and proselytism, which have dominated the subject matter of the dialogue since 1991.

Streszczenie: Artykuł omawia historię i wartości teologiczne pierwszej fazy Międzynarodowego Dialogu Teologicznego między Kościołem prawosławnym i rzymskokatolickim w latach 1981-2000. Omówiony został proces przygotowawczy do rozpoczęcia dialogu. Podkreślona została rola i znaczenie działań patriarchy Konstantynopola Atenagorasa (1948-1972), który w znaczący sposób przyczynił się do rozwoju kontaktów ekumenicznych. Ze strony Kościoła rzymskokatolickiego istotnym dla kontaktów między-chrześcijańskich okazało się wstąpienie na tron rzymski kolejno papieży Jana XXIII (1958-1963) i Pawła VI (1963-1978), oraz zwołanie Soboru, *Vaticanum II*. Omówione zostały osiem sesji plenarnych, które odbyły się w latach 1982-2000, oraz przygotowania do nich. Rezultatem spotkań Komisji okazały się wspólnie przyjęte dokumenty teologiczne: 1) *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), 2) *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), 3) *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*, (Valamo 1988), 4) *Uniatyzm, metoda unijną przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993). Omówione też zostały najistotniejsze problemy w tym dialogu tj. problem uniatyzmu i prozelityzmu, który zdominował tematykę spotkań po roku 1991.

Keywords: Christianity, Theological Dialogue, Roman Catholic Church, Orthodox Church, problem of Uniatism and proselytism

Słowa kluczowe: Chrześcijaństwo, Dialog teologiczny, Kościół rzymskokatolicki, Kościół prawosławny, problem Uniatyzmu i prozelityzmu

Wprowadzenie

Dialog międzynarodowy Kościołów prawosławnego i rzymskokatolickiego wraz z okresem podjęcia decyzji o jego zapoczątkowaniu ma już swoją przeszłość pięćdziesięcioletnią historię. Klimat jaki pozwolił na rozpoczęcie takich działań zaistniał zarówno w Kościele rzymskokatolickim jak też prawosławnym. Ze strony Kościoła wschodniego, było to wstąpienie na tron patriarchy Konstantynopola Atenagorasa I w 1948r. i jego starania o jedność Prawosławia, zwołanie Wszechprawosławnego Soboru i otwarcie się na innych chrześcijan. Natomiast ze strony Kościoła rzymskokatolickiego było wstąpienie na tron biskupa Rzymu, kardynała A.G. Roncalli, który przybrał imię Jana XXIII (1958-1963), i następnie Pawła VI (1963-1978) który pogłębił i rozwinął zainteresowania i dążenia ekumeniczne. Pontyfikat Pawła VI w efekcie zaowocował zwołaniem II Soboru Watykańskiego i otwarciem się Kościoła wobec innych chrześcijan. W czasie jego pontyfikatu nastąpiła znacząca zmiana w relacjach między Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym. Właściwy dialog rozpoczął się jednak w okresie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005) ze strony Kościoła rzymskokatolickiego i Dimitriosia I (1972-1991), patriarchy Konstantynopola, ze strony Kościoła prawosławnego, który postarał się aby w proces dialogu włączył się cały Kościół prawosławny.

Z perspektywy minionego okresu wydaje się, że możemy mówić o dwóch fazach tego dialogu. Pierwsza zamyka się ósmą sesją Komisji Mieszanej w 2000r. w Baltimore (USA) gdzie nieformalnie, aczkolwiek możemy postawić taką tezę, dialog został zawieszony. Druga faza rozpoczyna się od spotkania dziewiątej sesji Komisji Mieszanej w 2006r w Belgradzie. Niniejszy artykuł odniesie się do pierwszej fazy tego dialogu¹.

Działania poprzedzające

Zanim idea rozpoczęcia dialogu zaistniała zarówno po jednej jak i drugiej stronie, poprzedzona została szeregiem ważnych bezprecedensowych wydarzeń². Nie jest

¹ W j. polskim najobszerniejszą pracą traktującą o dialogu Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego jest opracowanie ks. W. Hryniewiczza, *Kościół siostrzany, dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993. Ks. Hryniewicz był aktywnym członkiem Komisji Mieszanej, która swoją pracę zakończyła na spotkaniu w Baltimore w 2000r. Swoje wewnętrzne przekonanie o potrzebie i wartości tego dialogu zawarł w cytowanej pracy. Szereg uwag w niniejszym artykule zostanie powtórzonych za ks. W. Hryniewiczem, ale też uzupełnionych relacją prawosławnych uczestników, jak też poszerzonych o kolejne lata dialogu.

² Do tych znaczących wydarzeń należy zaliczyć: 1) spotkanie patriarchy Atenagorasa z papieżem Pawłem VI w Jerozolimie w grudniu 1963 r., 2) akt zniesienia anatem między Kościołami rzymskim i konstantynopoli-

to miejsce na ich szczegółowy opis, nadmienić należy, że w kontekście dialogu najważniejszym była chyba decyzja o „wymazaniu z pamięci” anatem z 1054r. którymi wzajemnie Kościoły rzymski i konstantynopoliński obłożyły się. Zniesienie anatem nastąpiło jednocześnie w Rzymie i Konstantynopolu w grudniu 1965r. Inicjatorami tego pojednawczego aktu ze strony prawosławnej był patriarcha Atenagoras I, natomiast ze strony rzymskokatolickiej, następca Jana XXIII, Paweł VI, kontynuator jego polityki otwartości Kościoła.

Formalne zniesienie anatem, z punktu widzenia prawosławnego nie implikowało w sprawę pojednania całego Kościoła prawosławnego. Wiele lokalnych Kościołów prawosławnych odniosło się do tego wydarzenia z pewną rezerwą, uważając ten gest ku pojednaniu jako akt ze strony prawosławia dotyczący jedynie lokalnego Kościoła w Konstantynopolu³.

W wyniku działań patriarchy Atenagorasa, od początku lat 60-tych nastąpiła intensyfikacja przygotowań do Wszechprawosławnego Soboru. Dało to możliwość regularnych spotkań wszystkich lokalnych Kościołów prawosławnych. Pierwsze spotkanie Ogólnoprawosławnej Konferencji odbyło się w 1961r. na Rodos. Konferencja okazała się sukcesem pod wieloma względami, przede wszystkim, po blisko tysiącletniej przerwie doszło do spotkania całego ówczesnego Prawosławia, gdzie nakreślono formę przyszłego Soboru. Jednak dla dialogu prawosławno-rzymskokatolickiego najważniejsze były kolejne spotkania na Rodos, tj. II Konferencja w 1963r. i III Konferencja w 1964r.⁴. Konferencja w 1963r. została zwołana w celu ustalenia wspólnego stanowiska całego Kościoła prawosławnego wobec zaproszenia Kościoła katolickiego do udziału w roli obserwatorów przedstawicieli w II Soborze watykańskim, który został otwarty 11 października 1962r. Po dość sceptycznym podejściu wielu hierarchów wobec kwestii zbliżenia z Kościołem zachodnim, na spotkaniu podjęto decyzję o tym, że każdy lokalny Kościół prawosławny może wysłać swoich przedstawicieli jako obserwatorów na *Vaticanum Secundum*. Ponadto Konferencja odniosła się pozytywnie do projektu patriarchy Atenagorasa o zaproponowaniu dla Kościoła rzymskokatolickiego rozpoczęcia dialogu „na równych prawach”⁵. W podobnym duchu wypowiedzieli się delegaci lokalnych Kościołów prawosławnych na III Konferencji na Rodos w 1964r.: „Konferencja stwierdziła, iż trzeba koniecznie przystąpić do odpowiedniego przygotowania i stworzyć sprzyjające warunki, aby można było rozpocząć w sposób owocny prawdziwy dialog teologiczny”⁶. Formalnie należałoby więc uważać decyzje tych dwu

konferencji jako akt kanoniczny i prawny do rozpoczęcia dialogu obu Kościołów⁷.

Trudniejszym okazało się jednak praktyczne zapoczątkowanie dialogu. Wydaje się, że kilka czynników wpłynęło na taki stan rzeczy. Zbliżenie Prawosławia z Kościołem zachodnim, było dość mocno krytykowane przez środowisko monastyczne, zwłaszcza św. Góry Atos⁸. Kolejną przyczyną zhamowania prac w kierunku dialogu była śmiercią patriarchy Atenagorasa w lutym 1972r, następnie zaś papieża Pawła VI w 1978r. Dopiero po czternastu latach od zniesienia anatem w grudniu 1965 r. nowi zwierzchnicy Kościołów, rzymskiego i konstantynopolińskiego, papież Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios, podjęli decyzję aby powołać dwie komisje teologiczne do prowadzenia dialogu – katolicką i prawosławną (składającą się z przedstawicieli wszystkich lokalnych Kościołów prawosławnych). 30 listopada 1979 r. po wielu przygotowaniach dwaj hierarchowie oznajmili o powołaniu wspólnej Mieszanej Komisji i opublikowano listę jej członków. Ze strony rzymskokatolickiej członkowie komisji byli wyznaczani przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, ze strony zaś Kościoła prawosławnego, każdy lokalny Kościół delegował dwóch członków. W ten sposób Komisja składała się z ok. 60 osób, mniej więcej każda ze stron stanowiła połowę tej liczby. Współprzewodniczącym ze strony Kościoła rzymskokatolickiego został kardynał Johannes Willebrands, ze strony zaś Kościoła prawosławnego metropolita Australii Stylianos (Harkianakis)

Rozpoczęcie dialogu

Pierwsze spotkanie plenarne Mieszanej Komisji Mieszanej odbyło się w dniach 29.05-04.06.1980r. na Patmos i Rodos. W skład Komisji weszły cztery osoby z Polski; z Kościoła prawosławnego biskup Łódzki i Poznański Szymon (Romańczuk) i biskup Białostocki i Gdański Sawa (Hrycuniak). Z Kościoła rzymskokatolickiego zaś biskup Opolski, Alfons Nosol i ks. prof. Wacław Hryniewicz. Komisja ustaliła pierwszy temat dialogu, który miał zaowocować wspólnym dokumentem. Temat brzmiał: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Komisja powołała trzy podkomisje (angielskojęzyczną, niemieckojęzyczną i francuskojęzyczną), których zadaniem było opracowanie zadanego tematu, przez trzy niezależnie pracujące grupy. Został też powołany szesnastoosobowy Komitet Koordynacyjny, którego zadaniem było opracowanie na bazie trzech tekstów pochodzących z trzech podkomisji tekstu roboczego, który na kolejnej sesji plenarnej stałby się obiektem dyskusji i przyjęcia przez

kańskim w grudniu 1965r., 3) wizyta papieża Pawła VI w Konstantynopolu w lipcu 1967r., 4) wizyta patriarchy Atenagorasa w Rzymie w październiku 1967 r.

³ Zob. reakcję Patriarchatu moskiewskiego ЖМП 2/1966, s. 4.

⁴ Zob. B. Krivocheine (Arch.), *La deuxième conférence panorthodoxe de Rodos*, [w:] MEPREO 45 (1964) s. 4-24.

⁵ Komunikat końcowy II Konferencji Ogólnoprawosławnej (Rodos 1963). Tłum. pol. [w:] T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny, natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008 s. 470.

⁶ Tłum. pol. Tamże s. 271.

⁷ Ks. Abp Alfons Nosol widzi analogiczną rolę i znaczenie Konferencji na Rodos w 1963 i 1964r. dla Kościoła prawosławnego, tak jak dla Kościoła rzymskokatolickiego odegrał Sobór Watykański. Zob. *Dialog między „Kościołami siostrzanymi” z perspektywy jego uczestnika*, [w:] *Kościoły siostrzane w dialogu*, (red. Z. Glaeser), Opole 2002, s. 213-226.

⁸ Mniisi monasteru Ewsiognu na św. Górze Atos, wręcz wykreślili imię patriarchy Atenagorasa z dyptychu, uważając zbliżenie z Kościołem zachodnim za sprzeniewierzenie się i zdradę prawosławia. Powiła się też literatura krytykująca takie działania. Zob. np. Иеромонах Савва (Янич), *Вероотступничество*, Moskwa 2008 (przedruk).

Mieszana Komisję Katolicko-Prawosławną. Do komitetu koordynacyjnego z Polski został powołany biskup Łódzki Szymon z Kościoła prawosławnego i ks. W. Hryniewicz z Kościoła rzymskokatolickiego⁹. Dialog od początku wywoływał pewną konsternację w środowisku prawosławnym. Mnisi ze św. Góry Atos wystosowali deklarację, do uczestników dialogu mówiącą o tym, że strona rzymskokatolicka powinna przed przystąpieniem do dialogu wyrzec się prymatu i nieomyłności papieża¹⁰. Inną kwestią drażliwą było uczestnictwo w Komisji wśród delegatów Kościoła zachodniego hierarchów unickich. Część delegatów strony prawosławnej bardzo stanowczo sprzeciwiało się takiemu stanowi rzeczy, w rezultacie jednak duchowni unicy pozostali członkami Komisji Mieszanej¹¹.

Jesienią 1980r. rozpoczęły się prace trzech podkomisji. Każda z nich niezależnie od siebie stworzyła dokument na temat: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Przy wyborze tematu sugerowano się z jednej strony podkreśleniem istoty Kościoła, Eucharystii i tajemnicy Trójcy Świętej, ale też brano pod uwagę zbieżność pojmowania tych zagadnień w tradycji zarówno Wschodu jak i Zachodu, jak też starano się uniknąć akcentów polemicznych¹². Opracowane w ten sposób tematy stały się podstawą pracy Komitetu Koordynacyjnego, który mógł się zebrać w maju 1981r. w Wenecji. W przygotowywanym dokumencie starano się unikać ducha polemiki i kontrowersji, skupić się zaś na tym co łączy obie tradycje. W ten sposób przygotowany dokument stał się obiektem dyskusji, która miała miejsce na II Sesji Plenarnej Mieszanej Komisji Dialogu Katolicko-Prawosławnego, która na zaproszenie kardynała J. Ratsingera odbyła się Monachium w dn. 30.06-06.07 1982r. Po naniesieniu poprawek i po dyskusji Komisja przyjęła pierwszy wspólny tekst dialogu prawosławno – rzymskokatolickiego¹³. Był to niewątpliwie znaczący sukces. Po przeszło tysiącletnim okresie rozdzielania chrześcijan wschodu i zachodu wypracowano wspólny tekst, który wyrażał wspólną wiarę odnośnie tajemnicy Kościoła i Eucharystii w odniesieniu do Trójcy Świętej. Dokument podkreśla znaczenie sakramentalności (tj. tajemnicy – misterium) Kościoła. Zwraca się uwagę, że przystępowanie do Eucharystii z jednej strony wymaga skruchy, pokajania i wyznania win, z drugiej zaś jest lekarstwem,

które „odpuszcza i leczy grzechy” (II,1-2). W dokumencie pominięto sformułowania, które określałyby moment ustanowienia czy też przemiany świętych Darów na Liturgii. Zagadnienie to ujęto całościowo, stwierdzając, że modlitwa eucharystyczna stanowi jedną całość złożoną ze słów ustanowienia i epiklezy. Modlitwy eucharystyczne nawiązują do upamiętnienia (*anamnesis*) Ofiary Pańskiej¹⁴. Plenum określiło też kolejny temat do prowadzenia dialogu i dyskusji. Sformułowano go w następujący sposób: *Wiara, sakramenty i jedność*.

Wzorem poprzednich przygotowań powołano trzy podkomisje i Komitet koordynacyjny. Trzy podkomisje rozpoczęły swoje prace już jesienią 1982r. (spotkania odbyły się w Vrasacu [Jugosławia], Wiedniu i Chambesy k. Genewy), natomiast spotkanie Komitetu koordynacyjnego wyznaczono na 12-17 czerwca 1983r. w Nikozji na Cyprze. Tak jak temat przyszłego wspólnego dokumentu dotyczył wiary i jedności, strona prawosławna na spotkaniu w Nikozji zaczęła naciskać stronę rzymskokatolicką aby ta wyraziła swój stosunek wobec nauczania o pochodzeniu Ducha Świętego. Tzn. czy nauczanie rzymskokatolickie o *Filioque* ma charakter dogmatu i czy jest oficjalnym stanowiskiem tego Kościoła?¹⁵. Zaznaczyły się też pewne różnice w praktyce liturgicznej. Prawosławni uważali, że rzymskokatolicka praktyka udzielania Komunii kilka lat przed bierzmowaniem jest naruszeniem pewnego porządku¹⁶. Spotkanie na Cyprze doprowadziło mimo wszystko do opracowania tekstu roboczego dla spotkania przyszłej Komisji Mieszanej.

III Sesja plenarna odbyła się na Krecie w dniach 30.05-8.06.1984 r. w pomieszczeniach Prawosławnej Akademii Kreta w Kolimbari (niedaleko Chania). Pięćdziesięciu sześciu członków Komisji pochyliło się nad zagadnieniem *Wiary, sakramentów i jedności Kościoła*. Ponownie wrócił problem zastrzeżeń strony prawosławnej wobec katolików, tym razem nie tyle podkreślano długi okres pomiędzy Chrztem, Bierzmowaniem i Eucharystią, co kolejność sprawowania tych sakramentów. Według prawosławnych nieprawidłowością jest udzielanie Eucharystii na kilka lat przed Bierzmowaniem, jak jest to stosowane w praktyce Kościoła rzymskokatolickiego. To właśnie Chrzest i Bierzmowanie otwierają drogę do stołu Eucharystycznego, uważali prawosławni członkowie Komisji¹⁷. Jednak i w liturgicznej praktyce Kościoła prawosławnego są pewne odchylenia od starożytnych norm, gdzie Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystia stanowiły nierozłączne sakramenty inicjacji. W obecnej praktyce, Chrzest dokonywany jest poza św. Liturgią, natomiast Eucharystia oddalona jest w czasie po dokonanych Chrzcie i Bierzmowaniu¹⁸.

W czasie spotkania na Krecie, wyłonił się kolejny problem, który właściwie będzie jak cień towarzyszył wszyst-

⁹ Taki model pracy Komisji Mieszanej, tj. trzy Podkomisje i Komitet Koordynacyjny funkcjonował też przy opracowywaniu kolejnych dokumentów.

¹⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane ...* s. 83.

¹¹ W składzie członków Komisji rzymskokatolickiej ogłoszonej w 1979r. znajdowało się trzech duchownych unickich. Pomimo obiekcji strony prawosławnej pozostali oni dalej członkami Komisji Mieszanej. Teologowie prawosławni zwykle krytycznie odnoszą się do metod zjednoczenia jakie narzucała polityka unii Kościołów. Zob. J. Anchimiuk, *O Kościołach unijnych. Prawosławny punkt widzenia*, Zeszyty Naukowe KUL 19, 1976 z.1, s. 41-45.

¹² W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane ...* s. 97.

¹³ Tłum. na j. polski zob. W. Hryniewicz, tamże s. 35-44; lub też tłum. H. Paprocki CW 9-12 (1982) s.43-51. Na końcu tłumaczenia ks. H. Paprockiego wymienieni są wszyscy uczestnicy Sesji ze strony Kościoła prawosławnego. PAKP był reprezentowany przez biskupa Białostockiego i Gdańskiego Sawę (Hrycuniaka) i biskupa Łódzkiego i Poznańskiego Szymona (Romańczuka).

¹⁴ Dokładna analiza tego dokumentu jak też dwóch kolejnych (Bari 1987 i Uisi Valamo 1988), zob. Z. Glaeser, *Eucharystia w Dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane ...* s. 132.

¹⁶ Tamże s. 132.

¹⁷ Tamże s. 136.

¹⁸ Tamże s. 139.

kim kolejnym zebraniom Komisji Mieszanej pierwszej fazy dialogu, lub też bardziej właściwym byłoby powiedzieć, zdominuje dialog. Chodziło o problem prozelityzmu. Prawosławny patriarcha Jerozolimy Diodor I, skierował do członków Komisji Dialogu katolicko-prawosławnego list w którym informował i jednocześnie skarżył się na praktyki księży rzymskokatolickich stosowane wobec dzieci wyznania prawosławnego uczęszczających do szkół, jak też błędnie pojmowaną interpretację ekumenizmu¹⁹. Strona rzymskokatolicka również odniosła się do pewnych praktyk nie ekumenicznych stosowanych przez niektóre środowiska prawosławne wobec katolików. Chodziło o ponowny chrzest katolików wstępujących do Kościoła prawosławnego, jak też udzielanie święceń byłym księżom rzymskokatolickim, wcześniej umożliwiając im zawarcie związku małżeńskiego²⁰. Spotkanie na Krecie zostało właściwie zdominowane przez ducha polemiki i zabrakło czasu na wypracowanie wspólnego dokumentu. Niektórzy prawosławni członkowie Komisji jak zauważa ks. W. Hryniewicz, byli zdania, że przygotowany dokument zawiera 90% nauki rzymskokatolickiej²¹. Z tego też powodu stwierdzono, że potrzebne jest kolejne spotkanie Komisji Koordynacyjnej. Pomimo wielu trudności i wielu napięć, uczestnicy dialogu wyrażali chęć kontynuowania spotkań i chęć dalszej współpracy.

Dialog nie zwalniał jednak tępa pracy. Wyznaczono kolejny temat dla wspólnej debaty i opracowania: *Sakrament kapłaństwa (święceń) w sakramentalnej strukturze Kościoła*. Ponownie rozpoczęły pracę trzy podkomisje przygotowawcze (pierwsza w Opolu w grudniu 1984r, druga również w grudniu w Rzymie i trzecia w lutym 1985r. w Bari). Spotkanie Komitetu Koordynacyjnego zostało wyznaczone na 3-8 czerwca 1985r. w Opolu. Spotkanie to okazało się bardzo trudnym, z tego względu, że postawionych zostało przed nim trzy zadania: 1) Na podstawie nadesłanych opracowań z podkomisji należało utworzyć roboczy tekst na kolejną sesję plenarną, Pt: *Sakrament kapłaństwa (święceń) w sakramentalnej strukturze Kościoła*, 2) Gruntownie przepracować tekst, który nie został przyjęty na III Sesji Plenarnej na Krecie (1984) odnośnie *Wiary, sakramentów i jedności Kościoła* 3) Określić temat dla kolejnej dyskusji.

Ks. W. Hryniewicz stwierdza, że spotkanie w Opolu okazało się konstruktywnym i udanym. Dokument, który na Krecie nie został przyjęty, w dużej mierze ze względu na rozbieżności odnośnie kolejności sprawowanych sakramentów i dość rozbieżnych praktyk w obu Kościołach, tu-

taj wspólne stanowisko okazało się możliwym. Członkowie Komitetu Koordynacyjnego odnieśli się do sformułowań jakich użył Sobór w Konstantynopolu w 879-880 względem już istniejących rozbieżnych praktyk liturgicznych w Kościele rzymskim i Konstantynopolitańskim²²: „Każda stolica otrzymała od tradycji pewne stare zwyczaje. Na ich temat nie powinno się zawzięcie dyskutować, ani kłócić. Kościół rzymski zachowuje właściwe sobie zwyczaje i dobrze, że tak czyni. Z drugiej strony Kościół Konstantynopolitański także zachowuje pewne zwyczaje sobie właściwe...”²³. W ten sposób stwierdzono, że pewne rozbieżne praktyki mogą istnieć w Kościele.

Komitet obradujący w Opolu zdołał też przygotować na podstawie nadesłanych opracowań trzech podkomisji, dokument dotyczący sakramentu kapłaństwa, który miał się stać obiektem dyskusji i akceptacji na kolejnej Sesji plenarnej. Ustalono też temat nad którym pochylić się kolejne spotkania. Właściwie zaproponowano dwa tematy, pierwszy brzmiał: *Pokuta (metanoia) w sakramentalnej i kanonicznej strukturze Kościoła*, drugi, w razie gdyby były obiekty wobec pierwszego tematu brzmiał: *Sakramenty a odnowa człowieka i świata*.

W historycznym mieście Bari we Włoszech w dniach 29 maja-7 czerwca 1986r. odbyła się kolejna IV Sesja dialogu. Okazała się ona jedną z najbardziej dramatycznych spotkań w dziejach tego dialogu. Z powodu organizacji wystawy ikon w Watykanie we współpracy z niekanoniczną Cerkwią Macedońską, strona prawosławna odebrała to wydarzenie kulturalne jako traktowanie Kościoła macedońskiego na równi z innymi (kanonicznymi) Kościołami lokalnymi. Najpierw swój protest wyraziła delegacja Kościoła greckiego, opuszczając spotkanie, potem przedstawiciele kolejnych lokalnych Kościołów prawosławnych opuszczali Bari. Delegat z ramienia PAKP, którym był ks. Serafin Żeleźniakowicz, również puścił obrady. W rezultacie uszczuplania się Komisji z 14-tu Kościołów prawosławnych pozostało jedynie 6 delegacji²⁴ (Patriarchat Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Rumunii, Bułgarii i Kościoła w Finlandii). Pomimo tak zawężonej grupy ze strony prawosławnej, Komisja starała się nadać w miarę normalny tok pracy. Przedyskutowano zaległy tekst z Krety (1984) *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* jak też odniesiono się do nowego dokumentu sformułowanego w Opolu (1985) *Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła*. Ogólnie pozytywnie odniesiono się do dokumentu, zwrócono jednak uwagę, że tekst ukazuje zbyt wyidealizowany obraz posługi pomijając aspekty niewłaściwego pojęcia posługi kapłańskiej. Z powodu jednak nieobecności znaczącej liczby członków Komisji dokumenty nie mogły być przyjęte²⁵.

Nieudane spotkanie w Bari w 1986r. zachwiało w pe-

¹⁹ Patriarcha Diodor I opisywał praktyki zachęcania dzieci prawosławnych do uczestniczenia w lekcjach religii rzymskokatolickiej również w tych dniach, kiedy w Kościele prawosławnym wypadały wielkie święta (Boże Narodzenie, Chrzest Pański, Wielkanoc). Ponadto zauważał, że w wielu przypadkach dzieci prawosławne zachęcane, czasem nawet zobowiązywano do przyjmowania pierwszej Komunii (bez względu na to, że prawosławne dzieci uczestniczą w Eucharystii zaraz po Chrzcie). W wielu przypadkach, zauważał patriarcha, duchowni rzymskokatolicy i unicy niewłaściwie interpretują działania ekumeniczne Kościołów, uważając, że właściwie różnic między Kościołami nie ma i dzieci prawosławne powinny obchodzić święta wspólnie ze swoimi kolegami z Kościoła rzymskokatolickiego. Zob. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...* s. 140.

²⁰ Zob. W. Hryniewicz, tamże s. 141.

²¹ Tamże s. 142.

²² Sobór Konstantynopolitański z 879-880 r. nazywany jest soborem Focjańskim i przez przeszło dwa wieki uważany był zarówno w tradycji łacińskiej jak też greckiej za Sobór powszechny. Na zachodzie od XI w. wycofano się z takiego określenia, przydając prerogatywy powszechności soborowi Ignacjańskiemu 869-870, który był skierowany przeciwko patriarche Focjuszowi.

²³ Mansi XVII, 489, cyt. za Hryniewicz, tamże s. 158.

²⁴ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane ...* s. 171-172.

²⁵ Tamże s. 176.

wien sposób dialogiem, nie przerywając go, ale pozostawiając potrzebę naprawienia. Dlatego też uczestnicy tego spotkania zgodzili się aby ponownie za rok w tym samym miejscu tj. w Bari odbyła się kontynuacja IV Sesji Plenarnej. Odbyła się ona w dniach 9-16 czerwca 1987r. Zgodnie ze swoim założeniem została określona jako druga część IV Komisji Plenarnej zapoczątkowanej przed rokiem. Strona prawosławna na tym spotkaniu również nie wykazała się swoją jednomyślnością. Na spotkanie nie przybyła delegacja Patriarchatu moskiewskiego, gruzińskiego i Kościoła Ziem Czeskich i Słowackich. Ks. W. Hryniewicz stwierdza, że strona prawosławna była zdominowana przez Greków²⁶. Ponownie wróciła dyskusja odnośnie rozbieżnych praktyk sakramentów inicjacji: Chrztu, Bierzmowania i Eucharystii. Pomocnym i przekonywującym w tej sprawie okazały się decyzje Soboru fokańskiego (879-880), o czym już było wspomniane wyżej. Z pewnością ważnym rezultatem spotkania było przyjęcie długo omawianego dokumentu: *Wia-ra, sakramenty i jedność Kościoła*.

Spotkanie w 1987r. w Bari odsłoniło od dawna przewijający się problem z większą lub mniejszą intensywnością dotyczący prozelityzmu i uniatyzmu. Problem ten był wcześniej dyskutowany wewnątrz Kościoła prawosławnego na III Konferencji Przedpoborowej w Chambesy w 1986r. gdzie zwrócono uwagę, że „Istnienie i kontynuowanie uniatyzmu, zarówno w jego formach historycznych, jak i w jego przejawach aktualnych, a także prozelityzm praktykowany w różnych formach – elementy negatywne w życiu naszych Kościołów – są rzeczywistościami nie do przyjęcia dla prawosławia”²⁷. Na spotkaniu w Bari powrócono do tego problemu, traktując niniejsze forum odpowiednim miejscem dla zajęcia się tą kwestią. Stwierdzono m.in. że najlepszym wyjściem byłoby powołanie specjalnej mieszanej komisji, która zajęła by się wyłącznie tym problemem. Takie przedsięwzięcia nie miały jednak miejsca, a problem w porę nie rozwiązany, jak się okaże z nową siłą wybuchnie za kilka lat. Druga część IV Sesji Plenarnej w Bari nie zdołała znaleźć czas na zajęcie się tematem, który został przygotowany w Opolu w 1985r. : *Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem sukcesji apostolskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*. Niemniej jednak spotkanie kończyło się w innej atmosferze niż pierwsza część tego zebrania w roku poprzednim. Przedstawicielami Kościoła prawosławnego w Polsce na tym spotkaniu byli duchowni, ks. Mikołaj Lenczewski (ojciec) i ks. Mikołaj Lenczewski (syn).

Na zaproszenie Kościoła prawosławnego w Finlandii w dniach 19-27 czerwca 1988r. obradowała V Sesja Komisji Mieszanej w prawosławnym monasterze w Nowym Valamo, położonym ok 50 km od Joensuu, centrum życia Cerkwi prawosławnej w Finlandii. Ze strony rzymskokatolickiej zabrakło kilku delegatów, jak też na spotkanie nie przybyła delegacja prawosławnego Patriarchatu Antiochii i Patriarchatu Serbii. Spotkanie należałoby zaliczyć do

udanych. Dawno już opracowany dokument: *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Sukcesji apostolskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*, został poddany gruntownej analizie i dyskusji, rezultatem czego było jego przyjęcie²⁸. Dokument podkreśla wspólną tradycję, Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego, którą podstawę stanowi sukcesja apostolska i wynikająca z niej forma posługi. W posługiwaniu Kościoła, dzieło Chrystusa i nieprzerwane działanie Ducha Świętego stanowi jego źródło funkcjonowania (p.5). Stwierdza się, że w tradycji obu Kościołów, do tej szczególnej posługi kapłańskiej „wyświęca się (...) jedynie mężczyzn (p.32). Dokument podkreśla szczególną rolę biskupa w posłudze kapłańskiej, wokół którego jednoczy się wspólnota kościelna.

Coraz bardziej zarysowujący się problem uniatyzmu wymagał szczególnego zajęcia się nim. Już w Bari w 1987r. była mowa o potrzebie stworzenia dwustronnej podkomisji, która zajęła by się tym problemem. W Valamo, właśnie taka komisja została powołana i ustalono jej skład. Odbyła też tam ona swoje pierwsze spotkanie pod przewodnictwem dwóch współprzewodniczących Komisji, kardynała J. Willebrandsa i metropolity Stylianos. Na spotkaniu w prawosławnym monasterze, padło istotne pytanie dotyczące trwającego dialogu: Jaką rolę odgrywają w naszych Kościołach te dokumenty, które z takim mozolem zostały wypracowane? Z pewnością pytanie jest nadal aktualnym i potrzebują pewnej analizy i studiów przynajmniej w środowiskach akademickich²⁹. Sesja w Valamo wyznaczyła temat na kolejną debatę: *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Soborowość (synodalność) i autorytet w Kościele*. Temat ten odbiegał znacząco od dokumentów, które już zostały przyjęte wcześniej. Dotykał autorytetu w Kościele i w widoczny sposób stawał na drodze ku zagadnieniu, które ciągle przewijało się w dialogu, mianowicie dotyczące kwestii prymatu.

Wzorem przyjętego schematu ponownie swoją pracę rozpoczęły trzy podkomisje. Wszystkie one obradowały między końcówką roku 1988 i przez 1989r. Niezależnie od siebie przygotowano trzy odrębne dokumenty dotyczące zadanego tematu w Valamo o eklezjologii i autorytecie w Kościele. W ten sposób przygotowane teksty stały się ponownie obiektem pracy Komitetu Koordynacyjnego, który przebiegał w dniach od 1.02.-8.02.1990r. w Moskwie. Problematiczną kwestią, jak relacjonuje ks. W. Hryniewicz było dość swobodne podejście strony prawosławnej do stawianych zadań: na ośmiu prawosławnych członków podkomisji przyjechało było czterech. Strona rzymskokatolicka stawiała się w komplecie³⁰. Komitet pracował w cieniu kontrowersji związanych z wzmagającą się aktywnością

²⁶ Tamże s. 191.

²⁷ *Décision de la III Conférence panorthodoxe préconciliaire*, [w:] *Episkopos* 17, 1986, s.13 cyt za W. Hryniewicz. tamże s. 199.

²⁸ Tłum. polskie W. Hryniewicz [w:] *Kościoły siostrzane...* s. 56-66.

²⁹ Pytanie to zadał członek komisji, francuski kardynał R. Etchegaray. Zob W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane...* s. 218.

³⁰ W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane...* s. 233. Ks. W. Hryniewicz, będąc członkiem Komitetu Koordynacyjnego, brał też udział w pracach jednej z podkomisji przygotowawczych, która obradowała w październiku 1989 r. w Konstantynopolu. Spośród czterech członków prawosławnej strony, na spotkanie przyjechała tylko jedna osoba- przewodniczący, metropolita z Sibiu (Rumunia) Antoni (Palamadeala), zob. tamże s. 222-223.

Kościoła unickiego na zachodniej Ukrainie. Patriarchat moskiewski i Watykan kilka miesięcy wcześniej odbyły rozmowy na ten temat. Wspólna Podkomisja dialogu prawosławno-rzymskokatolickiego, powołana w Valamo, również rozpoczęła swoją pracę, odbywając spotkanie w dniach 26-31 stycznia 1990r. w Wiedniu. Rezultatem tego spotkania był dokument roboczy, który miał zostać przedyskutowany i przyjęty na kolejnej sesji plenarnej Wspólnej Komisji. Rodzący się coraz wyraźniej konflikt nie wpłynął jednak na pracę grupy w Moskwie. Dokument w ten sposób przygotowany był również tekstem roboczym, nad którym miała się pochylić najbliższa sesja plenarna.

Przygotowany w Moskwie dokument dotyczący ekumenicznych zasad Kościoła i autorytetu w Kościele, jak też wiedeński dokument o uniatyzmie w swoich założeniach były dwoma dokumentami na VI Sesję Plenarną Komisji Mieszanej dialogu Prawosławno-Rzymskokatolickiego, która odbyła się w dniach 7-15 czerwca 1990r. we Freising (k. Monachium). Od początku jednak spotkanie było zdominowane przez kwestie uniatyzmu i prozelityzmu. Przewidując niejako trudności na spotkaniu we Freising, Patriarchat ekumeniczny wydelegował wysokich rangą duchownych aby odwiedzili prawosławne Kościoły lokalne, które bezpośrednio stykały się z problemem uniatyzmu. Wiele jednak z tych Kościołów nie przysłało swoich delegatów. W gronie tym był Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny³¹. W rezultacie zaistniałej sytuacji przy rozpoczęciu VI Sesji Plenarnej było obecnych jedynie 10 delegatów Kościoła prawosławnego, przy tym jak delegacja Kościoła rzymskokatolickiego stawiała się niemalże w komplecie tj. 28 osób³². Na skutek zmian politycznych zachodzących w Europie wschodniej nastąpiło odrodzenie się Kościoła unickiego. Strona prawosławna w tym odrodzeniu i często postawie agresywnej unitów wobec prawosławnych, upatrywała podwójną grę Kościoła rzymskokatolickiego. Określano taką postawę pewną dwulicowością, z jednej strony był prowadzony dialog z prawosławnymi i poszukiwano drogi pojednania, z drugiej natomiast uważano, że Watykan wspiera aktywność unitów. Rozmowy okazały się dość dramatyczne i nad dialogiem zawisła groźba zerwania rozmów lub w mniej pesymistycznym wariacie, zawieszenia ich. Z tego też powodu dyskusja na VI Sesji Plenarnej skupiała się wyłącznie wokół uniatyzmu. Po kilku dniach dyskusji w ostatnią noc przed zakończeniem Komisja zdołała wypracować dokument, który odnosił się do tego zagadnienia. Komisja w swoim dokumencie odrzuciła uniatyzm jako metodę urzeczywistnienia jedności: „W tym sensie nawiązując do dokumentu wydanego przez podkomisję z Wiednia, odrzucamy <uniatyzm> jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest on przeciwny wspólnej tradycji naszych Kościołów. Tam gdzie uniatyzm był stosowany jako metoda, nie osiągnął swego celu, któ-

rym było zbliżenie Kościołów, lecz spowodował nowe podziały” (6,b-c)³³.

Tuż po VI Sesji Plenarnej odbyły się spotkanie trzech podkomisji. Wszystkie podkomisje miały zająć się kwestią uniatyzmu. O ile na początku 1990r. odradzający się uniatyzm dotyczył zachodniej Ukrainy o tyle w drugiej połowie tego roku wydaje się, że najbardziej newralgicznym terenem była Rumunia. Na jednym z takich spotkań, Metropolita Antoni z Rumunii mówił o odradzającym się ruchu Unitów na wielką skalę. Problem przybierał na się do tego stopnia, że Patriarcha Rumuński Teoktyst skierował apel o zawieszenie dialogu: „Zwracamy się z prośbą do wszystkich kościołów siostrzanych świata, aby opowiedziały się za całkowitym przerwaniem międzynarodowego dialogu teologicznego z Kościołem rzymsko-katolickim na cały czas trwania pontyfikatu Jana Pawła II, skoro wbrew ekumenizmowi popiera on prozelityzm unicki, czyli ekspansję katolicyzmu ze szkodą dla prawosławia w całej Europie Wschodniej”³⁴. Spotkanie Komitetu Koordynacyjnego w Ariccia (k. Rzymu) w 1991r. w dniach 11-15 czerwca, przebiegało właśnie w takiej atmosferze, tj. napięcie i sporów. Komitet po wielu wysiłkach zdołał przygotować roboczy tekst dokumentu, który w swoim tytule i treści znacząco łagodził pozycję przyjętą na VI Sesji Plenarnej we Freising (1990) usuwając słowo „uniatyzm”. Tytuł brzmiał: *Metody unijne przeszłości i obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*. Takie sformułowanie pozwalało stronie rzymskokatolickiej na bardziej przychylny stosunek do projektu dokumentu, jednak nie zadawała drugiej strony. Kolejna sesja plenarna została zaplanowana na 1992r. gospodarzem zaś jej będzie Patriarchat Antiocheński.

VIII Sesja plenarna, rzeczywiście odbyła się w Balamand (Liban), ale rok później niż wcześniej planowano. Miała ona miejsce w dniach 17-24 czerwca 1993r³⁵. W dokumencie zaznaczono, że na prośbę strony prawosławnej „przerwano normalny tok dialogu teologicznego z Kościołem katolickim, aby zająć się niezwłocznie zagadnieniem zwanym <uniatyzm>” (p.1). Rezultatem obrad Wspólnej Komisji był dokument: *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*³⁶. Dokument nawiązuje do wcześniejszych przyjętych deklaracji z Freising (1990) i Ariccia (1991), podkreśla, że uniatyzm obecnie nie może być drogą zjednoczenia Kościoła. Powtórzono wyrażenia z Freising (1990) o tym że „<uniatyzm> odrzucamy jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest przeciwny wspólnej tradycji naszych Kościołów” (p.2). Z drugiej strony, stojąc przed faktem istnienia Kościołów wschodnich przyłączonych do Rzymu, stwierdza się, „że mają one jako część wspólnoty katolickiej prawo do istnienia i działania, aby zaspokoić duchowe potrzeby swoich wiernych”

³³ Tłum polskie dokumentu, W. Hryniewicz, tamże s. 67-69.

³⁴ Tamże s. 278.

³⁵ Refleksja z tego spotkania i reakcja niektórych Kościołów unickich zob. W. Hryniewicz, *Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnień z Balamand (1993)* [w:] SiDE, 1994, 2 (34), s. 9-19.

³⁶ Tłumaczenie polskie dokumentu W. Hryniewicz, SiDE, 1994, 2 (34), s. 77-82.

³¹ Oprócz przedstawicieli PAKP, na sesji we Freising nie przyjechali przedstawiciele Patriarchatu jerozolimskiego, antiocheńskiego, serbskiego bułgarskiego, jak też Kościoła Ziem Czeskich i Słowackich. Zob. W. Hryniewicz, tamże s. 246.

³² Tamże s. 243.

(p.3). Ogólnie dokument został podzielony na dwie części: 1) Zasady eklesjologiczne i 2) Reguły praktyczne.

Pierwsza część odnosi się do historii zaistnienia Kościoła unickiego. Uważa się, że w dużej mierze winę za zaistniałą sytuację ponosi teoria tzw. „ekskluzywizmu soteriologicznego”, która najpierw rozwinęła się w łonie Kościoła rzymskokatolickiego potem zaś pojawiła się w Kościele prawosławnym: „Kościół katolicki rozwinął wizję teologiczną wedle której uważał sam siebie za jedyne depozytariusza zbawienia. Wskutek reakcji, Kościół prawosławny przyjął z kolei tę samą wizję, wedle której zbawienie jest tylko w nim” (p.10). Uważa się, że takie właśnie nastawienie tj. rygorystyczne twierdzenie, że zbawienie może dokonać się wyłącznie w Kościele, który uznaje zwierzchnią władzę Rzymu, przywiodło część wspólnot prawosławnych do zawarcia unii z tym Kościołem. Stwierdza się też, że „dokonało się to nie bez interwencji interesów pozakościelnych. W ten sposób powstały katolickie Kościoły wschodnie i zaistniała sytuacja, która stała się źródłem konfliktu i cierpienia najpierw dla prawosławnych, lecz także dla katolików” (p.8). Druga część dokumentu „Reguły praktyczne” nawołuje do zachowania pokoju między zaistniałymi wspólnotami. Każda z nich ma prawo do funkcjonowania i wypełniania potrzeb duchowych swoich wiernych. Zarówno Kościół rzymskokatolicki jak też prawosławny zobowiązują się do pracy duszpasterskiej mającej na względzie zachowanie pokoju i miłości (p. 21). W pracach Komisji w Balamand ze strony PAKP brał udział ks. ihumen Warsonofiusz (Doroszkievicz).

Dokument z Balamand (1993), odrzucając wszelkie formy prozelityzmu dawał wytyczne na przyszłość dla dalszych prac na rzecz pojednania. Nie załatwiało to jednak problemów do końca. Kościoły greko-katolickie dalej odradzały swoje struktury zarówno na Ukrainie jak i w Rumunii, niejednokrotnie dochodziło do aktów przemocy. Ponadto Kościół rzymskokatolicki zaczął od 1991r. tworzyć swoje struktury na terenie byłego ZSRR traktując ten obszar jako tereny misjonarskie. Taka kolej rzeczy rodziła jeszcze większe napięcia pomiędzy Patriarchatem moskiewskim i Watykanem. Ponadto stosunki między Fanarem i Watykanem z pewnych przyczyn również uległy ochłodzeniu³⁷. Sytuacja nie sprzyjała kontynuacji dialogu prawosławno-rzymskokatolickiemu. W styczniu 1999 Metropolita Kaliningradzki i Smoleński Cyryl oceniając dotychczasowe osiągnięcia w tym dialogu twierdził: *Nie możemy prowadzić dialogu dla dialogu. Albo pomaga on rzeczywiście w uregulowaniu stosunków, albo po prostu nie powinno go być*³⁸. Sytuacja jednak zaczęła się powoli ocieplać.

Kolejna VIII sesja plenarna Komisji Mieszanej planowana była początkowo na czerwiec 1999r. Jednak z powodu działań wojennych na Bałkanach i bombardowań Serbii

przez wojska NATO sesja ta została przełożona na później³⁹. W rezultacie, po siedmioletniej przerwie odbyła się ona w dniach 9-19 lipca 2000r. na terenie archidiecezji Baltimore w miejscowości Emmitsburg (USA), na zaproszenie kardynała Williama Keelera, który od kilku lat był członkiem Komisji Mieszanej. Okazało się, że dokument z Balamand (1993) stał się obiektem krytyki nie tyle samych Kościołów, co środowisk o charakterze dość radykalnym zarówno ze strony prawosławnej jak i rzymskokatolickiej. Jedynie patriarchat Rumunii przyjął dokument na swoim synodzie. Pozytywnie ustosunkował się do niego patriarchat Konstantynopola i Antiochii⁴⁰. Patriarchat Moskiewski, powołał specjalną Komisję teologiczną aby ustosunkować się do tego dokumentu⁴¹. Rezultaty prac Komisji raczej pozytywnie odnoszą się do dokumentu z Balamand stając w jego obronie, uważając, że: „... dokument z Balamand nie jest pewną <mityczną> unią, wręcz przeciwnie powstał by osłabić napięcia spowodowane działalnością greko-katolików”⁴². Ze strony katolickiej najwięcej obiekcji wyrażał Kościół greko-katolicki w Rumunii. W tej sytuacji Komisja niejako została zmuszona do ponownego zajęcia się tematem uniatyzmu. W zaistniałej sytuacji powrócono do roboczego tekstu, który został opracowany w Ariccia (1991) modyfikując nieco tytuł: *Eklesjologiczne i kanoniczne implikacje uniatyzmu*.

Na spotkanie w Baltimore ze strony prawosławnej pięć Kościołów nie przysłało swoich przedstawicieli: Patriarchat jerozolimski, gruziński, serbski, bułgarski i Kościół Ziem Czeskich i Słowackich. Obrady przebiegały w atmosferze nieufności, wzajemnych oskarżeń i nad Komisją zawisła groźba zerwania dialogu. Oddzielne zebrania członków prawosławnej części Komisji i rzymskokatolickiej wydaje się, że doprowadzały do powrotu do stołu negocjacji⁴³. Jak można było się spodziewać porozumienia nie osiągnięto i nie możliwym stało się wypracowanie wspólnego stanowiska. W toku dyskusji pod wątpliwość zaczęto poddawać, dość głęboko zakorzenione pojęcie „Kościołów siostrzanych”⁴⁴. Wydaje się jednak, że dla uczestników ważnym

³⁹ W czasie corocznego spotkania delegacji Patriarchatu ekumenicznego z okazji święta Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie 29 czerwca 1999 r. z papieżem Janem Pawłem II, wyrażono ubolewanie, że z powodu wojny w b. Jugosławii planowana sesja dialogu nie odbędzie się w tym roku, Zob. SiDE. 1999 (2) 44, Kronika wydarzeń ekumenicznych, s. 168.

⁴⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, Kraków 2004, s. 317.

⁴¹ Komentarz dokumentu z Balamand przez specjalnie powołaną komisję, podyktowany został wydaje się, właśnie przez ostrą krytykę pochodzącą z prawosławnych środowisk o radykalnym zabarwieniu.

⁴² Комментарий синодальной Богословской Комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквями, ЖМП 1997, 12, s. 28. Dokument Synodalny rosyjskiej cerkwi zachęca również do przestudiowania pojęcia „Kościoły siostrzane”. Uważa się, że pojęcie to umocowane jest bardziej na gruncie emocjonalnym niż teologicznym. Zob. tamże s. 29.

⁴³ Przebieg obrad w Baltimore Zob. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, dz. cyt. s. 316-324.

⁴⁴ W relacjach Kościołów prawosławnych i rzymskokatolickiego, pojęcie to pojawiło się w listach i wypowiedziach Patriarchy Atenagorasa i skierowanych do Jana XXIII i innych dostojników katolickich. W trwającym od 1980r. dialogu prawosławno-katolickim, również było szeroko stosowane. Najbardziej kompletne studium na ten temat zob. Z. Glaeser, *Ku eklesjologii Kościołów siostrzanych*, Opole 2000. Odnośnie obiekcji i kontrowersji wobec tego wyrażenia zob. W. Hryniewicz, *Zaufanie czy nieufność. Wokół*

³⁷ Zob. S. J. Rostworowski; *Aktywność Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] SiDE, 14, 1998, 1 (41) s. 81-93. Na początku 1997r. Synod Kościoła w Konstantynopolu powiadomił Watykan, że jego delegacja nie weźmie udziału w corocznych obchodach św. Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie, tamże s. 85.

³⁸ Cyt. za SiDE, 15, 1999, 2 (44), Kronika wydarzeń ekumenicznych s. 155.

okazał się fakt, że pomimo wielu trudności w ogóle doszło do spotkania i zgodzono się co do potrzeby kontynuowania prac nad tym zagadnieniem. Komunikat końcowy głosił, że „uznano konieczność kontynuowania refleksji przez Wspólną Komisję zmierzającą do osiągnięcia wspólnego rozumienia tej niezwykle drażliwej kwestii”. Opowiedziano się też „za dalszym studiowaniem teologicznych, pastoralnych, historycznych i kanonicznych aspektów związanych z tą kwestią”⁴⁵. Kościół prawosławny w Polsce na tym spotkaniu przedstawiał Arcybiskup Wrocławski i Szczeciński Jeremiasz (Anchimiuk). Pomimo optymistycznych deklaracji o chęci kontynuowania spotkań wydaje się, że dialog nieformalnie został zawieszony. Problemy uniatyzmu i prozelityzmu w odczuciu przynajmniej strony prawosławnej nie zostały rozwiązane i zakończone.

Z perspektywy czasu, biorąc pod uwagę fakt, że dialog ponownie został rozpoczęty w 2006r. można wysunąć tezę, że nawoływanie patriarchy Rumunii Teoktysta aby zawiesić dialog na okres pontyfikatu Jana Pawła II⁴⁶ zostały zreali-

zowane, pomimo tego, że formalnego zawieszenia dialogu nie było. Nowa faza spotkań przebiegała już w nieco innej atmosferze.

Podsumowując, można stwierdzić, że owocem pierwszej fazy tego trudnego i ważnego dialogu jest seria czterech przyjętych dokumentów, spośród których przynajmniej trzy odnoszą się do wspólnej Tradycji Kościoła niepodzielonego. Dokument o uniatyzmie dotyczy zaś kwestii aktualnych, żywych i niezwykle bolących. Dialog nie polega jednak na samym mnożeniu dokumentów. Niezwykle ważnym jest spotkanie z człowiekiem inaczej myślącym i na swój sposób argumentującym swoje przekonania. Dialog ten, jest mało znany i mało upowszechniony wśród wiernych, można powtórzyć za ks. W. Hryniewiczem, człowiekiem oddanym dla sprawy pojednania: „Nie trzeba ukrywać, że dialog katolicko-prawosławny jest słabo zakorzeniony w świadomości ogółu wierzących po obu stronach. Jest wciąż kruchy i wystawiony na różne zagrożenia”⁴⁷. Ważnym jest aby rezultaty tego dialogu stały się bardziej znane i dostępne chociażby tym, którzy w sposób akademicki zajmują się nauczaniem o Bogu.

pojęcia Kościołów siostrzanych, [w:] *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego Tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003.

⁴⁵ Tłum. pol. SiDE, 2001(1) 47, s. 156.

⁴⁶ Patrz wyżej.

⁴⁷ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, dz. cyt. s. 303.

Bibliografia

- J. Anchimiuk, *O Kościołach unijnych. Prawosławny punkt widzenie*, Zeszyty Naukowe KUL 19, 1976 z.1, s.41-45.
- Z. Glaeser, *Ku eklezjologii Kościołów siostrzanych*, Opole 2000.
- Z. Glaeser, *Eucharystia w Dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
- W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany, dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.
- W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*. Kraków 2004.
- W. Hryniewicz, *Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnień z Balamand (1993)* [w:] SiDE, 1994, 2 (34), s. 9-19.
- W. Hryniewicz, *Zaufanie czy nieufność. Wokół pojęcia Kościołów siostrzanych*, [w:] *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego Tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003.
- T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny, natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.
- B. Krivocheine (Arch.), *La deuxième conférence panorthodoxe de Rodos*, [w:] MEPREO 45 (1964) s. 4-24.
- A. Nossol, *Dialog między Kościołami siostrzanymi z perspektywy jego uczestnika*, [w:] Glaeser Z. (red.) *Kościół siostrzany w Dialogu*, Opole 2002.
- S. J. Rostworowski, *Aktywność Patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] SiDE, 14, 1998, 1 (41) s. 81-93.

Rozmiar artykułu: 1 arkusz wydawniczy

Tradition and Renewal in Contemporary Orthodox Theology

Marios Begzos

Dean of the School of Theology, University of Athens
mbegzos@thcol.uoa.gr

Marios Begzos, *Tradition and Renewal in Contemporary Orthodox Theology*, Elpis, 16 2014: 19-22.

Abstract: This text presents the challenges that the modern world poses for the Orthodox Church. In every historical period, the Church has struggled with internal and external problems. While preserving its traditions and historical foundations, the theology of the Orthodox Church struggles with contemporary problems by showing the current, contemporary teaching about God, man and the world.

Streszczenie: Niniejszy tekst przedstawia zadania, jakie przed Kościołem prawosławnym stawia współczesny świat. W każdej z epok Kościół zmagał się z problemami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Teologia prawosławna zachowując tradycję i historyczne fundamenty, zмага się ze współczesnymi problemami ukazując aktualną, współczesną naukę o Bogu, człowieku i świecie.

Keywords: Tradition, Orthodoxy, theology, renewal, aims of theology

Słowa kluczowe: Tradycja, Prawosławie, teologia, odnowa, zadania teologii

I. The Cultural Problem: East and West

Orthodoxy is marked by unique historical circumstances. It comes from the East, but addresses the West. Its origins are in the eastern basin of the Mediterranean area and in the eastern hemisphere of the European continent, but it addresses the entire inhabited earth, from the African continent to the American hemisphere of our planet, and to the Asian reaches of the Near and Far East. The nucleus of Orthodox theology is to be found in the yesterday of Christianised Hellenism, but its rays encircle the tomorrow of a global civilisation. How can our theology today be interpreted culturally?

Our Church is eastern, but the contemporary world is western. The classic pairing “Church-World” has been changed to the cultural bi-polarity “East-West”. In this way, however, we slip quite easily from theology to the “demonology” of civilization. If we were to identify the East with the Church and the West with the World, we would arrive at a fatal inequality: “Eastern Church – Western World”, which means that the “good” is on the side of the Church and on the banks of the East, while the “bad” lies on the side of the World and in the river bed of the West. The Manichaeism of such a formulation is something that is more than obvious.

One group of our theologians magnifies the cultural difference East-West and widens the distance into a gaping chasm. Another group of our colleagues minimizes this difference to such a degree that it nullifies any existing and almost identifies two totally different understandings of European civilization. Modern Western European culture is both egocentric and Eurocentric. It believes in its supremacy over other cultures and is founded on individualism, subjectivity and egocentricity. The traditional eastern European culture of the Orthodox is “prosopocentric”

(person-centered) and “personalistic”. The essential difference East-West, Church-World, Eastern Church – Western World or Orthodox – Heterodox is ontological and is encapsulated in the difference between “personalism” and individualism, and in the traditional “prosopocentrism” and the modern egocentrism.

Unfortunately, however, this existing difference is clouded by false evaluations and polarizations around the cultural differentiation of Orthodoxy. Each magnification of the difference between East and West results in the isolation of our theology from Europe and from the rest of the world. Theological insulation carries with it the cultural provincialism of Orthodoxy. The unhealthy off-springs of this attitude are instances of nationalism, narrow-mindedness and phyletism (racism). But, on the other hand, each diminution of the cultural difference East-West brings with it the assimilation of Orthodox cultural precepts by the modern Western European mentality resulting finally in a cultural internationalism of Orthodoxy, however without either roots in tradition or a resistance to decay. In this way the ecumenicity of Orthodoxy is corrupted into syncretism and its catholicity is mis-shapen into a universality.

II. The Ecclesiological Problem: Ecumenism and Orthodoxy

Western European civilization is heterodox: either Roman Catholic or Protestant. Orthodoxy encounters heterodoxy and engages in theological dialogue with it. This constitutes the ecumenical movement of our age and poses with a sense of urgency the following ecclesiological problem: How can we as Orthodox theologians engaged in ecumenical dialogue offer our witness, confess the uniqueness of our tradition, and simultaneously assist our heterodox brethren to discover authentic Orthodoxy?

The critical point is this: How can the ecumenicity of the Orthodoxy be revealed within the ecumenical movement? For this must occur by overcoming the barriers of diplomatic ecumenism that is reduced to ecclesiological syncretism and a confessional Orthodoxy which degenerates into a Christian sect. Here again arise monstrous polarizations between syncretism and sectarianism thereby confusing ecumenism with ecumenicity.

Orthodox theology is obliged to take into consideration a number of factors. The issue is not about the union of the churches but the unity of the Church. Orthodoxy is a way of life, a fact of life, a matter of true faith encapsulated in a proposocentric ontology that constitutes the most priceless treasure of Christianity.

Only on the basis of such a starting point can we distinguish ecumenism from ecumenicity. When we say Orthodoxy, we mean ecumenicity. This presupposes that the truth of life which is contained in Orthodox tradition has value in the entire length and breadth of the inhabited earth. A further consequence of Orthodox ecumenicity is that our tradition can't be limited geographically (as "Eastern") nor culturally (as "Grecophone") nor racially nor nationally. An Orthodoxy that is not ecumenical becomes unorthodox. The most worthy and most meaningful epithet that applies to the Patriarchate of Constantinople is "Ecumenical" and perhaps it is not simply a historical coincidence that this title has penetrated the self-consciousness of our faithful.

Therefore the ecumenicity of Orthodoxy is necessarily and unavoidably witnessed within the ecumenical movement of our age. It is not by chance that already from the critical decade of the 1920s, the Ecumenical Patriarchate undertook a historical initiative in the ecumenical movement with its inspired encyclical. Neither is it coincidental that the Ecumenical Patriarchate strongly supported the post-war revival of the ecumenical movement with the institution of the World Council of Churches. Without the Ecumenical Patriarchate, the modern ecumenical movement would have been confined to a Protestant confederation of missionary societies and theological schools. It is the ecumenicity of Orthodoxy that gives the breath of life to the ecumenical movement, and this by virtue of the theological self-consciousness of the Ecumenical Throne of Constantinople.

Thus we Orthodox give witness of our tradition to the Christian world and we demonstrate the ecumenicity of our tradition within the ecumenism of our age. Contemporary ecumenism needs Orthodox ecumenicity to find its *raison d'être*. But also our ecumenicity has need of the ecumenical movement for it to find yet another means of expression.

III. The Religious Problem: Dialogue of Religions

If the West produces culture, the East gives birth to religions. All of the so-called "great", "universal", historical religions were born in Asia: in the Near East the monotheistic faiths (Judaism, Islam) and in the Far East the polytheistic

faiths (Hinduism, Buddhism, etc.). If the confrontation of Orthodoxy with the West poses a cultural problem, which we have already touched on together with the ecclesiological question, then the encounter of Orthodoxy with the East brings to the forefront the religious problem. What relations and what differentiations exist between Orthodoxy and the East (Near and Far) with its polytheistic or monotheistic, prophetic or mystical religions?

If we over-emphasise the differences between the church and religion, we then have the "westernisation" of Orthodoxy, that is we identify the church both with the West and with Europe. This results in the sectarianisation of Christianity, which sees itself as absolute, superior and unique compared with any other eastern spirituality or Asiatic religious identity.

If, on the other hand, we minimize the difference between the church and religion, we then have the "easternisation" of Orthodoxy. This means that the church closely approaches the Eastern Asiatic that we fall into the temptation to alter Orthodox asceticism into a "Christian yoga", reducing "neptic hesychia" to a so-called "European nirvana". We re-cast the Orthodox elder into a Western "yogi", we degenerate the Holy Mountain into a Mediterranean Tibet, we forge Orthodox tradition into a "West European Buddhism". And all of this certainly leads to a syncretism of heterogeneous religious persuasion and exotic mystical attitudes. As a result of the current theological lethargy there is a pseudo religious fashion which both beguiles and is beguiled.

Orthodox theology needs especially to be on guard against this. It is not enough to define Orthodoxy with regard to the West, but it is also obligatory to delineate it from the East – avoiding syncretism and sectarianism, exaggerations and minimizations of differences, the westernisation and orientalisation of the church. It is urgent to remind ourselves that Orthodoxy is not the East, as it is usually stated simplistically. Nor indeed is it the West.

Orthodoxy is the East of the West, and the West of the East. It resides at the eastern end of the Western hemisphere and is located at the western part of the eastern world. Orthodoxy is the bridge between East and West. It is neither equal to the European West nor the Asiatic East (be in the Near or Far East). A ready example is the center of Orthodoxy: Constantinople. Let us call to mind its geographical position on the Bosphorus to understand immediately what Orthodoxy as a bridge between East and West means.

Constantinople bridges Asia with Europe and Orthodoxy bridges the East with the West. Just as the City (New Rome) unites two continents, so the Church unifies two worlds, the East and the West, the Asian mother of religions with the European father of cultures.

IV. The Technological Problem: Environment and Ecology

Technology, especially today, cuts across religions and civilizations. On a short term basis it satisfies our daily needs, but in the long term it threatens our freedom, as we

can see from the use of nuclear power in war or in peace, from the destruction of the natural environment and the problems of information technology. One of the main dilemmas of technology that theology faces concerns the ethics of technology and especially the choice between economy and ecology.

Technology should make a moral choice: either it will obey the demands of economy, or it will choose the priorities of ecology. If technology has as its criterion the personal profit of the capitalist investor, then it will submit to economy. If the main criterion is the social benefit of employment and the main concern the protection of environment, then technology follows the road of ecology. Thus, modern advanced technology confronts an inevitable moral dilemma: economy or ecology?

The difference between the economical and ecological choice is at the same time axiological and ontological. With economy we aim at quantitative development, in ecology we aim at qualitative development. The question is no longer so simple: yes or no to development. But it is about the most delicate and immensely critical dilemma: which development, what kind of development, quantitative or qualitative, economic or ecological?

In the first case we aim at increasing the quantity of products and services. In the second case we seek a better quality of life. In quantitative development "what" and "how much" we produce is of chief consideration. In qualitative development the question "how" and "why" we produce is of primary concern. The economy serves quantitative development and ecology serves qualitative development.

The financial-quantitative development is based on the individual and his interest, his selfishness and utilitarianism, his individualism and egocentricity. The criterion remains as the individual interest of the capitalist investor-employer.

On the other hand, ecological qualitative development is based on disinterest and altruism, and the neglect of self for the sake of other things such as the physical and social environment. That which counts is no longer the individual with his own interests but nature and work, the entire universe and man as a whole, natural and the social environment. Instead of capital serving as the unique force, the social and environmental aspects of man should be seen as the most important.

It scarcely needs to be said that behind all of these factors are hidden individualism, self-centredness, vainglory and utilitarianism. Technology is becoming the other face of morality. Orthodoxy with its theological personalism must today confront technological individualism. This is necessary in order to avoid the danger of a "neo-paganism" with a naive "return to nature".

V. The Ideological Problem: Politics, Globalisation, Nationalism

Morality has two faces: one is called technology, the other politics. The reality of Orthodox theology requires

it to cultivate today a political morality. Otherwise we find ourselves drifting between a hypocritical non-political position, reminiscent of pharisaism, and a hyper-critical fragmented politics, reminiscent of zealotism. Apart from these two extreme positions, we need to give meaning to politics, to redirect it towards morality and to give to it ontological significance. The initial question: "What is politics?" often remains unanswered.

Politics is not the art of the attainable, as conservative circles claim, because as such immorality is justified and the cynicism in the doctrine "the purpose sanctifies the means" is endorsed. Politics is not a technique by which one seizes power, as the radicals of any epoch desire, for as such politics becomes a means of suppression and of the depersonalization of humanity.

If in the past theology had to cope with politics, today especially Orthodox theology cannot but be the pioneer in its formation. A catalyst in these developments was the shattering events of the last decades with the collapse of the regimes of so-called "existing socialism" in Eastern Europe. Specifically, the political message of these events was the following: ideology is waning.

The process of democratization in the ex-Eastern alliance is based on the demolition of every ideological scheme. It is not about a simple process from socialism to liberalism, as naive observers of politics imagine, neither is it an exchange of communism with capitalism, as selfish opportunists would wish for.

The people of Eastern Europe are thirsty for freedom, not for liberalism. The frenzied consumption that they were engaged in at the beginning of the political change was only the symptom of a "child's illness". The deprivation of freedom for centuries was expressed in the deprivation of comforts. For these reasons the people articulated their thirst for freedom as a hunger for consumption.

What they longed for was freedom, not liberalism nor consumption. What they hated was ideology, any ideology no matter what the shade. They yearned for life and fled from ideology. What they desired was a meaning for life, for wherever life begins there ideology ends. Wherever an ideology dies, life is resurrected.

With uncommon theological clarity and exemplary pastoral boldness, the Ecumenical Patriarch Bartholomew stated the following at the European Parliament in Strasbourg: "The avoidance of theology in various ideological systems was unable to convince anyone that they could provide realistic solutions. Behind the contemporary impasses of European life a theological stance is hidden" (19 April 1994).

Finally, a further aspect of the political problem in our theology is "Islamism" which is spreading from the Middle East to the Balkans and beyond the Caspian Sea. Orthodoxy has always distinguished between "Islam" and "Islamism". It respects the faith of Islam and knows how to live peacefully with its faithful. But it rejects Islamism as an ideology that exploits the faith for imperialistic purposes. Orthodoxy rejects in Islamism the fanaticism of the masses and the dark spirit of its leadership. For this reason it pleads

for “peace and tolerance”, using as its basis the “Declaration of Bosphoros” (1994). Orthodox theology must prepare properly the stewards of the Church for a peaceful co-existence and theological dialogue with Islam so that the illness of Islamism may be placed in the margins of history.

*

The fate of theology lies in the hands of God and in those of the theologians. If God is able to resurrect from stones the children of Abraham, He can also allow the destruction of Jerusalem, the collapse of Rome, the fall of Constantinople.

This means that we must neither rest from nor avoid our responsibilities by falsely relying solely on the love of God. God granted us freedom and responsibility and it is for this reason that He has allowed the destruction of the “holy cities” in every phase of history. It is our duty to carry out our responsibilities especially in the important area of Orthodox theology today.

What this means is that we should today take historic initiatives. It is urgent for us now to acquire a historic sensitivity. The eschatological reorientation of theology is of special importance because eschatology grants ecclesial conscience with prophetic inspiration, radical nerve, critical sharpness for the necessary “discernment of spirits” and recognizing the “signs of the times”.

If there is to be any distinction among men, this will not have to do with intelligence but with sensitivity. Men of sensitivity have been responsible for the progress of history while its delay has been the fault of the insensitive. Intelligence does not guarantee progress, sensitivity does. The intelligent man is not only clever, he is also cunning. For these reasons, intelligence is necessary but not sufficient.

What we need most is a sensitivity towards history, a sense of reality and tenderness towards life. If these be the aims of Orthodox theology today, it would then have fulfilled its task fully.

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

Wybrane aspekty kultu Matki Bożej w Prawosławiu*

Jarosław Charkiewicz

jarek@cerkiew.pl

Jarosław Charkiewicz, *Some Aspects of the Veneration of the Mother of God in Orthodoxy*, Elpis, 16 2014: 23-31.

Abstract: The Mother of God is the best example of human holiness. She stands at the head of all the saints venerated by the Orthodox Church.

This article discusses several aspects of the cult of the Mother of God: the birth of her cult, titles of the Mother of God used in the Orthodox Church, her nature and the various ways of veneration.

The cult of the Mother of God, which has existed since the beginning of the Church, is rooted in Scripture and Tradition. It is based on her relationship with her Son, the God-Man Jesus Christ. Although the Mother of God is the most perfect human and her holiness exceeds the angelic world, this cult is very different from the glory that is given exclusively to the Triune God. The cult of the Mother of God is not isolated from the glory given to Jesus Christ. It is based not only from her personal virtues, but above all on her unique role in the economy of salvation. The cult of the Mother of God does not decrease the glory given to Christ, Who is the source of all holiness, including His Mother, but increases that glory. Therefore, in the Orthodox Church, the Theotokos is always praised and represented with Jesus Christ and among other saints, as an expression of the community of celebration and prayer. The veneration of the Mother of God is also closely associated with presenting her as the highest possible model of life for all believers.

Streszczenie: Matka Boża jest szczytem ludzkiej świętości. Stoi ona na czele wszystkich świętych, którym Kościół prawosławny oddaje cześć.

W artykule omawianych jest kilka aspektów kultu Bogurodzicy: narodziny jej kultu, tytuły używane w prawosławiu wobec Matki Bożej, jej natura oraz różne sfery kultu.

Kult Bogurodzicy, istniejący od początku istnienia Kościoła, zakorzeniony jest w Piśmie Świętym oraz Tradycji, a bazuje na jej relacjach z Synem, Bogoczłowiekiem Jezusem Chrystusem. Chociaż Bogurodzica jest najdoskonalszym człowiekiem i swą świętością przewyższa cały świat anielski, to cześć jej oddawana zdecydowanie różni się od chwały należnej wyłącznie Trójjedynemu Bogu. Kult Bogurodzicy nie służy umniejszaniu chwały oddawanej Chrystusowi, będącego źródłem wszelkiej świętości, w tym Swojej Matki, lecz potęgowaniu tej chwały. Dlatego też w Kościele prawosławnym Matka Boża jest zawsze wychwalana i przedstawiana z Chrystusem i pośród innych świętych, jako wyraz wspólnoty celebrującej i modlitewnej, a oddawanie czci Bogurodzicy związane jest ze stawianiem jej za najwyższy z możliwych wzór do naśladowania dla ludzi wierzących.

Keywords: Mother of God, Orthodox Christianity, worship, Theotokos, Virgin, All-Holy, prayer

Słowa kluczowe: Matka Boża, prawosławie, kult, Theotokos, Dziewica, Najświętsza, modlitwa

Matka Boża stoi na czele pocztu świętych, którym Kościół prawosławny oddaje cześć. Jest Ona szczytem ludzkiej świętości, przewyższającej wszelkie stworzenie, kresem przeobstwienia¹, „niezmiernie dalekim od miary przeobstwienia zwykłych istot”², a zatem również pozostałych świętych. „Dziewica jest bardziej święta od wszystkich ludzi i aniołów”³ – naucza św. Mikołaj Kabasilas – wyja-

śniając jednocześnie, że „w miarę wzrostu świętości następuje zbliżenie do Boga”⁴. „Z powodu bliskości do Boga, z powodu mocy przeobstwienia, z powodu przeniknięcia Matki Bożej przez łaskę, ma Ona nieporównanie większą potęgę niż ta, która została obiecana wierzącym w jej Syna (J 14,12), albowiem jej stan duchowy przewyższa wiarę”⁵ – naucza jeden ze współczesnych teologów rosyjskich. Bliskość Bogurodzicy i Boga nie powinna budzić wątpliwości. Wynika ona choćby z samego faktu bliskości jej oraz Jezusa Chrystusa, Którego nosiła w swym łonie, powiła i towarzyszyła Mu przez całe ziemskie życie.

Szczególne cześć oddawana Bogurodzicy w prawosławiu wynika z jej wyjątkowej, kluczowej roli w ekonomii zbawienia, ścisłej i nierozdzielnej łączności ze zbawczym planem Ojca poprzez Jego Syna, który zrodził się z Dziewicy i Ducha Świętego. To ona przyniosła na świat zbawienie, stając się narzędziem Boga we Wcieleniu Jezusa Chrystusa. Podobnie jak świętość innych świętych, świętość Matki Bożej jest wyjątkowa i niepowtarzalna, wymyka się wszel-

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/N/HS1/01570.

¹ To w niej „zrealizowała się świętość [...] zrealizowany został cel stworzenia świata” – pisze ks. Sergiusz Bułgakow, S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przekł. ks. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 133-134.

² W. Saryczew, *O kulcie Matki Bożej*, przekł. Z. Kozłowska, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 167.

³ M. Kabasilas, *Homilia na uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 273. Św. Justyn Popowicz tytułuje ją wręcz „Panią Aniołów”, *Sobranije tworenij prepodobnogo Iustina (Popowicia). Pneumatologija. Eschatologia*, t. 4, Moskwa 2007, s. 300, a o. Paweł Florenski pięknie opisuje stosunek mocy niebiańskich do Bogurodzicy: „Aniołowie pobożnie drżą przed Nią i radośnie uderzają skrzydłami. Archaniołowie pokornie jej służą. Wielooczni cherubini i sześcioskrzydli serafini dziwią się jej chwale”, P. Florenski, *Ziemską drogą Matki Bożej*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 325.

⁴ M. Kabasilas, *Homilia na uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny*, dz.cyt., s. 273.

⁵ W. Saryczew, *O kulcie Matki Bożej*, dz.cyt. s. 168.

kim możliwym typologiom, o czym będzie mowa w dalszej części pracy. Bogurodzica jest ponad wszelkimi systematyzacjami. Ona jedyna spośród wszystkich ludzi okazała całkowite posłuszeństwo, pełną pokorę wobec Boga i została wywyższona ponad wszelkie stworzenie. Dlatego też nie powinno budzić zdziwienia określenie ks. Sergiusza Bułgakowa, który „miłość i kult Matki Bożej” nazywa „duszą prawosławnej pobożności, sercem ogrzewającym i ożywiającym całe ciało”⁶, „centrum Kościoła”⁷.

Świętość Bożej Rodzicielki jest w prawosławiu czymś tak oczywistym, że paradoksem byłoby nawet mówienie o zaliczeniu jej do grona świętych, o ile w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniałaby stosowna ku temu procedura kanonizacyjna. Świętość ta jest przy tym jednym z głównych tematów homilii i traktatów św. Ojców.

Nauka Kościoła prawosławnego o Matce Bożej bazuje na Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła. Stanowiąc jej część składową, posiada ona dwie główne cechy. Po pierwsze, nauka ta jest chrystologiczna i chrystocentryczna, a opierając się na chrystologii, nigdy nie bywa rozpatrywana poza ekonomią zbawienia. Łączność prawosławnej mariologii (jeśli w ogólne można mówić o jej istnieniu jako osobnej nauki w Kościele prawosławnym) z chrystologią w sposób bezpośredni znajduje swój wyraz w nazywaniu Jej Bogurodzicą. Prawosławna mariologia jest w rzeczywistości częścią chrystologii, stanowi jej rozwinięcie, przy czym bez mariologii chrystologia nie byłaby pełna⁸. Po drugie, w prawosławnym nauczaniu o Matce Bożej trudno jest oddzielić kwestie dogmatyczne od czci oddawanej Bogurodzicy, co znajduje swoje uzasadnienie w Tradycji. Włodzimierz Łosski wyraził to następującymi słowami: „O Matce Bożej nigdy nie nauczali apostołowie. [...] Tajemnica Matki Bożej otwiera się wewnątrz Kościoła wiernym, którzy przyjęli słowo Boże. [...] To nie tylko przedmiot naszej wiary, ale i fundament naszej nadziei – owoc wiary, dojrzały w Tradycji”⁹.

W Kościele prawosławnym oddawanie czci Bogurodzicy znajduje swój wyraz nie tyle w usystematyzowanej, istotnej refleksji teologicznej nad jej miejscem w ekonomii zbawienia, co przede wszystkim w modlitewnym obcowaniu z nią i pobożności właściwej dla kultu Matki Bożej¹⁰. Zatem u źródeł prawosławnej mariologii leży przede wszystkim doświadczenie liturgicznego obcowania z Bogurodzicą, a refleksja teologiczna stanowi jedynie jej kontynuację. Głęboko uzasadniona teologicznie prawosławna mariologia

w dalszym ciągu „mieści się na innym poziomie, bardziej egzystencjalnym, doświadczalnym i powołaniowym, niż inne podmioty teologii”¹¹. Matka Boża w prawosławiu pozostaje centralnym punktem kultu i pobożności Kościoła, jak też duchowości osobistej i wspólnotowej¹².

Początki kultu

Nowy Testament nie zawiera bezpośrednich świadectw by Matka Boża cieszyła się jakąś szczególną czcią wśród uczniów Zbawiciela za Jego ziemskiego życia. Nie mówi o tym ani Syn Boży, ani Jego uczniowie. Obecność Matki Jezusa w pismach nowotestamentowych ma charakter epizodyczny i sprowadza się do kilku ewangelicznych relacji¹³. O roli Matki Chrystusa w gronie najbliższych Mu apostołów nie wspominają też Dzieje Apostolskie czy Listy Apostolskie. Zatem praktycznie całe życie Bogurodzicy upłynęło w tajemniczym ukryciu przed ludźmi, w dobrowolnym przysłonięciu przez życie i zbawcze dzieło jej Syna. Jej chwała pozostawiona została jakby przyszłym pokoleniom

Nie oznacza to jednak, że kult Matki Bożej nie był obecny w chrześcijaństwie od samego początku. Przepowiedziała go zresztą sama, wypowiadając w chwili cudownego poczęcia znamienne słowa: „Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia”¹⁴ (Łk 1,48). Odtąd też wychwalanie Bogurodzicy stało się częścią Tradycji Kościoła, a powyższe słowa świadczą o biblijnych podstawach tego kultu, błędnie przez niektórych badaczy utożsamianego z starożytnym pogańskim kultem życiodajnych sił przyrody, macierzyństwa i żeńskiej zasady¹⁵.

Na początku wychwalanie Matki Bożej koncentrowało się w miejscach związanych z jej życiem, o czym świadczą np. wykopaliska archeologiczne w Nazarecie¹⁶. O śladach kultu maryjnego jeszcze przed okresem Soborów Powszechnych świadczą też niektóre pisma apokryficzne. Już w II w. Dziewica Maria stała się nieodłączną częścią chrystologicznej nauki Kościoła. Potwierdzają to utwory św. Ireneusza z Lyonu oraz twórczość pisarzy kościelnych II-III w. (św. Ignacy Teodor, św. Justyn Męczennik, Orygenes), w dziełach których poruszany jest temat dziewictwa Bogurodzicy¹⁷. Nie był to jednak jeszcze czas, w którym Kościół zwracałby się modlitewnie do Matki Bożej, co czynił już w stosunku do męczenników. Do Bogurodzicy mo-

⁶ S. Bułgakow, *Prawosławie*, dz.cyt., s. 132.

⁷ S. Bułgakow, *Mariologia czwartej Ewangelii*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 105.

⁸ Chrystologia jest nierozdzielnie związana z mariologią, a mariologia z chrystologią. Nie może być bowiem prawidłowego nauczania o Chrystusie bez właściwej nauki o Bogurodzicy. Por. A. Kniazeff, *Mariologia biblijna i liturgia bizantyjska*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 84.

⁹ W. Łosski, *Najświętsza*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 199-200.

¹⁰ Podkreśla to w szczególności ks. Aleksander Schmemmann: A. Schmemmann, *Maryja w liturgii wschodniej*, przekł. J. Prokopiuk, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 86 in; por. J. Klinger, *Zarys prawosławnej mariologii*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 130.

¹¹ N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, przekł. B. Górską-Kozłowska, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 93.

¹² Por. N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, dz.cyt., s. 93.

¹³ Łk 1,26-38; Mt 1,18-25; Mt 2,14; Łk 2,41-51; Mt 12,49-50; Mk 3,31-35; Łk 8,19-21; J 2,1-11; J 19,25-27.

¹⁴ Cyt. za Biblią Tysiąclecia.

¹⁵ Por. A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, przekł. ks. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 204-206.

¹⁶ *Przedziwny Bóg w świętych swoich*. O świętości i o świętych z o. Szczepanem T. Kraśkiewiczem OCD rozmawia Kajetan Rajski, Kraków 2011, s. 23-24.

¹⁷ Nauka o dziewictwie Matki Bożej opiera się na świadectwie nowotestamentowym (Mt 1,18-25; Łk 1,26-35), chociaż Nowy Testament nie mówi bezpośrednio o tym, że Maria pozostała Dziewicą po narodzeniu Jezusa.

dlono się dopiero w IV wieku, a być może jeszcze w wieku III¹⁸. W ten sposób, w pewnym sensie, kult męczenników zapoczątkował oddawanie czci Matce Bożej, która szybko zaczęła być postrzegana przez Kościół jako najwyższy ludzki (w porównaniu z niedoścignionym Bogoludzkim, Chrystusowym) wzór życia w Chrystusie, z Chrystusem i dla Chrystusa. Dlatego też św. Cyryl Jerozolimski opiewa Bogurodnicę słowami: „Dzięki tobie prorocy prorokowali, dzięki tobie apostołowie głosili zbawienie narodom”¹⁹, a św. Grzegorz Palamas, kontynuując i rozwijając tę myśl, wychwala ją, nauczając: „Ona jest mową proroków, podporą apostołów, umocnieniem męczenników, fundamentem nauczycieli”²⁰. Oba te cytaty wyraźnie wskazują na miejsce Bogurodnicy wśród świętych i jej relacje z nimi.

Pewnym przełomem w rozwoju kultu Matki Bożej było przeniesienie stolicy Cesarstwa Rzymskiego do Konstantynopola (330). Czyniąc to cesarz Konstantyn Wielki poświęcił Nowy Rzym Najświętszej Bogurodnicy, co znalazło swoje odbicie w stołecznym budownictwie sakralnym na jej cześć²¹. Kluczowe znaczenie dla ugruntowania się kultu Matki Bożej i jego burzliwego rozwoju miał III Sobór Powszechny, który zajmując się głównie kwestiami chrystologicznymi, ustanowił też dogmat o Bożym Macierzyństwie Bogurodnicy. Od tego czasu zaczęło powstawać coraz więcej świątyń na cześć Matki Bożej, teologowie dedykowali jej liczne homilie, a hymnografowie opiewali w swoich utworach²². Najważniejsze jednak było włączenie Bogurodnicy do liturgii Kościoła, przejawiające się w ustanowieniu pierwszych świąt maryjnych i stałej, intensywnej jej obecności w nabożeństwach. Trudno nie przyznać racji ks. Jerzemu Klingerowi²³, który jako przyczynę rozwoju kultu Bogurodnicy wskazuje poszukiwanie nowego ideału świętości, jakim na początku V wieku stało się życie monastyczne wraz z jego wymogami. Życie Matki Bożej doskonale odpowiadało realizacji tych wymogów. Zatem od V w. mamy do czynienia z kultem Bogurodnicy w pełnym tego słowa znaczeniu, kultem „całkowicie zakorzenionym w kontemplowaniu przez Kościół Bogocześnego Oblicza Zbawiciela”²⁴. Na każdym etapie swojego rozwoju cześć oddawana Bogurodnicy organicznie połączona była i nadal pozostaje z chwałą należną jej Synowi – Jezusowi Chrystusowi.

Tytuły Matki Bożej

Żaden inny święty w Kościele prawosławnym nie posiada tylu tytułów i określeń (jak też porównań, paroli itd.) co Matka Boża. Nazywana jest przede wszystkim Bogurodnicą (gr. *Theotokos*, cs. *Bogorodica*), zawsze Dziewicą (gr. *Aiparthenos*, cs. *Prisnodiewa*) i (Prze-) Najświętszą (gr. *Panagia*, cs. *Preswiataja*). Za każdym razem podkreślane jest to podczas prawosławnych nabożeństw modlitewnym wezwaniem, które kierowane jest do „Najświętszej, przeczyszej, błogosławionej, pełnej chwały Władczyni naszej Bogurodnicy i zawsze Dziewicy Marii”²⁵.

Pierwszy z tych tytułów²⁶ – Bogurodzica – został nadany Matce Bożej przez III Sobór Powszechny (431), po burzliwych dysputach i sporach św. Cyryla Aleksandryjskiego z Nestoriuszem²⁷. „Ponieważ święta Dziewica urodziła cieleśnie Boga zjednoczonego hipostatycznie z ciałem, mówimy, że jest ona Bogarodzicą”²⁸ – czytamy w dokumentach tego soboru, zaś w „Formule zjednoczenia” jego uczestnicy w skrócie wykładają tę naukę w następujący sposób: „Z racji zjednoczenia bez pomieszania (dwóch natur Chrystusa – przyp. J.Ch.) wierzymy, że święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ Słowo Boże się wcieliło, stało się człowiekiem i od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej wzięło”²⁹. Tym samym sobór ten na stałe umieścił mariologię w chrystologii. Dogmat o Bożym Macierzyństwie Bogurodnicy, ustanowiony w Efezie, jest jedynym, kluczowym dogmatem w Kościele prawosławnym dotyczącym Matki Bożej³⁰. Tylko ten element nauczania Kościoła o Bogurodnicy (w przeciwieństwie do Kościoła rzymskokatolickiego³¹) został ujęty w ramy dogmatu. Przesłanki prowadzące do naro-

²⁵ Formuła ta powtarzana jest bardzo często, np. *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 37.

²⁶ Ks. Georges Florowski trafnie zauważa, że „Theotokos jest czymś więcej niż nazwą czy honorowym tytułem. Jest to raczej doktrynalna definicja zawarta w jednym słowie”; J. Florowski, *Matka Boża – zawsze Dziewica*, przekł. J. Prokopiuk, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 174.

²⁷ Nestoriusz doszedł do wniosku, że lepiej będzie określać Matkę Bożą mianem „Chrystorodnicy” (gr. *Christotokos*), por. Św. Cyryl Aleksandryjski, *W obronie tytułu Bogarodzica*, cyt. za: Św. Cyryl Aleksandryjski, *Wykład prawdziwej wiary. W obronie tytułu Bogarodzica. Homilia Efezkie*, tłum. ks. W. Kania, wstęp ks. E. Stanuła, oprac. ks. E. Stanuła i S. Kallinkowski, Warszawa 1980, s. 219. Termin „Chrystorodzica” nie wszedł do Tradycji Kościoła przede wszystkim właśnie z tego powodu, że został skompromitowany przez heretyka Nestoriusza.

²⁸ *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza* 24, cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz.cyt., s. 151.

²⁹ *Formuła zjednoczenia*, cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 179.

³⁰ Ks. Aleksy Kniazeff zauważa m.in., że dominacja w teologii prawosławnej dogmatu Bożego macierzyństwa sprawiła, że „zachodni temat mistycznych zaślubin nie został prawie rozwinięty przez liturgię bizantyjską”, patrz: A. Kniazeff, *Mariologia biblijna i liturgia bizantyjska*, dz.cyt., s. 84, przyp. 30.

³¹ W XIX i XX w. Kościół ten ogłosił dwa nowe dogmaty dotyczące Matki Bożej: o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Por. komentarz do tych dogmatów metropolity Kallistosa Ware: K. Ware, *Kościół prawosławny*, przekł. ks. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 286-287 oraz metropolity Hilariona Alfiejewa: Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, s. 725-726.

¹⁸ A. Kniazeff, *Obecność Matki Bożej w liturgii*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 54.

¹⁹ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Homilia* 4, cyt. za: A. Bober, *Światła Ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1995, s. 141.

²⁰ Św. Grzegorz Palamas, *Homilia* 37, cyt. za: Św. Grzegorz Palamas, *Homilia na uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 234.

²¹ Wykopaliska archeologiczne wykazały, że w Konstantynopolu było około 200 świątyń na cześć Matki Bożej. O początkach kultu Matki Bożej w Konstantynopolu patrz: M. Fassler, *The First Marian Feast in Constantinople and Jerusalem: Chant texts, Reading and Homiletic Literature*, [w:] *The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West*, Woodbridge 2000, s. 25-87.

²² Por. np. *Ojcowie Wspólnej Wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII-XI)*, przekł. i wstęp ks. W. Kania, Niepokalanów 1986.

²³ Por. J. Klinger, *Zarys prawosławnej mariologii*, dz.cyt., s. 143.

²⁴ A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, dz.cyt., s. 207.

dzin terminu „Bogurodzica” pojawiły się u zarania chrześcijaństwa, jeszcze wtedy, gdy Maria nosiła Dzieciątka w swoim łonie i została nazwana przez św. Elżbietę „Matką mojego Pana”³² (Łk 1,43). Elżbieta nie nazywa jej tak po prostu, lecz pod wpływem Świętego Ducha (Łk 1,41). W czasach apostołskich wzmianka o tym, że Jednorodzony Syn Boży „urodził się z kobiety” (Ga 4,4) i „objawił się jako człowiek” (1 Tm 3,16) pojawiły się w Listach ap. Pawła. Nauka Ojców Apostolskich (Ignacy Antiocheński) i św. Ojców II i III w. (Ireneusz z Lyonu, Dionizy Aleksandryjski, Piotr Aleksandryjski) prowadziła bezpośrednio do wypracowania terminu Bogurodzica (Theotokos), który po raz pierwszy użyty został zapewne przez Orygenes³³. Prawdopodobnie jako pierwszy w oficjalnym dokumencie kościelnym (liście okólnym do biskupów) terminu tego użył św. Aleksander z Aleksandrii (+ok. 326)³⁴. W pismach św. Ojców końca IV w. (Atanazy Aleksandryjski, Cyryl Aleksandryjski, Grzegorz Teolog, Efreem Syryjczyk) pojęcie te było już powszechnie stosowane, nabierając charakteru kryterium prawidłowego wyznania wiary. „Słusznie i zgodnie z prawdą nazywamy świętą Maryję Matką Boga. A ten tytuł zawiera w sobie całą tajemnicę Wcielenia”³⁵ – pisał św. Jan z Damaszku. Uchwalenie dogmatu o Bogurodzicy przez sobór w Efezie przeniosło wcześniej już rozwijający się kult Matki Bożej z poziomu ludowej pobożności maryjnej na poziom teologiczny i duchowy. Sobór ten określił granice uwielbienia Bogurodzicy w Kościele, stawiając ją nieodłącznie z Jezusem Chrystusem, co zawdzięcza ona „macierzyństwu, otrzymanemu od Boga przez Ducha Świętego – macierzyństwu jednocześnie fizycznemu i duchowemu”³⁶.

W obronie drugiego tytułu – zawsze Dziewica – stanął z kolei V Sobór Powszechny (553). Termin ten podkreśla dziewictwo Matki Bożej przed Narodzeniem Chrystusa, podczas Narodzenia Chrystusa i po Jego Narodzeniu, przy czym nie tylko w sensie czystości cielesnej, ale i duchowej³⁷. Ojcowie tego soboru postanowili między innymi, że „Jeżeli ktoś nie wyznaje, że [...] Słowo zstąpiło z nieba, przyjęło ciało ze świętej i chwalebnej Bogurodzicy zawsze Dziewicy Maryi i z niej się narodziło – niech będzie przeklęty”³⁸. Tytuł ten, w dziesiątym punkcie Dekretu wiary powtarzają również św. Ojcowie VII Soboru Powszechnego (787)³⁹. Termin ten jednak nigdy nie został wyjaśniony przez de-

finicje soborowe co, jak to trafnie ujął Paul Evdokimov, wynika zapewne z tego, że: „Wschód wykazuje wielką trzeźwość i wstydlivość, które zabraniają stawiać pytania o kwestie fizjologiczne, gdyż byłaby to ciekawość całkowicie nie na miejscu wobec misterium”⁴⁰.

Bł. Hieronim ze Strydonu (+419/420) potwierdza, że już Ojcowie Apostołscy Ignacy Antiocheński, Polikarp ze Smyrny, a także Ireneusz z Lyonu czy Justyn Męczennik, jak też wielu innych pisało na temat wiecznego dziewictwa Bogurodzicy⁴¹. Św. Jan z Damaszku podawał zaś: „A jak w poczęciu się swoim On (Syn Boży – przyp. J.Ch.) ocalił dziewictwo Tej, która Go poczęła, tak również w swoim narodzeniu zapewnił nienaruszalność”⁴², dodając: „Pozostała zatem i po urodzeniu Syna dziewicą ta Przczysta Dziewica”⁴³. Nauka o wiecznym dziewictwie Matki Bożej jest dla Kościoła prawosławnego wielką tajemnicą, w którą nie śmieli wnikać nawet św. św. Ojcowie.

Powszechnie stosowane w prawosławiu trzeciego ze wspomnianych tytułów – określenie „Najświętsza” – nie jest związane z jakąś konkretną decyzją władz kościelnych⁴⁴. Na tę świętość Bogurodzicy wskazuje jej całkowite uświęcenie, zarówno ciała, jak i duszy, przez Ducha Świętego. Klarownie ujął to Paul Evdokimov: „Jeżeli Duch Święty personifikuje świętość Boską, Dziewica personifikuje świętość ludzką”⁴⁵. Podsumowując, skoro święci są ludźmi, w pewnym sensie wybranymi, to Bogurodzica, jako „Najświętsza” jest wybrana spośród wszystkich wybranych. W prawosławiu określenie (Prze-) Najświętszy/-a bywa używane jedynie w trzech przypadkach: wobec Świętej Trójcy (cs. *Preswjataja Troica*, gr. *Panahija Trias*), Ducha Świętego (cs. *Preswjatoj Duch*, gr. *Pneuma to Panhagion*) i właśnie wobec Bogurodzicy (cs. *Preswjataja Bogorodica*, gr. *Panhagia Theotokos*).

Liczba określeń stosowanych wobec Bogurodzicy w prawosławiu jest ogromna. W wygłoszonej w Efezie homilii św. Cyryl Aleksandryjski (+386) nazywa ją np. „czcigodnym klejnotem całego świata, lampą, która nie gaśnie, koroną dziewiczości, berłem prawowiernej nauki, niezniszczalną świątynią, miejscem tego, którego miejscem ogarnąć się nie da”⁴⁶. Prawdopodobnie najwięcej obrazowych i przemawiających do wyobraźni nazwań Matki Bożej zawiera jednak napisany przez św. Romana Melodosa w VI w. akatyst na cześć Zwiastowania Matki Bożej.

³² Cytaty biblijne za tzw. Biblią Poznańską.

³³ Pisze o tym Sokrates Scholastyk w swojej *Historii Kościoła*; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 32, przekł. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 506.

³⁴ Por. D. Nellas, *Nicolas Cabasilas: Theometer*, Ateny 1968, s. 24 oraz A. Kniażeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, przekł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 57.

³⁵ Św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej* 3, 12, 7, przekł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 156.

³⁶ E. Behr-Sigel, *Maryja, Matka Boga*, przekł. M. Szczaniecka, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 213.

³⁷ Prawosławna ikonografia obrazowa przedstawia to za pomocą trzech gwiazd umieszczanych na obu ramionach i na głowie Bogurodzicy.

³⁸ *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”* II, cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz.cyt., s. 285, por. s. 281, 291 i 301.

³⁹ Patrz: *Dekret wiary* 10, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz.cyt., s. 335.

⁴⁰ P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 122.

⁴¹ Por. Św. Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Helwidiuszowi o wiecznym dziewictwie błogosławionej Marii*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 80-100.

⁴² Św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej* 4, 14, 31, dz.cyt. s. 227.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz.cyt., s. 284-285 oraz K. Ware, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition*, „Marianum”, LII, Roma 1990, s. 211-212.

⁴⁵ P. Evdokimov, *Ikona Matki Bożej Włodzimierskiej*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 85.

⁴⁶ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Homilia* 4, cyt. za A. Bober, *Światła Eumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1995, s. 140.

Natura Matki Bożej

Zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego Bogurodzica uważana jest za „czcigodniejszą od cherubinów i nieporównywalnie sławniejszą od serafinów”. Na przeszkodzie temu nie stoi odziedziczona przez nią po przodkach pieczęć grzechu pierworodnego. Chociaż Maria posiada swój udział w grzechu pierworodnym, to została z niego oczyszczona przez Ducha Świętego w chwili poczęcia Zbawiciela⁴⁷. Grzech pierworodny został więc w niej zmazany Duchem, zaś nosząc Syna Bożego w swoim łonie, jak i później, aż do końca swych ziemskich dni, pozostawała bezgrzeszna⁴⁸. Jednak moc grzechu pierworodnego w niej wraz z jego następstwami – słabością i śmiertelnością ciała – pozostały.

Wśród chrześcijan cały czas obecna była wiara w osobistą bezgrzeszność Matki Chrystusa za życia oraz jej wyjątkową świętość. Podkreślali to zresztą św. Ojcowie IV w., porównując świętość i doskonałość Matki Bożej do bezgrzeszności i doskonałości Zbawiciela. Czynili to też późniejsi teologowie. Św. Grzegorz Palamas retorycznie zapytuje: „Jeżeli drzewo poznajemy po owocach i jeżeli dobre drzewo rodzi dobre owoce (Mt 7,17; Łk 6,44), to jakże Matka samej Dobroci i Rodzicielka Wiecznego Piękną nie powinna być doskonalsza od wszelkiego dobra, jakie istnieje w świecie przyrodzonym i nadprzyrodzonym”⁴⁹. Jej wolność od osobistego grzechu, była nie tylko osobistym czynem Bogurodzicy, ale też czynem stopniowo oczyszczającej i wywyższającej za pomocą łaski aktywności poprzednich pokoleń, całego Kościoła Starego Testamentu. Zadaniem starotestamentowego Kościoła było bowiem przygotowanie ludzkości do godnego przyjęcia Ducha Świętego w osobie Bożej Rodzicielki, której doskonała świętość przewyższała świętość świątyni i całą świętość Starego Testamentu⁵⁰. Maria jest jego „ostatnim kwiatem, najbardziej jaśniejącym pięknem”⁵¹. Matka Boża reprezentuje najwyższą świętość osiągniętą przed Chrystusem, potomkami Adama, wyższą od świętości nowotestamentowej urzeczywistnianej w Kościele⁵².

Wcieleniem Syna Bożego Bogurodzica posłużyła „tajemnicy planu zbawienia” (Ef 3,9) rodzaju ludzkiego, zaś drugie zstąpienie Ducha Świętego – w dniu Pięćdziesiątnicy – związane było z jej osobistą świętością. „Oba te zstąpienia Ducha Świętego – funkcjonalne i osobiste – uzupełniają się wzajemnie”⁵³ – twierdzi wspomniany wyżej teolog. Pierwsze z nich miało charakter tajny, drugi czas publicz-

ny. Zstąpienie Ducha Świętego na Matkę Bożą i apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy zakończyło ziemskie przebóstwienie ziemskiej natury Bogurodzicy, doprowadziło do odkupienia, stało się gwarancją jej zmartwychwstania po błogosławionym zaślęciu⁵⁴.

Maria stawiana jest tym samym za wzór życia duchowego. To ją Bóg wybrał spośród wszystkich niewiast na matkę swojego Syna, poprzez swojego Anioła nazwał ją „łaski pełną” (Łk 1,28), a ustami Elżbiety „błogosławioną między niewiastami” (Łk 1,42). To ją, zgodnie z jej własnymi proroczymi słowami, będą błogosławić wszystkie narody i pokolenia (por. Łk 1,48). Cześć oddawana jej przez ludzi, to wyraz uznania dla jej wybrania przez Boga, jako Bożej pomocnicy w Jego odwiecznym planie zbawienia ludzkości.

Mówiąc o udziale Bogurodzicy w Bożym planie zbawienia, św. Ojcowie definiują dwa jego aspekty. Pierwszym jest jej wybranie przez Zamiar Przedwieczny, drugim zaś współuczestnictwo Marii w planie zbawienia⁵⁵. Przy tym podkreślić należy, że świętość Matki Bożej wynika nie tylko z tego, że posiadała on jakiegokolwiek przywileje, którymi obdarzona została z racji swojego przyszłego Bogomacierzyństwa, lecz stanowi również rezultat jej wolności, wiary i życia. „Jej miłość do Boga osiągnęły w niej taką głębię i intensywność, że poczęcie Syna nastąpiło w Niej jako odpowiedź Boga na pogłębienie jej życia modlitwy, jej <przejrzystości> na energie Ducha Świętego”⁵⁶ – pisze Paul Evdokimov. W innym miejscu używa on wobec Bogurodzicy pięknego określenia „dobrowolne poddanie się świętości”⁵⁷, jako że bez jej zgody, bez współpracy jej wiary, Wcielenie Boże nie mogłoby zostać zrealizowane. Bardzo klarownie wyłożył tę myśl św. Mikołaja Kabasilas, pisząc: „...wcielenie Słowa było dziełem nie tylko Ojca i Jego mocy, i Ducha [...], lecz również dziełem woli i wiary Dziewicy”⁵⁸. Matka Boża jest więc początkiem odnowienia, tą, która jeszcze przed Sądem Ostatecznym otrzymała pełnię chwały. W żadnym jednak razie nie stoi ona ponad zrodzonym z jej łona Chrystusem. „Czcijmy świętą Bogurodzicę, nie jako Boga, ale jako Matkę Boga ze względu na ciało”⁵⁹ – nauczał św. Jan z Damaszku. To Jemu przynależy chwała, jej zaś cześć bardziej wyjątkowa niż innym świętym.

Reasumując powyższe, podkreślić należy, że w prawosławiu chwała oddawana Bogurodzicy ma wyraz chrystologiczny i jest ściśle związana z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Posłuszeństwo Marii wobec woli Bożej stanowi najwyższy przykład synergii, współpracy człowieka z Bogiem, współpracy między Bożym zamysłem względem człowieka a ludzką wolnością⁶⁰.

⁴⁷ Por. N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, dz.cyt., s. 100.

⁴⁸ Por. S. Bułgakow, *Bezgrzeszność Maryi*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 92-96.

⁴⁹ Św. Grzegorz Palamas, *Homilia na święto Wprowadzenia Nieskalanej Pani naszej Bogurodzicy do Świętego Świętych*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 233.

⁵⁰ Por. A. Bloom, *Wprowadzenie Matki Bożej do świątyni*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 280-281.

⁵¹ A. Schmemmann, *Misterium miłości*, dz.cyt., s. 204.

⁵² W. Łoski, *Najświętsza*, dz.cyt., s. 196.

⁵³ W. Łoski, *Wślesławiająca*, [w:] *Bogosłowie i Bogowidzenie*, zbiór artykułów, Moskwa 2000, s. 168.

⁵⁴ W. Saryczew, *O kulcie Matki Bożej*, dz.cyt. s. 165.

⁵⁵ Por. Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 1, dz.cyt., s. 721-722.

⁵⁶ P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, dz.cyt., s. 125.

⁵⁷ P. Evdokimov, *Kult „Theotokos” – Matki Boga*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, dz.cyt., s. 151.

⁵⁸ M. Kabasilas, *Homilia na uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie*, dz.cyt., s. 257.

⁵⁹ Św. Jan Damasceński, *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* 41, przeł. M. Dylewska, „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53-54, s. 650, por. również rozdz. 28-33, s. 646-648.

⁶⁰ Por. J. Morris, ks., *The Holy Tradition and the Veneration of Mary*

Różne sfery kultu Matki Bożej

Cześć oddawana w Kościele prawosławnym Matce Bożej posiada charakter dogmatyczny, ale też „współgra z podstawowymi tendencjami jego (wschodniego chrześcijaństwa – przyp. J.Ch.) duchowości”⁶¹. Kult ten „odciska swoje zbawienne piętno nie tylko na prawosławnej teologii, ale i na całym życiu modlitewnym i pobożności wiernych” – pisze metropolita Sawa Hrycuniak⁶². Dogmatyczne umocowanie czci oddawanej w prawosławiu Bogurodzicy znakomicie współgra z praktyczną realizacją tego kultu, która to realizacja – jak i kult innych świętych – znajduje swój wyraz w wielu sferach życia Kościoła.

Bogurodzica jest nade wszystko wszechobecna w całym kościelnym roku liturgicznym, w liturgicznej i modlitewnej sferze życia Kościoła. Kierowana pod jej adresem modlitwa Kościoła o pomoc i orędownictwo u jej Syna zajmuje w prawosławnym nabożeństwie miejsce bardziej znaczące niż modlitwa do pozostałych świętych. Świadczy o tym częstotliwość oraz różnorodność wspominania jej w nabożeństwach, jak też ogromna liczba modlitw do niej. Prowadzi to do konkluzji, że Matka Boża jest nieustannie obecna w życiu liturgicznym prawosławia oraz we wszystkich najważniejszych momentach funkcjonowania Kościoła oraz życia w Chrystusie każdego chrześcijanina⁶³. „Liturgia bizantyjska (czy szerzej prawosławna – przyp. J.Ch.) jest najbardziej maryjną ze wszystkich liturgii”⁶⁴ – pisał ks. Aleksy Kniazeff, z czym nie sposób się nie zgodzić.

Kościół prawosławny podkreśla szczególną moc modlitwy do Matki Bożej. Prosząc o jej pomoc i wstawienictwo przed Synem, kieruje pod jej adresem wezwanie „zbaw nas”, a nie tylko „módl się za nas do Boga”, jak czyni to w modlitwach do świętych⁶⁵. Wezwanie to wskazuje na udział Bogurodzicy w dziele zbawienia i odkupienia. Nie oznacza ono, że Bogurodzica posiada możliwość udzielania zbawienia, lecz „oznacza jedynie pokorną prośbę: <Spraw przez Twe modlitwy do naszego Zbawiciela, abyśmy stali się w naszym życiu chrześcijańskim prawdziwymi dziećmi Bożymi>”⁶⁶.

W prawosławiu Bogurodzica nie jest jedynie Pomocnicą w zbawieniu, tak jak pozostali święci i aniołowie,

lecz wzywana jest jako ta, która dokonała zbawienia. Wiarę w szczególną moc prośb kierowanych do Matki Bożej usprawiedliwia nie tylko fakt Bożego macierzyństwa, lecz również wiedza o tym, że stała się ona Bogurodzicą dlatego, iż podobna jest do swojego Syna pod względem miłości, miłosierdzia i łaskawej pomocy. Nie może być zatem modlitwy bardziej skutecznej od tej skierowanej do Bogurodzicy⁶⁷.

W Kościele prawosławnym na cześć Matki Bożej ustanowiono wiele świąt. Spośród tzw. wielkich świąt z liczby dwunastu, cztery zostały ustanowione na pamiątkę najważniejszych wydarzeń z jej życia: Narodzenie Bogurodzicy, Wprowadzenie Bogurodzicy do Świątyni, Zwiastowanie Bogurodzicy oraz Zaśnięcie Bogurodzicy⁶⁸. Jednak i te święta w istocie mają charakter chrystologiczny, ściśle maryjny posiadają inne celebracje: na cześć rodziców Bogurodzicy – świętych Joachima i Anny, poczęcie Bogurodzicy, Zaśnięcie Matki Bogurodzicy – św. Anny, Synaksa (Soboru) Bogurodzicy⁶⁹, Opieka Matki Bożej, złożenie czcigodnej szaty Bogurodzicy w Blachernach, złożenie pasa Bogurodzicy w Chalkoprateri, Pochwała Bogurodzicy (Sobota Akatystu), odnowienie świątyni Bogurodzicy „Źródło Życia” w Konstantynopolu (obchodzone w piątek Tygodnia Paschalnego). Do świąt maryjnych w przeważającym stopniu o charakterze lokalnym należą te, podczas których czczona jest pamięć jej cudownych ikon. Ich liczba przewyższa obecnie 400⁷⁰.

Matka Boża nie przestaje modlić się za chrześcijan i przychodzić im z pomocą w odpowiedzi na modlitewne wezwania. Dlatego też Jej kult rozwija się w dalszym ciągu, poprzez ustanawianie nowych świąt na cześć jej cudownych ikon oraz tworzenie kolejnych hymnów związanych z tymi świętami i ikonami.

Reasumując należy przywołać słowa ks. Aleksego Kniazeffa: „przez modlitwy i wstawienictwo jest Ona (Bogurodzica – przyp. J.Ch.) bardziej niż święci obecna w życiu ziemskiego Kościoła”⁷¹, co znajduje swój wyraz m.in. w niemal niezliczonej liczbie świąt na jej cześć (w szczególności czczonych, cudownych ikon), co z kolei jest wynikiem różnorodnych łask, których ze strony Matki Bożej doświadczają wierni zanoszący do niej swoje modlitwy.

W przeciwieństwie do niektórych świętych, w przypadku Bogurodzicy nie można mówić o kulcie jej relikwii. Wspomniano już że, zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego, nie zmarła ona lecz zasnęła i została wzięta ciałem

and other Saints in the Orthodox Church, “The Word” 2007, nr 7, s. 3 oraz K. Ware, *Kościół prawosławny*, przekł. ks. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 285.

⁶¹ T. Špidlík, *Molitwa согласно predaniu Wostocznoj Cerkwi*, www.bogoslov.ru/text/print/2485575/html [dostęp 24.10.2013].

⁶² Cyt. za: J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikony Bogurodzicy w Prawosławiu*, Warszawa 2009, s. 5.

⁶³ Miejsce Matki Bożej w liturgii prawosławnej niejednokrotnie było przedmiotem dociekań uczonych, np.: S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, [w:] *Maria 1*, Paryż 1949, J. Ledit, *Marie dans la liturgie byzantine*, Paryż 1976; Mnich Kościoła Wschodniego, *L'an de grâce du Seigneur, I i II*, Bejrut 1972-1973; A. Kniazeff, *The Great Sign of the Heavenly Kingdom*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 1969, nr 13, z. 1 i 2; A. Kniazeff, *Obecność Matki Bożej w liturgii*, dz.cyt., s. 51-85.

⁶⁴ A. Kniazeff, *Obecność Matki Bożej w liturgii*, dz.cyt., s. 51.

⁶⁵ Por. I. Aksionow, ks., *Bogosłowskie ośnowienia pocztanija Preswjatoj Bogorodicy*, www.bogoslov.ru/text/print/2227674.html [dostęp 24.10.2013].

⁶⁶ A. Kniazeff, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, dz.cyt., s. 65-66.

⁶⁷ Por. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie...*, dz.cyt., s. 9 oraz W. Saryczew, *O kulcie Matki Bożej*, dz.cyt. s. 170.

⁶⁸ Początkowo (a przez niektórych autorów również obecnie) Spotkanie Pańskie niekiedy traktowano jako święto maryjne, nazywając je nawet Spotkaniem Bogurodzicy, por. J. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne. Zarys historii i ikonografii*, Warszawa 2013, s. 72.

⁶⁹ Ks. Jerzy Klinger czy ks. Aleksander Schmemmann zasadnie przypuszczają, że święto to, jako bezpośrednio związane z obchodami Narodzenia Chrystusa, mogło być chronologicznie pierwszym świętem maryjnym; patrz: J. Klinger, *Zarys prawosławnej mariologii*, dz.cyt., s. 144 oraz A. Schmemmann, *Maryja w liturgii wschodniej*, dz.cyt., s. 88.

⁷⁰ Tomáš Špidlík podaje nawet, że w kalendarzu w przedrewolucyjnej Rosji znajdowało się ponad tysiąc świąt ku czci różnych ikon Matki Bożej, T. Špidlík, *Molitwa согласно predaniu Wostocznoj Cerkwi*, dz.cyt.

⁷¹ A. Kniazeff, *Obecność Matki Bożej w liturgii*, dz.cyt., s. 55-56.

do nieba. Jej relikwie nie mogą więc służyć za podwaliny ołtarzy nowych świątyń. Wyjątek stanowią relikwie wtórne, a mianowicie jej szata (cs. *riza*) i pas (cs. *pojas*), na cześć których ustanowiono specjalne świąta.

Niezwykle rozwinięta jest natomiast ikonografia przedstawień Bogurodzicy, jej korzenie tkwią w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Najstarszy zachowany wizerunek (fresk) przedstawiający Matkę Bożą (z obnażonym Dzieciątkiem na rękach) znajduje się w rzymskich katakumbach św. Pryscylli i pochodzi z końca II – początku III wieku⁷². Rozwój ikonografii maryjnej nastąpił od VI w., okresowo został zahamowany przez herezję ikonoklazmu. Największy rozkwit datujemy natomiast na XIII–XVI wiek. W prawosławnej ikonografii wizerunek Bogurodzicy zajmuje miejsce po wyobrażeniach Jezusa, Chrystusa i tworzy z nimi harmonijną całość. Ikonografia Matki Bożej liczbą typów i wariantów przewyższa nawet liczbę ikon Zbawiciela, nie mówiąc o liczbie wariantów ikon najbardziej popularnych świętych. Poza nielicznymi wyjątkami przedstawiają one Bogurodzicę w Dzieciątkiem na rękach lub na jej łonie. Matka Boża występuje sama jedynie w tych przedstawieniach historycznych scen, gdzie Chrystusa jeszcze się nie narodził i nie jest obecny w sposób widzialny. Każda z cudownych ikon Bogurodzicy posiada swój dzień wysławiania i kult liturgiczny. Ikony Matki Bożej zajmują też szczególnie ważne miejsce w ikonostasach prawosławnych świątyń.

Opis życia Bogurodzicy jest nie mniej niż żywoty świętych przedmiotem zainteresowania Kościoła, tym bardziej, że mieści on wzorzec świętości. Opis życia Matki Bożej bazuje na Piśmie Świętym, Tradycji Kościoła i pomocniczo na pismach apokryficznych z „Protoewangelią Jakuba” (koniec II w.) na czele. Żywoty Matki Bożej w prawosławiu można podzielić na trzy zasadnicze grupy. Pierwsza z nich to typowy opis jej życia, zaczynając od Narodzenia do Zaśnięcia. Druga to kompilacje, na które składają się opisy życia Matki Bożej połączone z opisami dzieł jej cudownych ikon oraz cudów z nimi związanych. Grupa trzecia, współcześnie największa, to prace przedstawiające cuda i losy poszczególnych cudownych ikon Bogurodzicy z pominięciem jej żywota.

Podobnie jak święci, a nawet częściej Bogurodzica jest patronką nowo budowanych świątyń, a szczególnie monasterów. Zawsze jednak związane jest to nie tyle z samym jej imieniem Maria, co z określonym świętem na jej cześć: Narodzenie, Wprowadzenie do Świątyni, Zwiastowanie, Zaśnięcie, Opieka Matki Bożej czy też jej cudownymi ikonami (np. Kazańska, Włodzimierska itd.). Wezwanie maryjne nadawane były w szczególności świątyniom znajdującym się w miejscach ziemskiego życia Bogurodzicy: Nazaret, Betlejem, Jerozolima, a od IV w. w stolicy Cesarstwa Konstantynopola.

Tradycja słowiańska, w przeciwieństwie do greckiej, nie zna nadawania dzieciom na chrzcie imienia Boguro-

dzicy, tj. Marii, a zatem obierania Matki Bożej za patronkę nowo chrzczonej osoby. Imię „Maria” często nadawane jest na chrzcie, lecz nie na cześć Bogurodzicy, lecz w odniesieniu do jednej z wielu świętych o tym samym imieniu. Uzasadnienie takiej tradycji może stanowić przeświadczenie, że Matka Boża może być uważana za niebiańską patronkę wszystkich ludzi bez względu na to, którego świętego imię noszą.

Podsumowanie

Teologiczne podstawy kultu Matki Bożej w Kościele prawosławnym oraz granice tej czci można sprowadzić do kilku zasadniczych elementów:

1. Kult Bogurodzicy od początku istnienia Kościoła, zakorzeniony jest w Piśmie Świętym oraz Tradycji, a w ekonomii zbawienia bazuje na relacjach z jej Synem, Jezusem Chrystusem.
2. Chociaż w Bogurodzicy nastąpiło uwieńczenie stworzenia i uważana jest ona za stojącą ponad światem anielskim i przewyższającą wszystkich innych świętych, to cześć jej oddawana zdecydowanie różni się od chwały należnej wyłączenie Trójjedynemu Bogu.
3. Kult Bogurodzicy jest powiązany z chwałą oddawaną Jezusowi Chrystusowi, a wynika nie tylko z jej osobistych cnót, a przede wszystkim z wyjątkowej roli w ekonomii zbawienia. Kult ten jest nie tyle przedmiotem, co owocem wiary Kościoła w jej wyjątkowe miejsce w tejże ekonomii. Cześć oddawana Bogurodzicy (cs. *poczitanije*, gr. *duleia*, *hyperduleia*, *proskynesis*) nie służy umniejszaniu chwały należnej Chrystusowi (cs. *proslawlenije*, gr. *latreia*), będącemu źródłem wszelkiej świętości, w tym Swojej Matki, lecz potęgowaniu tej chwały. Tym samym dzięki Swojej Matce, Jezus Chrystus staje się wiernym bliższy i bardziej osiągalny.
4. W Kościele prawosławnym Matka Boża jest zawsze wychwalana i przedstawiana z Chrystusem pośród innych świętych, jako wyraz wspólnoty celebrującej i modlitewnej, a oddawanie czci Bogurodzicy związane jest ze stawianiem jej za najwyższy z możliwych wzór do naśladowania dla ludzi wierzących.
5. Bogurodzica stoi na czele świętość Kościoła, a jej świętość jest nieporównywalna z żadną inną ludzką świętością. „Ona jest chwałą przebywających na ziemi i radością będących w niebie, źródłem i korzeniem niewypowiedzianych dóbr, Ona jest szczytem i doskonałością wszystkiego, co święte”⁷³, błogosławioną nie tylko między niewiastami (por. Łk 1,42), ale też między wszystkimi ludźmi i wszystkimi świętymi. Ludzie wierzący nie mają większej od niej orędowniczki przed Bogiem. Cały zespół elementów, z których składa się tak głęboki kult Bogurodzicy w Kościele prawosławnym świadczy o tym, że stanowi on jedną z głównych cech prawosławia.

⁷² N. W. Kwliwidze, *Ikonografija Bogorodicy*, [w:] *Prawosławnaja Enciklopedija*, t. 5, Moskwa 2002, s. 502; niektórzy odnoszą to wyobrażenie nawet do końca I wieku, patrz: P. Allard, *Rome souterraine*, Paryż 1874, s. 281.

⁷³ Św. Grzegorz Palamas, Homilia 37, dz.cyt., s. 234.

Bibliografia

- I. Aksionow, ks., *Bogosłowskijskie osnowanija pocztanija Preswjatoj Bogorodicy*, www.bogoslov.ru/text/print/2227674.html [dostęp 24.10.2013].
- P. Allard, *Rome souterraine*, Paryż 1874.
- A. Bloom, *Wprowadzenie Matki Bożej do świątyni*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Bober, *Światła Ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1995.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001.
- E. Behr-Sigel, *Maryja, Matka Boga*, przekł. M. Szczaniecka, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- S. Bułgakow, *Bezgrzeszność Maryi*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- S. Bułgakow, *Mariologia czwartej Ewangelii*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przekł. ks. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992.
- J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie. Ikony Bogarodzicy w Prawosławiu*, Warszawa 2009.
- J. Charkiewicz, *Wielkie święta prawosławne. Zarys historii i ikonografii*, Warszawa 2013.
- Św. Cyryl Aleksandryjski, *Wykład prawdziwej wiary. W obronie tytułu Bogarodzica. Homilia Efezkie*, przekł. ks. W. Kania, wstęp ks. E. Stanula, oprac. ks. E. Stanula i S. Kalinkowski, Warszawa 1980.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007.
- P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- P. Evdokimov, *Ikona Matki Bożej Włodzimierskiej*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- P. Evdokimov, *Kult „Theotokos” – Matki Boga*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. II, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- M. Fassler, *The First Marian Feast in Constantinople and Jerusalem: Chant texts, Reading and Homiletic Literature*, [w:] *The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West*, Woodbridge 2000.
- P. Florenski, *Ziemska droga Matki Bożej*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- J. Florowski, *Matka Boża – zawsze Dziewica*, przekł. J. Prokopiuk, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- Św. Grzegorz Palamas, *Homilia na uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- Św. Grzegorz Palamas, *Homilia na święto Wprowadzenia Nieska-*
- lanej Pani naszej Bogurodzicy do Świętego Świątych*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- Św. Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Helwidiuszowi o wiecznym dziewictwie błogosławionej Marii*, [w:] *Teksty o Matce Bożej: Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981.
- Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008.
- Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przekł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- Św. Jan Damasceński, *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, przeł. M. Dylewska, „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53-54.
- Św. Justyn Popowicz, *Sobranije tworenij prepodobnogo Iustina (Popowicza). Pneumatologija. Eschatologia*, t. 4, Moskwa 2007.
- M. Kabasilas, *Homilia na uroczystość Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- M. Kabasilas, *Homilia na uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- J. Klinger, *Zarys prawosławnej mariologii*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Kniazeff, *Mariologia biblijna i liturgia bizantyjska*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, przekł. ks. H. Paprocki, Warszawa 1996.
- A. Kniazeff, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej*, przekł. M. Klinger, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Kniazeff, *Obecność Matki Bożej w liturgii*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Kniazeff, *The Great Sign of the Heavenly Kingdom*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 1969, nr 13, z. 1 i 2.
- N.W. Kwiliwidze, *Ikonoğrafija Bogorodicy*, [w:] *Prawosławnaja Encikłopedija*, t. 5, Moskwa 2002.
- J. Ledit, *Marie dans la liturgie byzantine*, Paryż 1976.
- W. Łoski, *Najświętsza*, przekł. ks. H. Paprocki, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 1, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- W. Łoski, *Wśieszajataja*, [w:] *Bogosłowije i Bogowidenije*, zbiór artykułów, Moskwa 2000.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Lan de gráce du Seigneur, I i II*, Bejrut 1972-1973.
- J. Morris, ks., *The Holy Tradition and the Veneration of Mary and other Saints in the Orthodox Church*, „The Word” 2007, nr 7.
- D. Nellas, *Nicolas Cabasilas: Theometer*, Ateny 1968.
- N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, przekł. B. Górską-Kozłowska, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- Ojcowie Wspólnej Wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII-XI)*, przekł. i wstęp ks. W. Kania, Niepokalanów 1986.

- Przedziwny Bóg w świętych swoich*. O świętości i o świętych z o. Szczepanem T. Kraśkiewiczem OCD rozmawia Kajetan Rajski, Kraków 2011.
- S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, [w:] *Maria* 1, Paryż 1949.
- W. Saryczew, *O kulcie Matki Bożej*, przekł. Z. Kozłowska, [w:] *Teksty o Matce Bożej*. Prawosławie, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, przekł. ks. H. Paprocki, Białystok 2001.
- A. Schmemmann, *Maryja w liturgii wschodniej*, przekł. J. Prokopiuk, [w:] *Teksty o Matce Bożej*. Prawosławie, cz. 2, wybór, wstęp i oprac. ks. H. Paprocki, Niepokalanów 1991.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, przekł. S. Kazikowski, Warszawa 1986.
- T. Špidlik, *Molitwa soglasno predaniju Wostocznoj Cerkwi*, www.bogoslov.ru/text/print/2485575/html [dostęp 24.10.2013].
- K. Ware, *Kościół prawosławny*, przekł. ks. W. Misijuk, Białystok 2002.
- K. Ware, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition*, "Marianum", LII, Roma 1990.

Rozmiar artykułu: 1 arkusz wydawniczy

Interpolacje w epiklezach bizantyjskich anafor św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego

ks. Marek Ławreszuk

Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Teologii Prawosławnej
xmławreszuk@gmail.com

ks. dr Marek Ławreszuk, *Interpolation in the Epiclesis of Byzantine Anaphoras of Saint John Chrysostom and Saint Basil the Great*, Elpis, 16 2014: 33-41.

Abstract: The aim of this paper is to show the interpolation in the Epiclesis of Anaphora prayers in the Liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great. The analysis will cover the changes made in the second millennium, in particular the emergence of the troparion of the third hour service, and interpolation of the words "changing it by your Holy Spirit". The text shows the genesis of adding additional words and explains what their effect was on the structure of the Anaphora prayers. As a result, proposals to solve the problems arising from historical changes in the structure of the Epiclesis and in the whole prayer of the Anaphora will be presented.

Streszczenie: Celem opracowania jest ukazanie interpolacji w epiklezach modlitw anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Analizie zostaną poddane zmiany wprowadzone w drugim tysiącleciu, w szczególności pojawienie się troparionów nabożeństwa trzeciej godziny oraz interpolacja słów: „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”. Tekst wskaże genezę pojawienia się dodatkowych słów oraz ukaze ich wpływ na strukturę modlitwy anafory. W efekcie przedstawione zostaną propozycje rozwiązania problemów wynikających z historycznych zmian w strukturze epiklezy i w całej modlitwie anafory.

Keywords: liturgy, byzantine, anaphora, epiclesis, troparia of the third hour, antitype, invocation of Holy Spirit

Słowa kluczowe: liturgia, bizantyjska, anafora, epikleza, tropariony trzeciej godziny, antytyp, przyzywanie Ducha Świętego

Wprowadzenie¹

Prawosławna tradycja liturgiczna charakteryzuje się nadzwyczajną troską o zachowanie pierwotnych wzorców modlitewnych. Jest to szczególnie wyraźnie widoczne w strukturze najważniejszego nabożeństwa, tj. Liturgii, w której do dzisiejszego dnia brzmi echo czasów apostołskich. Pomimo upływu czasu, oczywistych uzupełnień i rozwoju, fundament tego nabożeństwa przejawiający się w modlitwie anafory, jest nienaruszony.

Analizując LitCHR i LitBAZ możemy stwierdzić, że historyczne zmiany w największym stopniu dotknęły fragmentów pre- i post- anaforalnych, tj. poprzedzających anaforę oraz następujących po niej. Pojawiały jednak również i w samej anaforze. W niniejszym opracowaniu przedstawimy te modyfikacje, które dotyczą najważniejszego elementu modlitwy anaforalnej, tzn. modlitwy epiklezy. Stanowi ona kulminację anafory, którą w najkrótszy sposób możemy zdefiniować jako prośbę o zesłanie Ducha Świętego. Epikleza modlitwy anafory wyodrębnia się już w III w. i od tego czasu niezmiennie jest stałym elementem modlitwy eucharystycznej Kościoła prawosławnego. W IV wieku wszystkie schematy z ich charakterystycznymi elementami, zostały przerezegowane przez Ojców Kościoła: św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Bazylego Wielkiego i św. Jana Chryzostoma. Oczywiście ich trud nie objął wszystkich możliwych

redakcji lokalnych anafor², jednak zamknął w ujednoliconej strukturze wszystkie najważniejsze tradycje.

Od IV w. możemy wskazać na obecność modlitwy epiklezy we wszystkich lokalnych tradycjach liturgicznych Wschodu, przy czym autonomiczny rozwój modlitwy eucharystycznej w różnych chrześcijańskich ośrodkach sprawił, że jej umiejscowienie w strukturze anafory nie jest ujednolicone.

W tradycji syryjskiej w anaforach epikleza następowała po anamnezie i poprzedzała modlitwę wstawienniczą, natomiast w egipskiej następowała po anamnezie i kończyła modlitwę anafory, w tradycji perskiej następowała po modlitwie wstawienniczej i kończyła anaforę, natomiast w tradycji bizantyjskiej, podobnie jak w syryjskiej, była uszeregowana następująco: anamneza, epikleza, modlitwa wstawiennicza³. Jak widzimy, w każdej z lokalnych tradycji obecne były wszystkie klasyczne elementy anafory. Epikleza, za wyjątkiem tradycji perskiej, występuje po części anamnetycznej, według następującej kolejności: „wspominając przeto zbawienne dzieła... - prosimy”.

W powszechnej tradycji liturgicznej Kościoła chrześcijańskiego, możemy wskazać jeszcze dwa modele epiklezy: tzw. epiklezę wschodzącą oraz epiklezę Logosu.

¹ Stosowane skróty:

AnBAZ – anafora św. Bazylego Wielkiego

AnCHR – anafora św. Jana Chryzostoma

LitBAZ – Liturgia św. Bazylego Wielkiego

LitCHR – Liturgia św. Jana Chryzostoma

² Usystematyzowanie wszystkich istniejących anafor nie było możliwe ze względu na ich ilość. Współcześnie wiemy o 16 rytach liturgicznych Kościoła w Etiopii, jak również o 65 anaforach jakobickich i maronickich. Алымов В., *Лекции по Исторической Литургике*, Holy Trinity Orthodox School b.d., maszynopis, s. 58.

³ Карабинов И.А., *Лекции по литургике. Читанные студентам (XIX) и (XX) курсов С. Петербургской Духовной Академии в 1911-1912 уч. году*, Литография Богданова, Санкт-Петербург 1912, s. 45-46.

W odróżnieniu od tradycyjnej epiklezy, epikleza wschodząca wkomponowana jest w całość modlitwy anafory. Modlitwa tego typu, skierowana do Boga Ojca, a następnie „przechodząca” (wschodząca) do całej Trójcy Świętej, została w liturgice określona jako epikleza wschodząca (ros. *восходящий епиклесис*)⁴. Prośba o przyjęcie darów nierozzerwalnie jest związana z ich przemianą (cs. *преложение*), które możemy wyjaśnić następująco: Ojciec przyjmuje ofiarę Syna poprzez działanie Ducha. W ten sposób mogła zrodzić się wschodząca epikleza. Tego rodzaju epikleza po raz pierwszy pojawiła się w anaforze „Tradycji Apostolskiej”⁵ oraz w niektórych anaforach syryjskich⁶ a także w tradycji rzymskiej i mediolańskiej⁷.

Epikleza Logosu stanowi wyjątkową modlitwę eucharystyczną, gdzie skierowana do Boga Ojca prośba związana jest z zesłaniem na dary Logosu. Jedyne przykłady takiej epiklezy zachował się w odkrytym w 1899 roku przez A. Dmitriewskiego „Euchologionie Serapiona”⁸.

Oprócz wskazanych wyjątków w postaci wschodzącej epiklezy oraz epiklezy Logosu, we wszystkich anaforach epikleza ma ten sam schemat. Skierowana jest do Boga Ojca i Jego prosi o zesłanie Ducha Świętego „na nas i na przedłożone Dary” oraz o przemianę chleba w Ciało Chrystusa, a wina w Krew Chrystusa.

1. Interpolacje w modlitwie epiklezy we współczesnej tradycji liturgicznej Kościoła Prawosławnego

Nabożeństwo eucharystyczne zostało w pełni opisane w pierwszym tysiącleciu, a jego poszczególne elementy uzyskały zarówno swój obrzędowy charakter jak również symboliczną treść. Ostateczne usystematyzowanie nie oznaczało jednak braku drobniejszych zmian. Do najbardziej subtelnych należy zaliczyć zmiany w niektórych rękopisach:

1. W „Euchologionie synajskim” IX w. (Petersburg nr 226) odnalezionym przez biskupa Porfiriusza, w epiklezie AnCHR słowa: „Jeszcze przynosimy Tobie tę duchową (cs. *словесную*) służbę” zastępują słowa: „duchową służbę i bezkrwawą ofiarę”. Pojawiają się one również w słowiańskim rękopisie XII wieku (Sofia nr 518)⁹.
2. Niektóre rękopisy wskazywały różne słowa we frazie modlitwy epikletycznej „pobłogosławił je, uświęcił

i okazał”¹⁰. Współczesna cerkiewnosłowiańska redakcja wskazuje na formę: „*благословити я, и освятити, и показати*”, zaś w rękopisach widzimy czytamy¹¹: „*и благословити я, освятити и явити*”, „*благословити я и явити*”, „*благословити я и прославити и освятити я и явиться*”¹², „*и благословити и явити и святити*”¹³, „*и благословити и освятити и показати*”¹⁴.

Wśród zauważalnych zmian w modlitwie anafory warto wymienić pojawienie się dialogu kapłana i diakona, przesunięcie (w LitCHR) lub dodanie (w LitBAZ) słów: „Przemieniając Duchem Twoim Świętym” (gr. *μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ*, cs. *Преложив Духом Твоим Святым*) oraz wprowadzenie troparionu nabożeństwa trzeciej godziny do modlitwy anafory.

W historii Kościoła prawosławnego całe nabożeństwo eucharystyczne zmieniano się, rozwijało i poszerzało. Zmiany te, w obrębie elementów nieanaforalnych były bardziej zauważalne¹⁵. Jednak to zmiany w anaforze, w jądrze całej Liturgii, wzbudzają największą ciekawość a nawet obawy.

2. „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”

Słowa „Przemieniając Duchem Twoim Świętym” pojawiły się najpierw w LitCHR, jednak ich pierwotne miejsce różni się od współczesnego. W kodeksie Barberini gr. 336 (VIII w.) powtarzano je dwukrotnie, przy błogosławieństwie Chleba brzmiały: „I uczyni przeto chleb ten najczciodszy Ciałem Chrystusa Twego, przemieniając Duchem Twoim Świętym” oraz kielicha: „A co w kielichu tym najczciodszy Krwią Chrystusa Twego, przemieniając Duchem Twoim Świętym”¹⁶. Stały się one wkrótce odrębną kwestią wygłaszaną w czasie wspólnego błogosławieństwa Ciała i Krwi. W ten sposób zostały zapisane w LitCHR w „Euchologionie” J. Goara (1730): prezbiter „I uczyni przeto chleb ten...”, diakon „amen”, prezbiter „A co w kielichu...”, diakon „amen”, prezbiter „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”, diakon „amen, amen, amen”¹⁷. Podwójnie wygłoszenie tych słów pojawia się również w „Euchologionie” Synajskim IX w. (Petersburg nr 226).

Według archimandryty Kipriana, w LitCHR słowa te, pojawiające się raz lub dwa razy, „są w pełni zgodne z ogólnym kontekstem modlitwy”¹⁸.

⁴ Termin wprowadzony przez arcybiskupa Aleksego (van der Mensbrugghe). Zob. Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 46.

⁵ Ibid.

⁶ Арранц М., *Евхаристия Востока и Запада*, Москва 1999, s. 31.

⁷ Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 47.

⁸ Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 85; Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 89-90.

⁹ Орлов М. И., *Литургия святого Василия Великого*, Синодальная типография, Санкт-Петербург 1909, s. 394.

¹⁰ Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005, s. 91.

¹¹ Орлов М. И., op. cit., стр. 203.

¹² „Służebnik” XV w. Sofijska Biblioteka nr 530.

¹³ „Służebnik” XVI w. Sofijska Biblioteka nr 617.

¹⁴ „Służebnik” XV w. Sofijska Biblioteka nr 531.

¹⁵ Zob. m.in. rozwój Liturgii eucharystycznej w opracowaniu o. Miguela Arranza. Арранц М., *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 40-49.

¹⁶ Zob. Parenti S. i Velkovska E., red., *L'Eucologio Barberini gr. 336*, C. L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1995, s. 35.

¹⁷ Goar J., *Euchologion Sive Rituale Graecorum*, Graz 1960, II, s. 62; *Ευχολόγιον το μέγα*, Παρά Νικόλαω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων, Εφετησίον 1767, s. 52.

¹⁸ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 192.

Zauważamy je również w LitBAZ, gdzie naruszają dotychczasową strukturę błogosławieństwa [1] Ciała oraz [2] Krwi [3] „wylanej za życie świata”. Starszy schemat epiklezy wskazywał na 3 kwestie prezbitera, po których diakon wygłaszał „amen”. W wyniku inspiracji LitCHR słowa „przemieniając...” uzupełniają ostatnią kwestię prezbitera [3], która przyjmuje następującą formę: prezbyter „Chleb ten...” diakon „amen”, prezbyter „A co w tym kielichu...”, diakon „amen”, prezbyter „Wylaną za życie świata”, diakon „amen”, prezbyter „Przemieniając...”, diakon „amen, amen, amen”¹⁹. Współcześnie ich transpozycja jest dosyć jednoznacznie określana jako „zbyteczna”, a nawet „przeciwstawna” z treścią modlitwy LitBAZ, w której dla bezpośredniego działania Ducha Świętego wskazuje się działanie Ojca poprzez Ducha²⁰. O tym, że współczesna redakcja tego tekstu nie stanowi oryginalnej wersji świadczą m.in. greckie i słowiańskie rękopisy, w których słów tych w LitBAZ brak²¹. W jednym z najstarszych „Służebników” słowiańskich (XIII w.) czytamy: „... i okazał [i przeżegnawszy mówi] Chleb ten najdroższe Ciało Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa [i następnie przeżegnawszy kielich] Kielich ten najdroższą Krew Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa [a to mówi żegnając oba naczynia] Wylaną za życie świata. Nas wszystkich spożywających...”²².

Dodatek ten pojawia się jedynie w 11 z 48 greckich rękopisów analizowanych przez prof. Michaiła Orłowa²³. W weneckim wydaniu „Służebnika” na marginesie AnBAZ pojawia się komentarz z odwołaniem do „Pidalionu” Nikodema, który wskazuje, że słowa te odnoszą się wyłącznie do LitCHR, LitBAZ nie dotyczą²⁴.

Wielu liturgistów i teologów, m.in. Wasilij Bołotow, wskazywało na niebywałą niegramatyczność zestawienia słów „przemieniając...” z tekstem AnBAZ. Krytyczny rozbiór gramatyczny greckiego tekstu został przedstawiony w pracy prof. Bołotowa oraz książce archimandryty Kipriana Kerna²⁵.

Wtrącenie to dzieli modlitwę epikletyczną oddzielając uświęcające ją słowa. Jak wskazuje archimandryta Kiprian Kern słowami uświęcającymi modlitwę epikletyczną, czyli stawiającymi odpowiedni akcent znaczeniowy, w przypadku AnCHR są słowa: „I uczyni przeto”, natomiast w przypadku AnBAZ: „pobłogosławił je, uświęcił i okazał”²⁶.

Archimandryta Kiprian jednoznacznie głosi, że zostały one „błędnie i absolutnie nieodpowiednio wprowadzone w słowiańskie służebniki i w tekst LitBAZ”²⁷. Od roku 1853 wtrącenie to nie pojawia się w drukowanych greckich „Liturgikonach”²⁸.

Mając świadomość spójności AnCHR i AnBAZ musimy w nich dostrzegać również ich odmienny styl i indywidualną formę, w której zostały zapisane. W tym przypadku nie możemy dopuszczać do przewartościowania tekstu AnBAZ w duchu tekstu św. Jana. Rozwiązanie wydaje się oczywiste – interpolacja powinna być zachowana w tekście AnCHR natomiast w AnBAZ błogosławieństwo chleba i wina należałoby kończyć słowami: „Wylaną za życie świata. Amen, amen, amen”.

3. Tropariony nabożeństwa trzeciej godziny

W XV w. w modlitwie kanonu eucharystycznego LitCHR pojawił się troparion nabożeństwa trzeciej godziny: „Panie, który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie na Twych apostołów zesłałeś...”²⁹. Tekst ten wyrażał pobożną potrzebę wstawienictwa, odczuwaną przez sprawujących sakrament kapłanów i dzięki czemu został, dosyć nieodpowiednio, umieszczony w modlitwie epiklezy. Słowa te zostały zapisane w LitCHR redakcji Jakuba Goara³⁰. W wyniku inspiracji tekstem LitCHR pojawiły się one również w greckich redakcjach LitBAZ, m.in. w „Wielkim Euchologionie” z 1767 r³¹. Słowa troparionu rozdzielają modlitwę epiklezy, stanowiąc interpolację, która wykazuje przy tym dwie negatywne cechy: sprzeczność logiczną oraz niespójność językową.

A. Geneza wprowadzenia nowego tekstu

Powodem, który sprzyjał pojawieniu się dodatkowego tekstu w modlitwie anaforalnej, stała się polemika z Kościołem rzymskokatolickim, a w szczególności z pojawieniem się scholastycznej koncepcji formuły sakramentalnej. Spór o moment przemiany darów stanowił przykład wykorzystania rzymskokatolickich założeń dla potwierdzenia ortodoksyjnej teologii. Kościół prawosławny nie zna pojęcia „formuła sakramentalna”. Sakrament stanowi tajemnicę, misterium, w czasie którego zstępuje Łaska Boża. Daremna i bezcelowa jest dyskusja, w którym dokładnie momencie i w związku z jakimi słowami, cud ten następuje. Walka z rzymskokatolicką koncepcją formuły sakramentalnej doprowadziła w XIV w. do próby podkreślenia centralnego miejsca epiklezy w modlitwie anafory. W wyniku tej tendencji moment epiklezy został wyodrębniony z tekstu anafory poprzez wprowadzenie „przygotowującej modlitwy” tj. troparionów trzeciej godziny. Zmiana ta została przeprowadzona początkowo w tekście AnCHR, chociaż już w XV wieku pojawiła się w AnBAZ. Jak wskazuje archi-

¹⁹ Taką formę odnajdziemy m.in. w „Wielkim Euchologionie”. Ibid., s. 71.

²⁰ Zob. Арранц М., *Евхаристия Востока и Запада...*, op. cit., s. 27.

²¹ Керн К., *Евхаристия*, Москва 1999, s. 192.

²² *Соловецкий Служебник, РНБ. Солов. № 1017, XIII в., b.d., s. 8.*

²³ Орлов М. И., op. cit., str. 208.

²⁴ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 192.

²⁵ Болотов В. В., *Заметки по поводу текста литургии святого Василия Великого*, „Христианское чтение”, 3 1914, s. 286. Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 192.

²⁶ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 193.

²⁷ Ibid., s. 185.

²⁸ Ibid., s. 193.

²⁹ Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 63.

³⁰ Zob. Goar J., *Euchologion...*, op. cit., s. 62.

³¹ *Ευχολόγιον το μέγα...*, op. cit., s. 71.

mandryta Filaret Zacharowicz, w słowiańskich rękopisach XII-XV wieku, wydawanych zarówno w synodalnej typografii jak i w Wenecji, w tekście LitCHR tropariony trzeciej godziny nie pojawiały się³². Pierwsze słowiańskie redakcje „Służebników” wprowadziły zmiany w tekście LitBAZ dopiero w XVII wieku. W wielu słowiańskich kodeksach XV-XVI w. nie pojawiła się nowa interpolacja (Watopedi nr 133/744 z XV w., Pantelejmon nr 435 z XVI w., Synaj nr 986, Watykan nr 1213 z połowy XVI w.). Tekst troparionu nie pojawiał się nawet w drukowanych „Służebnikach” („Służebnik” wenecki z 1554 r. z drukarni Bożydara Wukowicza). Według archimandryty Kipriana Kerna „w praktyce Kościoła na Rusi XII-XIV w. troparion ten nie był czytany”³³.

Biskup Porfiriusz Uspienskij jako źródło pojawienia się interpolacji wskazuje działalność patriarchy Filoteusza, liturgicznego reformatora, autora „Diataksis”³⁴. Kijowski prof. Aleksiej Dmitriewskij, wybitny liturgista, odrzucił twierdzenie biskupa Porfiriusza, wskazując jednocześnie, iż początków interpolacji należy upatrywać w Wenecji, gdzie w XVI w. drukowano księgi liturgiczne³⁵.

W jednym z rękopisów XI w. (Grottaferrata) pojawia się co prawda tekst troparionów 3 godziny, wskazany do czytania przez kapłana, jednak umieszczony jest on nie w tekście modlitwy anafory, lecz po Eucharystii kapłana³⁶.

B. Powielenie i powtórzenie prośb

Jedną z przyczyn pojawienia się troparionu 3 godziny odnajdujemy w treści modlitw liturgicznych. Słowa epiklezy zawierają prośbę do Boga o zesłanie Ducha Świętego „na nas i na przedłożone dary”. Określenie „na nas” wskazuje na duchownych, którzy sprawują Boską Liturgię i pojawia się już w najstarszym rękopisie Liturgii apostoła Jakuba³⁷. Słowa te oznaczają obawę przed niegodnym sprawowaniem Świętych Tajemnic i troskę, aby osobista grzeszność nie wpłynęła na składaną Bogu ofiarę. Jeśli przeanalizujemy modlitwy Liturgii, echo tych odczuć odnajdziemy w:

1. Modlitwie proskomidii po postawieniu darów na ołtarzu: „Panie Boże wszechmogący, jedyny święty, który przyjmujesz ofiarę chwały od tych, którzy wzywają Ciebie całym sercem, przyjmij też modlitwę nas grzesznych i zanieś na święty Twój ołtarz. Uczyni nas godnymi składania Tobie darów i ofiar duchowych, za nasze grzechy i za nieświadomości ludu. Uczyni nas godnymi, abyśmy znaleźli łaskę przed Tobą, aby nasza ofiara była Tobie przyjemną i aby Duch łaski Twojej,

Dobry, spoczął na nas i na tych przedłożonych darach, i na całym Twoim ludzie”³⁸.

2. Modlitwie wielkiego wejścia: „Nikt, kto poddał się cielesnym pożądliwościom i rozkoszom, nie jest godny ani przystępować, ani przybliżać się, ani służyć Tobie, Królu Chwały [...] Przeto błagam Ciebie, jedynego dobrego i skłonnego do wysłuchania: wejrzyj na mnie grzesznego i nieużytecznego sługę Twego, i oczyść moją duszę i serce od złego sumienia, a także mocą Świętego Twego Ducha uczyni mnie, przyobleczonego łaską kapłaństwa, godnym stanąć przed tym świętym Twoim ołtarzem i sprawować świętą czynność tajemnicy przeczystego Twojego Ciała i najczciodszej Krwi. Do Ciebie przeto przychodzę skłoniwszy moją głowę i błagam Cię: Nie odwracaj Oblicza swego ode mnie ani nie odrzucaj mnie z grona Twych dzieci, ale uczyni mnie, grzesznego i niegodnego Twego sługę, godnym złożenia tych darów...”³⁹.
3. Drugiej modlitwie wiernych: „Znowu i wielokroć przypadamy do Ciebie i błagamy Cię, Dobry i Przyjacielu człowieka, abyś wejrzawszy na nasze błaganie, oczyścił nasze dusze i ciała z wszelkiej zmazy ciała i ducha, i pozwolił nam stanąć przed świętym Twoim ołtarzem niewinnie i bez osądzenia...”⁴⁰.
4. Pierwszej modlitwie wiernych: „...Przyjmij, Boże, nasze błaganie, uczyni nas godnymi składania Tobie błagań i żarliwych prośb oraz bezkrwawych ofiar za cały Twój lud. Spraw, abyśmy my, których powołałeś do tej służby mocą Ducha Twego Świętego, bez osądzenia i nienagannie, z czystym świadectwem naszego sumienia, wzywali Ciebie, w każdym czasie i miejscu, abyś wysłuchując nas, był dla nas miłosiernym w obfitości Twojej dobroci...”⁴¹.

Jak widzimy, poczucie niegodności i grzeszności prowadzi do pokutnej modlitwy i prośby o przyjęcie składanej ofiary. Rozwinęło się ono w części przedanaforalnej, a w XV w. doprowadziło również do pojawienia się w samej anaforze prośby o przebaczenie. Poczucie niegodności i grzeszności rozwinęło również wezwania poprzedzające Liturgię oraz moment ofiarowania darów, poprzez pojawienie się krótkiej modlitwy: „Boże oczyść mnie grzesznego i zmiłuj się”. Poczucie niegodności oraz dążenie do oczyszczenia sprawiły także, że we współczesnej praktyce w Liturgii wygłaszana jest modlitwa, która nie została zapisana w „Liturgikonach”, a pochodzi ze starej aleksandryjskiej praktyki. Mowa o aleksandryjskiej modlitwie rozgrzeszenia opartej na starotestamentowej modlitwie święta Dnia Pojednania (*Jom kippur*) – „Daruj, przebac i odpuść...” (cs. *Ослаби, остави, прости...*)⁴². Modlitwa ta pojawia

³² Захарович Ф., Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписменных Службников: Опыт сличения старопечатных и исправленных церковнобogosлужбных книг с древлеписменными, Москва 1899, s. 90.

³³ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 196.

³⁴ Ibid., s. 194.

³⁵ Ibid., s. 195.

³⁶ Ibid., s. 194.

³⁷ Карабинов И. А., *Лекции...*, op. cit., s. 169-170.

³⁸ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001, s. 72.

³⁹ Ibid., s. 62-64.

⁴⁰ Ibid., s. 61.

⁴¹ Ibid., s. 58-59.

⁴² Por. również szóste błogosławieństwo *Tefila*. Арранц М., i Рубан Ю., *История византийского типикона „Око церковное”. Часть I. Предвизантийская эпоха. Исторические свидетельства о молитве древних христиан (до V в.)*, Журнал “Нева”, Санкт-Петербург 2003, s. 68.

się we wczesnochrześcijańskim nabożeństwie jako forma powszechnego pojednania i prośba o przebaczenie. Głośno wygłaszana przez duchownych i wiernych przed przyjęciem Eucharystii, stała się substytutem niepraktykowanej częstej spowiedzi. Modlitwa ta pojawia się w „Horologio-nach” tradycji palestyńskiej około XIII w., przy czym nie była ona związana z Liturgią, a nabożeństwem typika⁴³. Obecność i umiejscowienie tej modlitwy w nabożeństwie typika, wskazuje że poprzedzała ona Modlitwę Pańską i późniejsze przyjęcie Eucharystii. Współcześnie występuje ona w nabożeństwie typika, w modlitwach wieczornych, oraz w siódmej modlitwie kapłańskiej jutrzni: „Przeto prosimy Ciebie, jeśli zgrzeszyliśmy czymś do tej godziny, słowem lub uczynkiem, lub myślami, dobrowolnie lub mimowolnie, zapomnij, wymaż, przebac”⁴⁴.

Pojawienie się troparionów 3 godziny stanowi więc powielenie już istniejącego motywu pokajania. Możemy oczywiście określić taką niespójność jako cechę drugorzędną, jednak w zestawieniu z modlitwą anafory, wchodzącą na wyżyny intelektualne, stanowiącą perłę chrześcijańskich tekstów liturgicznych, wyraźnie ukazuje się nam jej nieodpowiedniość w tym miejscu. Tekst modlitwy anafory jest uniwersalny i powszechny, staje się modlitwą wspólnoty, skierowaną w stronę Boga Ojca. Wtrącenie, które jakoby wspierało wiarę kapłana-liturga rozбивa ten idealny, uniwersalny charakter modlitwy. Wtrącenie staje się ponadto duplikacją wcześniej przytoczonych modlitw w intencji sprawującego ofiarę, jeszcze bardziej zmieniając akcent eucharystyczny. Wszystkie przedanaforalne elementy mogą przyjmować charakter usprawiedliwienia i prośby o przebaczenie, stanowiąc tym samym ukazanie świadomości wspólnoty przed wielkością składanej ofiary. Sam moment anafory powinien jednak skupiać się na tej treści, którą wyraża anafora, i która jest celem Liturgii. Eucharystia oznacza dziękczynienie i koncentruje się na zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Uzupełnienie jej o element pokutny, dotyczący kapłana-liturga, narusza więc jej spójność i jednoznaczny uniwersalny charakter.

W modlitwie AnBAZ jest zresztą już wskazanie na odkupieńcze dzieło Boże, w świetle którego blakną wszelkie ludzkie grzechy. W zstąpieniu Zbawiciela, Jego nauce i ofierze, Bóg uczynił nas: „dla Siebie ludem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, i oczyścił nas w wodzie i uświęcił Duchem Świętym, [...] torując tym każdemu ciału drogę ku zmartwychwstaniu”⁴⁵. W modlitwie epikletycznej AnBAZ słyszymy nawet : „Przeto i my, Władco Najświętszy, grzeszni i niegodni Twoi słudzy, którym pozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego miłosierdzia i Twojej litości, którą obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy się do świętego Twego ołtarza i ofiarując podobieństwa świętego Ciała i Krwi Chrystu-

sa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy”⁴⁶. W końcowych wersetach modlitwy wstawiennej AnBAZ czytamy także: „Pamiętaj, Panie, w ogromie swej litości i o mnie niegodnym, daruj mi wszystkie grzechy świadome i nieświadome, i z ich powodu nie odbieraj łaski Świętego Twego Ducha od leżących tutaj darów”⁴⁷.

C. Zmiana adresata modlitwy

Dodatkowy tekst w modlitwie anafory zmienia również adresata modlitwy. Są to słowa skierowane do Boga Ojca. Również epikleza, tj. prośba o zesłanie Ducha Świętego na dary skierowane są do Boga Ojca. W troparionach adresatem staje się Syn Boży, po czym, wracając do oryginalnego tekstu anafory modlitwa ponownie skierowana jest do Boga Ojca. Na podstawie poniższej tabeli widzimy, że zmiana adresata pojawia się jedynie w interpolacji, tym samym stanowiąc jedyne źródło naruszenia spójności tekstu.

Tabela 1: Adresaci modlitw anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego⁴⁸

Liturgia św. Jana Chryzostoma	Bóg Ojciec	Ty i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty. [...] dzięki składamy <u>Tobie i Jednorodzonemu Twemu Synowi, i Duchowi Twemu Świętemu.</u> [...] Ty i Jednorodzony Twój Syn, i Duch Twój Święty. Syna Twego Jednorodzonego dałeś. [...] I uczyni przeto chleb ten najczcigodniejszym <u>Ciałem Chrystusa Twego.</u> [...] A co w kielichu tym najczcigodniejszą <u>Krwią Chrystusa Twego.</u> [...] Przemieniając <u>Duchem Twoim Świętym.</u> [...] imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha.
Liturgia św. Bazylego Wielkiego	Bóg Ojciec	[...]Ojcie Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] okazującym w sobie Ciebie, Ojca, żywym Słowem [...] zbawienie w samym <u>Twoim Chrystusie</u> [...] przez samego <u>Twego Syna,</u> który jest <u>odblaskiem Twojej chwały i odbiciem Twojej istoty</u> [...] z Tobą, Bogiem i Ojcem [...] <u>Jednorodzony Twój Syn</u> [...] w samym <u>Twoim Chrystusie</u> zostali ożywieni [...] poznania <u>Ciebie, prawdziwego Boga i Ojca</u> [...] zasiadł <u>po prawicy Twego</u> majestatu [...] Przeto i my, <u>Władco,</u> pamiętając o zbawiennych <u>Jego mękach,</u> [...], <u>zasiadaniu po Twojej prawicy, Boga i Ojca,</u> zbliżamy się do świętego <u>Twego ołtarza</u> i ofiarując podobieństwa świętego <u>Ciała i Krwi Chrystusa Twego,</u> modlimy się [...], abyś zesłał z łaski <u>Twojej dobroci Ducha Twego Świętego</u> na nas [...] okazał chleb ten samym najdroższym <u>Ciałem Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.</u> [...] [okazał – MŁ] samą najdroższą <u>Krwią Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa</u> [...] przyjęcie świętego <u>Ciała i Krwi Twego Chrystusa</u> [...] nabyłeś go najdroższą <u>Krwią Twego Chrystusa</u> [...] nie odbieraj łaski <u>Świętego Twego Ducha</u> [...] moc <u>Świętego Twego Ducha</u> [...] imię <u>Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha</u> [...]

⁴³ Скабалланович М., Толковый Типикон. Объяснительное изъяснение Типика с историческим введением, Издание Сретенского монастыря, Москва 2004, s. 392.

⁴⁴ *Wieczernia, Jutrznia, Prokimenony, Alleluja, Rozesłania, Kalendarz Liturgiczny*, Warszawaśka Metropolia Prawosławna, Warszawa 2006, s. 55.

⁴⁵ Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, op. cit., s. 85.

⁴⁶ Ibid., s. 88.

⁴⁷ Ibid., s. 100.

⁴⁸ Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma, op. cit., s. 77-88; Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, op. cit., s. 78-101.

Troparion trzeciej godziny	Bóg Syn	<u>Panie</u> , który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie na <u>Twych Apostołów zesłałeś</u> [...]
----------------------------	---------	---

D. Wpływ na modlitwę anafory

Troparion 3 godziny narusza również treść anafory. O ile naruszenie to w AnCHR ma charakter subtelny, o tyle w AnBAZ, sprawia, że wątek głównej modlitwy liturgicznej zostaje poważnie naruszony. Tropariony przerywają epiklezę AnBAZ. Miejsce, w którym się pojawiają nie tylko przerywa wątek modlitwy, ale rozrywa jedno, bardzo treściwe zdanie na dwa, które oddzielnie nie są zrozumiałe.

Tabela 2: Tekst modlitwy epikletycznej Liturgii św. Bazylego Wielkiego⁴⁹

Tekst modlitwy epikletycznej Liturgii św. Bazylego Wielkiego	
Tekst pierwotny	Interpolacje i wtrącenia
K (kapłan): Przeto i my, Władco Najświętszy, grzeszni i niegodni Tвої słudzy, którym pozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego miłosierdzia i Twojej litości, którą obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy się do świętego Twego ołtarza i ofiarując podobieństwa świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abyś zesłał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał	
	K: Panie, który o trzeciej godzinie zesłałeś na Twych Apostołów Najświętszego Twego Ducha, nie odbieraj Go nam, dobry, lecz odnów nas, modlących się do Ciebie. D (diakon): Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnów w mym wnętrzu. K: Panie, który o trzeciej godzinie...
	D: Nie odrzucaj mnie od swego oblicza, i Ducha Twego Świętego nie odbieraj mi. K: Panie, który o trzeciej godzinie...
	D: Pobłogosław, władko, święty chleb.
K: Chleb ten samym najdroższym Ciałem Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.	
	D: Amen. Pobłogosław, władko, święty kielich.
K: A co w tym kielichu samą najdroższą Krwią Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.	
	D: Amen.
K: Wylaną za życie świata.	

	D: Amen.
	D: Pobłogosław, władko, chleb i kielich.
	K: Przemieniając Duchem Twoim Świętym.
	D: Amen. Amen. Amen.
	D: Pamiętaj o mnie grzesznym, władko święty.
K: Nas wszystkich, spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego, aby dla nikogo z nas przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa nie było na sąd lub potępienie, ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z Praojcami, Ojcami, Patriarchami, Prorokami, Apostołami, Ewangelistami, Kaznodziejami, Męczennikami, Wyznawcami, Nauczycielami, i z wszystkimi duszami sprawiedliwych, które w wierze spoczęły.	

Skierowane do Boga Ojca słowa „...modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abyś zesłał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał”, przez wtrącenie troparionów tracą swój cel. W tym miejscu naturalnie pojawia się pytanie: „Cóż Bóg ma ukazać?”⁵⁰. W słowiańskich „Służebnikach” słowa te kończą się kropką, podczas gdy tekst pozbawiony troparionów ukazuje nam prawdziwy, czytelny wymiar tych słów. W modlitwie prosimy o zesłanie Ducha Świętego na nas i na dary, błogosławieństwo darów, uświęcenie ich i okazanie ... chleba będącego Ciałem Chrystusa oraz „tego co w kielichu” będącego Krwią Chrystusa. Jak widzimy, tropariony przerwały więc jedno z najważniejszych zdań AnBAZ, zmieniając jednocześnie jej ukierunkowanie i naruszając treść. Najbardziej żarliwa modlitwa rozplywa się w troparionie trzeciej godziny i wersetach Psalmu 50.

E. Wnioski

Na szkodliwość tego liturgicznego wtrącenia wskazywano wielokrotnie. W końcu XVIII wieku, w Grecji, nieznanym z imienia „ierokiriks” (kapłan-kaznodzieja), pozostawił teologiczny traktat, który w skrócie przytoczył biskup Porfiriusz. We fragmencie dotyczącym wprowadzonego troparionu autor określił go jako wtrącenie „nieprawidłowe i nierozumne”, a nawet „anty Chrystusowa beczelność”⁵¹.

W tradycji greckiej troparion został usunięty z „Liturgikonów”. Podobną praktykę zastosowały również starożytne patriarchaty tradycji greckiej. Tropariony nie są tam czytane⁵². We współczesnych „Służebnikach” cerkiewno-słowiańskich, wydawanych przez Patriarchat Moskiewski,

⁴⁹ Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, op. cit., s. 90-92.

⁵⁰ Zob. Деснов Николай, Еще несколько слов об известных расхождении между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, в: Богословские труды, 31 1992, s. 87.

⁵¹ Керн К., Евхаристия..., op. cit., s. 196.

⁵² Деснов Николай, op. cit., s. 87.

tropariony zostały wyodrębnione w nawiasach kwadratowych⁵³.

Tropariony 3 godziny nie wpływają oczywiście na znaczenie Liturgii, lecz naruszają harmonię i spójność klasycznej anafory. Nieujednolicona praktyka wpływa również negatywnie na poczucie jedności powszechnego Prawosławia w sytuacji, kiedy nabożeństwo sprawowane jest jednocześnie przez duchowieństwo tradycji greckiej i słowiańskiej.

W liście do archimandryty Antoniego Kapustina, metropolita moskiewski Filaret, podał w wątpliwość grecką korektę tekstu modlitwy epikletycznej, z której usunięto tropariony 3. godziny. Na stwierdzenie metropolity: „[...] jeśli i my powinniśmy uczynić to samo, zrodzi się dla nas trudność, albowiem mamy podstawy zachować stary obyczaj, który przyjęliśmy od Kościoła w Grecji” archimandryta Antoni odpowiedział: „Oszczerstwo! On [tj. patriarcha konstantynopolitański] niczego nie wykreślał, albowiem tego nikt wcześniej nie wprowadzał”⁵⁴.

Zakończenie

Analizowane przez nas dwie interpolacje AnBAZ i AnCHR w połowie XIX wieku zostały usunięte z greckich ksiąg liturgicznych. Ze względu na jedność modlitwy anafory należałoby dążyć do skreślenia tych interpolacji z praktyki słowiańskiej, co jest już zresztą obserwowane we współczesnych wydaniach „Służebników” Patriarchatu Moskiewskiego.

Tropariony trzeciej godziny nie znajdują miejsca w AnCHR i AnBAZ. Wśród proponowanych przez liturgistów rozwiązań należy wskazać dwa: ich usunięcie z modlitwy anafory, co będzie zgodne z tradycją grecką oraz przesunięcie przed modlitwą epiklezy (po słowach „To, co Twoje, od Twoich...”) - sugerowane w tłumaczeniach ks. H. Paprockiego⁵⁵.

Fraza „Przemieniając...” powinna być usunięta z tekstu AnBAZ, co będzie zgodne z tradycją grecką oraz jak wcześniej wskazaliśmy, nie naruszy jedności tematycznej anafory. W AnCHR transpozycja przyjęta już w IX w., nie burzy logiki tekstu i nie prowadzi do zmian.

Przyczyn ewentualnej redakcji tekstów nie należy dostrzekać się wyłącznie w historycznym rozwoju modlitwy, albowiem, w takim przypadku należałoby dążyć do przywrócenia apostolskiego zwyczaju łamania chleba, tj. przywrócenia praktyki pierwszych wieków⁵⁶. Faktorem

dla uporządkowania tekstów modlitwy anafory, powinna się raczej stać chęć zachowania przejrzystości treściowej, tak fundamentalna dla twórców antiocheńskiej syntezy eucharystycznej. Spójność treści, która potwierdza naukę eklezjalną Kościoła prawosławnego wydaje się wystarczającym powodem dla przeprowadzenia krytycznej redakcji tekstów.

Kończąc naszą analizę modlitw anafory i jej epikletycznych elementów, należałoby również wskazać na dodatkowe zadania związane z redakcją tych tekstów, jak również praktyki ich liturgicznego wygłaszania w trakcie Liturgii.

Do takich, pożądaných i oczekiwanych zadań należy zaliczyć:

1. Zmniejszenie akcentu położonego na dialogi kapłana i diakona, które przerywają modlitwę anafory. Do XIII w. słowa modlitwy anafory nie były przerywane żadnymi wezwaniami diakańskimi. Co więcej, stare rękopisy nie wskazywały na udział diakona w czasie anafory. Dopiero w jednym z rękopisów XIII w. (Kodeks moskiewski nr 381), pojawiają się słowa: „Pobłogosław władcyko Święte Dary”⁵⁷. Nawet późniejsze rękopisy nie posiadały adnotacji na ten temat. O zmianie możemy mówić dopiero pod koniec XIV w., kiedy pojawiają się komentarze liturgiczne w „Diataksis” patriarchy Filoteusza, czyli tzw. „rubryki” wyjaśniające działania duchownych w trakcie nabożeństwa, obecnie zapisywane jako czerwone komentarze w księgach liturgicznych. Słowa diakona: „Wspomnij mnie grzesznego, władcyko święty” wraz z odpowiedzią kapłana, zapisane w LitCHR, są umieszczone w modlitwie epiklezy. Zgodnie z zasadą spójności modlitwy anafory dialog ten powinien zostać przeniesiony na zakończenie modlitwy wstawienniczej, a więc przed kończącym anaforę wychwaleniem Imienia: „I daj nam jednymi ustami i jednym sercem sławić i opiewać najczcigodniejsze, i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”⁵⁸.
2. Powrót do praktyki „cichego” czytania modlitwy anafory. O praktyce cichego czytania modlitwy anafory (por. późniejsza adnotacja gr. *μυστικῶς*, cs. *тайно*) świadczy edykt cesarza Justyniana (+565). Cesarz sprzeciwiał się jej, a nawet wydał specjalne postanowienie – 137 Novella, rozdz. 6, w którym nakazywał wygłaszać modlitwy pełnym głosem (łac. *non in secreto*)⁵⁹. W dekrete Justynian powoływał się m.in. na słowa ap. Pawła: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje błogosławienie odpowie ‘Amen’ ktoś niewtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz? Ty wprawdzie pięknie dzięki czynisz, lecz drugi tym się nie buduje” (1 Kor 14, 16-17). Pomimo cesarskiego w VIII w. modlitwy przestają być czytane głośno, co potwierdzają słowa św. patriarchy Germana (+730): „cicho wypowiadamy przed Bogiem tajemni-

⁵³ Ibid., s. 86-96.

⁵⁴ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 198.

⁵⁵ Kolejność przedstawiona w tłumaczeniu opublikowanym na stronie www.liturgia.cerkiew.pl nie została zachowana w „Służebniku” wydanym przez Warszawską Metropolię Prawosławną. Zob. *Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*, op. cit., s. 89-90; autorski przekład ks. H. Paprockiego: http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/gia_bazylego_wielkiego.pdf, dostęp 22.05.2014.

⁵⁶ Мові о тым архим. Киприан Керн: „Молитву епиклезы можно рассматривать с точки зрения, например, исключительно литургико-археологической. Ее можно понимать и изучать, как просто (и только) литургический феномен, явление истории, занимающее мысль только историка церковного обряда. Это подход односторонний, узкий, и потому несправильный. Удовлетворительного ответа он дать нам не сможет”. Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 165.

⁵⁷ Ibid., s. 194.

⁵⁸ *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, op. cit., s. 88.

⁵⁹ Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 63; Голубцов А.П., *О причинах и времени замены гласного чтения литургических молитв тайными*, „Богословский вестник”, 1905, nr 9, s. 73.

ce”. W komentarzach ojców nie brakowało słów krytyki i wątpliwości. Sam św. patriarcha German wyrażał swoje zdziwienie i krytykę w stosunku do nowej praktyki: „Jaki jest cel, myśl i moc cicho odczytywanych modlitw?” Jednak z czasem przyjęta z pokorą nowa praktyka stała się powszechna⁶⁰. Sam termin *μυστικῶς* sprawia wiele problemów. Słowo to jest współcześnie rozumiane wyłącznie jako odnoszące się do sposobu wygłoszenia modlitwy, tj. wypowiedziania jej „cicho”, podczas gdy ma także inne znaczenia, ukryte dla przykładu w pieśni cherubinów „My, którzy cherubinów mistycznie (*μυστικῶς*, cs. *тайно*) przedstawiamy”. Zdaniem o. Henryka Paprockiego, termin ten określał „manierę recytacji modlitwy”⁶¹. Ciche czytanie modlitw, oprócz zmian w sposobie śpiewu, oddaliło wiernych od sprawowanego sakramentu, czyniąc go przed nimi ukrytym. Najlepiej świadczą o tym komentarze liturgiczne, które już w pierwszym tysiącleciu wyjaśniając wiernym znaczenie Liturgii, przechodzą od Symbolu Wiary bezpośrednio do Sanctusa oraz Modlitwy Pańskiej, ignorując przy tym znaczenie cicho czytanych modlitw anafory. W ten sposób Liturgię wyjaśniał już św. Maksym Wyznawca (ok. 630)⁶². W XI w. w komentarzu Liturgii pochodzącym z Małej Azji a określanym jako „Proteoria” (ok. 1085-1095), wyjaśniając słowa modlitwy czytanej przed amboną w końcu Liturgii zapisano, iż wyjaśnia ona wiernym sens i znaczenie niesłyszanych przez nich modlitw kanonu eucharystycznego⁶³. Pożądanym rozwiązaniem kwestii „cichych” modlitw, mógłby stać się powrót do praktyki *λέγων μυστικῶς*, tj. półgłośnie recytacji tych najważniejszych modlitw.

3. Wyolbrzymienie roli śpiewu w trakcie modlitwy anafory. Już archimandryta Kiprian Kern podkreślał, iż śpiew nie powinien naruszać treści modlitwy⁶⁴. Powinien natomiast korespondować z długością modlitw. W trakcie śpiewu „Tobie śpiewamy, Ciebie błogosławimy...” kapłan czyta modlitwę epikletyczną i rozpoczyna modlitwę wstawienniczą. W 980 roku w czasie LitCHR, w momencie wygłaszania wstawienniczej modlitwy anafory, zaczęto śpiewać pieśń ku czci Bogurodzicy: „Zaprawdę godne jest” (cs. *Достойно есть*)⁶⁵. Hymn nie kończy modlitwy wstawienniczej, a tym samym anafory, lecz jest śpiewany w jej trakcie. Niedo przyjęcia staje się skracanie tekstu modlitw w celu uniknięcia ciszy. Bizantynizacja nabożeństw ograniczyła modlitwy ciszy, które jednak są całkowicie dopuszczalne i świadczą o żarliwej modlitwie. W prak-

tyce ascetycznej IV w. mnisi śpiewali psalmy, przy czym po każdym zapadała cisza i wspólnota pogrążała się w wewnętrznej duchowej modlitwie. Nawet przy niewłaściwym tempie śpiewu, modlitwa wstawiennicza lub inne elementy modlitwy anafory powinny być przez kapłana kontynuowane, z zachowaniem świadomości znaczenia tychże modlitw.

4. Przywrócenie znaczenia modlitwy wstawienniczej anafory. „Służebniki” LitCHR i LitBAZ wskazują na liczne prośby o wstawiennictwo, które ma miejsce w najważniejszym momencie – nad przemienionymi Darami Eucharystycznymi, w trakcie śpiewu „Zaprawdę godne jest” lub 9 pieśni kanonu święta. W tym momencie, zgodnie z praktyką liturgiczną, kapłan ma nie tylko przeczytać wstawiennicze modlitwy „Służebnika” lecz również wspominać imiona żywych oraz umarłych⁶⁶. Brak tej praktyki doprowadził do przeakcentowania ektenii Liturgii katechumenów a przez to doprowadził do zmiany miejsca wspomnienia tych, którzy proszą o modlitwę. Obecnie dokonuje się ono w trakcie proskomidii, co odpowiada praktyce ofiarowania darów eucharystycznych z jednoczesną prośbą o modlitwę za ofiarodawców, oraz w trakcie ektenii, gdzie wspomnienie imion ma miejsce jeszcze przed przemianą darów. W tekście LitCHR i LitBAZ znajdują się jednak wyraźne momenty w modlitwie wstawienniczej anafory, w czasie których należałoby odczytywać dyptychy za żywych i umarłych. Fragment „Pamiętaj i o tych, których nie wspomnieliśmy z niewiedzy, zapomnienia lub wielości imion. Sam o nich pamiętaj, Boże, który znasz imię i wiek każdego, który znasz każdego z łona jego matki”⁶⁷, znajdujący się w tekście AnBAZ, Wasilij Bołotow określił następująco: „Zakończenie «których nie wspomnieliśmy» to nie tylko wspaniały przykład literackiej twórczości, lecz wskazuje odbicie niezwyklej praktyczności Bazylego, w czysto ludzkim rozumieniu. Potrzebne było aby liczba tych, «proszących nas niegodnych o modlitwy» została ograniczona przyjętą normą i jednocześnie «ze względu na święte [charakter nabożeństwa – MŁ] nie zasmucać tych, których prośby o wspomnienie imion nie zostały wygłoszone z powodu «wielości imion»”⁶⁸. Dla duszpasterskiej opieki i liturgicznej świadomości wiernych, warto przywrócić praktykę czytania imion w momencie modlitwy wstawienniczej. Jej sens opiera się na tym, by po dokonanej przemianie prosić Boga w intencji tych, którzy dla sprawowania ofiary przyszli do świątyni, uczestnicząc w nabożeństwie i prosząc o modlitwę za żywych i umarłych. Rozsądnym i nieinwazyjnym działaniem może być

⁶⁰ Zob. Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 117.

⁶¹ Paprocki H., *Misterium...*, op. cit., s. 241.

⁶² Тафт Р.Ф., *Статьи. II. Литургия*, Голованов, Омск 2011, s. 293.

⁶³ Ibid., s. 294-295. Więcej informacji o zmianie sposobu czytania modlitw kapłańskich możemy odnaleźć w artykułach o. Tafta: „Czy głośne czytanie modlitw było tradycją wczesnochrześcijańskiego Kościoła?” („Were Liturgical Prayers Once Recited Aloud?”) oraz „Anafora Eucharystyczna była wygłaszana cicho czy głośno?” („Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?”). Ibid., s. 253-302, 303-310.

⁶⁴ Керн К., *Евхаристия...*, op. cit., s. 161.

⁶⁵ Алымов В., *Лекции...*, op. cit., s. 63.

⁶⁶ Szczegółową analizę właściwego momentu wspominania imion w trakcie modlitwy AnBAZ przeprowadził prof. W. Bołotow. Болотов В. В., op. cit., s. 295-296.

⁶⁷ Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, op. cit., s. 98-99.

⁶⁸ Болотов В. В., op. cit., s. 296. Tłum. MŁ.

katecheza wiernych co do znaczenia tego momentu liturgicznego.

Wszystkie wnioski sprowadzają się do oczekiwania na przeakcentowanie modlitwy anafory w duchu prawosławnej teologii, odrzuceniu kontekstu „formuły sakramentalnej” w jej zachodnim rozumieniu. W tym działaniu pierwszym krokiem powinno być wyłączenie z modlitw anaforalnych troparionów nabożeństwa trzeciej godziny oraz usunięcie z tekstu AnBAZ słów „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”. Równolegle należy dążyć do odkrywania głębi teologii liturgicznej, stanowiącej żywe potwierdzenie prawosławnego rozumienia Boga, świata i człowieka. Opiera-

jąc się na przyczynach tworzenia prawosławnych tradycji liturgicznych (jerozolimskiej, studyjskiej, katedralnej i innych), teologia prawosławnego nabożeństwa powinna się stać narzędziem ewangelizacyjnym i katechizacyjnym.

W sytuacji wykorzystywania w polskiej praktyce liturgicznej ksiąg drukowanych w różnych ośrodkach, m.in. w Polsce, Rosji, na Ukrainie, praktycznym krokiem do realizacji przedstawionych wyżej celów powinna się stać krytyczna redakcja cerkiewnosłowiańskich i polskich tekstów Liturgii oraz ich opublikowanie po akceptacji przez Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego jako obowiązujących „Służebników”.

Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum 2003, IV.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001.
- Ευχολόγιον το μέγα*, Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, Ενετίησιν 1767.
- Соловецкий Служебник*, РНБ. Солов. № 1017.
- Wieczernia, Jutrznia, Prokimenony, Alleluja, Rozesłania, Kalendarz Liturgiczny*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2006.
- Алымов В., *Лекции по Исторической Литургии*, Holy Trinity Orthodox School b.d., maszynopis.
- Арранц М., *Евхаристия Востока и Запада*, Москва 1999.
- Арранц М., i Рубан Ю., *История византийского типикона “Око церковное”. Часть I. Предвизантийская эпоха. Исторические свидетельства о молитве древних христиан (до V в.)*, Журнал “Нева”, Санкт-Петербург 2003.
- Baron A., i Pietras H. (red.), *Konstytucje świętych apostołów [spisane] przez Klemensa, [w:] Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków 2007, vol. II.
- Болотов В. В., *Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого. Письмо архиепископу финляндскому Антонию*, „Христианское чтение”, 1914, nr 3, s. 281–298.
- Деснов Николай, *Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста*, w: Богословские труды, 31 1992, s. 86–96.
- Голубцов А. П., *Литургия в первые века христианства (I)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 7/8, s. 621–643.
- Голубцов А. П., *Литургия в первые века христианства (III)*, „Богословский вестник”, 1913, nr 12, s. 779–802.
- Голубцов А. П., *О причинах и времени замены гласного чтения литургических молитв тайными*, „Богословский вестник”, 1905, nr 9, s. 69–75.
- Goar J., *Euchologion Sive Rituale Graecorum*, Graz 1960, II.
- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*. T. I, red. M. Michalski, PAX, Warszawa 1975, s. 300–316.
- Jan Chryzostom, św., *Dialog o kapłaństwie*, Wydawnictwo M, Kraków 2009.
- Kabasilas M., *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2009.
- Карабинов И. А., *Лекции по литургии. Читанные студентам (XIX) и (XX) курсов С. Петербургской Духовной Академии в 1911–1912 уч. году*, Литография Богданова, Санкт-Петербург 1912.
- Керн К., *Евхаристия*, Москва 1999.
- Матеос Х., *Развитие византийской литургии*, [w:] *Развитие византийской литургии*, tłum. N. Vasilevich, Quo Vadis, Киев 2009.
- Орлов М. И., *Литургия святого Василия Великого*, Синодальная типография, Санкт-Петербург 1909.
- Paprocki H., *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Parenti S. i Velkovska E., red., *L'Eucologio Barberini gr. 336*, C. L.V. -Edizioni Liturgiche, Roma 1995.
- Скабалланович М., *Толковый Типикон. Объяснительное изъяснение Типика с историческим введением*, Издание Средненского монастыря, Москва 2004.
- Тафт Р. Ф., *Статьи. II. Литургия*, Голованов, Омск 2011.
- Захарович Ф., *Чин литургии св. Иоанна Златоуста по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписменных Службников: Опыт сличения старопечатных и исправленных церковнобогослужбных книг с древлеписьменными*, Москва 1899.

Fonvizin: from fate to providence

Adam Drozdek

Duquesne University in Pittsburgh
drozdek@duq.edu

Adam Drozdek, *Fonvizin: od wiary w przeznaczenie do wiary w opatrność*, Elpis, 16 2014: 43-47.

Abstract: This article traces the spiritual development of Denis Fonvizin, an eminent literary personality in Russia. He had a religious upbringing, however, in St. Petersburg he was strongly influenced by freethinker Feodor A. Kozlovskii. He abandoned his views under the influence of Ivan Elagin and his sister, which led him to an intense study of the Bible and to an experience of spiritual conversion. His beliefs have been reflected in his literary work, in particular, in his plays and in some of his political essays. In spite of his crippling illness, Fonvizin believed in the benevolent providence of God to the end of his life.

Streszczenie: Artykuł prezentuje rozwój duchowy Denisa Fonvizina, wybitnej postaci literackiej osiemnastowiecznej Rosji. Choć wychowany w religijnej atmosferze, Fonvizin przyjął wolnomyślicielskie poglądy pod wpływem księcia Fiodora A. Kozłowskiego. Porzucił jednak te poglądy pod wpływem Iwana Jelagina i swojej siostry co doprowadziło do intensywnych studiów biblijnych i do doświadczenia religijnego nawrócenia. Jego poglądy religijne znalazły wyraz w jego pismach, szczególnie w sztukach dramatycznych i w esejach politycznych. Mimo paraliżującej choroby do końca życia głęboko wierzył w boską opatrność.

Keywords: Fonvizin, православие

Słowa kluczowe: Fonvizin, Orthodoxy

Denis Ivanovich Fonvizin (1743-1792) is one of the most celebrated literary figures of the eighteenth century Russia in spite of his rather modest literary output: over two hundred short versified fables, some poetry, some political articles, and a few plays. However, he also left many letters, particularly from his journeys abroad, and several translations of plays. Today, he is primarily remembered for his two plays, *The brigadier* and *The minor*.

Toward spiritual awakening

Fonvizin was first educated at home in a religious atmosphere: he remembered his father was “a virtuous man and a true Christian” (2.82).¹ However, when he moved to St. Petersburg to become a translator in the College/Ministry of Foreign Affairs, he associated himself briefly with a group that surrounded a freethinker, prince Feodor A. Kozlovskii, which had a strong although not lasting impact on him. As he wrote in his *Candid confession* written at the end of his life, “I joined a society about which until today I cannot think without horror since the best pastime consisted in blasphemy and sacrilege. At first, I took no part in this and I shuddered on hearing the curses of the atheists, but my role in the sacrilege was not the smallest since it is most of all the easiest to mock at the sacred and turn into ridicule what should be respected” (2.95). A lasting trace of this encounter is *An epistle to my servants Shumilov, Van’ka and Petrushka* (1763).

The *Epistle* is a versified answer given by the three servants to a philosophically portentous question, “why this world has been created” and how one should live in it,

which is “a mystery hidden from us by fate.”² A pretended seriousness is already in the title of the poem: *Epistle*, not *Letter*. As Fonvizin explained his *Attempt at the Russian dictionary* (1783), “epistle” refers to old letters, such as epistles of the apostle Paul (1.234), whereby Fonvizin put side by side his *Epistle to my servants* and Paul’s epistles.³ The first servant immediately answered that he did not know why the world and people were created (1.209). The second servant said that the world is absurd and vain, full of stupidity and falsehood (1.210);

{Priests try to deceive people,
Servants [try to deceive] the manager, managers the masters,
One master another, and eminent boyars
Want frequently to deceive the monarch.}
And everyone, to stuff their pockets even more,
Decided to apply deception for gain.
Greedy for money are city-dwellers, courtiers,
Judges, scribes, soldiers, and peasants.
{Humble shepherds of our souls and hearts
Are pleased to collect rent from their sheep.
The sheep get married, multiply, die,
And in all this, the shepherds stuff their pockets.
They forgive any sin for pure money,
For money do they promise plenty of delights in paradise.
But if one can tell the truth in this world,
I’ll speak my mind to you without lying:
For money, both shepherd and the sheep

¹ References are made to Денис И. Фонвизин, *Собрание сочинений*, Москва: Государственное Издательство Художественной Литературы 1959, vols. 1-2.

² In the *Epistle*, there is a “discrete but indisputable” allusion to Voltaire, in particular, to his famous poem on the 1755 earthquake in Lisbon, André Monnier, *Un publicist frondeur sous Catherine II: Nicolas Novikov*, Paris: Institut d’études slaves 1981, p. 249.

³ Cf. Михаил Ю. Люстров, *Фонвизин*, Москва: Молодая Гвардия 2013, pp. 41-42.

Are ready to cheat the Most High Creator himself!}⁴

Moreover, everyone knows that the world is stupid and no one knows why the world exists. According to the third servant, the world is a child's play (211); it is better to live and be merry than to pray to God for entering the paradise. "The creator of all creation for his own glory / Threw us into the world like a puppet onto the table"; no one knows why the world is the way it is. Finally, all three servants turned to the poet for an answer, but he closed his poem with the line, "I myself don't know for what [purpose] this world was created!" (212).

The *Epistle* has a very strong anticlerical and deistic ring. Fonvizin put expressions of such sentiments in the mouths of his servants, but, in a way, he agreed with them by giving a profoundly unsatisfactory answer. In criticizing a low level of morals among the clergy, Fonvizin was not alone, and even prominent ecclesiastics of the eighteenth century lamented over this problem (e.g., Dimitrii Rostovskii and Tikhon Zadonskii).⁵ However, the statement about God who sent people, like puppets, into the world to some unknown fate and for His glory at that, could hardly be reconciled with prevailing religious sentiments of Russians of the time. An influence of the libertine circle of Kozlovskii is fairly clear. In a 1763 letter to his sister, Fonvizin stated that he renounced writing satires because she brought him back to his senses and as an offering to Apollo, he "burned it in the oven" (2.326). What "it" was can only be guessed. If it was the *Epistle*, it was not its last copy since it was later published as an appendix to his translation of François-Thomas-Marie de Baculard d'Arnaud's *Sidney and Silli*, even twice, in 1769 and 1788, and also in 1770 on the last pages of Novikov's *The Tattler*.⁶ Fonvizin was surely aware of how his poem, circulated in numerous copies, was viewed: "Certain verses reveal my error at that time so that because of this work I became famous among many as an atheist. But, Lord! You know my heart; You know that I always reverently worshiped You and that this work was not an act of unbelief, but of my thoughtless witticism" (2.95).⁷ Apparently, the witticism component of the poem prevailed in Fonvizin's mind over its thoughtlessness when he decided to publish it more than once even though it tarnished his reputation in the province of beliefs.

Fonvizin's friendship with Kozlovskii was quite intense – his name repeatedly appears in 1763 letters, always in the context of socializing – as it was short: Fonvizin did not mention Kozlovskii afterwards, and he passed in silence Kozlovskii's death in the naval battle of Chesma in 1770.⁸ Fonvizin's departure from the libertine worldview of

Kozlovskii can be attributed, at least partially, to his sister whom he thanked very briefly that she brought him back to his senses (2.326). It is also possible that there was some influence of Ivan Elagin. Elagin was then a minister of the empress' cabinet and since 1766, a director of court theaters and orchestras. In 1763-1769, Fonvizin was his secretary and remembered Elagin very warmly (2.95), considering him "a noble and honorable man" (a 1776 letter to parents, 2.342-343) with "reason enlightened by knowledge" and "good heart" (2.343-344, but cf. 347, 349). In his quest for spiritual fulfillment, Elagin became a mason with religious views strongly influenced by Saint-Martin. It seems quite possible that Elagin discussed spiritual matters with Fonvizin directly or indirectly influencing him out of Kozlovskii's circle. Incidentally, Fonvizin did not become a mason and referred to it rather disparagingly by the then-used name, Martinism (2.62, 564). Fonvizin's sister and Elagin may have induced Fonvizin to investigate the religious issues thoroughly by himself.⁹ This came during his stay in Tsarskoe Selo, possibly in 1766 or 1768.¹⁰

Fonvizin set out there "with strong intention to occupy himself with theology" by studying the Bible to "draw from it the principles of faith"; he used Russian, French, and German editions to find "the most precise understanding" of the text. During his studies he encountered these verses (which are a part of the Jewish *Shema*): "May these words that I give you today be in your heart; impress them on your sons, talk about them when you sit at home and when you walk along the road, when you lie down and when you get up" (Deut. 6:6-7). These verses made a great impression on him, since, in his words, they "imposed on me the obligation to devote each available minute to investigate [the problem of] the Supreme Being. The timing was great and I set aside each morning for walks in the garden to reflect" (2.101). This led to his conversion or rather to his spiritual awakening to seriously embrace the beliefs in which he was brought up.

Spirituality in Fonvizin's work

The brigadier was written and privately read briefly before the spiritual experience of the Tsarskoe Selo and some religious sentiment can be found in there. Fonvizin expressed his strong dislike of hypocrites, particularly in the person of Councilor who, in words of Councilor's wife, "misses neither mass nor matins and thinks, my joy, that God is so *complaisant* that for [attending] vespers, He will forgive him for what he stole during the day" (1:3).¹¹ The

⁴ The two parts in curly brackets have been excised from the 1902 edition of Fonvizin's works (p. 151).

⁵ A low level of education of the clergy was also a concern of many authors in this time; as Fonvizin himself expressed it in a 1778 letter, "ignorance of priests often brings shame to the entire nation" (2.485).

⁶ As a poem written by "the Russian Boileau," *Пустомеля, сатирический журнал* 1770, Москва: Селивановский 1858, p. 104.

⁷ For a brief history of reception of the *Epistle*, see A[lexej Alois] Strycek, *La Russie des lumières: Denis Fonvizine*, Paris: Librairie des Cinq Continents 1976, pp. 141-143.

⁸ Vasilii Maikov wrote a versified *Letter to Vasilii Il'ich Bibikov on the*

death of the prince Feodor Alekseevich Kozlovskii (1770) in which he praised Kozlovskii's patriotism and Kheraskov mentioned him in his long poem, *The battle of Chesme* (1771). Cf. Люстров, *op. cit.*, p. 40.

⁹ Elagin himself studied the Scriptures very intensely, И[ван] П. Елагин, *Повесть о себе самом, Русский архив* 1864, no. 1, col. 107.

¹⁰ П. А. Ефремов, *Примечания*, in: Денис И. Фон-Визин, *Сочинения, письма и избранные переводы*, Санкт-Петербург: П. И. Глазунов 1866, p. 668.

¹¹ Act 1, scene 3. Cf. a characterization of Iazvin in the *Tale of a pretended deaf and mute* (1783) (2.15).

very same Councilor summarizes the message of the play in its closing words directed to the audience: "They say it's hard to live with conscience, but now I have recognized myself that to live without a conscience is the worst of all in the world" (5:5). The emphasis is placed on conscience and the leading principle in human life. This was Fonvizin's belief before his spiritual conversion, but it also remained, even strengthened, after conversion. This is clear in *The minor* which has a very strong preachy component in the speeches of Starodum (Oldthinking, we would say today, Oldschool) and in the mindset of Pravdin (Truth), Milon (Lovable), and Sophia.

Starodum repeated his father's teaching, "have a heart, have a soul, and you will be a human being at all times" since without the soul, even "the most enlightened sage is a pitiful creature. An ignoramus without a soul is a beast. The smallest deed leads him into all sorts of crimes. He has no scale [to weigh] what he does against [the reason] for which he is doing it" (3:1). The statements should not be taken literally: Fonvizin would agree that just as everyone has a conscience, so everyone does have a soul, i.e., there is no one without a conscience as *The brigadier* claims just as there is no one without a soul in words of *The minor*. Fonvizin in all three cases (conscience, heart, soul) meant the same thing: moral standing, moral dimension, inner moral sentiment which can be positive or negative. A man without a conscience is a man whose morality is unacceptable, corrupted, warped, antisocial, even psychotic. Therefore, when Starodum states that "the conscience always, like a friend, gives warning before it punishes him like a judge" (4:2), we should understand the conscience filled with uncorrupted moral principles prompting a person to lead a virtuous life, which even has a self-serving component, since "the rules of virtue ... are the means to happiness" (4:1). Then, as Starodum assures Sophia, "everyone will find sufficient strength in himself to be virtuous. One has to firmly desire this and then it'll be easier not to do what caused conscience pricks" (4:2). Everyone? Even someone without conscience? That is where it is clear that everyone does have conscience, but because of its degeneration, conscience pricks may become weaker and weaker and thus desire to live virtuously may diminish, which leads to unhappiness in this life and thus transformation or purification of conscience is needed, which presumably comes with the divine help.¹² Starodum is silent about the afterlife consequences. However, in the age of enlightenment, in the age of reason, Fonvizin/Starodum, although not at all opposed to reason, did give priority to moral dimension over rational dimension: "We see bad husbands, bad fathers, bad citizens with cunning minds. Rectitude gives the mind real value. Without it an intelligent man is a monster. It is immeasurably greater than all sharpness of mind. This can easily be understood by anyone who thinks right [about it]. There are many minds and many different [at that]. It is easy to excuse an intelligent man if he does not have certain

quality of mind. An honorable man can never be excused if he does not have a certain quality of heart. He must have them all. The dignity of the heart is indivisible. An honorable man must be perfectly an honorable man" (4:2). This is quite a tall order. How can such perfection be accomplished even for a perfectly willing person? How about a person whose heart/conscience is corrupted to some extent, which pretty much includes all people?

In both *The brigadier* and *The minor* Fonvizin was focusing on morality and its importance for personal and social life. A moral person was helpful to others; a moral person was a good citizen and a loyal subject. Fonvizin was interested in this civic message rather than in a discussion of the theological basis which would make it possible. There are quite numerous references to God in these plays, but they are inconsequential ("my God," "thank God," "God willing," and the like). Fonvizin could count on the audience steeped in the Orthodox upbringing to supply such a background. When Nelstetsov (Nonflatterer), a prospective tutor, is quizzed in *The selection of a tutor* (1790) about what a young son of the prince Slaboumov (Feeblemind) should be taught, he answered: "first of all, the principles of the faith in which he was born" (3:3). The principles of the Orthodox faith, the principles of Christianity should be the foundation of what follows in the educational process. Teaching languages, mathematics, etc. is important for the development of the mind, but this development has to be founded on the development of the heart so that the knowledge gained during the education process will be used properly and usefully.¹³ This, however, was not just cut-and-dry memorization of religious principles. Fonvizin firmly believed that learning these principles is really learning the closeness and assistance of God. Therefore, speaking about virtue without theological underpinnings is well nigh impossible. As he stated in a 1778 letter, in France, philosophers believe that all people should be virtuous regardless of their religion: "but do they who don't believe in anything show the possibility of such a system? Who from among the wise of this age, having defeated all assumptions, remained an honorable man?" "It is enough to look at messieurs philosophers here to see what a man without religion is and, therefore, to conclude how strong human society would be without it!" (2.482).¹⁴

Fonvizin ventured rarely into theological territory. However, he realized very well that the understanding of who God is is important in other areas of human endeavor and this is most clearly indicated in his *Discourse on permanent laws of state* (1782).

In the *Discourse*, Fonvizin wanted to substantiate the political principle that "supreme power is entrusted to a monarch only for the good of his subjects"; therefore, "all

¹² The New Testament speaks about "sprinkling our hearts from an evil conscience" (Heb. 10:22).

¹³ "For Fonvizin, a correct education did not mean simply the acquisition of knowledge or the cultivation of the intellect but something far more complex, the inculcation of virtue and the elevation of the soul," Marvin Kantor, *Dramatic works of D. Fonvizin*, Bern: Herbert Lang 1974, p. 37.

¹⁴ In words of Starodum, "today's wise men" whose works he studied "forcefully uproot prejudices, but they also turn virtue over from its roots" (*The minor* 4:2).

the brilliance of the throne is an empty splendor if virtue does not sit on it along with the monarch" (2.254). This political principle is based on the theological foundation that states that "God is almighty because He cannot do anything else than good; and in order that this inability could be an infinite sign of His perfection, He determined for Himself unalterable principles of eternal truth by which He governs the universe, and which He Himself cannot violate without ceasing to be God. A monarch, the likeness of God, the recipient on earth of His supreme power, cannot signify his power and worth except by instituting in his state unalterable rules, based on the common good, which he himself could not violate without ceasing to be a worthy monarch" (2.254-255). The question is what to do if the monarch is evil, abusive? Prokopovich earlier in the century argued that because a monarch is appointed by God (the claim repeatedly made by all the poets in the century who wrote odes to the tsars or tsarinas; cf. Fonvizin's own claim that Paul is God's chosen (2.192)), the tsar is above the law and is accountable only to God. Subjects can only pray to God for Him to touch the monarch's heart.¹⁵ Not so Fonvizin. In his view, "righteousness and meekness are rays of divine light, proclaiming to people that the power which rules over them has been established by God, and that it deserves their reverent obedience; consequently, every power that is not characterized by the divine qualities of righteousness and meekness, but causing injuries, violence, and tyranny, is a power not from God but from people, whom the woes of times caused, by subduing to force, to humble their human dignity. If a nation in such a fatal situation finds the means to break its shackles by the same right by which they were put, it acts very intelligently if it breaks [them]" (2.259). Precisely because the monarch is appointed by God, God should be his model of how to rule over his subjects because the monarch in an image of God in respect to ruling. If "rays of divine light" fade away and darkness takes over in the monarch's heart, the subjects have every right to overthrow him, which was quite a revolutionary thought in Russia with its institutionalized autocracy.

In this, political submission reflects religious submission. "God has the right for our reverent obedience only though His quality of supreme goodness. Reason, admitting that the use of His omnipotence is good, advises us to conform to His will and pulls hearts and souls to obey Him" (2.263). The nature of God is His goodness – God is love, after all – and because of this goodness humans should obey by God's commands. Similarly, subjects should obey their monarch if the monarch is filled with goodness and this goodness is the monarch's guiding principle. This can be accomplished by the monarch as by any other human being, namely by turning to God in all matters, big and small, which is effective since God is concerned about human affairs. In fact, it appears to be fairly clear that the

attribute of God which was most important to him was God's providence.

In the *Discourse on the recovery of prince Paul* (1771), Fonvizin stated that "a terrible cloud was diverted from us by the Hand of the Most High" (2.187), that in the trying time of Paul's illness, "the Heaven itself has sustained you [Catherine] for [the sake of] Paul and the Fatherland!" In this hour, "the Eternal looked from the heights of His throne at the tears of Catherine, at virtues of the ill one, at the wails and moans of numerous people and showed mercy on His people. At His command, the Angel of death, moving toward the Heir to the Russian Throne, stopped in his track. Health, this most precious heavenly gift, began to return to Paul" (2.191-192). The providential element is not brought here just for the occasion of writing about the *tsarevitch*. That Fonvizin firmly believed in God's providence is clear from *An essay on vain human life* (1791) that has some of his last words. Fonvizin had four strokes in one year which left him partially paralyzed. He considered this to be an act of God's mercy since it happened after his voyage abroad when he was proud of his knowledge and there was a prospect of elevation to a high post and when "the All-Seeing, knowing that my talents can be more harmful than useful, took always from me the ability to explain myself in speech and in writing and enlightened me in judging myself. With gratitude do I bare the cross put upon me and will not cease to the end of my life to exclaim: 'Lord! it is good for me that You have humbled me'" (Ps. 118:71) (2.80). He believed that he was accompanied by God in good times and bad and that all was for his own good, for his spiritual development and for his inner peace since "everything happens according to God's providence" as he wrote in a 1772 letter (2.390). And so he could with assurance state in his *Sincere confessions*: "If among many sins I happened in my life to do something good, then I admit and confess that this didn't come from me, but from God himself who sends us all our blessings: to Him alone I attribute my good deeds, to Him alone I give thanks for them and pray to Him to keep me in this good place until the end of my life" (2.82). His belief in God's providence allowed him also to state in a 1773 letter, "I have had trust in God in all my life and my only concern is to live and die as an honorable man" (2.355).

The belief in the providence of God gives a different coloring to Fonvizin's religious views. At first, it was fate, and in the words of Menander from *Korion* (1764), "we should always submit ourselves to fate" (2:2), impersonal fate as it was. This fate acquires some personality in *Epistle to my servants* where people are shown as being thrown into the world by God who seemingly does not care what will happen to them. After his conversion, it was a providential God and Fonvizin could wholeheartedly repeat the Menander's statement, with one change only: "we should always submit ourselves to God." Since God is all goodness, then His plan for someone's life would be better than invented by any human. Such submission to God can only bring peace in life even in the most trying of times. However, the initial question of the *Epistle to my servants* remains unanswered: "why this world has been created?" it is still a mystery, but now, it

¹⁵ [Feofan Prokopovich], *Peter the Great: his law on the imperial succession, the official commentary: Pravda voli monarshei*, Oxford: Headstart History 1996 [1722], pp. 187-197; Hans-Joachim Härtel, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1970, p. w91.

does not matter. The belief in the all-good God guarantees that there is a good reason for it, which eventually will be beneficial to humans. Just as Job did not have his questions answered, so did not Fonvizin whose paralyzing afflictions

were on the level of Job's. Job saw finally the majesty of God and it was enough for him as an answer. Fonvizin saw the goodness and providence of God and this knowledge overshadowed all other metaphysical curiosity.

Bibliography

Härtel, Hans-Joachim, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1970.

Kantor, Marvin, *Dramatic works of D. Fonvizin*, Bern: Herbert Lang 1974.

Monnier, André, *Un publicist frondeur sous Catherine II: Nicolas Novikov*, Paris: Institut d'études slaves 1981.

[Prokopovich, Feofan], *Peter the Great: his law on the imperial succession, the official commentary: Pravda voli monarshei*, Oxford: Headstart History 1996 [1722].

Strycek, A[lexej Alois], *La Russie des lumières: Denis Fonvizine*, Paris: Librairie des Cinq Continents 1976.

Елагин, И[ван] П., Повесть о себе самом, *Русский архив* 1864, no. 1, col. 107.

Ефремов, П.А., Примечания, in: Денис И. Фон-Визин, *Сочинения, письма и избранные переводы*, Санкт-Петербург: П.И. Глазунов 1866.

Люстров, Михаил Ю., *Фонвизин*, Москва: Молодая Гвардия 2013.

Пустомеля, сатирический журнал 1770, Москва: Селивановский 1858.

Фонвизин, Денис И., *Собрание сочинений*, Москва: Государственное Издательство Художественной Литературы 1959, vols. 1-2.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

Przeto, ktokolwiek by jadł chleb i pił z kielicha Pańskiego niegodnie (...) sąd własny je i pije (1 Kor 11,27-29) – czyli o właściwym przygotowaniu się do Świętej Eucharystii według nauki Ojców Kościoła

Adam Magruk

admagruk@wp.pl

Adam Magruk, *Wherefore whosoever shall eat this bread and drink this cup of the Lord unworthily (...) eats and drinks damnation to himself (1 Corinthians 11:27.29) – that is about the proper preparation for the Holy Eucharist according to the teaching of the Fathers of the Church*, Elpis, 16 2014: 49-59.

Abstract: ‘The Sacrament of Sacraments’ or ‘The Mystery of Mysteries’, as it is called, the Holy Eucharist, is a recapitulation of Mystery of the Economy of the human’s salvation. Its importance, role and meaning unquestionably have a central place in the living organism, which is the Church. Everything moves around it and is based on it. Liturgical life and the life of every man finds its fullness, purpose and meaning in the Eucharist. The necessity of one’s appropriate preparation for the worthy reception of the Holy Eucharist has been accented for centuries by the whole Christian Tradition. The Apostle Paul was one of the first to raise this subject when he writes: *Wherefore whosoever shall eat this bread and drink this cup of the Lord unworthily, shall be guilty of the body and blood of the Lord. But let a man examine himself, and so let him eat of that bread, and drink of that cup. For who eats and drinks unworthily, eats and drinks damnation to himself, not discerning the Lord’s body. For this cause many are weak and sickly among you, and many sleep* (1 Corinthians 11:27-30).

The following article examines the criteria that the Mother Church provides for believers in regards to proper and worthy preparation for this ‘personal’ meeting with Eternal and Living God based on the instructions of the Holy Fathers and teachers of the Church on this issue which has been analyzed in the following chapters.

Streszczenie: „Sakrament Sakramentów” bądź „Misterium Misteriów”, jak nazywana jest Święta Eucharystia to rekapitulacja tajemnicy ekonomii zbawienia człowieka. Jej znaczenie, rola i waga, jako centralnego miejsca żywego organizmu Kościoła, jest niepodważalna. Wszystko obraca wokół niej. To w Eucharystii życie liturgiczne, ale i życie każdego człowieka odnajduje swoją pełnię, cel i sens. Potrzeba odpowiedniego przygotowania człowieka do godnego przyjęcia Świętej Eucharystii podkreślana była od wieków, przez całą Tradycję chrześcijańską.

Apostoł Narodów, jako jeden z pierwszych zajmuje się tym zagadnieniem pisząc: *Przeto, ktokolwiek by jadł chleb i pił z kielicha Pańskiego niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej. Niechże więc człowiek samego siebie doświadcza i tak niech je z chleba tego i z kielicha tego pije. Albowiem kto je i pije niegodnie, nie rozróżniając ciała Pańskiego, sąd własny je i pije. Dlatego jest między wami wielu chorych i słabych, a niemało umarło* (1Kor 11,27-30).

Niniejszy artykuł analizuje kryteria, które Matka Cerkiew wyznacza wiernym na drodze ku godnemu i przynoszącemu korzyść uczestnictwu w Kielichu Chrystusa i spotkania Wiecznego i Żywego Boga. W kolejnych akapitach kryteria te zostały przedstawione w formie tekstów św. Ojców oraz nauczania Kościoła.

Keywords: Eucharist, Baptism, Confession, fast, pray, spiritual and physical purity

Słowa kluczowe: Eucharystia, Chrzest, Spowiedź, post, modlitwa, czystość duchowa i cielesna

Wprowadzenie

„Sakrament Sakramentów” bądź „Misterium Misteriów”, jak nazywana jest Święta Eucharystia to rekapitulacja tajemnicy ekonomii zbawienia człowieka¹. Jej znaczenie, rola i waga, jako centralnego miejsca żywego organizmu Kościoła, jest niepodważalna. Wszystko obraca wokół niej. To w Eucharystii życie liturgiczne, ale i życie każdego człowieka odnajduje swoją pełnię, cel i sens². Św. Cyryl Jerozo-

limski poucza: *Pod postacią chleba udzielane jest tobie Ciało a pod postacią wina Krew, abyś przyjmując Ciało i Krew Chrystusa stał się Jemu współcielesnym*³ (od gr. *sysomos* = *syn* – współ, razem + *soma* – ciało) i *współkrewnym*⁴ (od

¹ E.Δ. Ζούμα, *Οι θεολογικές προϋποθέσεις της Ευχαριστιακής επικλήσεως*, Θεσσαλονίκη 1985, s. 72, 226; Β.Α. Σιγός, *Μυστήρια και ενότητα της Εκκλησίας στον Άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο*, [w:] *Θεολογία*, t. 81, Nr 3 Ιούλιος-Σεπτέμβριος, wyd. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2010, s. 186.

² Μητρ. Δημητριάδος Χριστόδουλος, *Η πρακτική της αρχαίας Εκκλησίας*, [w:] *Η προσέλευση στη Θεία Μετάληψη*, pod red. Αρχιμ. Θεολόγος Αποστολίδης, wyd. Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος, Βόλος 1997, s. 8.

³ Ku łatwiejszemu zrozumieniu tego pojęcia warto odwołać się do słów św. Cyryla biskupa Aleksandrii, którego obrazowe wytłumaczenie zdaje się tu być najbardziej trafne. Pisze on mianowicie, że tak jak z roztopionych pod wpływem ognia, złączonych ze sobą dwóch świec, zlepić możemy jedną świecę; podobnie i człowiek w Eucharystii „zlewa się” w jedno z Wcielonym Synem Bożym. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εἰς το κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιον. Βιβλίον Δέκατον. Κεφαλ. Β΄*, [w:] PG, t. 74, s. 341; Tenże, *Εἰς το κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιον Βιβλίον Τέταρτον. Κεφαλ. Β΄*, [w:] PG, t. 73, s. 584BC.

⁴ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Μυσταγωγική Δ΄*, [w:] PG, t. 33, s. 1100. Tym samym pojęciem posługuje się także m.in. św. Jan Złotousty w następujących pismach: *Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολήν. Λόγος Ι΄*, [w:] PG, t. 60, s. 477; *Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Εβραίους Ἐπιστολήν, ἐκτεθείσα ἀπὸ σημειῶν μετὰ τὴν κοίμησιν αὐτοῦ, παρὰ Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου Αντιοχείας*, [w:] PG, t. 63, s. 56.

gr. *synaimos* = *syn* + *aima* – krew), w rzeczywistości – dodaje w tym miejscu św. Symeon Nowy Teolog. (...) Będąc uczestnikami najświętszych Tajemnic, jak mówi boski Paweł jesteśmy kością z Jego kości i ciałem z Jego ciała i wówczas stajemy się wg łaski podobni Samemu Miłującemu człowieka (gr. *Philanthropos*) i Władcy naszemu, (...) ze zniszczalnych, którymi byliśmy, stajemy się niezniszczalni (...) i powstajemy do życia, my którzy byliśmy martwi⁵. Od tej więc chwili, ja i Wcielony Logos nie jesteśmy już dwoma, lecz jednym. Jego Ciało jest już moim ciałem a moje Jego. Jego Krew płynie w moich żyłach a moja w Jego! Potwierdza to sam Zbawiciel pouczając: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne*⁶. Oto Król oddaje w pełni samego siebie swemu słudze – nie przestając być jednocześnie Władcą – a ten zaczyna dzielić z Nim, to co jego. Bogaty staje się biednym – nie tracąc przy tym nic ze swego „skarbcza” – a biedak odziewa się w Jego zamożną szatę. Istotnie, rozum ludzki nie jest w stanie w pełni pojąć tej wielkiej tajemnicy, tego jak wielką godnością obdarza swoje stworzenie Niestworzony (gr. *Aktistos*).

Z drugiej jednak strony, słyszymy stanowcze wezwanie Apostoła Narodów, który przestrzega: *Przeto, kokolwiek by jadł chleb i pił z kielicha Pańskiego niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej. Niechże więc człowiek samego siebie doświadcza i tak niech je z chleba tego i z kielicha tego pije. Albowiem kto je i pije niegodnie, nie różniąc ciała Pańskiego, sąd własny je i pije. Dlatego jest między wami wielu chorych i słabych, a niemało umarło*⁷. Potrzeba odpowiedniego przygotowania człowieka do godnego przyjęcia Świętej Eucharystii podkreślana była od wieków, przez całą Tradycję chrześcijańską⁸. Św. Jan Złotousty tych, którzy obojętnie podchodzą do tego tematu przestrzega przed osądzeniem, potępieniem oraz piekłem, jak też oczekującą ich surową karą⁹. Według Atanazego Synaity, wszyscy nieprzyzwoicie i bluźnierczo odnoszący się do Liturgii Świętej, są niczym dzikie psy rzucające się na Święte Dary i przystępujące do nich niczym do domu nierządu, a nie jak do Świętego Stołu¹⁰. M. Siotes natomiast, podobnie obojętny stosunek do sakramentu Eucharystii charakteryzuje jako „przewinienie” o większej wadze niż grzech pierworodny, ponieważ skutkuje ono obrazą nie tylko łaski Bożej, ale i samego Boga w Osobie Jezusa Chrystusa¹¹.

Kryteria, które stawia przed nami Matka Cerkiew, w kwestii poprawnego a zarazem godnego przygotowania, na to „osobiste” spotkanie z Wiecznym i Żywym Bogiem, stanowisko Ojców i nauczycieli Kościoła zostały przeanalizowane w kolejnych rozdziałach.

1. Chrzest Święty i wiara człowieka

Ks. Papakharalampous odwołując się do praktyki kościelnej pierwszych wieków, jako pierwszy i niezbędny krok na drodze do Uczty Eucharystycznej wymienia przyjęcie sakramentu odrodzenia i odnowienia człowieka – Święty Chrzest¹². Wspomnieć należy w tym miejscu „Naukę Dwunastu Apostołów” (gr. *Didakhe ton Dodeka Apostolon*), zgodnie z przekazem której tylko *ochrzczeni w imię Pana*¹³, uczęszczają *w łamaniu chleba*¹⁴ w Dzień Pański¹⁵. Akcentuje to także Justyn Filozof w swej „Apologii”, podkreślając dodatkowo znaczącą rolę jaką odgrywa tu prawdziwa wiara człowieka¹⁶. Chryzostom natomiast, zabrania wszystkim „niewtajemniczonym” (tj. nieochrzczonego) wspólnego udziału w Zebraniu Liturgicznym.

Z jednej strony, za pośrednictwem Chrztu wszyscy stajemy się dziećmi jednej i tej samej Matki – Kościoła, a tym samym braćmi i siostrami, a z drugiej, w Eucharystii żywimy się tym samym pokarmem – Ciałem i Krwią Chrystusową¹⁷. Niezależnie od tego kto kim jest, i jaką odgrywa rolę w życiu społecznym a nawet kościelnym, czy będzie to król, prezydent, patriarcha, kapłan czy nawet najbardziej biedny człowiek na ziemi, to podczas Liturgii (choć na tę jedną godzinę) wszyscy są sobie równi, zasiadając razem do wspólnego Stołu, posilając się z tego samego „talerza” (cs. *diskos* – patena) i pijąc z jednego kielicha. W obu wyżej wymienionych sakramentach, wyraża się pełnia miłości i braterstwa łączące wszystkich wiernych w jeden żywy organizm – Ciało Chrystusa. Jedność tą w zadziwiająco prosty i zrozumiały sposób ukazał apostoł Paweł: *Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne członki*¹⁸. Eucharystia natomiast, nazywana jest *Komunią*¹⁹ i jest nią w rzeczywistości ponieważ poprzez nią wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem (...), ale nazywa się też *Komunią*

¹² Ibidem, s. 50.

¹³ Διαχρή των Δώδεκα Αποστόλων, [w:] ΕΠΕ. Αποστολικοί Πατέρες, t. 1, s. 23.

¹⁴ (Dz 2,42).

¹⁵ Διαχρή... (op. cit.), s. 26.

¹⁶ Ιουστίνου Φιλοσόφου, Α' Απολογία, [w:] ΕΠΕ. Απολογηταί, t. 1, s. 193.

¹⁷ Ιερομ. Γρηγόριος, Η Θεία Ευχαριστία και η Θεία Κοινωνία, wyd. Δόμος, Αθήνα 2001, s. 235.

¹⁸ (I Kor 12,13-14).

¹⁹ W języku greckim na oznaczenie sakramentu Eucharystii używa się wielu pojęć, na przykład: *Eukharistia* – Eucharystia, *Theia Eukharistia* – „Boska Eucharystia”, *Theia Metalepse* – dosł. Boskie Uczestnictwo/ Przyjęcie, ale również *Agia* lub *Theia Koinonia*, które należałoby dosłownie przetłumaczyć jako: „Święta” bądź „Boska Komunia”. To ostatnie, szczególnie w naszej polskiej tradycji przyjęło się łączyć wyłącznie z analogicznym sakramentem w Kościele Rzymskokatolickim. Niejednokrotnie obserwujemy oburzenie ze strony duchowieństwa jak i wiernych skierowane przeciwko używaniu słowa „Komunia” do określenia Eucharystii w naszej Cerkwi, a nie należy zapominać, iż sam termin „komunia” (łac. *communio*), oznacza wspólnotę, zjednoczenie, trwanie blisko kogoś, i w pełni oddaje greckie *Koinonia*.

⁵ Μητρ. Δράμας Διονύσιος, Το εσχατολογικόν νόημα της Μεταμορφώσεως, [w:] Εκκλησία, Nr Α' (1/15 Σεπτεμβρίου), Αθήνα 1986, s. 492.

⁶ (J 6,54).

⁷ (I Kor 11,27-30).

⁸ Ξ. Παπαχαράλαμπος, Όροι και προϋποθέσεις δια την συμμετοχή εις την Θείαν Ευχαριστίαν εξ απόψεως Ορθοδόξου, Αθήναι 1987, s. 97.

⁹ Ιωάννου Χρυσόστομου, Ερμηνεία εις την προς Εβραίους Επιστολήν... (op. cit.), s. 132.

¹⁰ Αναστασίου Σιναΐτου, Λόγος περί της Αγίας Συνάξεως και περί του μη κρίνειν και μνησικακείν, [w:] PG, t. 89, s. 829.

¹¹ Ξ. Παπαχαράλαμπος, Όροι και προϋποθέσεις... (op. cit.), s. 128.

gdyż dzięki niej i my obcujemy między sobą i jednoczymy się²⁰ - dodaje św. Jan Damasceński.

Nie jest więc zbiegiem okoliczności, iż chrześcijańska tradycja początkowo mianem „sakramentu” określała głównie Chrzest i Eucharystię²¹.

Jezus Chrystus w swej rozmowie z Nikodemem akcentuje: *jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego*²². Zgodnie z ostatnią modlitwą „Obrzędu nad Katechumenem”: *Władco, Panie, Boże nasz, wezwij (...), w sakramencie Chrztu wierny umiera jako „dziecko ciała” – czyli ulegające zniszczeniu (gr. *phthora*), zasadom tego przemijającego świata leżącego w źle*²³, i odradza się jako „dziecko Królestwa”, którego doskonałą ikoną jest właśnie Eucharystia²⁴, dająca możliwość doświadczenia życia wiecznego już tu na ziemi. Eucharystia więc, jest uwarunkowana Chrztem, które z kolei wraz z towarzyszącym jej Bierzmowaniem stawia sobie za cel zjednoczenie z Boskim Zbawicielem. Tak między innymi pojmował to Mikołaj Kabasilas: *Chrzest bowiem jest narodzeniem, miro (tj. Bierzmowanie) naszej energii i działania powodem a Chleb życia i Kielich eucharystyczny pokarmem jest i napojem prawdziwym (...). Dlatego najprzód bierzemy kąpiel, następnie jesteśmy pomazywani i tak oczyszczeni zasiadamy do stołu*²⁵.

Uczestnictwo w Chrzcie stanowi początek nowego życia – życia we wspólnocie Kościoła a to oznacza, iż człowiek wstępuje za Matką Cerkwią na drogę, nieustannej duchowej walki (gr. *pneumatikos agonas*), ciągłego pokajania (gr. *metanoia*)²⁶, oraz trudu wchodzenia razem z apostołami na Górę Tabor, czego zwieńczeniem jest obcowanie z Przemienionym Panem. To właśnie dlatego tuż po przyjęciu Eucharystii śpiewamy: *Widzieliśmy światłość prawdziwą, przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą (...)*.

Tak jak każde niemowlę zaraz po przyjściu na świat i przez cały okres swego życia potrzebuje pokarmu, który będzie dodawał mu sił w pokonywaniu trudności dnia codziennego, tak i nowonarodzony w imię Świętej Trójcy umrze w chwili, gdy żył będzie z dala od Chleba Życia²⁷ - Chrystusa i Jego Oblubienicy Cerkwi, która jest *karmicielką*²⁸.

Św. Makary metropolita Koryntu, idąc za wspomnianym już Justynem Apologetą, akcentującym obowiązkowe przyjęcie sakramentu Chrztu przed przystąpieniem do Eucharystii, przywiązuje ogromne znaczenie do przekonania człowieka o tym, że to co widzi przed swoimi oczami i przyjmuje do swych ust to najprawdziwsze Ciało i Krew Chrystusa Boga²⁹.

Nie ulega wątpliwości, że wspólnym elementem łączącym oba sakramenty jest wyznanie wiary, obecne zarówno w nabożeństwie poprzedzającym trzykrotne zanurzenie w wodzie katechumena jak i Boskiej Liturgii, kiedy to kapłan zwrócony do wiernych, trzymając Święty Kielich wywodzi: *Ze strachem Bożym i wiarą*³⁰ *przystąpcie!* Natomiast ci ze swojej strony odpowiadają: *Wierzę, Panie, i wyznaję, że Ty jesteś zaprawdę Chrystusem, Synem Boga Żywego, który przyszedł na świat zbawić grzeszników (...)*³¹. Już pierwsze słowa tej modlitwy odsyłają nas do wyznania wiary przed Chrztem, które początkowo miało charakter czysto Chrystologiczny³². Klasycznym przykładem jest tu dialog apostoła Filipa z dworskim urzędnikiem królowej etiopskiej, Kandaki³³: *Oto woda – powiedział dworzanin – coś przeszkadza, abym został ochrzczony? Odpowiedział Filip: Można, jeżeli wierzysz z całego serca. Odpowiedział mu: Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym (...) i ochrzcił go*³⁴. Apostoł Paweł w swym Liście do Rzymian pisze: *Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie*³⁵. Również św. Bazyli Wielki potwierdza, że każdego przystępującego do Strasznych Tajemnic powinna charakteryzować wiara w Słowo Wcielone, Syna Bożego, który przyjął naszą naturę, wstąpił na krzyż i zmartwychwstał³⁶. Biskup Methones Mikołaj poucza, że niewierzący w prawdziwą przemianę chleba w Ciało Chrystusa, odrzucają Jego chwalebne wniebowstąpienie i tym samym upodabniają się

²⁰ Αρχιμ. Νικόλαος Ιωαννίδης, *Θεολογία και γραμματεία από τον θ' αιώνα και εξής*, wyd. K. Κυριακίδης, Αθήνα 2009, s. 408-409.

³⁰ W służebnikach greckich wezwanie to uzupełnione jest o jeszcze jedno słowo – „miłość” i w całości brzmi następująco: *Ze strachem Bożym, wiarą i miłością przystąpcie!* Na przykład: *Θεία Λειτουργία Ιωάννου Χρυσόστομου*, [w:] *Μικρόν Ιερατικόν*, t. A', wyd. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, s. 126.

³¹ Modlitwa przed przyjęciem Eucharystii.

³² Z biegiem czasu uzupełnione zostało ono o „elementy Triadologiczne”. Hipolit Rzymski (ok. 170-235) na ten przykład podaje interesujący opis Chrzcielnego Credo, któremu towarzyszyło potrójne zanurzenie: Kapłan pytał chrzczonego: *„Wierzysz w Boga Ojca wszechmocnego?”* Chrzczony odpowiada: *„Wierzę”* (pierwsze zanurzenie). I następnie (prezbiter) mówi: *„Wierzysz w Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ducha Świętego i Marii Panny i ukrzyżowanego pod Ponckim Piłatem i zmarłego i pogrzebanego i powstałego w trzeci dzień z martwych, i (Który) wstąpił na niebiosa i usiadł po prawicy Ojca, i (Który) przyjdzie sądzić żywych i umarłych?”* I po odpowiedzi: *„Wierzę”,* następuje chrzest (drugie zanurzenie). I po tym (prezbiter) mówi: *„Wierzysz w Świętego Ducha i Święty Kościół i zmartwychwstanie ciała?”* Mówi chrzczony: *„Wierzę”* i zanurzany jest po raz trzeci. B.I. Φειδάς, *Εκκλησιαστική ιστορία*, t. A', Αθήνα 1997, s. 259. Zwieńczeniem „rozwoju” Symbolów Wiary (początkowo niemalże każda lokalna wspólnota kościelna miała odrębny tekst Wyznania wiary) jest Niceo-Konstantynopolitańskie Credo.

³³ (Dz 8,27).

³⁴ (Dz 8,36-38).

³⁵ (Rz 10,9).

³⁶ Βασιλείου Μέγα, *Ασκητικά Β'*, [w:] *ΕΠΕ*, t. 9, s. 207-209.

²⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδόσεις ακριβῆς της ὀρθοδόξου πίστεως*, [w:] *ΕΠΕ*, t. 1, s. 474.

²¹ Πρωτοπρ. Βασίλειος Καλλιακμάνης, *Ιερότητα και κοσμικότητα στην τέλεση της ακολουθίας του Ἰᾱμου*, [w:] *Ο Ἰᾱμος στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, wyd. Κλάδος Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2004, s. 27.

²² (J 3,5).

²³ (J 5,19).

²⁴ Μητρ. Περγάμου Ιωάννης, *Άγιον Βάπτισμα και Θεία Λειτουργία*, [w:] *τενέ, Ευχαριστίας Εξεμπλάριον έτοι Κείμενα Εκκλησιολογικά και Ευχαριστιακά*, wyd. Ευεργέτης, Μέγαρο 2006, s. 100.

²⁵ Νικολάου Καβάσιλα, *Περί της εν Χριστώ ζωής. Λόγος Β'*, [w:] *ΕΠΕ*, t. 22, s. 312.

²⁶ Πρωτοπρ. Γρηγόριος Μεταλληνός, *«Εξ ύδατος και πνεύματος» Η θεολογία του Αγίου Βαπτίσματος*, [w:] *Το Άγιον Βάπτισμα. Πρακτικά Α' Πανελληνίου λειτουργικού συμποσίου*, wyd. Κλάδος Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2003, s. 42.

²⁷ (J 6,51).

²⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Εις το Άγιον Πάσχα και περί της τριήμερου προθεσμίας της του Χριστού Αναστάσεως λόγος πέντε*, [w:] *PG*, t. 46, s. 604D.

do Arian i judaizujących³⁷. Św. Chryzostom stawia nam za przykład trzech magów, przybyłych do Betlejem aby powitać Nowonarodzonego, którzy pokłonili się mu jako Panu, mając pełną świadomość tego, Kogo widzą przed sobą³⁸. Bliższy naszym czasom św. Jan z Kronsztadu nauczał: *Kiedy przyjmujecie Święte Misteria, miejcie mocne przekonanie, że przyjmujecie do swego wnętrza Ciało i Krew Chrystusa, tak samo jak nie wątpicie i w to, że (aby przeżyć) należy nieustannie oddychać*³⁹.

Wyznanie wiary więc, przed przyjęciem Świętej Eucharystii jest niejako potwierdzeniem tej niezachwianej wiary⁴⁰, którą głosiliśmy w dniu naszego Chrztu, a która doprowadziła nas do chrzcielnej misy i teraz stawia nas oko w oko z Gospodarzem Uczty Królestwa Niebieskiego.

2. Post

Zdaniem hieromnicha Grzegorza⁴¹ z ze Skitu św. Jana na Górze Atos, oraz znanego liturgisty I. Phountoulesa⁴² – odwołujących się do czasów apostołskich, kiedy chrześcijanie sprawowali Łamanie Chleba po tzw. „Ucztach miłości” (Agapach) – starożytna praktyka kościelna nie знаła odrębnego okresu postu przed przyjęciem Eucharystii a kwestia całkowitego powstrzymywania się od pokarmu pojawia się po przeniesieniu Agapy na czas po Eucharystii (pierwsza połowa II wieku)⁴³.

Przeciwnego zdania jest ks. I. Spetsieres. Według niego apostoł Łukasz w „Dziejach Apostołów” nie pozostawia cienia wątpliwości w tej kwestii. Ma on tu na myśli następujący fragment: *Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek*⁴⁴ z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie⁴⁵. Przywołując podkreślony fragment zauważa, że ze względu na to, iż chrześcijanie początkowo uczęszczali na modlitwę w Świątyni Jerozolimskiej a dopiero po jej zakończeniu gromadzili się w domach – pomieszczeniach wyznaczonych do sprawowania Eucharystii, po czym odprawiano to co ewangelista nazywa: „Łamaniem chleba”. Dopiero po nim przystępowano do wspólnego, skromnego posiłku⁴⁶.

Kościół, jak powszechnie wiadomo w pierwszych

trzech wiekach swego istnienia doświadczył krwawego prześladowania swoich wyznawców. Chrześcijanie trwali w tym okresie na nieustannym czuwaniu, modlitwie i surowym poście, oczekując niejednokrotnie na pewną śmierć. Jeżeli takie „przygotowania” towarzyszyły im przed godziną „narodzin dla wieczności”, to tym bardziej miały one miejsce przed uczestnictwem w Najświętszym Sakramencie, który przyjmowali niedługo przed oddaniem swej duszy Bogu. Za przykład niech posłuży opis męczeństwa św. Pioniusza: (...) *tak samo Pioniusz w przeddzień narodzin*⁴⁷ Polikarpa (miał wizję w której) *ujrzał, że tego dnia zostaną oni aresztowani. Następnie trwał wraz z Sabenesą oraz Asklipiadossem w poście (...). Po czym pomodlili się i przyjęli święty chleb*⁴⁸ i wodę, w sobotę stawił się przed nimi zarządca pogańskiej świątyni Polemon, i przystąpił do ich aresztowania⁴⁹.

Teksty kanonów Kościoła, jak na przykład 29-ty Soboru in Trullo (691), traktujące o poście przed Eucharystią, zalecają aby Święte Misterium sprawowane było przez osoby będące na czczo (gr. *nestikos*), nie uściślając przy tym dokładnego czasu powstrzymywania się od pokarmu⁵⁰. Oprócz powyższych wskazówek moglibyśmy dodać jeszcze dwa nie mniej ważne czynniki, które przyczyniły się do zaakceptowania przez Kościół powyższej praktyki. Po pierwsze, należy przystępować do Kielicha Pańskiego „o pustym żołądku” ponieważ prawdopodobnie także i dla Samego Chrystusa i Jego uczniów Wieczerza Paschalna była pierwszym posiłkiem w przeddzień jego męki – trzymając się starej tradycji, zgodnie z którą Żydzi spożywali baranka ofiarnego na czczo. Drugim, nie mniej interesującym wyjaśnieniem jest pouczenie św. Augustyna: *Upodobalo się Świętemu Duchowi, aby jako znak czci/szacunku przed wielkim misterium, Ciało Chrystusa wstępowało do ust chrześcijanina przed jakimkolwiek innym pokarmem*⁵¹. Cenną informację w tej kwestii podaje nam „Pidalion” Nikodema Hagioryty, z którego sugestią post eucharystyczny trwa (najpóźniej) od północy dnia poprzedzającego Boską Liturgię⁵², praktyka ta jest przestrzegana do dnia dzisiejszego w Cerkwi Prawosławnej⁵³. Jedyne wyjątek” stanowi 9 kanon św. Nicefora Wyznawcy, zgodnie z którym dopuszczalnym jest udzielenie świętego Misterium człowiekowi znajdującemu się na łożu śmierci nawet gdy jest już on tego dnia po posiłku⁵⁴.

³⁷ Νικόλαου Μεθώνης, *Προς τους διατάζοντας και λέγοντας ότι ο ιεουργούμενος άρτος και οίνος ουκ εστίν σώμα και αίμα του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού*, [w:] PG, t. 135, s. 513.

³⁸ Ιωάννου Χρυσόστομου, *Υπόθεσις της προς Κορινθίους Πρώτης Επιστολής*. Ομιλία ΚΔ', [w:] PG, t. 61, s. 204.

³⁹ Ιωάννου της Κρονστάνης, *Μετάνοια και Θεία Μετάληψη*, tłum. X. Ασώτης, wyd. Τήνος, Αθήνα 1993, s. 96-97.

⁴⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...* (op. cit.), s. 471.

⁴¹ Ιερομ. Γρηγόριος, *Η Θεία Ευχαριστία...* (op. cit.), s. 204.

⁴² I. M. Φουντούλη, *Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας*, t. Α', wyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2006, s. 120.

⁴³ Na rozdział ten niewątpliwie, nie mały wpływ miała zwiększająca się stopniowo liczba chrześcijan oraz liczne nadużycia mające miejsca podczas tego procesu. B.I. Φειδάς, *Εκκλησιαστική...* (op. cit.), s. 264. Ξ. Παπαχαραλάνης, *Όροι και προϋποθέσεις...* (op. cit.), s. 233.

⁴⁴ Podkreślenie własne.

⁴⁵ (Dz 2,46-47).

⁴⁶ Ιερομ. Ιωάννης, *Ηδύτης ψυχών*, wyd. Ιερά Σκήτη Αγίας Άννας, Αγίου Όρους 2005, s. 164.

⁴⁷ Tj. „rocznica dnia śmierci”. Przyp. tłum.

⁴⁸ Najprawdopodobniej chodzi właśnie o sprawowaną przez przyszłego męczennika Eucharystię. Ιερομ. Ιωάννης, *Ηδύτης...* (op. cit.), przyp. 25, s. 166.

⁴⁹ Ibidem, s. 165-166.

⁵⁰ *Κανόνες πέντε-σζόστου sobory powszechnego (Trullski, 691-692 r.)*. Kanon 29, [w:] Ks. Aleksy Znosko, *Κανόνες Kościoła Prawosławnego*, t. I, wyd. Bratczyk, Hajnówka 2000, s. 80.

⁵¹ Πρωτοπρ. Κωνσταντίνος Ν. Καλλίνικος, *Ο χριστιανικός Ναός και τα τελούμενα εν αυτό*, wyd. Γρηγόρη, Αθήνα 1969, s. 366.

⁵² Ιερομ. Αγάπιος, *Πηδάλιον - Της νοητής νήος της Μίας Αγίας Καθολικής και Αποστολικής των Ορθοδόξων Εκκλησίας ήτοι άπαντες οι ιεροί και Θείοι κανόνες*, wyd. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1987, s. 230, przyp. 1.

⁵³ Αρχιμ. Συμεών Κούτσας, *Η νηστεία της Εκκλησίας*, wyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1998, s. 119.

⁵⁴ B. I. Φειδάς, *Ιεροί κανόνες και καταστατική νομοθεσία της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Αθήνα 1998, s. 392.

Interesującym i praktycznym wydaje się również 16 kanon św. Tymoteusza Aleksandryjskiego⁵⁵, pouczający, iż nie powinno stać na przeszkodzie przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusowych połknięcie wody podczas mycia/kąpieli. Tłumaczy on w tym miejscu, że w ten sposób szatan wymyślił jeszcze jeden sposób odsunięcia człowieka od świętości i będzie się starał to robić częściej⁵⁶.

Literatura patrystyczna w temacie odrębnego postu przed Eucharystią skupia swoją uwagę na szczególnych, wyznaczonych do tego celu okresach w Roku Liturgicznym. Ojcowie Kościoła kładli szczególnie nacisk na ścisły związek między Wielkim Postem a Świętą Eucharystią, będącą jego apogeum. *Nie pościmy bowiem ze względu na Paschę* – pisał Chryzostom – *ani też ze względu na Krzyż, lecz za nasze grzechy, ponieważ mamy zamiar przystąpić do misterium*⁵⁷ (tj. Eucharystii). Abba Doroteusz natomiast poucza, iż post, który uwalnia naszą duszę od nieczystości i ciężaru grzechu, doprowadza nas nieskalanymi do chwalebego dnia Zmartwychwstania i przystąpienia *bez potępienia* (gr. *akatakritos*) już *jako nowego człowieka do świętych misterii*⁵⁸. Waga i korzyści płynące ze zbawienego okresu Świętej Czterdziestnicy miały swój „wkład” w ustanowienie w późniejszym okresie trzech innych wielodniowych postów: Bożonarodzeniowego, przed świętem Zaśnięcia Bogurodzicy oraz Apostolskiego⁵⁹. Biskup Cezarei Palestyńskiej Anastazy, zauważa, że najważniejszym przeznaczeniem postów przed największymi świętami Pańskimi oraz Theotokarnymi, było właśnie uczestnictwo w Wieczery Pańskiej⁶⁰. Nie oznacza to oczywiście, że wierni nie przystępowali do Boskiej Komunii w inne dni roku, a jedynie daje do zrozumienia, że w świadomości Kościoła nigdy nie było mowy – poza wymienionymi okresami – o „wytocznych” dotyczących norm, które określałyby konieczny czas trwania postu eucharystycznego.

*Teolog i nauczyciel Eucharystii*⁶¹, namawiając wszystkich do gorliwej modlitwy, unikania pijaństwa i obżarstwa w dzień przyjęcia Strasznych Tajemnic, odważa się nawet mówić o poście po Eucharystii, choć nie jest to obowiązkowe. *Cóż więc, powinniśmy pościć i po Boskiej Eucharystii?* – pyta. *Nie mówię tego, ani (do tego) nie zmuszam. Oczywiście jest to dobre ale nie zmuszam was do tego*⁶².

Według św. Nikodema, dobrym i pożytecznym jest przestrzeganie postu przed Eucharystią przez siedem dni⁶³,

lecz jak sam podkreśla, kanony cerkiewne nie wymagają tego⁶⁴.

Kluczem do pogodzenia różnych opinii, dotyczących poruszanego przez nas tematu, wydają się tu być słowa mnicha Teodoryta – na którego powołuje się Ks. Papakharalampous, a który zgadza się z opinią, iż trzydniowy okres postu jest prawidłową praktyką, zalecaną wiernym, którzy rzadko przyjmują Sakrament Sakramentów, oraz pod warunkiem, że post ten trwał będzie od środy do piątku. Wówczas do Eucharystii przystępują oni w sobotę (jak atoscy mnisi), bądź niedzielę⁶⁵, co oczywiście ma na celu uniknięcie naruszenia 66 kanonu apostolskiego, zabraniającego postu w sobotę⁶⁶. Podobnego zdania jest ks. S. Koutsas, który uważa, że wierni, przystępujący do Eucharystii w niedzielę, powinni zachować należyty post w piątek, natomiast w „niepostny” dzień sobotni do południa mogą spożyć posiłek na oleju, zaś już kolacja powinna być skromna (np. chleb, owoce, warzywa). *W ten sposób przestrzegamy świętych kanonów wykluczających post w sobotę oraz w pewnym stopniu przygotowujemy się cielesnie do niedzielnej Eucharystii*⁶⁷. W zbliżonym duchu, wypowiada się także św. Makary Koryncki, traktujący post przedeucharystyczny jako potrzebny ale nie obowiązkowy. Kwestię jego surowości i czasu trwania pozostawia on bardziej w gestii wiernego, o ile ten zachowuje – w miarę swoich sił i możliwości – pozostałe postne dni roku, ustanowione przez Matkę Cerkiew⁶⁸.

Należałoby w tym miejscu przypomnieć, że praktyka wielodniowego postu przed Eucharystią pojawiła się dopiero około XVIII – XIX wieku, odbijając się szerokim echem, głównie w tradycji Kościoła Rosyjskiego, gdzie wierni tego okresu, przystępowali do tego sakramentu jedynie 1-2 razy do roku i dlatego właśnie rekomendowano im wówczas, trwający kilka dni (od 3 do 7) post, jako „środek” pomagający w lepszym przygotowaniu do tego szczególnego momentu w życiu człowieka, jakim było uczestnictwo w Kieliżu Ciała i Krwi Chrystusa⁶⁹.

Temat postu oprócz „wstrzemięźliwości pokarmowej”, dotyczy jeszcze jednego – niejednokrotnie wstydlwego – problemu jakim jest wstrzemięźliwość cielesna. Teodor Balsamon powołujący się na patriarchę Aleksandryjskiego Tymoteusza radziłby również małżonkom powstrzymywanie się od współżycia w sobotę oraz niedzielę – to jest w przeddzień, oraz w sam dzień przyjęcia Eucharystii⁷⁰. Z całą pewnością mamy tu do czynienia z odwołaniem do przepisów starotestamentowych, o czym wspomni również św. Nikodem Hagioryta w swym komentarzu do 13 kanonu Soboru Trullańskiego: *Miej na uwadze (...), powinno się*

⁵⁵ Ibidem, s. 356.

⁵⁶ Αρχιμ. Χρυσόστομος Παπαθανασίου, *Η Θεία Λειτουργία στην κανονική παράδοση της Εκκλησίας*, [w:] *Το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Πρακτικά Γ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου Στελέχων Ιερών Μητροπόλεων*, wyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2004, s. 234-235.

⁵⁷ Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς τοὺς τα πρώτα Πάσχα νηστεύοντας. Λόγος Γ'*, [w:] PG, t. 48, s. 867.

⁵⁸ Αββάς Δωρόθεος, *Περὶ τῶν Ἁγίων Νηστειῶν. Διδασκαλία ΙΕ'*, [w:] PG, t. 88, s. 1789.

⁵⁹ Ξ. Παπαχαράλαμπος, *Ὅροι καὶ προϋποθέσεις...* (op. cit.), s. 247.

⁶⁰ Αναστάσιος Καισαρίας της Παλαιστίνης, *Περὶ τῆς νηστείας της Ὑπερενδόξου Θεοτόκου*, [w:] PG, t. 127, s. 521.

⁶¹ Czyli św. Jan Złotousty. Β.Α. Σιγός, *Μυστήρια καὶ ἐνότητα...* (op. cit.), s. 187.

⁶² Ιωάννου Χρυσόστομου, *Υπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους. Λόγος ΚΖ'*, [w:] ΕΠΕ, t. 18Α, s. 205-207.

⁶³ Ιερομ. Ἀγάπιος, *Πηδάλιον...* (op. cit.), s. 230.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ξ. Παπαχαράλαμπος, *Ὅροι καὶ προϋποθέσεις...* (op. cit.), s. 257-258.

⁶⁶ Β.Ι. Φειδᾶς, *Ιεροὶ κανόνες...* (op. cit.), s. 197.

⁶⁷ Ιερομ. Γρηγόριος, *Η Θεία Ευχαριστία...* (op. cit.), s. 205.

⁶⁸ Αρχιμ. Νικόλαος Ιωαννίδης, *Θεολογία καὶ γραμματεία...* (op. cit.), s. 414-415.

⁶⁹ <http://hilarion.ru/2011/10/04/3913> [dostęp 22.02.2013].

⁷⁰ Θεόδωρος Βαλσαμών, *Αποκρίσεις*, [w:] Γ.Α. Ράλλη καὶ Μ. Πολτή, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Αποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων*, Αθήνα 1854, s. 485.

unikając zbliżenia z kobietą – co tyczy się nie tylko osób duchownych ale i świeckich żyjących w małżeństwie – trzy dni poprzedzające przystąpienie do Eucharystii. Ponieważ jeśli Bóg nakazał Hebrajczykom by przez trzy dni nie zbliżali się do swoich kobiet, bowiem mieli otrzymać Tablice Prawa⁷¹ to tym bardziej powinni strzec się tego ci, którzy mają przyjąć do swego wnętrza nie Prawo ale samego Prawodawcę Boga w świętej Eucharystii⁷². Św. mnich przypomina także o starej, pobożnej tradycji niewspółżycia nowożeńców w dzień ich ślubu, ze względu na przyjęcie Eucharystii⁷³. Jak jednak można się domyślać, owe zalecenie odnosi się do zwyczaju (sporadycznie już dziś spotykanego) sprawowania sakramentu Małżeństwa podczas Świętej Liturgii. Jednakże nie należy zapominać i o „Złotych Ustach” Kościoła, które nauczają, że modlitwa sprawowana po odbyciu stosunku z własną żoną w żadnym wypadku nie może być uznawana za grzech⁷⁴ a D. Panagopoulos idąc dalej zaznacza, że jedno misterium (Małżeństwo) nie jest w sprzeczności z drugim (Eucharystia)⁷⁵, ponieważ oba są sprawowane w imię Tego Samego Chrystusa a stopień miłości małżeńskiej – której pełnia wyraża się między innymi we współżyciu – przewyższający wszystkie „inne” na tym świecie, ustępuje jedynie miłości Boga Stwórcy wobec człowieka⁷⁶.

Chryzostom podaje jeszcze inny wymiar i pojęcie postu, obowiązującego wszystkich chrześcijan: *Przestrzegamy postu nie poprzez powstrzymywanie się od pokarmów ale przez trzymanie się z dala od przewinień-grzechów, ponieważ ten który ogranicza się tylko do niespożywania pokarmów ten gardzi prawdziwym postem. Pościsz? Pokaż to na podstawie swoich czynów. Jakich czynów? Kiedy ujrzysz biednego, okaż mu miłosierdzie. Kiedy zobaczysz wroga, pogódź się z nim. Kiedy spostrzeżesz, że powodzi się przyjacielowi twemu, nie życz mu złego (...)*⁷⁷. Tego właśnie rodzaju post, powinien towarzyszyć wiernemu każdego dnia a tym bardziej podczas przygotowania do Eucharystii.

3. Czystość duszy – Spowiedź

Kolejna kwestia to zagadnienie obowiązku przed-eucharystycznej Spowiedzi bądź jego brak.

Jak zauważa ks. H. Paprocki: (...) w pierwotnym Kościele przyjmowanie Eucharystii przez wszystkich wiernych, przez całe zgromadzenie w czasie każdej Liturgii było oczywistą normą. Dostęp do sakramentu Eucharystii wynikał bezpośrednio z Chrztu jako sakramentu wstąpienia do Kościoła i żadnych innych „warunków” przystępowania do Eu-

charystii w pierwotnym Kościele nie było⁷⁸. I chociaż „Nauka Dwunastu Apostołów” informuje nas, iż Łamanie Chleba poprzedza wyznanie naszych przewinień, tak aby składana Bogu przez wiernych ofiara była czystą⁷⁹, to Spowiedź (gr. *Eksomologese*), o której mowa, miała charakter formalny i publiczny oraz odnosiła się głównie do międzyludzkich relacji zachodzących między członkami wspólnoty, zaś ci którzy popełniali ciężkie grzechy byli wyłączeni z Kościoła. Takie postępowanie opierało na zaleceniu apostoła Jakuba: *Wyznawajcie zatem sobie nawzajem*⁸⁰ *grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie*⁸¹, a także apostoła Pawła, który w Liście do Hebrajczyków pisał: *niemożliwe jest, aby ci, którzy raz zostali oświeceni, zakosztowali daru niebieskiego, stali się uczestnikami Ducha Świętego i zakosztowali dobrego słowa Bożego oraz przejawów mocy przyszłego wieku, a mimo to odpadli – ponownie się nawrócili. Oni dla siebie znów ukrzyżowali i zelżyli Syna Bożego*⁸². Z biegiem czasu owa dyscyplina złagodniała i już około III/IV wieku coraz częściej spotykana jest praktyka spowiedzi osobistej⁸³. Niemniej jednak, literatura patrystyczna kładzie nacisk na znaczenie pokuty w obliczu przystąpienia do Eucharystii.

Żyjący na przełomie II i III wieku Orygenes mocno podkreślał znaczenie czystości duszy przyjmującej wielkie Misterium,⁸⁴ a św. męczennik Cyprian z Kartaginy nauczał, że każdy chrześcijanin niezależnie od tego jaki grzech ciąży na jego sumieniu, najpierw przychodzi na Spowiedź i za pośrednictwem położenia rąk przez biskupa i kleru otrzymuje prawo do (przyjęcia) Komunii⁸⁵.

Atanazy Synaita głosił z kolei, że jedyną drogą ku oczyszczeniu ludzkiego serca jest unikanie nieczystości grzechu oraz Spowiedź, *łzy i pokorna dusza i tak oto przystępuje do najczystszych Misteriów*⁸⁶.

Św. Jan Chryzostom stale nawoływał do przestrzegania czystości, a w sposób szczególny przejawiało się to w sytuacji, gdy chodziło o obcowanie z Oblubieńcem w Eucharystii⁸⁷. Zwracający się do swoich wiernych hierarcha, mając na uwadze głównie post, uczynki miłosierdzia i pokutę, często zarzucał im podchodzenie do Eucharystii bez należytego przygotowania. Nie wspominał jednak o tym, jak ta pokuta powinna wyglądać⁸⁸: czy oznacza wyznanie grzechów przed osobą duchowną, czy może raczej chodzi

⁷¹ (Wj 19,15).

⁷² Ιερομ. Αγάπιος, Πηδάλιον...(op. cit.), s. 230.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ιωάννου Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εις κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον. Ομιλία ΜΑ', [w:] ΕΠΕ, t. 11, s. 99.

⁷⁵ Ε. Παπαχαραλάμπους, Όροι και προϋποθέσεις...(op. cit.), s. 269, przyp. 476.

⁷⁶ Γ.Ι. Μαντζαρίδης, Παλαμικά, wyd. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1983, s. 190.

⁷⁷ Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εις τους Ανδριαντας. Ομιλία Γ', [w:] PG, t. 49, s. 53.

⁷⁸ Ks. Henryk Paprocki, Sakrament pokuty w relacji ze świętą Eucharystią, http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id_n=96&id=114 [dostęp 2.03.2013].

⁷⁹ Διδαχί...(op. cit.), s. 21.

⁸⁰ Podkreślenie własne.

⁸¹ (Jk 5,16).

⁸² (Hbr 6,4-6). Β. Ι. Φειδάς, Εκκλησιαστική...(op. cit.), s. 56, 289-290.

⁸³ Wspominają już o niej między innymi Orygenes, oraz św. Bazyli Wielki. Wprowadzenie nowej praktyki wyznawania grzechów wymuszona została względami etycznymi. Chodziło przede wszystkim o uniknięcie zgorszenia ze strony wiernych, słuchających wzajemne grzechy-przewinień, jak też zapobieżenie osądzeniu/potępieniu poszczególnych osób.

⁸⁴ Ωριγένης, Κατά Κέλσου, [w:] PG, t. 11, s. 997.

⁸⁵ Ε. Παπαχαραλάμπους, Όροι και προϋποθέσεις...(op. cit.), s. 204.

⁸⁶ Αναστασίου Σινάιτου, Λόγος περί της Αγίας Συνάξεως...(op. cit.), s. 833.

⁸⁷ Ιωάννου Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εις την Α' προς Κορινθίους...(op. cit.), s. 207.

⁸⁸ Ks. Henryk Paprocki, Sakrament pokuty...(op. cit.).

o prawdziwą przemianę życia, postępowania, myślenia (gr. *metanoia*)⁸⁹. W dziełach św. patriarchy Focjusza również trudno odnaleźć bezpośrednie odniesienie do obowiązku Spowiedzi przedeucharystycznej. Skupia się on bardziej na unikaniu przez wiernych niegodziwych czynów oraz zachowaniu przez nich niewinności i czystości serca⁹⁰. Św. Jan Damasceński porównujący Eucharystię do Boskiego węgla, który widział prorok Izajasz w swej wizji, a który *spala nasze grzechy i oświeca nasze dusze*⁹¹, nakłania do zachowania czystości duszy i sumienia⁹², każdego mającego zamiar Ją przyjąć. Lecz i on nie precyzuje na czym polega to oczyszczenie, ale jak sądzi K.N. Tsirpanles, można przypuszczać, że chodzi o Spowiedź⁹³.

O potrzebie nieustannej walki z grzechem napominał często św. Makary z Koryntu z pouczeń którego wynika, że tylko pełna skruchy Spowiedź daje nam możliwość odczucia prawdziwej duchowej rozkoszy płynącej z Kielicha Pańskiego. Z punktu widzenia świętego hierarchy oba Sakramenty: Spowiedzi i Eucharystii wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Grzech porównywany jest przez niego do cuchnącej rany pełnej robactwa zaś odpuszczenie grzechów, które ma miejsce na Spowiedzi, trafnie upodabniane jest do usunięcia owych „szkodników i zatrzymania krwotoku”. Eucharystia pełni tu rolę „maści”, dzięki której poranione ciało szybko powraca do zdrowia⁹⁴. Bez jej użycia rana oczywiście może się zagoić sama ale grozi to ponownym nawrotem choroby, a w krótkim odstępie czasu *stan owego człowieka staje się gorszy, niż był poprzednio*⁹⁵.

Na szczególną uwagę zasługuje bardzo charakterystyczne pouczenie św. Symeona Nowego Teologa, mówiącego o ciągłej potrzebie pokutnych łez, czuwaniu i odrzuceniu nieczystych myśli, bez których nie może być mowy o właściwym przygotowaniu do Eucharystycznej Uczty⁹⁶.

Sprawiedliwy Jan Kronsztadzki, mających zamiar przyjęcia najświętszych Ciała i Krwi nawoływał by strzec się *twardej niczym kamień nieczułości wobec naszych grzechów. Bójmy się też pychy* – głosił – *zarozumiałości naszego serca, która mówi: „Nie mam potrzeby odpuszczenia grzechów, ponieważ w niczym nie zawiniłem (...) a Moje grzechy są lekkie, typowo ludzkie”*⁹⁷. W ten sposób według pouczeń świętego kapłana, wszyscy przystępujący do Boskiej Eucharystii bez szczerzej pokuty za swoje grzechy, narażają się na pewne ataki ze strony wroga rodzaju ludzkiego – szatana, który wkracza do naszej duszy⁹⁸.

Kiedy zamierzacie przystąpić do owej świętej ofiary, przez wiele dni oczyszczajcie się przez pokutę i modlitwę

(...) ⁹⁹. Jan Chryzostom porusza w tym miejscu jeszcze jeden ważny temat – modlitwę, stanowiącą ogniwo łączące pokutę z Eucharystią. Nie trudno zauważyć, iż treści większości Psalmów, troparionów i modlitw zawartych w „Nabożeństwie Boskiego Przyjęcia” (gr. *Akolouthia tes Theias Melalepseos*¹⁰⁰), ma na celu pobudzenie naszego sumienia i zrozumienie naszej niegodności przed miłością i filantropią Boga, Który czyni nas godnymi abyśmy wolni od osądzenia stali się uczestnikami Jego Przeczystych Tajemnic, *na odpuszczenie grzechów i życie wieczne*¹⁰¹. Modlitwy w nim zawarte pomagają nam pojąć jak bardzo oddaliliśmy się od swego Stwórcy, dlatego wierny prosi w nich, by Ten ze swojej strony nie odrzucił go, ale przyjął *jak łotra, jak celnika i jak cudzołożnika*¹⁰² oraz pozwolił (...) *bez obawy osądzenia przyjmować Boskie, chwalebne, preczyste i życiodajne (Jego) Tajemnice nie ku karze, ani ku męce, ani ku pomnożeniu grzechów, ale ku oczyszczeniu i uświęceniu, ku zadatkowi życia przyszłego i Królestwa, ku opoce i pomocy, i ku porażeniu przeciwników, ku zniszczeniu licznych (...) grzechów*¹⁰³. Modlitwa uwalnia umysł (gr. *nous*) od nieustannie nękających nas nieczystych myśli, które niejednokrotnie wprowadzają wewnętrzny niepokój i trwożą duszę. Oczyszcza nas i przygotowuje na godne spotkanie z wielkim Gościem¹⁰⁴. Jan Złotousty nawiązując do trzech mędrców namawiał również każdego wierne- go, by Chrystusowi – Któremu wychodzimy na powitanie – ofiarował należne Jego Osobie dary: *Zamiast złota – roztropność i cnotę. W miejsce kadzidła czystą modlitwę, kadzidło duchowe a mirrę niech zastąpi pokorne serce*¹⁰⁵. Matka Cerkiew ustami Chryzostoma, podkreśla bogactwo korzyści płynących z uważnego czytania modlitw przed przyjęciem Świętej Eucharystii, jak również i tych po niej – jako znak dziękczynienia Bogu za niebieski Dar jakiego dostąpiliśmy¹⁰⁶.

Przeciwko wymaganiu bezwzględnej „wyczytywania wszystkich modlitw” niezależnie od sytuacji, wypowiada się św. Jan z Kronsztadu: *Niektórzy myślą, że po przeczytaniu wszystkich modlitw wypełnili oni swój obowiązek względem Boga i są już w pełni gotowi na przyjęcie Jego Misterium, lecz jeśli nie towarzyszy jej szczerść, skupienie i duch ciepła wówczas lepiej będzie gdy odmówimy modlitwę krótką ale gorącą. Zapamiętaj, że jedno słowo Celnika (...) usprawiedliwiło go. Bóg nie ma względu na ilość słów ale na chęć serca (...) wiarę i metanoję za nasze grzechy*¹⁰⁷.

⁸⁹ Ξ. Παπαχαράλμπους, Όροι και προϋποθέσεις... (op. cit.), s. 179.

⁹⁰ Φώτιος Κωνσταντινουπόλεως, Ερωτήσεις, και επιλύσεις. Ερωτήσεων ΟΓ', [w:] PG, t. 101, s. 453.

⁹¹ Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις ακριβής... (op. cit.), s. 471.

⁹² Ibidem.

⁹³ K.N. Τσιρπανλής, Πατερικά και θεολογικά μελέται, Αθήνα 1985, s. 64.

⁹⁴ Αρχιμ. Νικόλαος Ιωαννίδης, Θεολογία και γραμματεία... (op. cit.), s. 411-412.

⁹⁵ (Mt 12,45).

⁹⁶ Συμεών Νέου Θεολόγου, Κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά, και ηθικά. Κεφάλαιο ΡΛΣ', [w:] PG, t. 120, s. 673.

⁹⁷ Ιωάννου της Κρονστάνδης, Μετάνοια... (op. cit.), s. 94.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ιωάννου Χρυσόστομου, Πέρι Ακαταλήπτου. Λόγος Σ', [w:] PG, t. 48, s. 755.

¹⁰⁰ W języku cerkiewno-słowiańskim znane jako *Posledowanie ko swiatomu Prizaszczeniu* – „Modlitwy przed przyjęciem Boskich Tajemnic”.

¹⁰¹ Αρχιμ. Νικόδημος Σκρέττας, Η νοερά προσευχή κατά την διδασκαλία του ανωνύμου αγιορείτου ησυχαστού, wyd. Ορθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1992, s. 170, przyp. 62.

¹⁰² Modlitwy przed przyjęciem Boskich Tajemnic. Modlitwa św. Bazylego Wielkiego I, http://www.liturgia.cerkiew.pl/teksty/nabozenstwa/Modlitwy_przed_przyjeciem_boskich_tajemnic.pdf, [dostęp 3.03.2013].

¹⁰³ Modlitwa św. Jana z Damaszku (IV), Ibidem.

¹⁰⁴ Αρχιμ. Αστέριος Σ. Χατζηνικολάου, Το μυστήριο της κοινωνίας του Θεού, s. 247.

¹⁰⁵ Ιωάννου Χρυσόστομου, Πέρι Ακαταλήπτου... (op. cit.), s. 753.

¹⁰⁶ Τένε, Υπόμνημα εις την Α' προς Κορινθίους... (op. cit.), s. 201.

¹⁰⁷ Ιωάννου της Κρονστάνδης, Μετάνοια... (op. cit.), s. 99-100.

A zatem, nie wszyscy Ojcowie nauczają o obowiązku Spowiedzi przedeucharystycznej, za to wszyscy są zgodni co do jednego – *sercem pokornym i skruszonym Bóg nie wzgardzi*¹⁰⁸.

Według obecnej tradycji Cerkwi Rosyjskiej przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej, za każdym razem poprzedza Spowiedź – co, jak zauważa metropolita Hilarion (Alfiejew) – ma związek z rzadkim do niej przystępowaniem¹⁰⁹, co niekiedy związane jest z postacią św. metropolity Piotra Mohyły za czasów, którego doszło do automatycznego połączenia obu sakramentów¹¹⁰. Na greckim Wschodzie jest ona praktycznie nieznana¹¹¹. Ks. A. Schmemmann przeciwny rosyjskiej praktyce, był zdania, że odpuszczenie grzechów przed Eucharystią jest obowiązkowe tylko w przypadku gdy mamy do czynienia z osobą, która była odłączona od Kościoła, zaś członkowie Ciała Chrystusowego, na których nie ciąży „grzechy śmiertelne”, spowiadają się za każdym razem gdy gromadzą się wokół Misterium Paruzji Wcielonego Boga i w ten oto sposób ich życie liturgiczne jest ciągłą „metanoią”. Podczas każdej Liturgii Świętej, wyznajemy swoje grzechy w modlitwie Trysagionu, wymawianej ustami kapłana w imieniu wszystkich zgromadzonych: *Boże Święty (...) Ty proszącemu dajesz mądrość i poznanie, i grzeszącym nie gardzisz, lecz ku zbawieniu pokutę ustanowiłeś (...) wybac nam wszelkie przewinienia wolne i mimowolne (...)*¹¹². Przed samym zaś, momentem przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusowych wierni proszą: *(...) odpuść mi moje grzechy dobrowolne i mimowolne, które popełniłem słowem lub uczynkiem, świadomie i nieświadomie (...)*¹¹³.

Schmemmann zaznacza dodatkowo, iż można mówić o wyraźnym wpływie tak zwanej monasterskiej Spowiedzi – mnicha przed przewodnikiem duchowym – polegającej na systematycznym odkrywaniu mu swoich myśli przez tego pierwszego. Trzeba byłoby jednak, zaznaczyć, że owa pokuta nie miała zawsze, znanego nam dziś charakteru sakramentu Spowiedzi, a starzec niekoniecznie i nie zawsze był kapłanem. Tak oto, na podstawie Typikonów z XII-XIII wieku dowiadujemy się, iż mnich pragnący przystąpić do Eucharystii, za każdym razem musiał brać na to specjalne błogosławieństwo swego przewodnika duchowego, co oczywiście miało związek ze znaną regułą wyrzeczenia się własnej woli przez nowicjusza-mnicha i bezwzględny posłuszeństwo starcowi. W monasterach żeńskich natomiast to ihumenia (przełożona wspólnoty) udzielała analogicznego błogosławieństwa¹¹⁴. Niewykluczone zatem, że właśnie pod wpływem tejże praktyki monastycznej pozostawali także i święci Nauczyciele Kościoła – sugerujący przedeucharystyczną Spowiedź.

4. Życie w zgodzie i miłości z bliźnim

Warunkiem absolutnie niezbędnym do przyjęcia św. Komunii, jest z całą pewnością braterski pokój z wszystkimi ludźmi. W Eucharystii, dochodzi do realnego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Jedyna jednak droga, prowadząca do tego celu wiedzie przez człowieka. Znaleźć łańciskie przysłowie mówi: „Człowiek człowiekowi bogiem” (łac. *Homo homini deus est*), a apostoł Jan Teolog wzywa: *Kto nie miłuje, nie zna Boga, gdyż Bóg jest miłością*¹¹⁵. A także: *A myśmy poznali i uwierzyli w miłość, którą Bóg ma do nas. Bóg jest miłością, a kto mieszka w miłości, mieszka w Bogu, a Bóg w nim*¹¹⁶, czego najdoskonalszym wyrazem, według „Ojca Hezychazmu” jest Sakrament Sakramentów¹¹⁷, który stanowi tym samym nieustanne święto miłości Boga do człowieka¹¹⁸. Z tego też powodu, Symeon Nowy Teolog nie widzi możliwości dopuszczenia wiernego do Kielicha Pańskiego, w przypadku gdy ten żywi wobec swego brata choćby najmniejszy gniew¹¹⁹.

Św. Jan Złotousty podobnie, nawołuje w pierwszej kolejności do wymazania ze swego serca wszelkiego rodzaju oszczerstwa, nieuczciwości i fałszerstwa. Píše dodatkowo: *Jeśli masz co przeciwko swemu wrogowi, odrzuć (nawet) od siebie ten gniew, wylecz (tą) ranę, połóż kres nieprzyjaźni, abyś otrzymał uzdrowienie od Stołu (Eucharystycznego) ponieważ przychodzisz do strasznej i świętej Ofiary (...) Oto przed tobą znajduje się zabity (gr. *sphagmenos*) Chrystus (...) On nie zawahał się nawet umrzeć dla twojego dobra, a ty nie potrafisz zwalczyć gniewu (który czujesz) w stosunku do swojego brata? Jakiego wybaczenia godne jest takie postępowanie?*¹²⁰ Nie bez powodu więc św. prezbiter z Kronsztadu zapytuje: *Jak długo jeszcze między członkami ciała Chrystusowego, nie będzie wzajemnej i serdecznej jedności? Jak długo (...) będziemy między sobą wrogami i będziemy (...) osądzać, potępiać i wyzywać jedni drugich?*¹²¹ Niejednokrotnie nie zdajemy sobie sprawy – bądź też nie chcemy zrozumieć – że to On Sam, Wielki Władca Król królów i Pan panujących ponownie krzyżuje Swoje ręce i nogi, cierpiąc i poniżając się dla nas, przychodzi do naszej biednej, marnej duszy by złożyć Siebie w ofierze i dać na pokarm wiernym¹²². Przestroga biskupa Jana w tym aspekcie jest niezwykle wymowna: *Protestuję i wołam głośno: Niechaj nikt z was, kto ma wroga nie zbliża się do Świętego Stołu i niech nie przyjmuje do siebie Ciała Pana. Kto zbliża się do Boskiej Komunii nie powinien mieć wroga. Masz jakiegoś wroga? Nie zbliżaj się – nie przystępuj. Chcesz*

¹⁰⁸ (Ps 50,19).

¹⁰⁹ Еп. Иларион (Алфеев) *Таинство веры. Введение в православное*, <http://hilarion.ru/works/bookpage/russian/dogmatics> [dostęp 23.04.2014].

¹¹⁰ Ks. Henryk Paprocki, *Sakrament pokuty*... (op. cit.).

¹¹¹ Еп. Иларион (Алфеев) *Таинство веры*... (op. cit.).

¹¹² *Modlitwa Trysagionu*, [w:] *Liturgia św. Jana Złotoustego*, pod red. ks. Piotra Pietkiewicza, wyd. Orthdruk, Białystok 2008, s. 46.

¹¹³ A. Schmemmann, *Μεγάλη Σαρακοστή, πορεία προς το Πάσχα*, wyd. Ακρίτας, Αθήνα 1999, s. 148-149.

¹¹⁴ Ibidem, s. 150-151.

¹¹⁵ (I J 4,8).

¹¹⁶ (I J 4,16).

¹¹⁷ Γ.Ι. Μαντζαρίδης, *Παλαμικά*... (op. cit.), s. 190.

¹¹⁸ Ιωάννου της Κρονστάνδης, *Μετάνοια*... (op. cit.), s. 81.

¹¹⁹ Συμεών Νέου Θεολόγου, *Κεφάλαια πρακτικά*... (op. cit.), s. 673.

¹²⁰ Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα. Λόγος Α΄*, [w:] *ΕΠΕ*, t. 35, s. 583-585.

¹²¹ Ιωάννου της Κρονστάνδης, *Μετάνοια*... (op. cit.), s. 98.

¹²² Hymn śpiewany podczas Liturgii św. Bazylego Wielkiego w Wielką Sobotę zamiast Cherubikonu.

przystąpić? Pogódź się z wrogiem swoim i wówczas przyjdź i dotknij Świętego Misterium¹²³.

Jeden z najstarszych tekstów Chrześcijaństwa przestrzega: *Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzi, nie bierze udziału w (...) zgromadzeniu (eucharystycznym), aby nie została skalana wasza ofiara*¹²⁴. Pouczenie to znalazło swoje wyraźne odbicie podczas każdej świętej Liturgii, przed rozpoczęciem której kapłani mający zamiar sprawować Bezkrwawą Ofiarę, proszą zgromadzonych na nabożeństwie o wybaczenie. Podczas recytacji Nicejskiego Credo, wymieniają między sobą znak pokoju mówiąc: *Chrystus pośród nas*, zaś pozdrawiający odpowiada: *I jest i będzie*, a tuż przed samym przyjęciem Eucharystii obracają się w kierunku wiernych i raz jeszcze proszą ich o przebaczenie dla swoich przewinień. Jest to gest niezwykle wymowny, zważywszy na fakt, że ma on miejsce bezpośrednio po Modlitwie „Ojcze nasz”, której słowa: *I odpuść nam nasze winy jak i my odpuszczamy naszym winowajcom (...)*, stają się natychmiast rzeczywistością. Tak samo więc, powinni postępować również i ci, którzy mają zamiar, zaraz po nich przyjmując Boską Komunię, ponieważ to, co dotyczy stanu duchownego dotyczy także laików, którzy w tę godzinę współcelebrują wraz z prezbiterem Boską Liturgię¹²⁵.

Jeżeli Święta Eucharystia pojmowana jest jako spotkanie w *duchu pokuty i miłości w Chrystusie* – jak w zwykły ją określał Olivier Clement – wówczas wszyscy wierni, uczestniczący i sprawujący Liturgię (z gr. *leitōn + ergo*), łączą się z Chrystusem i między sobą. Zarówno przed jak i po niej, każdy powinien widzieć swego współbrata jako jednego z członków własnego ciała¹²⁶.

W tym momencie należy odwołać się do świętego Chryzostoma, który mówi o zachowaniu ludzi w momencie udzielania przez kapłana Eucharystii, niestety tak dzieje się również dziś: *My którzy mamy stanąć (...) obok stołu, którym znajduje się Baranek, zbliżamy się do niego w hałasie i nieporządku. Na jakie wybaczenie będziemy wówczas oczekiwać? Nie mówię tego przypadkowo lecz ponieważ widzę (...) jak wielu nie zachowuje ciszy, krzyczy, jeden popycha drugiego, potępiając się nawzajem i w ten sposób prowadząc na siebie (bardziej) karę a niżeli zbawienie (...). Co robisz człowieku? (...) Nie dość, że przystępujemy do niej (Boskiej Komunii) z grzechami ale i w trakcie jej przyjmowania do nie potrafimy trzymać się z dala od grzechów, przewinień? (...) Tak wielki jest nasz bezwstyd, przystępujemy doń jak psy*¹²⁷.

5. Czystość ciała

W większości wielkich religii, zawsze zwracano szczególną uwagę na zachowanie czystości cielesnej w obliczu kontaktu z bóstwem. W starożytnej Grecji, każdy „nieczysty według ciała” uważany był za niegodnego zbliżania się do ołtarza a tym bardziej składania na nim ofiar jako kapłan. Podobne reguły obowiązywały i w czasach Starego Testamentu. Wystarczy przywołać wejście Arcykapłana do „Świętego Świętych”, wymagające wcześniejszego, specjalnego oczyszczenia jego ciała. *Ubierze się (Aaron) w tunikę świętą, lnianą, i w spodnie lniane, przepasze się pasem lnianym, włoży na głowę tiarę lnianą – to są święte szaty. Wykąpie ciało w wodzie i ubierze się w te szaty*¹²⁸ – potwierdza Księga Kapłańska. Tradycja chrześcijańska akcentuje również obok czystości duchowej znaczenie nieskazitelnności cielesnej, zwłaszcza w kontekście przyjęcia Ciała i Krwi Pańskich¹²⁹.

Na ten temat pisał już św. Cyryl Jerozolimski, który nauczał, że ciała chrześcijan uczestniczących w „zgromadzeniach kościelnych (gr. *synakse eis ekklesian*) powinny być czyste¹³⁰. Orygenes z kolei, mówił o czystości rąk, która metaforycznie powinna być odzwierciedleniem życia etycznego¹³¹. O pełni nieskazitelnności cielesnej przed przystąpieniem do Świętej Komunii nauczali również: św. Jan Damasceński¹³² oraz św. Jan Złotousty. Ten ostatni wskazywał, że oprócz zachowania czystości rąk¹³³ (głównie w etycznym pojmowaniu ale nie wyklucza i jego dosłownego znaczenia), należy także zachować „czystość” ust¹³⁴, która wyklucza *osądzanie, bluźnierstwo, lżenie słowami wypływającymi z gniewu* (gr. *orgila remata*), *oszczerstwo, szyderstwo*¹³⁵.

Owa czystość, jak wyjaśnia Ks. Papakharalampous, dotyczy nie tylko wszystkich członków naszego ciała, ale i odzienia jakie ma na sobie wierny przestępujący próg świątyni¹³⁶. Jeszcze nie tak dawno, chrześcijanie regularnie żyjący życiem cerkiewnym, udając się na nabożeństwa do świątyni, zakładali specjalne, tylko na tą okazję przeznaczone ubrania. Nikomu nie przychodziło do głowy by używać ich w innych okolicznościach. Zwyczaj ten ma w pewnym stopniu związek z eschatologiczną perspektywą Boskiej Liturgii, która jest przeżywaniem już tu i teraz Królestwa Niebieskiego¹³⁷, którego doświadczają uczestni-

¹²⁸ (Kpł 16,4).

¹²⁹ Ξ. Παπαχαράλαμπος, Όροι και προϋποθέσεις...(op. cit.), s. 88-90.

¹³⁰ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, Κατήχησεις, Κατήχησις Φωτιζόμενων ΙΗ'. Περί σώματος, [w:] ΒΕΠΕΣ, t. 39, s. 74-75.

¹³¹ Οριγένης, Κατά Κέλσου... (op. cit.), s. 997

¹³² Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις ακριβής...(op. cit.), s. 475.

¹³³ Ιωάννου Χρυσόστομου, Υπόμνημα εις τον Άγιον Ματθαίον τον Ευαγγελιστήν. Ομιλία ΑΑ', [w:] PG, t. 58, s. 516.

¹³⁴ Ξ. Παπαχαράλαμπος, Όροι και προϋποθέσεις...(op. cit.), s. 154.

¹³⁵ Ιωάννου Χρυσόστομου, Υπόμνημα εις τον Άγιον Ματθαίον...(op. cit.), s. 516.

¹³⁶ Ξ. Παπαχαράλαμπος, Όροι και προϋποθέσεις...(op. cit.), s. 153.

¹³⁷ Prawda ta w bardzo wyraźny sposób została ujęta w modlitwie Kanonu Eucharystycznego wypowiadanej przez kapłana i rozpoczynającej się od słów: *Wspominając przeto to zbawienne przykazanie (...)*. Na uwagę zasługuje tu czasownik „dokonało”, który użyty jest tu w czasie przeszłym

¹²³ Ιωάννου Χρυσόστομου, Εις τους Ανδριάντας. Ομιλία ΙΘ', [w:] PG, t. 49, s. 204.

¹²⁴ Διδαχί...(op. cit.), s. 29.

¹²⁵ Wystarczy przyjrzeć się tylko modlitwom czytanych przez kapłana, które w większości w drugiej osobie liczby mnogiej, na przykład: Modlitwa Małego Wejścia, Modlitwa przed czytaniem Ewangelii, Modlitwa ektenii usilnej, Pierwsza modlitwa Liturgii Wiernych i inne.

¹²⁶ Πρωτ. Κωνσταντίνος Καραϊσαρίδης, Εμπειρίες λειτουργικής ζωής, wyd. Ακρίτας, Αθήνα 1999, s. 38.

¹²⁷ Ιωάννου Χρυσόστομου, Στο όνομα του κοιμητηρίου, [w:] ΕΠΕ, t. 35, s. 51-53.

czący w Wieczery Pańskiej, Królestwa, w którym wszystko jest już nowe i wieczne. Piękno szat kapłana wraz z świętym odzieniem wiernych, odróżnia ich od szarej codzienności, pogrążonego w grzechu świata¹³⁸, i przywodzą na myśl lśniące szaty Zbawiciela na Taborze. Św. Grzegorz Palamas tłumaczy, że dokładnie tak, jak zajaśniał Zbawiciel na górze, zajaśnią sprawiedliwi w królestwie swego Ojca, przepełnieni Boskim światłem, jako synowie Światła nieustannie będą oglądali świetlistego Syna Bożego¹³⁹.

6. Częstotliwość przystępowania do Świętej Eucharystii

Ostatnią kwestią jest zagadnienie dotyczące częstotliwości uczestniczenia w Świętych Tajemnicach Chrystusowych, które podobnie jak wyżej omówione tematy, niejednokrotnie wywołuje różne i na dodatek rozbieżne opinie.

Ks. Kh. Paphthanasios za dowód wezwania do częstego przyjmowania Świętej Eucharystii, uznaje słowa samego Chrystusa brzmiące: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne*¹⁴⁰ i zwraca w tym miejscu uwagę na fakt, iż zostały one użyte w czasie terazniejszym ciągłym¹⁴¹, podobnie zresztą jak i pouczenie Zbawiciela, poprzedzające wcześniejszy cytat¹⁴² – *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie*¹⁴³. Dzieje Apostolskie opisując życie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, relacjonują krótko: *Trwali (...) w łamaniu chleba*¹⁴⁴. Słowo „trwali” pozwala przypuszczać, że wieczerza Pańska sprawowana była przez uczniów Jezusa nieustannie.

8¹⁴⁵ oraz 9¹⁴⁶ kanony Apostolskie wyznaczają nawet karę ekskomuniki, dla tych wiernych, którzy wychodzą ze świątyni nie przystąpiwszy do Komunii (bez podania poważnej przyczyny)¹⁴⁷. Ojcowie i pisarze kościelni drugiego i trzeciego stulecia także wzywają do jak najczęstszego jej przyjmowania. Dla przykładu św. Ignacy Antiocheński argumentuje swoje stanowisko tym, że częste *gromadzenie się na Eucharystię* – a zatem i czynne w niej uczestnictwo – *odpędza szatana a jednością wiary pokonywane są jego zgubne czyny*¹⁴⁸. Justyn Filozof nie ogranicza dzielenia Święte-

go Chleba tylko do przybyłych na wspólną modlitwę, lecz i do nieobecnych na niej, mając prawdopodobnie na myśli, przede wszystkim osoby chore. Niemalże codzienna Eucharystia spotykana jest zarówno u Tertuliana i Cypriana z Kartaginy¹⁴⁹. Chrześcijanie pierwszych wieków, doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że Liturgia sprawowana jest w jednym celu – zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii¹⁵⁰. Było to dla nich czymś zupełnie naturalnym, tym przeciwieństwo żyli¹⁵¹.

Biskup Cezarei Palestyńskiej Bazyli pisał, że za jego czasów wierni przystępowali do Stołu Pańskiego cztery razy w tygodniu: w niedzielę, środę, piątek i sobotę, oraz w dni gdy wypada pamięć danego świętego¹⁵².

Św. Jan Chryzostom jednak wyraźnie przestrzega wszystkich, że to nie święto cerkiewne ani uroczystość jest okresem, kiedy powinniśmy przystępować do Stołu Pańskiego(!), a tylko gdy *sumienie nasze jest czyste a życie wolne od przewinień*¹⁵³. Z jednej strony w dzień Zmartwychwstania Pańskiego w swej słynnej Homilii wzywa on: *Uczta przygotowana, rozkoszujcie się wszyscy. Baranek przygotowany, niech nikt nie wyjdzie głodny. Wszyscy nasyćcie się ucztą wiary, wszyscy*¹⁵⁴ *przyjmijcie bogactwo miłosierdzia*¹⁵⁵ z drugiej jednak upomina tych, którzy nie mają w zwyczaju przystępowania do Eucharystii w inne dni w roku a przychodzą do niej w wielki dzień Paschy, nie zwracając uwagi na grzechy, jakie mają na swoim sumieniu¹⁵⁶. Czy zatem święty pasterz zaprzecza sam sobie? Z całą pewnością nie. Wyraźnie pragnie on w ten sposób uczulić swoje „owce” na powagę świętości, do której się zbliżają. W innym miejscu dzieła tłumaczy, że Eucharystia sprawowana na Paschę absolutnie niczym nie różni się o tej celebrowanej w inne dni. *Jest ona tym samym, tą samą łaską Ducha Świętego. Pascha jest zawsze* (gr. *Aei Paskha estin*), a nasze przygotowanie do przyjęcia Eucharystii na Paschę (tej świętowanej raz w roku) nie powinno się różnić od tej, którą przeżywamy podczas każdej Liturgii, ponieważ w obu „przypadkach” mamy do czynienia z *tą samą siłą, (...) tą samą łaską, tym samym Ciałem*¹⁵⁷. Skoro więc już mowa o Święcie Święt, swoje zdanie na temat tego okresu zabrali również Ojcowie Soboru in Trullo. W 66 kanonie namawiają wszystkich wiernych, by okres od dnia Zmartwychwstania Zbawiciela i cały następujący po niej tydzień (gr. *Diakainesimos Ebd-*

dokonanym. W ten sposób wszystkie wymienione nowotestamentowe wydarzenia, włącznie z Drugim Przyjściem Zbawiciela dla każdego jednoczącego się z Nim w Jego Ciele i Krwi już miały miejsce.

¹³⁸ (I J 5,19).

¹³⁹ Γρηγορίου Παλαμά, Στην σεπτή Μεταμόρφωση του Κυρίου και Σωτήρα μας Ιησού Χριστού, [w:] ΕΠΕ, t. 10, s. 371.

¹⁴⁰ (J 6,54).

¹⁴¹ Αρχμ. Χρυσόστομος Παπαθανασίου, Η Θεία Λειτουργία... (op. cit.), s. 238-239.

¹⁴² Μητρ. Δημητριάδος, Πόσο συχνά πρέπει να κοινωνούμε, [w:] Η προσέλευση... (op. cit.), s. 24.

¹⁴³ (J 6,53).

¹⁴⁴ (Dz 2,42).

¹⁴⁵ Kanony Apostolskie. Kanon 8, [w:] Ks. Aleksy Znosko, Kanony Kościoła... (op. cit.), s. 12-13.

¹⁴⁶ Kanony Apostolskie. Kanon 9, [w:] Ibidem, s. 13.

¹⁴⁷ Πρωτοπρ. Κωνσταντίνος Ν. Καλλινίκος, Ο χριστιανικός Ναός... (op. cit.), s. 363.

¹⁴⁸ Ιγνατίου Αντιοχείας, Προς Εφεσίους Επιστολή, [w:] PG, t. 5, s. 745.

¹⁴⁹ Αρχμ. Νικόλαος Ιωαννίδης, Θεολογία και γραμματεία... (op. cit.), s. 396-397.

¹⁵⁰ O takim przeznaczeniu Liturgii nauczał m.in. Mikołaj Kabasilas w swym znanym dziele pod tytułem Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας, [w:] PG, t. 150, s. 477B.

¹⁵¹ Ιερομ. Γρηγόριος, Η Θεία Ευχαριστία... (op. cit.), s. 177.

¹⁵² Βασιλείου Μέγα, Επιστολή QΓ', [w:] PG, t. 32, s. 484.

¹⁵³ Ιωάννου Χρυσόστομου, Πέρι Ακαταλήπτου... (op. cit.), s. 755.

¹⁵⁴ Podkreślenie własne.

¹⁵⁵ Świętego ojca naszego Jana Chryzostoma, arcybiskupa Konstantynopola, mowa katechetyczna na święty i pelen światłości dzień najchwalebniejszego i zbawczego Zmartwychwstania Chrystusa Boga naszego, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pent/01pascha.pdf> [dostęp 23.04.2014].

¹⁵⁶ Ιωάννου Χρυσόστομου, Εἰς τὴν πρὸς Εφεσίους. Λόγος Γ', [w:] ΕΠΕ, t. 20, s. 485-487.

¹⁵⁷ Tenże, Εἰς τὴν Α' πρὸς Τιμόθεον Επιστολήν. Ομιλία Ε', [w:] ΕΠΕ, t. 23, s. 208.

mada), spędzili na modlitwie, czytaniu Pisma Świętego jak też przyjmowaniu Ciała i Krwi Pana¹⁵⁸.

Pochodzący z dziewiątego wieku Teodor Studyta, przekonując swoich mnichów do jak najczęstszej Komunii, był zdania że przystępowanie do niej jedynie w niedziele, nie jest wystarczające i dlatego namawiał ich do Eucharystii każdego dnia¹⁵⁹, podobnie jak czynił to między innymi starzec Barsanufiusz¹⁶⁰. O codziennej radości wypływającej ze zjednoczenia i przebóstwającego obcowania z Chrystusem za pośrednictwem Najświętszego Sakramentu wspominał także św. Symeon Nowy Teolog¹⁶¹.

Na koniec warto zapoznać się także, z opinią św. Makarego Korynckiego. Motywacja wiernych – według niego – do częstego przyjmowania Eucharystii wynika ze słów Modlitwy Pańskiej, a dokładniej: *chleba naszego powszedniego daj nam dziś*. To o Chlebie Niebiańskim jego zdaniem jest tutaj mowa, Chlebie, o który winniśmy prosić Ojca Niebieskiego jak najczęściej, ponieważ tylko wtedy dochodzi do prawdziwej Komunii człowieka z Bogiem. Święty hierarcha uważa za poważne naruszenie porządku Kościelnego sytuację, w której kapłan wychodzący z Kielichem w celu udzielenia Sakramentu, natychmiast wraca do Ołtarza z powodu braku „chętnych” do jego przyjęcia. Co ciekawe, potępia on również wszystkich tych kapłanów, którzy nie dopuszczają do Misterium *wiernych z czcią, pobożnością i wiarą pragnących* doń przystąpić. Nie waha się nawet nazwać takich duchownych „zabójcami”¹⁶².

Podsumowanie

Matka Cerkiew wszelkimi sposobami zwraca się do każdego wiernego z osobna i nawołuje do głębokiego szacunku jaki winniśmy okazać Bogu Jedynemu za dar Eucharystii. Radzi na wiele sposobów, jak uniknąć niegodnego uczestnictwa w Uczcie Pańskiej. Należałoby w tym miejscu podkreślić ważną rolę, jaką odgrywa tu ojciec duchowy (gr. *pneumatikos pateras*) i ciągła synergia zachodząca między nim a spowiadającym. To właśnie z nim wierny powinien konsultować kwestie związane z życiem sakramentalnym a ten jako znający go od „duchowego dzieciństwa”, nakieruje i doradzi w nurtujących kwestiach. Dlatego właśnie tak ważnym jest „posiadanie” stałego spowiednika, który niczym nasz osobisty lekarz, zna „historię choroby”, duchowe niemoce, grzechy i potrafi trafnie dobrać odpowiednie środki, które pomogą w naszych codziennych zmaganiach na drodze ku jedności z Bogiem. Lecz i sam wierny powinien kontrolować stan zdrowia swojej duszy i odczuwać potrzebę jej oczyszczenia. Dlatego też nie jest możliwym wskazanie jednej, odpowiedniej dla wszystkich porady związanej z kwestią obowiązkowej spowiedzi bądź postu, ponieważ każdy wierny stanowi oddzielny „przypadek” a wszystkie poruszone tu problemy mają osobisty, wręcz intymny charakter. Niezbędna więc wydaje się tu być największa z cnot – rozsądek (gr. *meizon pason areton e diakrises*).

Cerkiew wzywająca do jak najczęstszego przyjmowania Wielkich Tajemnic, przestrzega tym samym przed niebezpieczeństwem rutyny, kiedy to człowiek zatracą poczucie sacrum i szacunku dla Eucharystii. Dlatego tak istotnym jest by przystępować i przygotowywać się do niej, tak jakbyśmy po raz pierwszy i ostatni uczestniczyli w Wierzy Pańskiej, tu w tym życiu.

Wykaz skrótów pozycji obcojęzycznych

PG: J.– P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paryż 1857–1866.

ΕΠΕ: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, wyd. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1976–2008.

ΒΕΠΕΣ: Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, wyd. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1955–1969.

Rozmiar artykułu 1,3 arkusza wydawniczego

Феномен святости в системе религиозно-философских воззрений

Zoja Kuca

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
zoc@umcs.pl

Zoja Kuca, *Phenomenon of Sanctity in the System of Religious and Philosophical Views*, Elpis, 16 2014: 61-73.

Zoja Kuca, *Fenomen świętości w systemie poglądów filozoficzno-religijnych*, Elpis, 16 2014: 61-73.

Abstract: The analysis of the phenomenon of sanctity from the religious, philosophical, theological and Orthodox perspective is conducted by means of a semantic, etymological and structural examination of this concept. One of the work's objectives is to highlight the different conceptual meanings of sanctity called for by the use of a comparative method. The point of departure was the biblical understanding of sanctity which substantially approaches the idea as the quality of deity, later developed in the Patristic teachings and supplemented by religion experts and philosophers. Based on that, the concept of sanctity is viewed in four semantic levels: 1) sanctity as sanctity, i.e. a quality typical of God and His chosen ones; its achievement is possible through the process of *theosis* [deification]; 2) sanctity as *numinosum*, or a particular dimension of transcendence leading to a unique experience in the human psyche; 3) sanctity as *sacrum*, or a higher level of being, ontological reality, the original reality manifested in hierophanies; and finally 4) sanctity as perfection, moral virtue achieved by a person through personal development.

Streszczenie: Świętość (*ἁγιότης*, *sanctitas*) jako przejaw życia religijnego stanowi fundamentalny koncept chrześcijaństwa. Jednakże jej istotowe rozpoznanie i uzmysłowienie możliwe jest na drodze zsyntetyzowania ujęć różnych nurtów i dyscyplin religioznawczych, fenomenologicznych, filozoficznych, socjologicznych i językowych.

Teologia mistyczna Kościoła prawosławnego zgłębia sens świętości na podstawie Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła i mistyków, pojmując go jako współudział człowieka w naturze boskiej, osiągnięcie przez człowieka stanu przeobóstwienia (*theosis*), czyli przemiany całego jego jestestwa przez łaskę Boga w sakramencie eucharystii. Święty Antoni wyznaczył ostateczny cel chrześcijanina jako „życie w Bogu” i określił to „szczytem doskonałości”. W tym traktowaniu świętości szczególną rolę odgrywa teologia apofatyczna i jej warsztat terminologiczny.

Fenomenologiczne pojmowanie świętości odstępuje od tradycyjnego, teologicznego traktowania i skupia uwagę przede wszystkim na opisie wewnętrznych przeżyć psychologicznych podczas kontaktu z bóstwem. Za twórcę tego podejścia uważa się Rudolfa Otto, używającego pojęcia *numinosum* zamiast terminu „świętość”. Niemiecki fenomenolog wyodrębnia kluczowe formy przeżywania *sacrum* w doświadczeniu religijnym. W jego ujęciu doznania psychiki ludzkiej w kontakcie z *numinosum* są następujące: a) uczucie zależności stworzenia; b) *mysterium tremendum* – uczucie mistycznego przerażenia, składające się z czterech elementów (zgrozy, majestatu, mocy i tajemnicy); c) *mysterium fascinans* – uczucie zachwytu i fascynacji. Poglądem charakterystycznym dla filozofa jest przekonanie o racjonalnej i irracjonalnej obecności świętości, której najwyższym przejawem jest Chrystus. Otto definiuje nie tylko procesy zachodzące w psychice *homo religiosus*, ale również mechanizmy „przyciągania” jej do świętości. Mircea Eliade kontynuuje rozważania Otto, skupiając się nie tyle na świecie wewnętrznym osoby religijnej, ile na zewnętrznych przejawach *sacrum* w postaci zmysłowo dostępnych objawień – hierofanii. Źródłem hierofanii w filozofii religii Eliadego jest bezosobowa postać Absolutu, podczas gdy *sacrum* staje się absolutną, ontologicznie pierwotną rzeczywistością, pełnią bytu, przyczyną wszelkiego istnienia.

Amerykański religioznawca William James określa stan świętości człowieka jako boskie opanowanie i odrodzenie duszy, przejawiające się w określonym stanie psychicznym. Wyodrębnia on cztery główne właściwości stanu duszy osoby świętej: ascetyzm, siłę wewnętrzną, czystość i miłosierdzie.

Rosyjski filozof religii, Mikołaj Bierdiajew, traktuje świętość w kategoriach daru Bożego i powołania – gdy człowiek je realizuje, zbliża się ku wolności i pełni swojej osobowości. Uczony wprowadza nowe pojęcie w tym kontekście – świętości pojmowanej jako ofiara na drodze twórczości, na drodze ku genialności.

Współczesna filozofia religii, której wybitnym przedstawicielem badającym fenomen świętości jest Lui Dupré, rozpatruje *sacrum* jako kategorię subiektywną, opisując ją w opozycji do kategorii *profanum*. Takie podejście, mimo znacznego uproszczenia i zawężenia, również uwzględnia obecność ontologicznej rzeczywistości, która – wedle Duprégo – dąży do wchłonięcia względnej rzeczywistości profanicznej. Dzięki temu *sacrum* odgrywa konstruktywną i konsolidacyjną rolę w społeczeństwie.

Podejście socjologiczno-etyczne skupia uwagę na moralnym i duchowym doskonaleniu się człowieka oraz na tych namacalnych efektach jego świętości, które w sposób istotny wpłynęły na otoczenie. Podejście to charakterystyczne jest dla Starego Testamentu oraz większości słowników encyklopedycznych, traktujących o świętości jako właściwości konkretnej osobowości. Właśnie starobiblijne pojmowanie świętości utożsamiane jest z doskonałością moralną. Święty człowiek zawsze był obdarzony wysokim poziomem moralności, czystości duszy i ciała. Natomiast semantyka rdzenia *svyat* sięga korzeni prasłowiańskich i posiada głęboki przedchrześcijański sens sakralny.

W ten sposób fenomen świętości jako zjawisko można rozpatrywać na czterech płaszczyznach semantycznych: 1) świętość jako świętość, tzn. właściwość cechująca Boga i Jego wybrańców, której osiągnięcie jest dla nich możliwe w procesie *theosis* (ubóstwienia); 2) świętość jako *numinosum*, czyli szczególny wymiar transcendencji, wywołujący w psychice ludzkiej określone przeżycia; 3) świętość jako *sacrum*, czyli wyższa sfera bytu, ontologiczna rzeczywistość, pierwotne realia objawiające się w hierofaniach; 4) świętość jako doskonałość, cnota moralna osiągnięta przez człowieka w trakcie osobistego rozwoju.

Keywords: Christianity, holiness, holy, orthodox, asceticism, sacred, profane

Słowa kluczowe: Cerkiew, świętość, święty, chrześcijaństwo, ascetyzm, sacrum, profanum

Ключевые слова: Церковь, святость, святой, Православие, аскетизм, сакральный, профанный

Феномен святости как таковой первоначально выступает в иудео-христианской письменности на страницах Библии. Священное писание содержит свыше

восемьсот устойчивых фраз с корнем *svyat*, в то время как слово *святость* употреблено 23 раза. В Ветхом Завете идея святости проявляется в контексте божественности.

ственного свойства: «Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен *святостью*, досточтим хвалами, Творец чудес?» (Исх 15:11)¹; исключительно свойства человека: «а вы будете у Меня царством священников и народом *святым*» (Исх 19:6); а также свойства предметов, вступивших в непосредственную связь с божественным началом: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля *святая*» (Исх 3:5). Уже вторая глава Бытия дает предпосылку к феномену святости в глаголе освящать: «И благословил Бог седьмой день, и *осветил* его, ибо в онный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и соиздал» (Быт 2:3). По мере углубления в чтение Библии можно встретить новые речевые обороты, вытекающие из семантического определения святости: святыня, святилище, Святая Святых, посвятить, святейший, святиться, святить (Исх 15:13, 15:17, 26:33, 32:29, Чис 18:10, Мф 6:9, 1Петр 3:15). Важно отметить, что Священное Писание не только упоминает о святости, но и частично раскрывает смысл данного выражения, в особенности Новый Завет. Тем не менее, уже в Ветхом Завете Господь призывает человека к святости как к отличительной черте своей божественной природы: «Я – Господь Бог ваш: *освящайтесь* и будьте *святы*, ибо Я *свят*» (Лев 11:44).

На древнееврейском языке слово святость (*кадош* – קדוש) означало, в первую очередь, нечто таинственное, иноприродное миру, отделенное, требующее соблюдения благоговейной дистанции. Святость являлась преимущественно свойством трансцендентного Божества и не могла быть описана в катафатических терминах². В Ветхом Завете все, что посвящалось Богу, именовалось „святым“, т.е. считалось отделенным, обособленным: «Если же то будет скот, который приносят в жертву Господу, то все, что дано Господу, должно быть *свято*» (Лев 27:9). Сила и проявление библейского понятия святости заключалось в двойственности состояния отделения и соединения: Израиль постигал Бога как Владыку мира как раз в Его отдаленности от мира, и в то же время в Его проникающем мир действий³: «*Свят, Свят, Свят* Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (Ис 6:3). Отсюда для еврейского народа вытекала необходимость жить в отдаленности от других народов и от мира, как „царство священников“, „народ святой“, чтобы в окончательном счете привести весь мир к Его воле⁴. Ветхозаветное определение святости заключалось в ее тесной связи со святостью Божьей. Любая человеческая святость являлась откликом и приобщением к этой божественной святости.

В Новом Завете термин *кадош* был представлен несколькими греческими эквивалентами: *агиотис* (ἁγιότης, Евр 12:10), *осиотис* (οσιότης, Лк 1:75, Еф 4:24),

агиосини (ἁγιωσύνη, 1Фес 3:13) и *агиасмос* (ἁγιασμός, 1Фес 4:4). Значение данной семантической группы, сосредоточенной вокруг прилагательного ἅγιος, было схоже с древнееврейским *кадош*, однако приобрело дополнительную окраску. Митрополит Ювеналий обращает особенное внимание на три аспекта, связанные с упоминанием о феномене святости в Новом Завете. Во-первых, термин святой в Новом Завете присущ именно Богу; во-вторых, данное слово часто относится к Христу; и, в-третьих, непосредственно к христианам, именуемым *святыми* (ἅγιοι). В свою очередь, производные от слова ἅγιος, обозначают соответственно: *агиотис* – качество святости, *агиосини* – состояние святости и *агиасмос* – результат святости⁵. Анализируя семантическое значение слова святость, представленное Священным Писанием семитским словом קדוש, древнегреческим ἅγιος и латинским *sanctitas*, можно сделать первые выводы о сути данного явления.

В библейском понимании феномен святости является частью божественного откровения, Бог являет себя человеку, открывает ему Свою святость: «Это вода Меривы, у которой вошли в распрю сыны Израилевы с Господом, и Он явил им *святость* Свою» (Чис 20:13). Одновременно она является проявлением трансцендентности Бога, Его силы, уничтожающей все недостойное, стремящееся к ней приблизиться: И поразили Он жителей Вефсамиса за то, что они заглядывали в ковчег Господень (1Цар 6:19). И все же божественная святость не отождествляется ни с могуществом, ни с трансцендентностью, поскольку она проявляется также в любви и всепрощении: «Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек; среди тебя *Святой*» (Ос 11:9). Святость является исключительно божественной чертой, тем, что выводит за рамки творения – видимого и невидимого мира⁶.

Хотя термин „святость“ в полном объеме может быть употребляем лишь к Богу, можно говорить о святости вещей и человека, с которым Он соприкасается. Новый Завет раскрывает святость в Иисусе Христе, в Его Церкви и верующих людях. Участие в святости верующие имеют благодаря посредничеству Спасителя и действию Святого Духа⁷, являющегося источником святости⁸. Важно отметить, что библейское понимание святости достаточно объемно. Святость в Библии это не просто отказ от мирского, это ответ на божественное откровение, восхождение человека к Богу – источнику святости. Проблема природы святости, затрагиваемая Священным Писанием, в конечном итоге сводится к божественной тайне и ее таинственному откровению.

Семантическая и предметная характеристика святости, данная Священным Писанием, потребовала дополнительного богословского осмысления для окончательной интерпретации данного феномена. Перед тем,

¹ Ссылки на Священное Писание приводятся по: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Mikkeli 1990.

² А. Мень, Библиологический словарь, Москва 2002, Т. 3, с. 88.

³ A. Khoury, *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, Warszawa 1998, с. 1042.

⁴ Там же.

⁵ Канонизации святых, Троице Сергиева Лавра 1988, с. 3-4.

⁶ Канонизации святых, с. 4-7.

⁷ A. Zelek, *Czym jest świętość?*, Ząbki 2005, с. 17-18.

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, с. 243.

как приступить к рассмотрению религиозно-философских трактовок феномена святости, уместным будет провести этимологически-семантическую оценку данного концепта в контексте русского языка.

Полный церковно-славянский словарь, анализируя происхождение слова святость, концентрируется на корне *свят*, и относит его происхождение непосредственно к санскритскому глаголу *çvi* (блестеть, сиять). В то же время прилагательное *çvinta* (или *çvēnta*) подразумевает святого, в буквальном переводе – сияющего, очищающего. Согласно данному словарю, славянское прилагательное, содержащее в себе корень *свят*, на Руси имело одинаковое значение и первоначально, в дохристианскую эпоху, было тождественным понятием с прилагательным сильный, крепкий, рослый, и лишь позже приобрело дополнительное значение – светлый, сияющий, незапятнанный⁹.

Несколько иную позицию занял Владимир Топоров, усматривающий в основе слова „святость” праславянский элемент *svetl*, связывающий теперешнее русское прилагательное святой с индоевропейской основой *k'uen-to* (возрастание, набухание, вспухание)¹⁰. Как доказательство такой точки зрения, исследователь приводит факт использования славянами эпитета святой в качестве символа вегетативного плодородия (святое дерево, роща, жито), животного плодородия (святая пчела, корова), а также сакрально отмеченных точек пространства и времени (святая гора, поле, камень)¹¹. Все это дает право утверждать о глубокой дохристианской семантической наполненности и бесспорной сакральности данного термина еще в языческую эпоху. Исследователь провел детальный анализ функционирования понятия святость в русской духовной культуре и представил собственное видение данной проблемы следующим образом:

«Прежде всего, нужно напомнить, что само понятие святости (как и соответствующее слово), столь существенное в христианстве, в частности, в православии и еще уже – в русской церковно-религиозной традиции, гораздо древнее христианства и времени сложения русского языка. [...] Говоря в общем, сакральность (или даже гиперсакральность) древнерусской литературной традиции проявляется, главным образом, в том, что 1) все должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала – и – примириться с меньшим нельзя – возвращено к исходному состоянию целостности, чистоты»¹².

В то же время современные словари русского языка рассматривают термин „святость” с социологической

точки зрения, устанавливая значение имен существительного и прилагательного „святой”. Так, толковый словарь Б. Волина и Д. Ушакова рассматривает несколько семантических групп, характеризующих данный термин. В религиозных представлениях святой обладает абсолютным совершенством и чистотой, является праведным, непорочным, отвечающим религиозному идеалу. В христианском культе – это «человек, прошедший свою жизнь в защите интересов церкви и религии и после смерти признанный непрекаемым образцом христианской жизни и покровителем верующих», а также «наделенный божественной благодатью, являющийся источником божественной силы»¹³. Святой является лицом проникнутым „чем-нибудь высоким, возвышенным, идеальным”¹⁴. Тот же подход к определению значения слова „святой” мы найдем в толковом словаре Сергея Ожегова и Наталии Шведовой¹⁵.

Достаточно широкую трактовку данного термина представляет в своем словаре Владимир Даль, который определяет святого как высоконравственного человека – непорочного, чистого и совершенного. Наряду с этим исследователь рассматривает также абстрактное понятие святого как объекта принадлежащего к сфере *sacrum*: «все, что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный»¹⁶. В словаре Даля представлена также неполная типологизация разрядов святых.

На наш взгляд, наиболее обширное толкование термина святость дает *Словарь современного русского литературного языка*, выделяющий восемь семантических полей:

«1. По религиозным представлениям – исполненный святости; божественный. [...] 2. Связанный с религиозным поклонением (обычно употребляется как постоянный эпитет предметов и мест религиозного поклонения). [...] 3. Относящийся к Пасхе, имеющий место в Пасху, происходящий на Пасху. [...] 4. Только в полной форме. В христианской религии – прошедший жизнь в служении Богу и признанный церковью после смерти покровителем верующих. [...] 5. *Перен.* Высокочестивый, безупречный в своей жизни, поведении и т.п. [...] 6. Глубоко чтимый, дорогой, заветный. [...] 7. Нерушимый, незыблемый. [...] 8. Чрезвычайно важный, высокий, почетный. [...]»¹⁷.

Как видно из цитаты, автору словарной статьи полностью удалось охватить смысловое религиозное

⁹ Г. Дьяченко, *Полный Церковно-славянский словарь*, Москва 1998, с. 584; *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, Лондон 1971, Т. 2, с. 2015.

¹⁰ В. Топоров, *Святость и святые в русской духовной культуре*, Т.1, Москва 1995, с.7-9.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Б. Волин, Д. Ушаков, *Толковый словарь русского языка*, Москва 1940, Т. 4, с.110

¹⁴ Там же.

¹⁵ С. Ожегов, Н. Шведова, *Толковый словарь русского языка*, Москва 1999, с. 705.

¹⁶ В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Москва 2001, Т. 4, с. 161.

¹⁷ *Словарь современного русского литературного языка*, ред. А. Бакин, Москва-Ленинград 1962, Т. 11, с. 468-472.

поле исследуемого термина. Содержательная характеристика святости в *Словаре современного русского литературного языка* была представлена на основании таких устоявшихся понятий и словосочетаний в русском языке как: *святий/ые, приобщение Святых Тайн, Святое писание, Святая неделя, Святая Святых, святая икона, святая книга, святые слова, святой отец, святой угол, святые места*¹⁸.

Современное понимание прилагательного „святий” и его употребление в религиозно-церемониальной практике произошло намного позже. Согласно энциклопедическим данным, в памятниках христианской древности до середины IV века как у восточных, так и у западных христиан слово святой (αγιός, *sanctus*) не отождествлялось с сегодняшними канонизированными святыми и вообще употреблялось довольно редко. По мнению некоторых ученых, причина избегания первыми христианами эпитетов *sanctus, sanctissimus* заключается в их отождествлении с языческим прошлым. Поэтому вместо этого названия часто при имени почитаемого церковью лица стояло – *dominus, domini*, что в свою очередь ассоциировалось с сегодняшним понятием *мученик*¹⁹. Этот факт вызван скорее всего тем, что в первые века христианства главным путем достижения святости было именно мученичество.

Стоит отметить, что сам термин „святость”, абстрагированный от свойств конкретного носителя и оформленный в существительное с абстрактным признаком, возник лишь в начале XX века²⁰. До этого времени святость, определяемая исключительно сквозь призму Священного Писания, ассоциировалась с конкретным носителем, – Богом и святыми. Как следствие, данное явление стало рассматриваться не только с социологической точки зрения, т.е. с точки изучения фигуры и значения конкретного святого в жизни общества, но и как феноменологическое явление, т.е. особого рода переживания.

Вне всякого сомнения, семантика русского концепта святости не отражает всей совокупности явлений, с ним сопряженных. Данный феномен в большой степени связан с религиозным опытом, личными переживаниями конкретного христианина. Апофатичность раннего богословия была вызвана, в частности, невозможностью передачи мистических откровений с помощью языкового инструментария. Отсюда вытекает необходимость невербального представления трансцендентного мира. В православном богословии икона выступает не только как изображение духовных явлений, но и как дверь или окно, соединяющее два мира²¹.

В православно-богословской трактовке, святость является фундаментальным понятием и стоит в не-

посредственной связи с идеей теозиса (θέωσις) или обожения, преображения человека под воздействием Божественной благодати. Мера святости конкретного человека это и есть мера его обожения и наоборот. Судя по всему, Отцы Церкви в своих богословских трактатах не употребляли слишком часто термин святость и не занимались ее детальным анализом, поскольку руководствовались наработанный библейской трактовкой, концентрируясь больше на самом процессе достижения святости, суть которой являлась для них априорной. В святоотеческих трудах содержится психологическое понимание человека и практический опыт достижения святости.

Только Бог обладает таким качеством как святость. Он – источник всей христианской святости. Он свят по Своей сути, отмечает Кент Брауер, известный исследователь проблематики святости²². Человеческая же святость является производной от Божьей святости.

Поскольку для Святых Отцов святость, вслед за библейским пониманием, являлась исключительной прерогативой трансцендентного Бога, то логично, что ее достижение может осуществляться единственно посредством богообщения, приобщения человека к божественной благодати по мере очищения от страстности природы:

«[...] *освящение* есть полнейшая неподвижность и умерщвление чувственной похоти. Находясь в таком состоянии, мы унимаем непристойный вой ярости, не имея более похоти, возбуждающей ее, а также подстрекающей ее воевать из-за своих наслаждений. А поэтому похоть, благодаря сообразной с разумом *святости*, умерщвляется в нас» –

писал преподобный Максим Исповедник²³. Св. Иоанн Кассиан, в свою очередь, описывая настоящую борьбу со страстями, пользовался характеристикой святости, данной апостолом Павлом:

«*Вот воля Божья*, говорит св. Павел – *святость ваша*. И чтобы не оставить в нас сомнений и темного непонимания, что именно называет он святостью, – правду, любовь, смирение или терпение, поскольку этими добродетелями и достигается святость; он прямо определяет, что именно хотел назвать святостью: *Вот воля Божья – святость ваша: чтобы вы воздерживались от блуда. Чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похоти, как язычники, не знающие Бога*»²⁴.

В конце борьбы христианину готовится упокоение в Божественной святости:

«И мы теперь испытываем побуждение делать

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Христианство. Энциклопедический словарь*, ред. С. Аверинцев, А. Мешков, Москва 1995, Т. 2, с. 527.

²⁰ С. Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, Санкт-Петербург 2004, с. 31.

²¹ См. дет.: Л. Успенский, *Богословие иконы Православной Церкви*, Москва 2007.

²² К. Брауер, *Святость в евангелиях. Возвращение к библейскому представлению о святости в XXI веке*, Санкт-Петербург 2009, с. 12.

²³ *Творения преподобного Максима Исповедника*, Москва 1993, кн. I, http://www.krotov.info/acts/07/2/isp_1_185.html, информация от 10.07.2008 г.

²⁴ *Добротолюбие*, Т. 2, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992, с. 39.

добро, после того, как сердце наше зачало от Духа Твоего мысль об этом; раньше нас, покинувших Тебя, подвигало на злое; Ты же, Господи, Единный, Благой, не прекращал творить добро. И у нас есть, по милости Твоей, некие добрые дела, но они не вечны. Мы надеемся, однако, что, закончив их, мы отдохнем в Твоей великой святости»²⁵.

Вышеприведенные изречения Отцов Церкви лишний раз подтверждают априорность святости, как божественного свойства, описание которого богословскими терминами не представлялось необходимым. Богопознание осуществлялось первыми христианскими подвижниками чувственно, на основании личного духовного опыта, являвшегося интимной сферой каждого подвижника. Для отцов церкви теозис это «не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего – факт их внутренней жизни»²⁶. И все же некоторые богословы делились своим религиозным опытом. Одним из них был Симеон Новый Богослов:

«Я часто видел свет, и иной раз он являлся внутри меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он вне вдали, или даже совсем скрывался, и когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь [...] Но когда я начинал плакать и проливать слезы, и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце [...] Так наконец Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час [...] прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой, снял покрывало нечувствия с сердца моего, и вместе с сим усыпил плотскую сласть и совсем изгнал из меня всякую страсть. [...] О неизреченное снисхождение!»²⁷.

В данном лицезрении Божественного света Владимир Лосский усматривает проявления наивысшего познания благодати и свидетельство единения человеческой личности с Богом²⁸.

В процессе восхождения к святости, христианин нуждается в детальном руководстве. Это связано с фактом сложной и требующей самоотречения аскезы,

а также многими духовными опасностями, лежащими на этом пути. Поэтому Отцы Церкви основной уклон делали на детальное описание процесса борьбы и очищения. Основными вопросами в богословских трактатах являлись разделы о борьбе с чревоугодием, блудом, сребролюбием, гневом, печалью, гордостью, унынием, т.е. душевными страстями²⁹. Исключением являются учения некоторых апологетов о любви, в частности, св. Максима Исповедника и преподобного Фалласия³⁰, богословские трактаты о Божественных Именах, Небесной и Церковной Иерархии Дионисия Ареопагита³¹.

Вместе с тем, для полноценного участия в божественной святости одной духовной борьбы и собственных усилий христианина недостаточно. Центральным пунктом восхождения и утверждения в ней является таинство Евхаристии, соединяющей верующих во Христе в одно мистическое тело. Освящение человеческой природы в процессе приобщения к Святым Тайнам является главным условием спасения: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин 6:53). В Евхаристии происходит установление Царства Божия уже в нашем конкретном историческом бытии.

«Понимание христианской общины как общины друзей Божьих, „святого народа“ с наибольшей полнотой выразилось в литургической жизни древней церкви, поскольку именно Евхаристия была центром и основой этой жизни, основой культа и основой учения [...] Во время причастия вечность преображенного бытия (Царствия Небесного, пакибытия) реально присутствует во временном бытии, в земной жизни церковной общины»³².

Стоит заметить, что в первые века христианства отсутствовали богословские трактаты, содержащие учение о самой святости. Заинтересованность явлением и рост ее популярности наблюдается лишь в XIX веке. Это может объясняться несколькими причинами. Одной из них может быть отказ от созерцательного, действенного богословия, которое так удачно практиковалось в первые века христианства, в пользу схоластики. По этому поводу Симеон Новый Богослов внушает нам очень существенную мысль: покаяние и богословствование суть два разных процесса, причем первый должен предшествовать последнему, являющимся умственно-чувственным процессом – «состоянием созерцания», а не философией³³.

²⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, с. 343.

²⁶ П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, [в:] *Мистическое богословие*, Киев 1991, с. 339.

²⁷ Слова прп. Симеона Нового Богослова, Москва 2001, с. 487-488.

²⁸ Исследователь церковной мистики пишет: «Это уже более не экстаз, не преходящее состояние, которое восхищает, отрывает человеческое существо от его обычного опыта, но сознательная жизнь в свете, в непрестанном общении с Богом. [...] Божественный свет становится основой нашего сознания: в нем мы познаем Бога и познаем самих себя. Он проникает в глубины нашего существа, вступающего в единение с Богом, он становится для него Божиим судом до Страшного суда». В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, [в:] *Мистическое богословие*, Киев 1991, с. 247-249.

²⁹ Ср: учения св. Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова и др. Отцов Церкви.

³⁰ См. дет.: *Добротолюбие*, Т. 3, с. 163-229, с. 290-318.

³¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *O Imionach Bożych*, Lublin 1995; Тот же, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005; Тот же, *Hierarchia niebiańska; Hierarchia kościelna*, Kraków 1999.

³² В. Живов, *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*, Москва 1994, <http://avorhist.narod.ru/help/sanct.htm>, информация от 27.09.2008 г.

³³ Он пишет: «Ни к тому, кто богословствует, не идет покаяние, ни к тому, кто кается, не идет богословствование. Ибо сколько

В пользу утверждения о постепенном отходе христианских мыслителей от действенного созерцательного богословия в пользу схоластического философствования говорит приведенная Лосским цитата Св. Серафима Саровского:

«Мы в настоящее время [...] до того дошли, что почти не понимаем слов Священного Писания. Некоторые говорят: это место непонятно, неужели апостолы так очевидно Духа Святого чувствовать могли? Нет ли здесь ошибки? Но ошибки... не было и нет никакой... Это все произошло оттого, что, мало-помалу удаляясь от простоты христианского ведения, мы под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам кажется уже совсем непонятным то, что для древних христиан было ясностью и что в самых обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми никому из собеседников не казалось странным»³⁴.

Соответственно, чем меньше человек ощущает божественную святость, погружается в нее, тем больше нуждается в ее интеллектуальном, философском осмыслении. Однако, несмотря на незначительное присутствие термина «святость» в трудах ранних и средневековых христианских богословов, можно все же говорить о богословии святости, центральным пунктом которого, как мы уже сказали, является учение о теозисе.

Наряду с православно-богословской трактовкой идеи святости существенную категорию представляет понимание данного феномена религиозными и философскими мыслителями Запада и Востока. Среди философов, занимающихся рассмотрением данного явления, на первое место выдвигается основатель феноменологии религии, протестантский богослов и религиовед – Рудольф фон Отто. В своей книге *Das Heilige*, изданной в 1917 году, Отто впервые в истории христианской философии рассмотрел категорию святости как религиозный феномен со всеми вытекающими из этого последствиями. Интересно, что в русскоязычной литературе название книги переведено как *Священное*, в то время как в польском языке фигурирует название *Святость*, представляющееся нам более правильным вариантом перевода.

Итак, в начале своих размышлений Отто проводит разграничение рационального и иррационального

элемента в познании божества. Для философа нет никакого противоречия в существовании данной антиномии, являющейся, по сути, двумя разными путями познания божественной реальности – т.е. умственного (рационального, описывающего все с помощью дефинитивных определений) и чувственного (познающего трансцендентную реальность чувственными рецепторами)³⁵. Данная мысль проходит сквозь всю систему взглядов протестантского богослова, ее центральным пунктом является утверждение о том, что, несмотря на всю необходимость существования рационального элемента, на высшем уровне мистического опыта одного разума для богопознания становится недостаточно. Святость является именно таким феноменом, – недоступным для понятийного постижения и ускользающим от рационального мудрствования, это неопишемое явление (*arretion ineffabile*)³⁶.

Тем не менее, на уровне рационального дефинирования познание святости все же возможно. Р. Отто также исследует этимологию слова святость и упоминает о его первоначальном библейском происхождении. Однако, по мнению философа, современное понимание данного слова приобрело неправильную семантическую направленность, а именно ассоциативность с нравственной атрибутикой. Отто четко дистанцируется от нравственного редукционизма, переводя святость из области морального совершенствования совсем в иную плоскость – в плоскость религиозных переживаний³⁷. Отсюда, по мнению философа, существует необходимость в новом лексическом оформлении термина святость в новый – *numinosum* (нумен, нуменозный от лат. *numen* – божество)³⁸. Согласно Отто, *нуменозность* является центральным атрибутом духовного опыта, встречей человеческой личности со Святым, сверхразумным переживанием божества, которые нельзя отождествить ни с одной из человеческих эмоций. К религиозной реальности человек может приблизиться благодаря особенной власти, т.н. *semsus numinis*, через внешнее и внутреннее соприкосновение со священным (*sacrum*)³⁹.

Переживание нуменозности или соприкосновение с ней сопряжено с другими важными чувствованиями. Отто вводит несколько категорий таких переживаний. Первым из них является чувство тварной зависимости (тварности), проявляющееся в осознании личностью своего ничтожества в сравнении со своим Создателем. Одним из условий его возникновения является реальность контакта с нуминальным объектом⁴⁰. Второе переживание немецкий феноменолог определяет как *mysterium tremendum* или чувство мистического страха. Данная категория вытекает как из внутренних душевных переживаний, так и из божественной атри-

отстоит восток от запада, столько богословие выше покаяния. Кто находится в состоянии покаяния и воистину творит дела покаяния, тот себя являет как человек больной, день за днем проживающий среди изнеможаний, или как бедный, одетый в рубища и просящий милостыню. А кто богословствует, тот походит на человека, который проводит время в царских палатах, в светлом царском уборе, всегда находится близ царя, беседует с ним и от него самого слышит ясно повеления его и все, чего он хочет (разумеется, состояние созерцания, а не научное богословствование)». *Добротолюбие*, Т. 5, с. 45. Ср.: 1Кор 3:19.

³⁴ Цит. по В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, [в:] *Мистическое богословие*, с. 247.

³⁵ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, с. 5-7.

³⁶ Там же, с. 9.

³⁷ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, с. 238.

³⁸ R. Otto, *Świętość*, с. 10.

³⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, с. 239.

⁴⁰ R. Otto, *Świętość*, с. 15.

бутивости, носящей не только позитивный (благость, любовь, великодушие), но и негативный характер (гнев, ярость). Причем последнее божественное свойство всегда оправдано всевидящей справедливостью⁴¹. Противоположным чувством *mysterium tremendum* является *fascinans* – чувство влечения, зачарованности и восхищения. *Numinosum* одновременно отталкивает и привлекает, парализует и очаровывает, вызывает мистический ужас и восторг, образуя т.н. контраст-гармонию. На определенном этапе религиозного опыта *mysterium tremendum* и *fascinans* являются уже чем-то одним, нераздельным. Философ обращает внимание на эволюционность переживания *numinosum*, на начальной стадии которой мы имеем дело с демоническим страхом, а в конце – с божественным трепетом.

Анализируя эволюционность переживаний нуминозного в Ветхом и Новом Завете, Отто приходит к выводу о процессе постепенной рационализации *numinosum*. Однако, ошибочным было бы полагать, что данная рационализация исключает или опровергает *numinosum*. Подтверждением такого взгляда является факт ключевой евангельской проповеди – проповеди Царства Божьего, являющегося чисто нуминозным объектом. В Царстве Божьем все проникнуто мистицизмом, все является нуминозным. В данной реальности термин „святые” является лишь нуминозным техническим термином. Хозяин и владыка данного Царства это Бог-Отец, который является воплощением всей выше изложенной нуминозности с ее контраст-гармонией. Отождествляя Отца исключительно с позитивными рационализаторскими атрибутами, наука утрачивает, считает Отто, истинный библейский смысл, как данного существительного, так и его определения:

«Będąc jego (царства – 3.К.) władcą, jest on nie mniej święty, numinotyczny, tajemniczy, *kadosz*, *hagios*, *sacer*, i *sanctus* niż jego królestwo, lecz jeszcze bardziej, i to w stopniu absolutnym, jest sublimacją i dopełnieniem tego wszystkiego, co Stary Testament mówi o „uczuciu zależności stworzenia”, o „świętej bojaźni” itp.»⁴².

В Новом Завете не было необходимости еще раз повторять учение о страхе Господнем и божественном всемогуществе, поскольку в сознании израильтян данный факт уже являлся аксиомой. Христос проповедовал новое знание, которое надлежало усвоить, а именно, что тот же неприступный, всемогущий и приводящий в трепет Бог, является одновременно благим и всемилостивым Отцом Небесным. Данный контраст неприступности и близости, гнева и милосердия, мощи и благодати, силы и кротости является стержне-

вым христианским чувством. В конечном счете, процесс рационализации не приводит к опровержению нуминозного, а, наоборот – к его дополнению. На основании приведенных религиозных исследований Р. Отто приходит к выводу о сути феномена святости. Он констатирует:

«Świętość w pełnym znaczeniu tego słowa jest więc dla nas kategorią złożoną. Składające się na nią elementy stanowią jej racjonalne i irracjonalne części składowe. Co do obydwu elementów jest ona jednak – co należy podkreślić z całą mocą wbrew wszelkiemu sensualizmowi i wszelkiemu ewolucjonizmowi – czystą kategorią *a priori*»⁴³.

Так понимаемая святость обладает свойством как внутреннего, так и внешнего проявления. Феноменолог не случайно затрагивает этот вопрос. Одним из ключевых условий адекватного контакта с нуминозным религиовед считает способность правильного познания и распознавания святости в ее проявлениях, определяемую им как дар видения (*divination*). На языке Священного Писания эта способность называется „внутренним свидетельством Святого Духа”⁴⁴. Рассматривая данное свойство человеческой психики, Отто руководствуется пониманием Фридриха Шлеймахера, однако, в отличие от последнего, развивает понимание данной способности в христологическом направлении. Для Отто именно Христос является высшим проявлением святости, ее зримым воплощением.

Спонтанность проявления связана со спонтанностью дара видения, считает религиовед. Учение Христа не было учением о себе самом, а о Царстве Божьем. Следовательно, утвердительное заключение учеников: „Ты Христос, Сын Бога Живого” (Мф 16:16), вытекало из дара видения святости, а не из рационалистических выводов, сделанных на основании проповедей Спасителя. Святость в данном случае является тем иррациональным фактором, который влечет и пленит сердца верующих. Благодаря данному рассуждению раскрывается механизм притягивания к себе святых, вокруг которых, как правило, всегда группируются и сосредоточиваются ученики, последователи, поклонники. Святость – истинный центр притяжения, а мера приобщения к ней, – это мера духовного роста и развития.

Окончательное оформление проявления святости во Христе произошло на Кресте. В Кресте Спасителя сочетаются элементы рационального и иррационального, того что можно постичь и чего постичь не возможно. Крест – это не просто отражение Предвечного Отца, не просто отражение наивысшего рационального элемента святости, а святости как таковой.

Анализ религиозного феномена, проделанный Отто, встречается с некоторой критикой польской исследовательницы в данной области Софии Здыбицкой, которая вслед за Стружевским не находит в тру-

⁴¹ Согласно Отто, *mysterium tremendum* можно наблюдать уже в языческих религиях в виде физиологических проявлений, как то телесное остоление, судорожное состояние тела, которое на высших этапах развития религии проявляется уже в более утонченном и обостренном виде – столбенет уже не тело, а душа и ее таинственные органы. Р. Отто, там же.

⁴² R. Otto, *Świętość*, с. 102.

⁴³ Там же, с. 133.

⁴⁴ Там же, с. 167.

де немецкого религиоведа ответа на главный вопрос о самом факте существования нуминозного и, таким образом, о возможности отнесения его к метафизическому смыслу. Однако, существует ли необходимость феноменологического обоснования существования божественного начала, и ставит ли перед собой сам немецкий религиовед такую цель? Применительно к данной книге, с уверенностью можно утверждать, что нет. Отто неоднократно упоминает о первопричинности религиозного опыта, который, как мы уже показали выше, является для него априорным. Сам же ученый в начале своей книги дает определение аудитории своего труда⁴⁵.

Философско-религиоведческие изыскания феномена святости Р. Отто были продолжены в трудах нескольких поколений религиоведов и феноменологов. Одними из главных в данной области являются труды румынского исследователя Мирчи Элиаде. С точки зрения изучения феномена святости нас будут интересовать *Священное и мирское* (1956 г.) и *Трактат по истории религий* (1948 г.), где были представлены главные результаты феноменологического и исторического изучения фактов религиозного опыта.

Для Элиаде основным элементом в понимании феномена святости является разграничение реальности на сферу *sacrum* и *profanum*. На основании данного разграничения Элиаде строит свое учение, где первым ключевым определением святости и священного является ее противоположность сфере светскости⁴⁶. Вторым важным определением является понятие *иерофании* (греч. *ιερός* – священный и *φάνος* – свет), которое Элиаде понимал как воплощение или проявление святости в мире:

«Można by stwierdzić, że historia religii [...] składa się z dużej liczby hierofanii, to znaczy objawień rzeczywistości świętych. Od hierofanii najbardziej podstawowej (na przykład objawienia się świętości w jakimś przedmiocie – kamieniu czy drzewie) do hierofanii najwyższej (którą dla chrześcijanina jest wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa) biegnie nieprzerwanie kontinuum. Zawsze stoimy naprzeciwko tego samego tajemniczego procesu: „całkiem inne”, rzeczywistość nie z tego świata, przejawia się w przedmiotach, które są integralnymi częściami składowymi naszego „naturalnego”, „świeckiego” świata»⁴⁷.

Проявление сакральности в вещах, предметах, явлениях относится к сфере внутреннего, духовного восприятия. Новое измерение святости, раскрывающееся в конкретном объекте, становится доступным лишь в религиозном опыте. Человеку свойственно в большей или меньшей степени стремление к религиозности мировосприятия, наивысшей стадией которого является

вселенская сакральность, где Космос предстает как всеобъемлющая иерофания. Стремление к религиозности, и соответственно, сакрализированности окружающей действительности, наблюдается, согласно исследователю, в наибольшей степени в архаическом обществе. Объясняется это, прежде всего, отождествлением святости с силой, а в конечном результате – с самой действительностью:

«Człowiek żyjący w społeczeństwach archaicznych przejawia usiłowanie, by żyć w tym, co święte lub w bezpośredniej bliskości poświęconych przedmiotów. Usiłowanie to jest zrozumiałe, albowiem dla ludzi „pierwotnych”, jak również dla wszystkich społeczności przednowożytnych, świętość oznacza tyle, co siła, a ostatecznie także po prostu rzeczywistość. [...] Święta siła oznacza tyle co rzeczywistość, wieczność i skuteczność w jednym. Przeciwnieństwo święte – świeckie często jawi się jako przeciwieństwo między rzeczywiste i nierzeczywiste lub pseudorzeczywiste»⁴⁸.

Из этого постулата ученый делает заключение о существовании двух форм пребывания в мире – религиозной и светской. Современное общество, отличающееся светскостью мироощущения, пребывает в десакрализованной действительности. В отличие от религиозного человека, стремящегося пребывать в „святом Универсум”, десакрализированный светский человек весь свой быт сводит лишь к органическому, физиологическому функционированию, отрицающему трансцендентное и одобряющему „относительность” реальности. Характерным моментом для данного понимания сакральности и десакрализированности является то, что религиозное функционирование не опровергает физиологию, но лишь усматривает в ней другое, „дополнительное” измерение. *Homo religiosus*, по мнению Элиаде, это онтологическое свойство человеческой личности, вытекающее из определенных до конца не исследованных фундаментальных фактов⁴⁹.

Склонность к религиозности обуславливается, как считал религиовед, не только внутренними, но и внешними факторами. Уже в само творение, порядок Вселенной, отображающий своим благоустройством некоторые проявления священного, предрасполагал человеческое сознание к религиозности.

«Świat został stworzony w taki sposób, że człowiek religijny, patrząc nań, odkrywa różnorodne formy przejawu *sacrum*, tym samym zaś bytu. Przede wszystkim: świat istnieje, jest tu oto i ma jakąś strukturę; nie jest on chaosem, lecz Kosmosem; [...] Owo boskie dzieło zawsze znamionuje niejaka przejrzystość, spontaniczne odsłania ono różnorodne aspekty świętości. Niebo bezpośrednio i „naturalnie” objawia nieskończoną dal, transcendencję Boga. [...] Kosmos jako całość jest

⁴⁵ К такой аудитории должен принадлежать человек, обладающий, по крайней мере, минимальным религиозным опытом. См. R. Otto, *Świętość*, с. 13.

⁴⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, с. 6-7.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же, с. 8.

⁴⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, с. 243.

organizmem zarazem realnym, żywym i świętym: objawia on modalność bytu i *sacrum*»⁵⁰.

Сакральность космического строения стала причиной появления многих форм религиозных культов практически у всех этносов. Элиаде классифицирует разновидности религиозных служений и божеств в зависимости от объекта космического порядка. Небосвод, Земля, а также такие стихии как вода и огонь вызвали к жизни большое количество культов, направленных на их богочитание⁵¹. Из этого исследователь делает вывод о фундаментальной общности всех верований и религий, отображающих по сути одну и ту же божественную реальность.

На основании анализа трудов М. Элиаде, можно сделать главные выводы о его видении феномена святости. На первый план выдвигается разница в подходе к данной проблеме с Р. Отто. Если немецкий феноменолог акцентировал свое внимание, прежде всего, на иррациональной природе святого, являющегося «абсолютно и полностью отличным: не похожим ни на человеческое, ни на космическое», то Элиаде имеет другой подход к опыту святого. *Mysterium tremendum* и *mysterium fascinans* уступают место другому нуминозному опыту – чувству полноты божественного бытия. В столкновении с нумен человек не столько ужасается, сколько находит для себя «центр ориентирования», «пуп земли», *imago mundi*⁵². В религиозном опыте человек открывает для себя знак, обладающий религиозным значением, который вносит в его жизнь умиротворенность и извлекает его из «относительности и путаницы». Идея «страшного Бога» чужда Элиаде – чувство страха возникает лишь у непосвященных.

Феномен святости Элиаде относит к онтологически объективной, абсолютной реальности.

«Świętość to [...] po prostu rzeczywistość, to moc, siła oddziaływania, źródło życia i płodności. Pragnienie człowieka religijnego, by wieść życie w świętości, to pragnienie życia w rzeczywistości obiektywnej, [...] to pragnienie życia w świecie prawdziwym i zdolnym do oddziaływania, nie w świecie iluzorycznym. Tęsknota ta znajduje najsilniejszy wyraz w potrzebie człowieka religijnego, by żyć w świecie uświęconym, a więc w przestrzeni świętej»⁵³.

Святое, как было показано выше, проявляет себя в мире в чувственно доступной человеку форме – иерофании. В основе природы человека, в свою очередь, заложено интуитивное стремление к святости. *Homo religiosus* составляет одно из главных свойств его личности. Поэтому иерофания является ничем иным, как ответом на вопросы человеческой души, желанной встречей трансцендентной реальности с личностью. Человек сам стремится стать таким же «иным», как об-

наруженная им иерофания. Предмет, в котором проявилась иерофания, становится сакральным, но не перестает при этом быть самим собой, поскольку продолжает существовать в космическом пространстве.

В практическом плане или анализе проявлении плодов святости данный феномен рассмотрел американский философ и психолог, один из основателей прагматизма и функционализма – Уильям Джеймс. В своей книге *The Varieties of Religious Experience* исследователь осуществил попытку не только дать определение состояния святости, но и выделить главные черты и душевные состояния человека, достигшего того или иного уровня святости. Джеймс определяет состояние святости как наитие свыше, возрождение души, проявляющееся в определенном психо-духовном состоянии человека, характеризующемся любовью и смирением, безграничным доверием к Богу, строгостью к себе, снисходительностью к другим.

Ценностью исследования американского философа с перспективы данной работы является систематизация состояний святости и характеристика отличительных свойств просветленного человека. По мнению Джеймса, поступки человека в большей или меньшей степени зависят от его эмоциональной восприимчивости, суть которой исследователь усматривает в дуализме запрещающих и утверждающих установок психики. Благодатное состояние снимает с человеческой психики все сдерживающие ее психологические факторы и выводит человека на новый уровень восприятия действительности⁵⁴.

Как верно заметил исследователь, святым свойственна непрерывность состояния экзальтации и умиленного настроения, в то время как человек, не достигший высокого уровня религиозно-мистического опыта, может испытывать данные чувства лишь изредка, а иногда только раз в жизни.

Согласно Джеймсу, святостью можно назвать созревшие плоды религиозного состояния. Несколько иначе, святым человеком можно назвать того, кто в своей деятельности руководится религиозным чувством. На этом основании философ пытался сформировать общий для всех религий тип святого со свойствами ему отличительными чертами. Итак, по мнению ученого, святого отличает: 1. ощущение более широкой жизни и убеждение в существовании Верховной Силы, достигнутое путем непосредственного чувства. Для христианских святых олицетворением этой Силы всегда является Бог; 2. чувство интимной связи между верховной силой и нашей жизнью и добровольное подчинение этой силе; 3. безграничный подъем и ощущение свободы, соответствующее исчезновению границ личной жизни; 4. перемещение центра эмоциональной жизни по направлению к чувствам, исполненным любви и гармонии⁵⁵. Кроме основных черт

⁵⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, c. 95.

⁵¹ Сравни: там же, c. 95-131.

⁵² M. Eliade, *Sacrum i profanum*, c. 34; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, c. 395.

⁵³ Там же, c. 22.

⁵⁴ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, c. 209.

⁵⁵ Там же, c. 213.

типичного святого философ выделяет четыре главных свойства душевного состояния такого человека: аскетизм, сила души, чистота души, милосердие.

Минусом изысканий Джеймса является углубленный субъективизм описываемых переживаний, в котором душевные порывы относятся скорее к внутреннему „я”, чем действию благодати. Так, аскетизм становится способом измерения степени преданности высшей силе. Данный подход представляется совсем корректным лишь в известной степени. В частности, в отношении к восточным религиям. В христианстве же понимание аскетизма основано на иных принципах, ставящих на первое место укрощение плоти в борьбе со страстями, подготовку телесности к контакту с божественным началом. Отсюда потребность в чистоте духа, доходящая до аскетизма, является не первичной, а вторичной, вытекающей непосредственно из желания „вечного общения” с Богом.

Исследуя категорию святости в философско-религиоведческих трудах западных мыслителей, невозможно пройти мимо современных исследователей. Характерным примером в данной области является Луи Дюпре, профессор философии религии Йельского университета, который приобрел известность, в частности, благодаря своему труду по философии религии *The other dimension*. Основываясь на ключевых работах в данной области, трактатах о святости Р. Отто и М. Элиаде, Дюпре разработал собственный подход к феномену святости, учитывающий достижения современной философской мысли, ищущей «точки соприкосновения религии, морали и разума» и сосредоточенной на «интеллектуальном измерении религии»⁵⁶.

Рассматривая ключевые положения философских размышлений о святости Л. Дюпре, стоит обратить внимание на первый аспект, которым для данного философа является утверждение о субъективности религиозного опыта и связанного с ним восприятия *sacrum*⁵⁷. Хотя ученый не отрицает существования трансцендентного источника – объекта религиозного опыта и, пользуясь терминологией Элиаде, признает существование „высшей действительности” или „окончательной реальности”, он ставит под сомнение собственную сакральность вещей. Для Дюпре, сакральность того или иного предмета относительна, поскольку ограничивается субъективностью восприятия конкретным человеком. Сакральность принадлежит лишь одному Абсолюту, точнее чему-то трансцендентно-сверхъестественному, которое проецирует ее в зависимости от предмета, вещи или явления.

«Do początkowego stwierdzenia potencjalnej religijności dowolnego przedmiotu możemy więc dołączyć stwierdzenie przeciwne, a mianowicie, że żaden przedmiot nie jest sakralny sam w sobie. Czynnikiem wyróżniającym *sacrum* jest fakt,

że absolut ukazuje się poprzez skończony przedmiot»⁵⁸.

Такой безличный источник святости и есть начало, реальная действительность, *mana*⁵⁹, отражающийся как в зеркале в конкретном сознании, или же не отражающийся вовсе⁶⁰.

Очередным важным элементом в рассуждениях о святости Л. Дюпре является оппозиционность *sacrum* к *profanum*. Философ утверждает, что религиозная позиция диалектична, поскольку находится в соотношении (в оппозиции) с трансцендентным термином. Диалектическая противоположность *sacrum* и *profanum* приводит, в конечном результате, к „поглощению” *profanum*. „Окончательная действительность” стремится к преобразованию „относительной действительности” всей деятельности человека в религиозный ритуал. Характерно, что *profanum* это не альтернативное бытие, а вражеская деструктивная сила – „активное небытие”. Так понимаемое *sacrum*, согласно Дюпре, призвано играть консолидирующую роль, устраняя противоречия и интегрируя общество⁶¹.

Относительно постулированной оппозиционности *sacrum* к *profanum* уместно отметить, что согласно православной онтологии, любое диалектическое противопоставление в учении о бытии невозможно. Бог творит мироздание не из хаоса, а из небытия, т.е. того, что не существует, причем зло не является противоположностью добра, а его отсутствием. Юлия Дуплинская обращает внимание на то, что

«мира антиподов по отношению к Богу как единственному источнику всего сущего здесь нет. Бог является источником только бытия и только добра; ничего другого не существует. И зло, и безобразное, и даже бесы в христианской онтологии возникают не там, где есть что-то, а там, где что-то отсутствует, когда наш взор, вместо ожидаемого бытия, встречает его отсутствие [...]. Зло не является противоположностью добра, подобно тому, как тьма не является противоположностью света: существует только свет, а тьма – не противоположность, а отсутствие света – такова суть знаменитых рассуждений о зле Аврелия Августина»⁶².

На это обстоятельство обратил внимание также Владимир Лосский, согласно которому, зло не имеет природы, поскольку является лишь ее состоянием⁶³.

⁵⁸ Там же, с. 18.

⁵⁹ Луи Дюпре употребляет данный термин в значении, данном Элиаде, который вслед за маланезийцами воспринимал *mana* как таинственную и активную силу, являющуюся источником всех религиозных явлений. См. дет.: М. Элиаде, *Traktat o historii religii*, с. 36-40.

⁶⁰ L. Dupré, *Imy wymiar*, с. 18.

⁶¹ Там же, с. 21.

⁶² Ю. Дуплинская, *Христианство и метафизика зла*, [в:] *Литературно-философский журнал «Топос»*, 18 марта 2004 года, <http://www.topos.ru/article/2156>, информация от 3.09.2008

⁶³ В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, [в:] *Мистическое богословие*, с. 178. Интересны также рассуждения на данную тему Псевдо Дионисия Ареопагита, см. дет.: Дионисий

⁵⁶ А. Буряковский, *Глобализация и философия религии как прикладная дисциплина*, [в:] *Религия и нравственность в секулярном мире*, Санкт-Петербург 2001, с. 79-82.

⁵⁷ L. Dupré, *Imy wymiar. Filozofia i religia*, Kraków 2003, с. 17.

Самоутверждающим фактором *sacrum* является его божественное начало, а не оппозиционность к *profanum*. Задача священного – не „поглощать” мирское, а освящать бытие, приобщать к божественному, т.е. осуществлять цель спасения. Глобальная потенциальность святости вытекает не из глобальной способности *sacrum* „поглощать” и позиционироваться к *profanum*, а глобального „божественного присутствия”.

«Człowiek przyzwyczajając się do życia w świecie Bożym, w jego głębinach, czytając jego rajskie przeznaczenie, świat buduje się w liturgię kosmiczną, w świątynię chwały Bożej. Pozwala to zrozumieć, że *wszystko* potencjalnie jest świętością, że nie ma nic świeckiego, nie ma nic obojętnego, gdyż wszystko odnosi się do Boga»⁶⁴.

Если *profanum* не является оппозицией к *sacrum*, то тогда чем оно является? Павел Евдокимов считает, что этой противоположностью является демоническая действительность – искажение божественной действительности⁶⁵.

Рассматривая феномен святости в системе религиозно-философских воззрений, невозможно не затронуть мысль известного русского философа религии, Николая Бердяева. Его главной идеей, пронизывающей все концептуальное мировоззрение, была свобода духа, рассматриваемая в категориях экзистенциально-персоналистской философии. Суть своего понимания свободы Бердяев изложил в следующем высказывании:

«Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. Лишь свобода должна быть сакрализована, все же ложные сакрализации, наполняющие историю, должны быть десакрализованы».⁶⁶

Принципиальным в этом вопросе для Бердяева была целостность человека как индивидуального

феномена, характеризуя который ученый использовал два понятия – индивидуум и личность. Согласно философу, только личность можно считать действительно свободной и целостной, поскольку она не подчинена ни природе, ни обществу, в отличие от индивидуума, являющегося биологической категорией и подчиненного племени, роду, обществу. В отличие от индивидуума, личность не рождается от родителей, а создается Богом и самосоздается – это и есть идея о человеке.

Идею святости Н. Бердяев постигал, исходя из вышеизложенного феномена человека и категории свободы. Русский мыслитель настаивал на пересмотре концепции святости сообразно современной космической эпохе. Итак, святость Исаака Сирина являлась раннехристианской святостью, достижение которой человеком в современных эпохальных условиях не представлялось возможным. Двухтысячелетнее христианство не устарело, устарело и заострено понимание действительности и миропорядка, современное понимание святости ученый сравнивает со святостью фарисеев⁶⁷. Современный организм церкви, вступивший в двухтысячелетний возраст, переживает кризис, связанный с критическим периодом мировой истории:

«Nie tylko indywidualna doskonałość w walce z grzechem, ale nawet indywidualna świętość są bezsilne w obliczu kryzysu świata, przed wejściem w inną epokę kosmiczną, w inne stadium objawienia. [...] Niegdyś świętości było więcej niż obecnie. Obecnie świętość wygasa w świecie, ludzkość jakby pozbawiała się daru świętości. [...] Chrześcijańska świętość związana jest z młodością chrześcijaństwa. W chrześcijańskiej świętości zawarta jest wieczna, niegasnąca prawda, ale prawda niepełna, w której nie wszystko zostało wyjawione. [...] Stoimy wobec nowego uświadomienia sobie relacji świętości i genialności, odkupienia i twórczości»⁶⁸.

Таким образом, мы приблизились к Бердяевскому, обновленному пониманию святости. Наряду с традиционным, каноническим интерпретированием святости, философ отстаивал взгляд на существование иной святости – святости в творчестве. Такой святостью для Бердяева была гениальность. Гениальность и святость отнюдь не противоположные и не взаимоисключающие явления, а наоборот – взаимодополняющие пути спасения. Разница в этих путях заключается в способе религиозного делания⁶⁹. Если путь к канонической святости лежит через уход от мира и духовное

Ареопagit, *О божественных именах. О мистическом богословии*, Санкт-Петербург 1995, с. 137-167.

⁶⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, с. 227.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Н. Бердяев, *Самопознание*, Москва 1990, с. 52. Философ „свободы” пошел дальше и транспонировал феномен свободы на категорию благодати: «Просветляющая благодать и есть высшая свобода. Бог действует в свободе и через свободу, и вне свободы благодати нет. Традиционное противопоставление свободы и благодати в теологической литературе поверхностно и не идет в глубину вопроса. Когда человек совершенно свободен, то он в благодати. Это есть пробуждение божественного элемента в человеке. Если без свободы невозможно принятие благодати, нет для этого органа, то без благодати нет окончательного освобождения человека от необходимости, рабства и фатума. Это все тоже тайна богочеловечности». Н. Бердяев, *Истина и откровение*, Санкт-Петербург 1996, с. 69.

⁶⁷ Философ выступает с резкой критикой, в частности, св. Феофана Затворника за социальный консерватизм и божественный диктат, изложенный епископом в книге *Начертания христианского нравоучения*: „Jest to więc cały system podporządkowania i lęku. Nie ma w nim miejsca dla wolności i miłości. Biskup Teofan jest *de facto* monofizytą: odrzuca człowieka, Bogoczłowieka i Bogoczłowieczeństwo”. M. Biedrzycki, *Sens twórczości*, Kęty 2001, с. 142.

⁶⁸ Там же, с. 143-144.

⁶⁹ Для Бердяева гениальность без всяких сомнений является и носит характер религиозного делания.

самосовершенствование, то путь гениальности заключается в отстранении от мира через творчество – гений продолжает жить в миру, являясь для него чужим. Причем как святой в аскезе изнуряет свое тело, так гений жертвует собой в „творческом исступлении”. Философ спрашивает: «в жертве гения, в его творческом исступлении нет ли иной святости перед Богом, иного религиозного делания, равнодостоинного канонической святости?» и дает ответ:

«Wierzę głęboko, że geniusz Puszkina, z ludzkiego punktu widzenia jakby gubiący własną duszę, przed Bogiem jest równy świętości Serafina, zbawiającego swoją duszę. Genialność jest inną drogą religijną, równą co do wartości i godności drodze świętego. Twórczość geniusza nie jest dziełem „świeckim”, ale „duchowym”. [...] Twórcza droga geniusza wymaga ofiary nie mniejszej niż ofiara świętości. Na drodze twórczej genialności trzeba wyrzec się „świata”, zwyciężać „świat”. [...] Kto wstąpił na drogę twórczości, drogę genialności, powinien złożyć ofiarę z cichej przystani życiowej, powinien zrezygnować ze swojego szczęścia, z bezpiecznego urządzenia swojego życia. Do takiej ofiary zdolny jest jedynie ktoś, kto zna ekstazę twórczą, kto w tej ekstazie przekracza granice „świata”»⁷⁰.

Утверждение Бердяева о том, что не каждый человек способен быть святым, так же как не каждый может быть гением (для чего необходим соответствующий дар) представляется справедливым лишь во втором случае. Как было показано выше, призвание к святости и ее потенциал заложены в каждом человеке⁷¹.

Спрашивая о том, что было бы лучше для России – иметь двух великих святых, или иметь святого Серафима и гения Пушкина, философ заключает, что дар гениальности также важен, как и дар святости. Общей задачей и гения и святого является обретение цельной личности в экзистенциальной полноте. В заключение своих рассуждений философ выдвинул постулат о необходимости дополнения культа святости культом гениальности.

Подводя итоги проделанного анализа идеи святости в религиозно-философском понимании, необходимо сделать несколько ключевых выводов. Прежде всего, святость (ἁγιότης, sanctitas), как явление религиозной жизни, является „фундаментальным концептом христианства”⁷², однако ее осмысление и дефинирование представляется сложным процессом, заключающимся в рассмотрении разных религиозоведческих, феноменологических, философских, социологических и языковедческих составляющих. В рассмотрении данного явления можно выделить четыре смысловых

поля: богословское, феноменологическое, философское и социально-этическое.

Православное богословие раскрывает смысл святости на основании Священного Писания, трудов Отцов Церкви, церковных мистиков, и сводит его к причастности человека Богу, достижению каждой конкретной личностью состояния обожения (теозиса), преображения и изменения человеческой природы посредством божественной благодати, благодаря боговоплощению и боговоплощению Христа.

«Следуя за Христом и согласуя свою волю с природным логосом, человек становится участником Божества. Конечным моментом этого движения и является обожение (т.е. причастность к святости – З.К.)»⁷³.

Св. Антоний Великий определил конечную цель христианина как „жизнь в Боге” и назвал ее „верхом совершенства”⁷⁴. В данной трактовке святости особенное место принадлежит апофатическому богословию и его терминологическому инструментарию⁷⁵.

Феноменологическое рассмотрение святости сосредотачивает свое внимание, прежде всего, на описании внутренних психологических переживаний личности, вступающей в контакт с божеством. Родоначальником данного подхода является Р. Отто, использующий вместо существительного „святость” термин *numinosum*. Характерным убеждением для данного философа религии была рациональная и иррациональная априорность святости, а ее наивысшим проявлением – Христос. Отто раскрывает не только психические процессы, происходящие в сознании *homo religiosus*, но также механизмы „притягивания” его к священному.

М. Элиаде продолжил данные исследования и сосредоточился не столько на внутреннем мире, сколько на внешних проявлениях *sacrum* в чувственно доступной человеку форме – иерофании. *Sacrum* становится абсолютной онтологически-первичной реальностью, полнотой бытия, причиной всего существующего.

У Джеймса состояние святости человека определяется как наитие свыше и возрождение души, проявляющееся в определенном психо-духовном состоянии. Американский философ выделяет пять главных свойств душевного состояния святого: аскетизм, сила души, чистота души, милосердие.

Русский философ религии Н. Бердяев рассматривает святость в категориях дара свыше и призвания, реализуя которое человек приближается к свободе и приобретает целостность личности. Ученый вводит новое понимание святости – святости в творческой жертве гениальности.

⁷³ В. Живов, *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*, Москва 1994, <http://avorhist.narod.ru/help/sanct.htm>, информация от 27.09.2008 г.

⁷⁴ *Добротолюбие*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992, Т. 1, с. 138.

⁷⁵ *Апофатическое богословие*, в отличие от *катафатического*, описывает Бога путем отрицаний, т.е. стремиться познать Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть. Апофатизм состоит из отрицания всего того, чем Бог не является. См. дет.: В. Лосский, с. 267.

⁷⁰ М. Bierdiajew, *Sens twórczości*, Kęty 2001, с. 145-146.

⁷¹ Основное утверждение библейской трактовки святости заключается во всеобщем призыве к ней человечества. Ср.: *Ветхий Завет*, Лев 11:44.

⁷² С. Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, с. 32.

Л. Дюпре рассматривает *sacrum* как субъективную категорию и понимает ее на основании оппозиции к *profanum*. Он также признает существование онтологической реальности, которая стремится поглотить относительную профанную действительность. Благодаря этому, *sacrum* играет конструктивную консолидирующую роль в обществе, которая однако при полной свободе может привести к узурпации власти и, в конечном счете, к отторжению религии как таковой.

В социально-этическом подходе главное внимание уделяется нравственному и духовному совершенствованию человека и ощутимым результатам его святости, существенным образом влияющим на окружение. Данный подход свойствен Ветхому Завету, а также большинству энциклопедических и толковых словарей, рассматривающих святость как свойство, принадлежащее конкретному лицу – ее носителю. Характерно, что именно старо-библейское понятие святости отожд-

ествлялось с нравственным совершенством. Святой человек всегда наделен высокой нравственностью, душевной чистотой и совершенством. Семантика корня *свят* восходит к праславянским корням и имеет глубокую дохристианскую сакральную наполненность.

Таким образом, феномен святости как явление может рассматриваться в нескольких семантических плоскостях: 1) святость как святость, т.е. свойство, исключительно присущее Богу и Его избранникам, достижение которой возможно в процессе обожения; 2) святость как *pīnīnosum*, т.е. особое религиозное измерение, вызывающее в столкновении с сознанием индивида определенные духовно-психические переживания; 3) святость как *sacrum*, т.е. иная сфера бытия, онтологическая действительность, первореальность, проявляющая себя в иерофаниях; и, наконец, 4) святость как совершенство, т.е. нравственное качество, достигаемое отдельным человеком в процессе духовного роста.

Bibliografia

- Брауер К., *Святость в евангелиях. Возвращение к библейскому представлению о святости в XXI веке*, Санкт-Петербург 2009, с. 12.
- Буряковский А., *Глобализация и философия религии как прикладная дисциплина*, [в:] *Религия и нравственность в секулярном мире*, Санкт-Петербург 2001, с. 79-82.
- Бердяев Н., *Самопознание*, Москва 1990, с. 52
- Бердяев Н., *Истина и откровение*, Санкт-Петербург 1996, с. 69.
- Волин Б., Ушаков Д., *Толковый словарь русского языка*, Москва 1940, Т. 4, с. 110
- Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, Москва 2001, Т. 4, с. 161.
- Словарь современного русского литературного языка*, ред. А. Бабкин, Москва-Ленинград 1962, Т. 11, с. 468-472.
- Дионисий Ареопагит, *О божественных именах. О мистическом богословии*, Санкт-Петербург 1995, с. 137-167.
- Добротолюбие, Т. 2, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992, с. 39.
- Дьяченко Г., *Полный Церковно-славянский словарь*, Москва 1998, с. 584; *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, Лондон 1971, Т. 2, с. 2015.
- Живов В., *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*, Москва 1994, <http://avorhist.narod.ru/help/sanct.htm>, информация от 27.09.2008 г.
- Климова С., *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, Санкт-Петербург 2004, с. 31.
- Лосский В., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, [в:] *Мистическое богословие*, Киев 1991, с. 247-249.
- Мень А., *Библиологический словарь*, Москва 2002, Т. 3, с. 88.
- Канонизации святых*, Троице Сергиева Лавра 1988, с. 3-4.
- Минин П., *Главные направления древне-церковной мистики*, [в:] *Мистическое богословие*, Киев 1991, с. 339.
- Ожегов С., Шведова Н., *Толковый словарь русского языка*, Москва 1999, с. 705.
- Слова прп. Симеона Нового Богослова*, Москва 2001, с. 487-488.
- Ссылки на Священное Писание приводятся по: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Mikkel 1990.
- Творения преподобного Максима Исповедника*, Москва 1993, кн. I, http://www.krotov.info/acts/07/2/isp_1_185.html, информация от 10.07.2008 г.
- Христианство. Энциклопедический словарь*, ред. С. Аверинцев, А. Мешков, Москва 1995, Т. 2, с. 527.
- Топоров В., *Святость и святые в русской духовной культуре*, Т.1, Москва 1995, с.7-9.
- Успенский Л., *Богословие иконы Православной Церкви*, Москва 2007.
- ***
- Bierdiajew M., *Sens twórczości*, Kęty 2001, с. 142.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia i religia*, Kraków 2003, с. 17.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, с. 6-7.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, с. 395.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964, с. 227.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, с. 209.
- Khoury A., *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, Warszawa 1998, с. 1042.
- Otto R., *Świętość*, Warszawa 1999, с. 5-7.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *O Imionach Bożych*, Lublin 1995; Тот же, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005;
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, с. 243.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 2006, с. 238.
- Zelek A., *Czym jest świętość?*, Ząbki 2005, с. 17-18.

Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II)

ks. diakon Łukasz Leonkiewicz

lukasz_leon@poczta.onet.pl

ks. diakon Łukasz Leonkiewicz, *Selected Fathers of Church about Ancient Philosophy (part II)*, Elpis, 16 2014: 75-86.

Abstract: Christian theology often is called Christianized philosophy. However, in the early centuries of Christianity, its writers did not refer to ancient philosophy positively. For them, philosophy was a relic of paganism and its teachings were treated as vain and empty views. The first Christian writers had to confront philosophy and so many of them wrote about it either critically or positively. The Apostle Paul first came into contact with philosophers during his stay in Athens. Apologists then went on to write about the ancient philosophers and the Fathers of the Church drew inspiration from their thought as well. In their opinion, theology and philosophy differed from each other like truth from belief. Revealed in Scripture, the knowledge of God is truth, because it was proclaimed by the Prophets and Apostles, who were inspired of the Holy Spirit. They did not speak from themselves, but it was God who spoke through them. Philosophers, however trusted their own reason when they were seeking knowledge about the beginning of time, about truth, about God etc. Since the first century, Christian theology and philosophy saw this bond of "mutual understanding" that has united them to this day.

Streszczenie: Często spotykamy się z określeniem teologii patrystycznej jako „schrystianizowanej filozofii”. Jednak sama filozofia nie była postrzegana jednoznacznie pozytywnie przez pisarzy chrześcijańskich. Jedni przestrzegali przed filozofią, drudzy z kolei zachęcali do jej studiowania. Od momentu wizyty apostoła Pawła na Aeropagu rozpoczął się dialog myśli chrześcijańskiej ze starożytną myślą grecką. Metodą filozoficzną posługiwali się niektórzy apologety, Ojcowie Kościoła, którzy w filozofii starożytnej dostrzegali wspaniałą szkołę myślenia dla chrześcijan. W ich wykonaniu filozofia była jednak podporządkowana objawieniu i Pismu Świętemu, dzięki czemu uzyskiwała status absolutny. Samodzielność filozofii i filozofów, którzy dążą do poznania prawdy własną ścieżką, zawsze była postrzegana jako zbyt ufną własnemu rozumowi, pycha. Niedająca się usunąć więc filozofii starożytnej i teologii wschodniej, przez negację bądź zachwyt, do dziś napędza twórczość teologiczną i ożywia myśl prawosławną.

Keywords: theology, philosophy, ancient culture, father of church, the revelation of God, rational cognition, the Bible, the mind

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, kultura antyczna, Ojcowie Kościoła, objawienie Boże, poznanie rozumowe, Biblia, umysł

Etap działalności Ojców Kościoła jest najpłodniejszym i najważniejszym okresem w historii rozwoju chrześcijaństwa. Spuścizna owych najbardziej świątłych umysłów stała się fundamentem teologii chrześcijańskiej i punktem odniesień kolejnych teologów i pisarzy chrześcijańskich. Wypracowana przez kapadoczczyków metoda teologiczna, charakteryzująca się przededefiniowaniem pojęć filozoficznych i nadawaniem im nowego, chrześcijańskiego sensu, jest do dziś aktualna w teologii prawosławnej. Polega ona na uchwyceniu w pojęciach greckich doświadczenia Boga przez człowieka. Myśl chrześcijańska, a w bezpośredni sposób teologia prawosławna, nie jest jedynie dyskursem spekulatywnym o Bogu, nie jest oderwaną od rzeczywistości nauką, która pretenduje do jej kategorycznego przyjęcia. Dogmat zawsze jest wtórny wobec jego doświadczenia w życiu duchowym, jest bowiem sformułowaną definicją doświadczenia mistycznego. Dogmaty powstały dopiero w sytuacji, gdy zagrożona była czystość chrześcijaństwa. Czystość ta zaś nie dotyczy sformułowanej nauki, bo takowej jeszcze nie było, ale relacji człowieka wobec Boga, doświadczenia Boga w Kościele, które przez pojawiające się herezje było deformowane i prowadziło do daleko idących konsekwencji. Za przykład może nam posłużyć osoba, wspomnianego powyżej Tertuliana. Mimo swej gorliwości w wierze i bezkompromisowej postawy, którą można porównywać do postawy pierwszych męczenników chrześcijańskich, nie został przez Kościół uznany za świętego, ani nawet za błogosławionego, jak np. Augustyn. Bronił

chrześcijaństwa, choć w istocie jego poglądy miały wynaturzony charakter, pozbawionym łaskowości i miłosierdzia, które od zawsze charakteryzowały chrześcijan. Jego nauka o pokucie, choć bardzo szlachetna i duchowo elitarna, nie została jednak przyjęta przez Kościół, który z Chrystusową wyrozumiałością i miłością odniósł się do wszystkich chcących powrócić na drogę prawdy. Styl Tertuliana nie został przyjęty przez chrześcijan, bo był im obcy, co nie znaczy, że fundamentalnie przeciwny. Nauka moralna Tertuliana godna jest podziwu, tym bardziej przez współczesnych, zliberalizowanych chrześcijan, ale jej konsekwencje, o których wiemy z przykładu samego Tertuliana, oddalają ją od ortodoksii.

Myśl prawosławna (bo przecież, począwszy od IV-go wieku, rozpoczyna się proces rozdzielania się chrześcijańskiego Wschodu z Zachodem, polegający na obraniu różnych podstaw dla rozwoju teologii) jest syntezą praktyki i teorii, a konkretniej konceptualnym wyjaśnieniem tejże praktyki. Twórczość Ojców posiada status absolutny, bo przecież w epoce soborów powszechnych dokonało się uformowanie nauki chrześcijańskiej, jej metody i języka. Istnieje jednak drugi aspekt absolutnego charakteru tradycji patrystycznej. Teologia w prawosławiu nie jest traktowana jako dyscyplina akademicka, której można się nauczyć. Stanowi raczej formę praktyki religijnej, uczestnictwa w mistycznym i charyzmatycznym życiu Kościoła, polegającym na żywej pamięci, żywej więzi współczesnych uczestników z poprzedzającymi ich nauczycielami. Teologia, a ściślej bo-

głosów, jest synonimem *teorii*, stanowi wyższy poziom doświadczenia duchowego, które jest przekazywane w tradycji, w Kościele. Wytworzona w ten sposób więź realizuje się poprzez przekazywanie ducha i myśli Ojców, polegającą na twórczym opisanu objawienia się Prawdy.

Ojcowie stanęli przed nie lada wyzwaniem. Musieli stworzyć język teologiczny, w którym precyzyjnie można byłoby wyjaśnić istotę chrześcijaństwa, musieli odnaleźć się w filozoficzno-mitologicznej kulturze greckiej, odpowiedzieć na jej wyzwania, a zarazem nie zagubić w tym wszystkim wyróżniającej chrześcijaństwo prawdy, jaką jest Bogocłowieczeństwo Chrystusa. Przy wypracowywaniu nowego dyskursu należało posłużyć się językiem już obecnym w kulturze greckiej, którym był filozoficzny język Sokratesa, Platona i Arystotelesa, który zawierał pojęcia wykorzystane przez Ojców do opisanie prawdy chrześcijańskiej.

W twórczości Ojców Kościoła problem relacji filozofii do teologii był może nie wiodącym, ale dosyć ważnym, ponieważ korzystając z pojęć filozoficznych należało także ustosunkować się do tego, co one oznaczały w filozofii, z drugiej zaś strony trzeba było wyraźnie umiejscowić filozofów starożytnych w życiu chrześcijaństwa. Początkowo sytuacja filozofii nie była wcale korzystna, Ojcowie, tak jak wcześniej apologety, odrzucali systemy filozoficzne starożytnych myślicieli, ale ciągle garściami czerpali z dorobku filozofów. Przyjrzyjmy się zatem jak wybrani Ojcowie Kościoła postrzegali tę kwestię.

1. Św. Klemens Aleksandryjski

Mimo, iż św. Klemens (ok. 150 - 212), z uwagi na lata życia, nie należy do grona pisarzy patrystycznych, to jednak w rozważanym przez nas problemie jak najbardziej wśród nich możemy go umieścić. Tworzy bowiem pewien systematyczny obraz myśli chrześcijańskiej, w którym relacja filozofia-teologia zajmuje ważne miejsce.

Już na początku swych „Kobierców” sygnalizuje, że będzie się odwoływał do filozofii greckiej. Jego liczne nawiązania do platońskich „Dialogów” oraz do innych dzieł tegoż filozofa sugerują, że aleksandryczyk zamierza wejść w dialog z filozofami i w swej nauce stworzyć kolorowy, złożony z różnych elementów kobierzec, symbolizujący naukę chrześcijan.

Klemens zauważa, co jest cechą wspólną wszystkich Ojców, że chrześcijanie muszą po sobie pozostawić owoc swego istnienia, nie w postaci materialnej, ale powinien to być owoc duszy, czyli „twórczość umysłu”¹. Zauważalnie potrzeba intelektualnego objaśnienia swej wiary dokonuje się wraz z uwzględnieniem sytuacji intelektualnej epoki, chrześcijaństwo jest zwieńczeniem dotychczasowej filozofii, jak również zwieńczeniem całokształtu kultury grecko-rzymskiej. Klemens nie boi się filozofii, tak jak Justyn, a nawet cytuje i powołuje się na filozofów, bo przecież

z filozofią jest podobnie jak z orzechami, „nie cała jest do spożycia”². Tłumacząc czym jest chrześcijaństwo, korzysta z poglądów różnych pisarzy, zarówno chrześcijańskich jak i niechrześcijańskich, bo w służbie Bogu wszystko może być ofiarowane. Klemens nie przedstawia całościowych poglądów innych filozofów, ale tworzy nowy system, opisuje chrześcijaństwo, jako nową naukę, w swej istocie nieobecną w dotychczasowej historii. Istnieli pisarze natchnieni przez Boga, jakimi byli prorocy, jak również natchnieni przez proroków, jakimi byli filozofowie, a dokładnie Platon³. Aleksandryczyk podobnie jak jego poprzednicy uważa, że Platon znał Stary Testament, ale twierdził między innymi, że Bóg w różnoraki sposób objawiał się w historii. Klemens uważa siebie za kontynuatora dzieła apostołów, tyle że jego zawierać będzie „Prawdę, nie w stanie czystym, lecz wymieszaną z teoriami filozoficznymi, a raczej zasłoniętą przez nie i ukrytą w ich głębi, podobnie jak miąższ jadalny w łupinie orzecha”⁴. Nie osądza on filozofów i filozofii starożytnej, a podkreśla jej znaczenie w Bożym planie zbawienia. Jak u nikogo wcześniej pojawia się u Klemensa myśl o nieodrzućaniu dorobku kultury, a o jego przetworzeniu. Autor „Kobierców” oburza się wręcz na tych, którzy głoszą absolutny sceptycyzm wobec mądrości pogan. Uważa on bowiem takich ludzi za „tchórzliwych ignorantów”⁵, bo przecież to, co jest z natury złe, nie może niczego dobrego wytworzyć, a filozofia w wielu miejscach ukazuje na prawdę, dlatego „będę dawał do zrozumienia, – mówi on – że także filozofia jest w jakiejś mierze dziełem boskiej Opatrzności”⁶. Filozofia jest wprowadzeniem człowieka do prawdziwego poznania, mówi za pomocą obrazów o tym, co bezpośrednio głosi chrześcijaństwo. Nie można jej odrzucić, nie dokonawszy przedtem pełnej weryfikacji, bo będzie to niesłusznym osądem. Oskarżać filozofii za jakąś szkodę, którą ma wyrządzać chrześcijanom, nie można, bo zapoznawszy się z nią zauważymy, że ona „nie niszczy życia, ..., a jest przejrzystym obrazem prawdy, boskim darem ofiarowanym Hellenom”⁷, podobnie nie można jej oskarżać o zabieranie ludziom wiary, bo „korzystając dzięki niej z tym silniejszego poparcia uzyskujemy wspólną zaprawę myślową w wykazywaniu słuszności naszej wiary”⁸. Znajomość filozofii pomaga w zrozumieniu chrześcijaństwa i w jego zdefiniowaniu. Klemens podejmuje temat, który twórczo podkręcają późniejsi Ojcowie, którzy dzięki terminom filozoficznym dokonują analizy i wykładu wiary chrześcijańskiej. Wiedza wypływająca z zestawienia różnych teorii filozoficznych pozwala uchwycić prawdę, nieobecną w pełni w żadnej z tych teorii. Filozofia pełni więc u niego służebną funkcję wobec chrześcijańskiej myśli, po ciężkim wysiłku analizy poglądów filozofów, zgłębia prawdę, która swe piękno odsłania dopiero po uciążliwej drodze ku niej. Aleksandryczyk potępia postawę tych, którzy bez

² Tamże, s. 5.

³ Zob. Tamże, s. 7.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 14.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 15.

¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t.1, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994, s. 2.

zastanowienia potępiają i odrzucają filozofię, wymaga ona bowiem zaangażowania intelektualnego w tematykę wiary, i to właśnie umożliwia filozofia. Rozważając o filozofii Klemens rozróżnia dwa rodzaje skutków jakie w człowieku wywołuje filozofia i Pismo.

Cytując proroków stwierdza, że Pismo Święte uczy wrażliwości duchowej, dzięki której możliwe jest poznanie Boga. Klemens ma świadomość, że do czego innego wzywają prorocy, a do czego innego filozofowie, pierwsi uczą strachu Bożego, drudzy zaś czujności rozumu. Prorocy i apostołowie uczą o wyższości wrażliwości duchowej nad wrażliwością filozoficzną, czyli nad aktywnością rozumu, pouczają w Piśmie o prymacie strachu Bożego nad postawą pysznej pewności. Jednak pisarz z Aleksandrii zauważa, że filozofia może przygotować duszę do tej wrażliwości duchowej: „Ci bowiem, których filozofia uczyniła sprawiedliwymi, mają też rezerwę pomocy – jest nią wrażliwość umysłowa, skierowana ku bojaźni Bożej”⁹. Jest tak, bo to sam Bóg, jego zdaniem, ustanowił filozofię jako wstęp do świadomej wiary. Klemens widzi realną groźbę splotu chrześcijaństwa przez niewykształconych chrześcijan, którzy swą postawą mogą mu wyrządzić krzywdę i przysporzyć powodów do oskarżania chrześcijan przez pogan. Filozofia dostarcza narzędzi poznawczych, dzięki którym można dokładnie zidentyfikować prawdę chrześcijańską i dzięki którym możliwe jest merytoryczna obrona wiary chrześcijan przed zarzutami tych, którzy czekają na okazje do krytyki. Cytując słowa Salomona o zdobywaniu mądrości Klemens mówi, że to przecież filozofia „przyczynia się do nabywania mądrości”¹⁰, a dalej pisze, że „filozofia ma jako cel poszukiwanie prawdy i istoty bytów (taka to prawda, o jakiej sam Pan mówi: „Jam Prawda”); z drugiej strony wstępne przygotowanie do wytnienia w Chrystusie ćwiczy umysł, budzi świadomość, rozwijając bystrość, zdolną do poszukiwania prawdziwej filozofii”¹¹, którą mogą osiągnąć jedynie wtajemniczeni. By zajmować się prawdą chrześcijańską należy przygotować umysł, co umożliwia filozofia. Jest ona zatem ćwiczeniem umysłu, przygotowuje człowieka do rozważania o sprawach najwyższych. Innym powodem, dla którego należy zajmować się filozofią, jest możliwość odparcia fałszywych poglądów sofistów, czyli tych, którzy pyszniąc się swoją krasomówczością, głoszą nauki kłamliwe, okradające rzeczywistość z prawdy. Klemens traktuje filozofię identycznie jak Platon, jest ona dla niego umiejętnością prawidłowego myślenia, wychwytywaniem istoty rzeczy z wszelkich możliwych stron. Dopiero tak rozumiana filozofia doprowadza człowieka do zdobycia wiedzy, która podtrzymuje i wzmacnia wiarę. Aleksandryczyk zaleca ćwiczenie się w filozofii każdemu, choć jest świadom, że prorocy i apostołowie nie przez ćwiczenie rozumowe zdobyli wiarę i nauczyli się ją argumentować, ale przez obecność w ich sercach Ducha Bożego. Klemens podkreśla moment natchnienia i uznaje jego wyższość, jed-

nak zauważa także potrzebę wysiłku człowieka, jego trudu ku zrozumieniu tajemnic wiary.

Filozofia jest ćwiczeniem potrzebnym człowiekowi, ale nie powinna stać się ona dla niego próżną sztuką erudycyjną, bo w takim wypadku przestanie być filozofią, a zacznie być sofistyką. Klemens podkreśla, że dopiero tak przygotowany człowiek może zająć się analizą poglądów starożytnych myślicieli, bowiem dopiero wtedy będzie można dostrzec prawdę chrześcijańską rozproszoną w filozofii greckiej. Niepoprawnym jest to, że „różne szkoły filozoficzne, barbarzyńskie i helleńskie, chwalą się, że ten ułamek prawdy, który każdej z nich przypadł w udziale, to już cała prawda”¹², bo „filozofia barbarzyńska i helleńska wieczną Prawdę rozerwała na części, które jednak nie należą do mitu o Dionizosie, lecz do nauki Bożej o Słowie wiecznie istniejącym”¹³. W pochwalę filozofii nie ma jednak mowy o prymacie nad Pismem Świętym, to przecież ze Starego Testamentu pochodzą częściowe prawdy obecne w filozofii, bo myśl helleńska zawdzięcza prawie wszystko myśli hebrajskiej, jako wcześniejszej od niej. Taki pogląd Klemens argumentuje tym, iż po przetłumaczeniu Pisma Świętego na język grecki, Grecy poznali prorocstwa starotestamentowe. Filozofia helleńska jest etapem przygotowawczym do przyjęcia chrześcijaństwa, dlatego, że „w filozofii tkwi ślad mądrości Bożej i impuls w stronę Boga”¹⁴, który choć sam nie wystarczy do poznania prawdy, jest wartościowym pomocnikiem wiary.

Chrześcjanin powinien dążyć do szczęścia, o którym wspomina Pismo Święte. Wcześniej przytacza jednak poglądy platończyków, stoików i innych na temat celu życia człowieka. Pokazuje, że tkwi w nich źródło nauki o cnocie, pokorze, wewnętrznej doskonałości. Rozwinięciem i wypełnieniem etyki filozoficznej jest chrześcijaństwo, które do maksimum rozszerza naukę o doskonałości człowieka. „Naszym jednak zadaniem – pisze on – jest uzyskać koniecznie, nie mogący mieć końca, mianowicie w posłuszeństwie przykazaniom, to znaczy Bogu, przeżyć życie według nich, nienagannie i świadomie, w pełnym zrozumieniu Boskiej woli”¹⁵. Takie życie daje możliwość usprawiedliwienia, upodobnienia się do Boga, co powinno stanowić wypełnienie bytu ludzkiego.

Filozofia jest dla Klemensa elementem ważnym na drodze do poznania objawienia chrześcijańskiego. Umożliwia zrozumienie chrześcijaństwa, rozwija człowieka, przygotowując go do przyjęcia prawdy objawionej. Aleksandryczyk jest jednym z nielicznych pisarzy chrześcijańskich, którzy w taki sposób wyrażają się o filozofii. Z pewnością bierze się to z tego, że był dobrze wykształconym człowiekiem, nie bał się rozważań filozoficznych, zaś obawiał się niedouczenia i powierzchownego potraktowania nauki chrześcijańskiej, co było możliwe w owym czasie (dzisiaj także). Klemens wyprzedza swoją epokę, porusza problemy charakterystyczne dla patrystyki, wchodzi w dialog z kulturą mu współczesną, wykazuje się gruntowną znajomością

¹² Tamże, s. 43.

¹³ Tamże, s. 44.

¹⁴ Tamże, s. 63.

¹⁵ Tamże, s. 218.

⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ Tamże, s. 22.

¹¹ Tamże, s. 24.

problemów swojej epoki. Chce objawić chrześcijaństwo światu, stara się wytłumaczyć nie tylko poganom czym ono jest, ale nawet samym chrześcijanom zwraca uwagę na to aby nie poprzestawali na powierzchownym zrozumieniu wiary w Chrystusa, a postarali się o fundamentalne jej poznanie.

2. Ojcowie kapadoccy

W tym samym duchu, czyli w pełnym poszanowaniu filozofii i kultury helleńskiej, wypowiadają się najznakomitsze umysły IV wieku. Filozofowie, teolodzy, znawcy literatury klasycznej, a do tego asceci i pełni zaangażowania obrońcy chrześcijaństwa, jakimi byli święci: Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog i Grzegorz z Nyssy. Ich dzieła przesiąknięte są filozofią, zarówno jeżeli chodzi o cytowanie filozofów, jak i o filozoficzność myślenia. Wykształceni w szkołach filozoficznych - Bazyli oraz Grzegorz z Nazjanzu w Akademii ateńskiej, Grzegorz z Nyssy w młodości trudnił się retoryką - postrzegali filozofię już nie apologetycznie, a twórczo. Dostrzegli w niej potencjał literacki i metodologiczny, którego rozwinięcie okaże się korzystne dla teologii, czyli filozofii chrześcijańskiej. Wydaje mi się, że analizując twórczość tych ojców nie można dokonywać drastycznego rozdzielania filozofii i teologii, bowiem na tym etapie jeszcze się on nie dokonał. Poza tym, z pewnością, rozgraniczeniu tych dwóch sfer nie byłiby oni przychylni, bowiem inaczej niż my postrzegali filozofię, której częścią była teologia.

Nie będziemy teraz analizować reinterpretacji pojęć, dokonanej przez Kapadoccyków, a jedynie spróbujemy wskazać w ich pismach miejsca mówiące o tym czym dla nich była filozofia i w jakiej relacji pozostawała wobec doświadczenia chrześcijańskiego. Ich nauka, angażująca filozofię do wyjaśniania chrześcijańskich tajemnic wiary, jest wyrazem dojrzałego, profesjonalnego i uczciwego podejścia do rozważanego przedmiotu. W IV wieku nie ma jeszcze teologii chrześcijańskiej jako takiej, ponieważ dopiero powstaje. Nie można jeszcze mówić o systematycznej teologii przedkapadockiej, ponieważ takowej nie było. Istniały nauki, opinie poszczególnych pisarzy, ale bardzo często różniły się one od siebie, poza tym w ich twórczości, niezbyt dokładnie wyłożono i opisano podstawy nauki chrześcijańskiej. Dogmaty, z przyczyn oczywistych, kształtują się dopiero w epoce soborowej, przy czynnym udziale filozofów-teologów chrześcijańskich, którzy przyczynili się do precyzyjnego opisania duchowego doświadczenia Boga.

Zaczynając od „przywódcy” Kapadocyjczyków, św. Bazylego Wielkiego, powinniśmy zwrócić uwagę na podejście jego i pozostałej dwójki do sofistyki. Sofiści, od czasów Sokratesa, byli lekceważeni przez pozostałych filozofów, nie uczyli bowiem właściwego myślenia, a jedynie odtwórczego przetwarzania zdobytej wiedzy. Niechęć do nich wzrastała tym bardziej, gdy odtwarzając poglądy filozofów sprowadzali filozofię do historii idei. Wyliczenie poglądów Sokratesa, Platona czy Arystotelesa miało być objawieniem prawdy i to w dodatku prawdy filozoficznej. Żaden z filozofów, jak również interesujący nas ojcowie, nie

sprowadzali filozofii do historycznego odtworzenia nauk swych poprzedników i stwierdzenia, że to jest właśnie filozofia. Jest ona metodą myślenia, a nie nauką, którą można zapamiętać i w razie potrzeby odtworzyć, jak chcieli sofisci. Bazyli, jako filozof nie może zgodzić się z takim nieodpowiedzialnym podejściem do filozofii. Krytykuje wszystkich tych, którzy bezrefleksyjnie odtwarzają opinie klasyków filozofii, nie postrzega jej jako czegoś zakończonego, jako etapu w historii, a traktuje ją jako metodę na życie, która może przybrać walory prawdziwości, w chrześcijaństwie, bądź oszustwa, jak współcześni Bazylemu heretycy i poganie. Natomiast filozofia starożytna była nauczycielką Greków przed przyjęciem objawienia, zawiera wiele wartości, które należy rozwinąć, natomiast pozostałe treści przeinterpretować, by w chrześcijaństwie stały się filozofią prawdziwą. Dlatego w „Heksameronie” odnajdujemy krytykę filozofów starożytnych, wyrażoną w odrzuceniu przez Bazylego ich kosmologicznych poglądów. Zarówno Platon, Arystoteles, także stoicy mylili się co do genezy świata materialnego, nie znali Boga, więc nie mogli znać prawdy. Jednak mimo to Bazyli dokonuje uaktualnienia prawdy objawionej w Piśmie Świętym. Ukazuje w „Heksameronie”, że naukę chrześcijańską można pogodzić z współczesnym mu stanem wiedzy naukowej. By tego dokonać posługuje się „Fizyką” Arystotelesa, nie poprzestaje na cytowaniu autora jego cytowaniu, a raczej zaczyna z nim dyskusję. Bazyli już w IV wieku, zauważa, że poglądy Arystotelesa po dokonaniu niewielkiej przeróbki można schryścianizować. Na długo przed Tomaszem z Akwinu dostrzega przydatność filozofii perypatetyckiej, jednak w odróżnieniu od niego nie przejmuje metody w pełni i nie dokonuje arystotelesowskiego wykładu chrześcijaństwa, a na odwrót, dopełnia chrześcijańskiego przetworzenia arystotelizmu, platonizmu i stoicyzmu. Bazyli koryguje wszystkie poglądy filozofów konfrontując je z Biblią, która jest dla niego objawieniem prawdy. Próbując pogodzić biblijny opis stworzenia z ówczesną nauką stwierdza, że Biblia nie została napisana w celu dokładnego wytłumaczenia przebiegu procesu stwarzania świata, ponieważ jej celem jest zbawienie człowieka i ten soteriologiczny aspekt Pismo podkreśla. W „Heksameronie” Bazyli sięga szczytów filozoficznych, polemizując ze starożytnymi kosmologiami ukazuje inny biblijny wymiar stworzenia. Dyskurs jego nie dotyczy jednak filozofii jako takiej, a jedynie jej owoców, które, co oczywiste, nie były, bo być nie mogły, chrześcijańskie.

W większości dzieł autorstwa św. Bazylego zauważamy odwołania do filozofii starożytnej, zaś jego język jest językiem filozoficznym. Przez cały czas Bazyli odnosi się z szacunkiem do filozofii, co w bezpośredni i dosłowny sposób można odnaleźć w krótkiej rozprawie zatytułowanej „Mowa do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich?”. Bazyli porusza w niej ważny problem, czy można czytać książki pogańskiego pochodzenia. Widocznie już w czasach wielkiego teologa w Kościele istniał problem recepcji myśli antycznej wśród chrześcijan. Edukacja w Cesarstwie Rzymskim opierała się na poetach i filozofach starożytnych, a lektura ich dzieł była obowiązkowa. Wiemy o tym chociażby z życia św. Bazylego, który

w młodości studiował mądrość pogańską, zaś później, już jako biskup Cezarei, pisał listy do swego dawnego nauczyciela filozofii. W Cesarstwie istniała Akademia platońska, którą zamknięto dopiero w VI wieku, proces edukacji nie został od razu schryścianizowany, cenzura, której w czasach Bazylego jeszcze nie było, nie objęła dzieł pogańskich. Święty starając się ukazać swoim wiernym prawidłowy i zalecany stosunek do dzieł antycznych, we wspomnianej powyżej rozprawie daje wyraz należytego szacunku wobec tego, co poprzedzało chrześcijaństwo.

Każdy człowiek mając nauczyciela nie powinien ślepo za nim podążać, ale nieustannie uważać, by wraz z nauczycielem nie zatracić się w nauce nieprawdziwej. Święty Bazyli, uznający starożytnych myślicieli za swoich nauczycieli, poucza młodych chłopców, by korzystali z ich mądrości z rozumem, nie przyjmowali wszystkiego lecz jedynie to, co najlepsze¹⁶. Dlaczego święty hierarcha sugeruje młodym ludziom by czytali księgi pogańskie? Bazyli uznaje, że młody umysł nie jest w stanie zrozumieć należycie głębi Pisma Świętego, a przecież powinien skądś brać przykłady moralności oraz rozwijać swoją wrażliwość wewnętrzną. Bazyli stara się zasugerować możliwie najbezpieczniejszą drogę, która przygotuje młodego człowieka do życia chrześcijańskiego. Píše on, że przecież „w tę drogę wprowadzają nas, oczywiście, Święte Pisma, które uczą nas za pośrednictwem nauk mistycznych; jednak dopóki, z uwagi na wiek, nie możemy zgłębiać ich sensu, możemy w także w innych pismach, wcale od nich nie dalekich, ćwiczyć przez pewien czas oko duchowe”¹⁷. Przez wysiłek związany z zapoznaniem się i zgłębieniem literatury starożytnej można poznać, lepiej lub gorzej, cienie i obrazy nauki chrześcijańskiej. Zarówno u poetów, historyków i oratorów greckich, ale także i u filozofów, każdy może znaleźć coś pożytecznego dla własnej duszy, po czym łatwiej będzie można przejść do nauki Pisma. Bazyli zauważa, że w nauce starożytnych jest pewne pokrewieństwo, podobieństwo poglądów, które może nauczyć człowieka dostrzegania tego, co wartościowe i godne chrześcijanina. Píše o tym następująco: „by nasza dobra sława na zawsze pozostała niezachwiana, poświęcając siebie dogłębnemu studiowaniu pisarzy powierzchniowych, potem rozpoczniemy słuchania świętych i mistycznych lekcji, i jakby przyzwyczajwszy się do oglądania słońca w wodzie, ostatecznie, zwrócimy wzrok ku samej światłości. Dlatego, jeżeli między poglądami dochodzi do pewnego wzajemnego pokrewieństwa, to ich poznanie okaże się nam pożyteczne. Zaś gdy to pokrewieństwo nie zachodzi, to studiowanie różnych poglądów, porównując je ze sobą, tym bardziej posłuży do potwierdzenia lepszej nauki”¹⁸. Nawet, gdy dusza człowieka nie otrzymuje nic pożytecznego od nauk świeckich, to ich znajomość pozwala na wykazanie i potwierdzenie wyższości nauki wyznawanej przez człowieka. Posługując się postaciami starotestamentowymi święty zaznacza, że nie można odrzucić nauk świeckich, bo przecież Mojżesz, przed objawieniem się mu

Boga, zapoznał się z mądrością egipską, a prorok Daniel, przed poznaniem Boga, w Babilonie nauczony został nauk chaldejskich¹⁹. Jeżeli zaś samo Pismo Święte zachęca nas do tego, to nie należy pogardzać naukami filozoficznymi lecz je poznać i wziąć to, co wartościowe i godne pochwały. Podobnie jak w literaturze można znaleźć dobre przykłady bohaterów do naśladowania, także filozofowie takie postawy nam oferują. Bazyli opisuje postacie, które można naśladować, a są nimi Sokrates, Platon, Diogenes, Pitagoras. Głoszona przez nich pochwała cnoty, zachęta do duchowych i cielesnych ćwiczeń (ascezy) oraz nauka o wyższości pierwiastka niematerialnego w człowieku nad ciałem jest tym, co Bazyli uważa za najważniejsze. Przecież chrześcijanin powinien dążyć do doskonałości, a jeżeli o niej nauczali pogańscy filozofowie, to cóż pozostaje chrześcijanom, jeśli nie naśladowanie ich w tym wysiłku. Święty Bazyli jakby stara się powiedzieć, że wychowanie człowieka powinno zaczynać się od ukazania bliskiego mu wzorca, ale jednocześnie ukierunkowującego myśl młodego człowieka ku Bogu. Nauka jaką można odnaleźć w księgach pogańskich jest „odblaskiem cnoty”²⁰, poucza młodych ludzi o odrzuceniu przyjemności zmysłowych i o ukierunkowaniu swych myśli ku Bogu. Dlatego kończąc swoją mowę do młodzieńców Bazyli podniesionym głosem zaleca: „Nie uciekajcie od ludzi, którzy rozmyślają sprawiedliwie!”²¹. Oczywiście biskup Cezarei mówi wyraźnie jakich pisarzy powinno się czytać, podpowiada, co u którego może pomóc młodym człowiekowi w zrozumieniu chrześcijaństwa.

Do Bazylego Wielkiego powrócimy jeszcze, przy omawianiu jego zasług w tworzeniu filozofii chrześcijańskiej – teologii. Liczne odwołania do filozofów, jego filozoficzny umysł oraz chęć schryścianizowania ogólnie rozumianej kultury, w tym w szczególny sposób filozofii, świadczą o stosunku tego ojca Kościoła do filozofii. Od tego momentu rozpoczyna się droga współpracy rozumu i duszy, w myśli chrześcijańskiej, a w szczególności w myśli prawosławnej. Następni kapadocczycy, mając świadomość odrębności ich nauki od ją poprzedzającej, być może jeszcze mocniej będą podkreślać znaczenie filozofii dla chrześcijan.

Przyjacielem i „współpracownikiem” intelektualnym św. Bazylego był św. Grzegorz Teolog, który podobnie jak on był z wykształcenia filozofem. Od młodych lat fascynowała go nauka, jak sam o sobie napisał – „jeszcze pierwszy puch nie pokrył mych policzków, a już rozgorzała we mnie miłość do nauki. Dokładałem starań, by pogańską literaturę wprząc w służbę prawowiernych pism i żeby nie byli górą ci, co się niczego nie nauczyli oprócz pustosławia i jałowego krasomówstwa, bulgotów wydobywanych z gardła, a i też – żeby samemu nie zaplatać się w sieci sofistyki”²². Bardzo podobna postawa do tej, którą prezentował św. Bazyli. Nie powinno to dziwić, bo przecież razem studiowali i w pełni się zgadzali w tych kwestiach. Jednak większe pragnienie samotności i ciągłe jej poszukiwanie, ucieczka

¹⁹ Zob. Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003, s. 16.

¹⁶ Zob. www.orthlib.ru/Basil/beseda22.html.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

z Aten i kolejne w jego już biskupim życiu spowodowały, że przyjął bardzo zaangażowaną, egzystencjalną postawę wobec filozofii. Dlatego Grzegorz pisze, że przyjęta przez niego „filozofia polegała na tym, by nie popisywać się ćwiczeniem w doskonałości, ale by żyć w prawdziwej, a nie na pokaz przyjaźni z Bogiem”²³. Filozofia jako rozmiłowanie się w mądrości była dla Grzegorza Teologa zbliżeniem się do Chrystusa, jedynej Mądrości, przylgnięciem nie tylko emocjonalno-duchowym, ale także intelektualnym oraz dawaniem świadectwa o tym, kogo się wybrało. Jego pisma są bardzo emocjonalne, jak również niesamowitym wkładem intelektualnym. Grzegorz wchodzi w dialog z filozofią starożytną w celu opisania nowej, chrześcijańskiej, filozofii.

W swych „Listach” biskup z Nazjanzu pokazuje, czym jest dla niego filozofia. W tych osobistych rozmowach, za pośrednictwem pióra i papieru, pokazuje swoje rozumienie tej nauki. Nie traktuje jej bowiem jako rozwijania teoretycznych dociekań, a zdecydowanie bardziej etycznie. Filozofia jest życiem zgodnym z własnymi zasadami i podtrzymywaniem ducha na wysokim poziomie i nie uleganiem czynnikom ciągnącym go w dół. Od razu nasuwa się nam wizja tego, co Grzegorz będzie podkreślał w filozofii starożytnej. Najważniejsze dla niego będą konsekwentne postawy i nauka etyczna filozofów greckich.

Pierwsze słowa wychodzące spod pióra Grzegorza Teologa na temat rozmiłowania w mądrości, dotyczą filozofii pieszej, przyziemnej²⁴. Filozof nie może dążyć do władzy, powinien być skromnym człowiekiem, tym bardziej nie chce żadnych godności kościelnych. Takie zasady odnajdziemy u stoików, których bardzo lubił święty Grzegorz. Filozofia głosi dobre, sprawiedliwe życie, zaś wszyscy ci, którzy się nią nie zajmują są sofistami, czyli ludźmi niepotrafiącymi żyć dobrze. Podobne myśli znajdujemy u Grzegorza, ponieważ ciągle poszukiwał on szczęścia dla swej duszy, które może mu dać jedynie dobre życie. Odwołując się do Platona sugeruje, że ten, kto chce się wyzwolić od nieszczęść musi zająć się filozofią²⁵, która jedynie umożliwia sprawiedliwe życie. Zazwyczaj wszystkie jego nawiązania do filozofów dotyczą sposobu życia, słabości adresatów albo krytyki ludzi źle postępujących. Filozofowie są wzorem moralnym, za którym warto podążać, doskonalać się tym samym w chrześcijaństwie. Grzegorz za dewizę przyjmuje słowa Platona, że filozofia jest ćwiczeniem się w umiarności²⁶ i właśnie taki stosunek człowieka do własnej śmierci rzuca cień na całą jego myśl filozoficzno-teologiczną. Życie jest służbą Bogu, a wszystko, co człowieka od tego odwołuje należy zanegować i pokonać zasadą²⁷, która polega na tym, „by nie dbać o ciało, o cielesność, o wszystko, co płynne, bezładne i przemijające, całym sercem przystać do sprawy niebieskiej, by żyć – zamiast dla obecności – dla przyszłych

przeznaczeń, uważając tutejszy żywot, jak mówi Platon, za zaprawianie się do śmierci i uwalniając duszę – wedle sił – od tego ciała czy, jak on to mówi – grobu”²⁸. Nauka Platona jest bliska Grzegorzowi, z kolei krytykuje on Arystotelesa za małoduszność, polegającą na tym, że Stagiryta mimo, iż zrozumiał szczęście jako stan duchowy, to jednak uzależniał je od dóbr ziemskich. Tego właśnie nie uznawał biskup Nazjanzu, który wołał wzniosłą i piękną naukę stoików twierdzących, że nawet więziony i męczony człowiek może być szczęśliwym²⁹. Jako przykłady ludzi szczęśliwych mimo przeszkód życiowych, Grzegorz podaje Sokratesa, Epikteta i Anaksarcha, a na końcu dodaje do nich „naszego Hioba”³⁰. Te postacie są wzorami filozofów i w pełni ukazują czym jest filozofia, można dodać jeszcze, że są też dla Grzegorza osobistymi wzorami do naśladowania.

W wielu innych miejscach Grzegorz pisze o filozofii, jako o głębi, mądrości, cierpieniu, najlepszej sztuce ze wszystkich, a osobom zajmującym się filozofią zabrania jej porzucania³¹. Innych także przestrzega przed tym, by Bóg ich „nie zastał niefilozofującymi i ziemskimi”³², ponieważ godne chrześcijanina jest życie w doskonałości, w ciągłym ćwiczeniu swojego ciała i duszy, na czym właśnie polega cała filozofia. Mądrość Grzegorz rozumie jako sztukę życia, mającą doprowadzić człowieka do Boga, a świadomy tego wybór jest filozofią.

Choć św. Grzegorz nie pisze odrębnego dzieła na temat filozofii, to, podobnie jak i u św. Bazylego, jest ona ważnym składnikiem jego nauki. Interesujące jest to, że żaden z nich nie używa słowa teologia w odniesieniu do poznania Boga, ale właśnie słowa filozofia. Utożsamienie już w IV wieku Chrystusa z mądrością, okazuje się być trwałe i rzutuje na przyszłych Ojców. Filozofia jako droga do Boga, a nie pustosłowie, jest także powodem krytyki jaką w kierunku św. Grzegorza z Nyssy wystosował Grzegorz Teolog.

Święty Grzegorz z Nyssy określany jest często jako najbardziej filozoficzny spośród kapadoczczyków. Przez długi okres był retorem, nawet, gdy obaj poprzedni ojcowie już zajmowali stanowiska biskupie, kontynuował swoją pracę. W jednym z listów św. Grzegorz Teolog napisał do niego, że przedłużając swoją pracę retora zachowuje się niefilozoficznie, nie wybiera trudnego życia w posłudze dla innych, życia chrześcijańskiego, ale pozostaje retorem by zyskać ludzką chwałę, co nie jest godne filozofa. Jako retor musiał być Grzegorz obeznany doskonale z nauką starożytnych, może dzięki temu, uznaje się go za największego filozofa wśród kapadoczczyków. Grzegorz z Nyssy rzeczywiście odróżnia się w swych pismach od poprzedników, w przeprowadzonym przez niego wykładzie nauki chrześcijańskiej można dostrzec metodologiczne i merytoryczne podobieństwo do Filona z Aleksandrii i Platona.

Święty Grzegorz w swym dorobku pisarskim dokonuje twórczej przeróbki nauki filozofów. O ile jego starszy brat i imiennik z Nazjanzu cytował niejednokrotnie

²³ Tamże, s. 23.

²⁴ Por. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1933, s. 15.

²⁵ Por. Tamże, s. 38.

²⁶ Por. Platon, *Dialogi*, 64 a – 68 b, tłum. W. Witwicki, [w:] tegoż *Dialogi*, Unia Wydawnicza VERUM, Warszawa 2004, s. 233 – 238.

²⁷ Zob. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1933, s. 46.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. Tamże, s. 48-49.

³⁰ Zob. Tamże, s. 49.

³¹ Zob. Tamże, s. 220.

³² Tamże, s. 265.

filozofów starożytnych przyrównując ich naukę z nauką chrześcijan, to Grzegorz z Nyssy stara się raczej nie porównywać, a wkomponowywać, dopasowywać dotychczasową filozofię do Pisma Świętego, uzgadniał ją z mistycznym doświadczeniem Boga. Znając filozofię starożytną traktował ją globalnie, nie mógł niektórych pojęć albo poglądów zgodnych z objawieniem przyjąć i uznać za chrześcijańskie, bo są one owocem całości systemu filozoficznego. Nie można przyjąć pojęć i zapomnieć o rzeczywistości w jakiej funkcjonowały, bo filozofia jest metodą porządkowania światopoglądu w precyzyjny, logiczny i całościowy system. Będąc przez długi czas retorem Grzegorz nie mógł podejść lekkomyślnie do filozofii, chcąc pokazać teorię nauki chrześcijańskiej nie mógł ograniczyć się do ukazania jej podobieństwa do nauki starożytnej. Konfrontacja poglądów jest konieczna, ale Grzegorz ukazuje naukę chrześcijańską jako nowy horyzont postrzegania świata, człowieka i Boga, dla którego konfrontacja, ale i zapożyczenie części poglądów od filozofów, nie wystarczają. Co prawda w nauce antropologicznej w szczególności, oraz w nauce dogmatycznej pojawiają się zbieżności z Platonem i Filonem, jednak mimo to nie jest to ich kontynuacja ani rozwijanie. Grzegorz bazuje na pojęciach filozoficznych, ale nie odwołuje się do poglądów Hellenów. Stara się ukazać na sposób filozoficzny czym jest chrześcijaństwo, by móc je porównać do zamkniętych i skończonych systemów filozoficznych starożytności. Trzeba przyznać, że dokonuje tego w sposób perfekcyjny, nie gorszy niż klasycy filozofii, co stawia jego naukę na wysokim poziomie filozoficznym.

Grzegorz kontynuuje dzieło swego brata i Grzegorza Teologa, w dziele „O stworzeniu człowieka” rozwija pominiętą przez Bazylego naukę antropologiczną³³, w liście skierowanym do pogan tłumaczy wiarę chrześcijan w Trójcę Świętą³⁴, zaś w słynnym „Żywocie Mojżesza” rozwija naukę o duszy i analizuje mistyczną wędrówkę duszy do Boga. W tym też dziele ustosunkowuje się do filozofii helleńskiej, którą traktuje jako cenny owoc kultury pogańskiej, przygotowujący i wprowadzający człowieka na mistyczną ścieżkę poznania Boga. Korzysta z prac filozoficznych i wykorzystuje je do opisu nowych treści. Można się pokusić o stwierdzenie, że św. Grzegorz nie musi cytować filozofów, ani odwoływać się do ich poglądów, bo sam jest jednym z nich, a nawet wyprzedza ich intelektem. Nie musi poszukiwać wśród filozofów poparcia dla własnej nauki, ani nie musi zwalczać ich poglądów, bo jako filozof ma świadomość prawdziwości swoich poglądów. Mając na uwadze słowa św. Grzegorza z Nazjanzu, że filozof powinien swej nauce poświęcić życie³⁵, biskup Nyssy porzuca spekulatywną filozofię i nie zajmuje się nią więcej. Bazując na swoim intelektualnym doświadczeniu wykorzystuje je w służbie objawieniu. Zapewne dlatego św. Grzegorz

w swych tekstach dogmatycznych bardzo często cytuje Pismo Święte, a przytaczanie dzieła filozoficznych ogranicza do minimum (choć treści starożytnych jest u niego co nie miara).

Ojcowie Kapadoccy rozpoczęli proces dialogu nauki chrześcijańskiej z kulturą grecką, rozwinęli teoretyczny po części praktyczny dyskurs, który w przyszłości został nazwany dyskursem patrystycznym. Jako filozofowie potrafili odnieść się pozytywnie do filozofii, rozwijając ją i ukierunkowując na nową drogę. Wyciągnęli z niej najcenniejsze treści, które pozwoliły wypracować nowy styl prowadzenia myśli, argumentacji swoich poglądów, stworzyli to, co nazwać można *orthodoksią*. Wszyscy późniejsi pisarze będą bazować na wypracowanej przez nich terminologii, zaś myśliciele prawosławni do dziś, tłumacząc czym jest prawosławie nie mogą nie nawiązać do trzech powyższych filozofów-teologów. Zwracając uwagę na intelektualną wartość tych pisarzy nie należy zapominać o drugim, przeze mnie nie wspomnianym, ale równie ważnym aspekcie działalności Ojców Kapadockich. Każdy z nich był mnichem, mistykiem, praktykiem głoszonej nauki. Źródła ich inspirujące znajdują się nie tylko w nauce teoretycznej, ale w głębokim, osobistym kontakcie z Bogiem. Można powiedzieć, że doświadczenie duchowe było pierwotne, dopiero impuls od niego płynący motywował Ojców do rozpoczęcia działalności intelektualnej. Byli więc oni filozofami, według św. Grzegorza z Nazjanzu, nie należy jednak podkreślać ich intelektualności, chyba że w celu ukazania równości z filozofami klasycznymi. Bo wiem podjęli się oni próbę przeinterpretowania kultury antycznej, nadania jej innego, nowego, chrześcijańskiego sensu. Ich celem nie było zajęcie miejsca wspólnego z Sokratesem, Platonem czy Arystotelesem, ponieważ podążali śladami Abrahama, Mojżesza i Pawła. Filozofia pogańska była dla nich ćwiczeniem umysłu, sama zaś filozofia, jako metoda, stała się receptą na życie, które umożliwił poznanie Boga. Ukazana i dokonana przez nich synteza praktyki i teorii chrześcijańskiej jest do dziś przykładem tego, jaką powinna być myśl prawosławna.

3. Inni Ojcowie Kościoła wobec tego samego problemu

Trzej Ojcowie z Kapadocji zapoczątkowali rozwój wschodniej myśli chrześcijańskiej, jak łatwo zauważyć zaproponowana przez nich metoda odbiegała nieco od metody zachodniej, którą trochę później obrał Augustyn. Ojcowie nie starali się odnaleźć najbardziej pasującej do poglądów chrześcijan filozofii i na jej gruncie rozwinąć myśl biblijną, tak jak zrobił Augustyn na Zachodzie, ale chcieli rozwijać myśl biblijną posiłkując się najlepszymi owocami filozofii i kultury greckiej w ogóle. Pozytywny stosunek do filozofii nie oznaczał przyjęcia pogańskiego światopoglądu,

³³ Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 48.

³⁴ Zob. Свт. Григорий Нисский, К эллинам, www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_02.html.

³⁵ Por. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1933, s. 22.

z jakiego wyrosła filozofia, a oznaczał chęć przeniesienia filozofii na nowy grunt religii judeochrześcijańskiej. Filozofia tych Ojców podkreślała swój objawiony charakter, była na wskroś chrześcijańska, ponieważ zmienione zostały jej podstawy. Już nie sam rozum, jak w starożytności, ale rozum posiłkujący się objawieniem, a nawet dający objawieniu pierwszeństwo. Tak powstała teologia prawosławna, która taki charakter zachowuje do dziś. Już w IV wieku zauważamy rozchodzenie się sposobu uprawiania filozofii -teologii na Wschodzie i na Zachodzie. Od Augustyna metoda filozoficzna zostanie przyjęta na Zachodzie i uznana za jedynie słuszną, zaś dociekliwy umysł grecki ciągle poszukuje, dopatruje się różnic w sposobie mówienia o Bogu u filozofów i u chrześcijan.

Drogą Ojców z Kapadocji będą podążać wszyscy następni Ojcowie Kościoła. Zmieni się jednak u nich sposób pojmowania filozofii, która będzie utożsamiana z religią pogańską i będzie przybierała negatywne znaczenie. Jedni będą potępiać wszystko, co jest związane w jakikolwiek sposób z filozofią, zaś drudzy będą się do niej przyznawać i rozwijać. Problem z filozofią zacznie się w V wieku, gdy wśród mnichów egipskich popularność zyska filozofia Orygenesusa.

Neoplatonizm w ujęciu chrześcijańskim, czyli orygenesowski system, okazał się czymś obcym ludziom Kościoła. O ile oczywiste krytykowano Platona, Arystotelesa i innych, z uwagi na ich błędne, niebiblijne koncepcje Boga, nieba, świata i człowieka, to z trudnością można było przytoczyć argumenty przeciwko Orygenesowi, który jeszcze w V wieku nie był potępiony, a jego pisma cieszyły się ogromnym autorytetem. Okazało się, że filozofia pogańska nie była problemem, dla filozofii chrześcijańskiej Bazylego i obydwu Grzegorzów.

Chrześcijański neoplatonizm groził skażeniem obrazu Boga i Chrystusa, a w konsekwencji spekulatywno-mistyczną praktyką duchową, o co oskarżano właśnie mnichów egipskich. Noetyczny charakter modlitwy, polegający na umniejszeniu roli ciała w praktyce duchowej oraz na platońskim dążeniu do oderwania duszy od ciała, do ekstazy, odróżniał modlitwę orygenistów od praktyki modlitewnej św. Makarego Wielkiego i jego kontynuatorów, dla których serce, a nie umysł, było organem modlitwy i centrum człowieka. Jak zauważył ks. J. Meyendorff w swojej książce o św. Grzegorzu Palamasie, recepcja filozofii przez mnichów chrześcijańskich doprowadziła do wypracowania, a następnie konfrontacji dwóch antropologii, pierwszej biblijnej i drugiej platońsko-idealistycznej³⁶. W pierwszej akcent był położony na syntezę człowieka jako stworzenia psychosomatycznego, zaś w drugiej akcent przesunięty na aktywność umysłu (voûc), który ma na celu, porzuciwszy więzienie ciała, powrócić do swego Stwórcy.

Filozofia neoplatońska wywierała duży wpływ na tylko co schryistianizowane Cesarstwo, przypominała tym samym o dawnych zasadach kultury helleńskiej, które od czasów cesarza Teodozjusza Wielkiego zostały odrzuco-

ne³⁷. Z tego powodu utrzymująca się w szkołach w Atenach i Aleksandrii filozofia neoplatońska była ostatnią nicią łączącą Cesarstwo pogańskie z chrześcijańskim, a jej wpływ na myśl chrześcijańską i pojawiające się nieustannie herezje były czynnikiem działającym na jej niekorzyść. To właśnie w filozofii dopatrywano się negatywnego wpływu na kulturę Cesarstwa. Stąd właśnie wzięła się niechęć do filozofów, a nawet ich prześladowanie, które od V wieku stało się metodą ich zwalczania w Cesarstwie.

Dobrym przykładem tego może być osoba św. Cyryla Aleksandryjskiego, który sam nie będąc umysłem ścisłym i filozoficznie przygotowanym do obrony ortodoksji, nie potrafiącym precyzyjnie wytłumaczyć swej prawidłowej intuicji teologicznej, musiał nadrabiać te braki aktywnością polityczną i działalnością praktyczną. Obawa przed filozofią pogańską była na tyle silna, że w Aleksandrii tłum, zniechęconych do filozofii niechrześcijańskiej, zamordował neoplatońską filozofkę Hypatię³⁸, co do dziś wielu historyków i myślicieli niechrześcijańskich zarzuca św. Cyrylowi. Przykłady Hypatii, jak również Jamblicha³⁹ i Proklosa, scholarów Akademii, którzy, choć nie zamordowani, lecz potępiani, świadczą o tym, że filozofia w dobie chrześcijańskiej nie była pozytywnie postrzegana. Z pewnością takie podejście do filozofii bierze się stąd, że filozofowie chcieli za wszelką cenę zachować swój pogański charakter. Starali się usystematyzować życie duchowe Greków, ukazywali inne, niechrześcijańskie drogi poznania Boga, zaś samego Boga nie postrzegali jako Bytu osobowego, ale Absolut, obcy im był charakter chrystologiczny teologii. Zapewne to tworzenie alternatywnego wobec chrześcijaństwa systemu podtrzymywało napięcie wobec filozofii i teologii. Wydaje się też, że już od tych czasów zaczyna się proces rozchodzenia się dróg filozofii świeckiej i teologii.

Choć późniejsi Ojcowie Kościoła to wykształceni filozofowie, to jednak oficjalnie nie byli nimi, tak jak ojcowie Kapadoccy. Obrona ortodoksji przed herezjami wymagała wnikliwości i umiejętności rozróżnienia subtelnych niuansów językowych, które nie odpowiadały chrześcijańskiemu objawieniu. Filozoficzne przygotowanie było niezbędne dla uczonych chrześcijańskich, ponieważ umożliwiało im zrozumienie istoty problemu. Ojcowie byli najwybitniejszymi umysłami swojej epoki, stali się kontynuatorami filozofów starożytnych w pragnieniu poznania Boga, ale ukazali też w swej nauce możliwość prawdziwego spełnienia, które dla starożytnych było nieosiągalne.

Wraz z rozwojem neoplatonizmu wśród chrześcijan co-

³⁷ Według prawodawstwa cesarza Teodozjusza wszystkie pogańskie świątynie zostały zamknięte, a składanie ofiar zostało zabronione, tym samym został zakończony etap kultury helleńskiej, a rozpoczął się etap kultury chrześcijańskiej. Słowo „kultura”, wg o. Pawła Florenskiego, pochodzi od „kultu”, co znaczy, że kultura bierze swój początek od religii i związanego z nią kultu. Dlatego odrzucenie kultu pogańskiego świadczy o rezygnacji z całości dotychczasowej kultury.

³⁸ Zob. A. Дворкин, *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, Нижний Новгород 2005, s. 275-276.

³⁹ Imię Jamblicha niejednokrotnie pojawia się w tekstach liturgicznych, w celu potępienia jego herezji. Jeżeli zaś przyjmiemy, że główny filozof Akademii uznawany był za heretyka, to podobnie zapewne była postrzegana wówczas filozofia.

³⁶ Zob. Иоанн Мейендорф, *Жизнь и учение свт. Григория Паламы*, ВИЗАНТИНОРОССИКА, Санкт-Петербург 1997, s. 191-194.

raz modniejszy stawał się arystotelizm. Począwszy od VII wieku w Bizancjum zaczyna się zwrot w kierunku Arystotelesa. Św. Jan z Damaszku, który w swych pismach licznie odwołuje się do Stagiryty, w dziele „Źródło wiedzy” dokonuje filozoficznego wprowadzenia do dogmatyki, wyjaśnia podstawowe dla Ojców pojęcia filozoficzne, przy czym nawiązuje do neoplatonika Porfiriusza⁴⁰. Filozofia przez cały czas była ważnym punktem odniesienia dla teologów chrześcijańskich, bowiem umożliwiała chrześcijaństwu rozwinięcie własnej myśli i precyzyjne zdefiniowanie przedmiotów wiary.

Na gruncie chrześcijańskim rozwijał się także inny niż teoretyczny rodzaj dyskursu należący do pisarzy okresu patrystyki. Ten dyskurs dotyczy egzystencjalno-doświadczałnej nauki, którą spisali twórcy nurtu ascetycznego. Często byli to ludzie, nie zawsze wykształceni filozoficznie, ale potrafiący dokładnie wyrazić intuicję duchową. W swoich dziełach nie tłumaczyli dogmatów, a opisywali praktyki duchowe. Modlitwa, pokuta, panowanie nad namiętnościami, oczyszczeniu umysłu – taką tematyką zajmowali się ci pisarze. Teksty zawarte w „Filokaliach” są opisem przeżycia mistycznego, wśród tych twórców nie znajdziemy odwołań do filozofii, ani jej krytyki, ale dostrzeżemy praktyczne zalecenia dotyczące życia chrześcijańskiego. Nawoływanie do ciszy umysłu, wyzbycia się wszelkich wyobrażeń i wszelkiej aktywności rozumu jest stanem, do którego modlitwa ma doprowadzić człowieka. Ciągły wysiłek dążący do udoskonalenia człowieka jest cechą charakterystyczną ascetów wschodnich. Doskonałość jednak nie polega na rozwoju intelektualnym, a na możliwie najlepszym przypodobaniu się Bogu, polega na dostrzeżeniu Boga i pełnym zjednoczeniu się z Nim. Nie ma tu mowy o filozofii, choć u części pisarzy pojawia się terminologia filozoficzna, ale z pewnością nie ma nawoływań do rozumowych rozważań tego typu, są one nawet niewskazane. Takie podejście do filozofii jest charakterystyczne dla pisarzy monastycznych do dnia dzisiejszego, już w Bizancjum bardzo się rozprzestrzeniło i skutkowało wspomnianą już wcześniej niechęcią do filozofii. Pełny wyraz takiej myśli można znaleźć w „Triadach” św. Grzegorza Palamas, który jako mnich z Góry Atos bronił praktycznego, a nie teoretycznego poznawania Boga, ale jako teolog nie omieszczał wytłumaczyć współczesnym mu ludziom sposobu poznawania Boga. W ten sposób w swej nauce dokonał syntezy patrystyki i ascetyki, w czym okazał się wiernym naśladowcą wielkich Kapadoczyków.

4. Święty Grzegorz Palamas

Ostatni Ojciec Kościoła, jakim można nazwać św. Grzegorza, znalazł się w nieco innej sytuacji niż jego poprzednicy z IV wieku. Kapadoccy tworząc dyskurs teologiczny, musieli bazować na czymś, co już istniało, dlatego za wzór obrali dyskurs filozoficzny. Korzystali z pojęć

wpracowanych przez starożytnych filozofów, nadali tym pojęciom inny, nowy sens, ale także korzystali z nauki filozoficznej, która umożliwiła im uargumentowanie nauki płynącej z Pisma Św. Metoda filozoficzna stała się ich własną metodą, tylko że posługiwała się inną treścią. Przez niespełna dziesięć stuleci oddzielających Palamasa od Ojców Kapadockich, myśl chrześcijańska żywiłowo się rozwijała, przyjęła dojrzałą formę, a co najważniejsze zdołała się zdystansować i zróżnicować w stosunku do myśli filozoficznej. Jeszcze w IV wieku Ojcowie nazywali siebie filozofami, zaś już ok. dwieście lat po nich filozofię zaczęto uważać za niegodną porównywania z chrześcijaństwem. Jeszcze Jan z Damaszku nawiązywał do klasyków filozofii, ale już po nim nie pojawił się aż do dwudziestego wieku nikt, kto by otwarcie nawiązywał w nauce do filozofii. Święty Grzegorz Palamas także krytycznie odnosi się do mądrości greckiej, pod którą rozumiał nauki filozofów niezgodne z objawieniem.

Na pojawiającą się herezję Barlaama święty reaguje stanowczo. Dostrzega u jej podłoża wpływ hellenizmu, filozofii, który nie był w stanie przetrwać mistycznego doświadczenia chrześcijańskiego. Barlaam, będący pod wielkim wpływem zachodniego nominalizmu, jak i również teologii apofatycznej, nie mógł zrozumieć praktyki duchowej mnichów atoskich, którzy głosili, że podczas modlitwy widzą Boga, a ściślej Bożą światłość. Barlaam uznawał jedynie naturalne poznanie Boga, które, poparte Pismem Świętym, umożliwiało człowiekowi maksymalne poznanie Stwórcy. Według niego rozum jest instancją poznającą i jedynie to, co on dyktuje można poznać, zaś wszelkie wizje i widzenia mają charakter demoniczny i zwodniczy, oszukują człowieka. Bo przecież jak można poznać niepoznawalnego, Którego nawet biblijni prorocy i święci nie widzieli? To pytanie okazuje się kluczowe podczas czternastowiecznych sporów teologicznych. Barlaam atakując mnichów i negując możliwość bezpośredniego poznania Boga, okazuje się umysłem niechrześcijańskim, nie potrafiącym zrozumieć istoty prawosławnej myśli – Bogoczłowieczeństwa Jezusa Chrystusa, Który naturę ludzką podniósł do godności Bożej, przebóstwił i uczynił współuczestniczącą wieczności.

Uznając Barlaama za jednego z filozofów Palamas odrzuca wraz z nim całą filozofię grecką, na którą się on powołuje. W czasach św. Grzegorza szczególnie podkreślano różnicę, tematyczną między filozofią i teologią. Dlatego święty w „Triadach” daje wyraz szczególnie popularnej w jego czasach opinii, że filozofowie nie potrafili pojąć tego, co pochodzi od Ducha, a jedynie ograniczali się do kwestii przyziemnych, dlatego prawdziwą mądrość uważali za głupotę i ją wyśmiewali. A przecież „wiedza, zdobywana przez naukę zewnętrzną, jest nie tyle niepodobną, co nawet przeciwną wiedzy prawdziwej i duchowej, chociaż niektórzy, co widać, sami zbłądziwszy w pogoni za nią i starający się oszukać nią swych uczniów, rozważają o niej jakby była tą samą (prawdziwą – Ł.L.) wiedzą, ogłaszając ją za cel kontemplacji”⁴¹. Filozofowie tak nauczający służą

⁴⁰ Filozof neoplatonicki, żyjący w IV w., komentator dzieł Platona i Arystotelesa, najważniejszy myśliciel dla filozofów średniowiecznych.

⁴¹ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-безмолвствующих*, НАУКА, Санкт-Петербург 2004, s. 19.

złemu duchowi, pisze dalej święty Grzegorz, a tym samym odłączają się od prawdziwej wiedzy chrześcijan. Święty dokonuje analizy poglądów Sokratesa i Platona, którzy nauczając o preegzystencji i wielokrotnym wcielaniu się dusz, nic wspólnego nie mają z nauką apostołską. Dokonując nad nimi osądu, Palamas nie zamierza ich cytować w celu podniesienia rangi swojej nauki, a wręcz przeciwnie, oskarża starających się ukazać podobieństwo filozofii i objawienia. Przykładem tego mogą być święci apostołowie Paweł i Barnaba, którzy znając przejawy złych mocy „nie przyjęli kobiety, która mówiła o nich, że ci ludzie są sługami Boga Najwyższego, mimo, że cóż, wydawałoby się, może być bardziej pobożne nad te słowa? Jednak apostołowie rozpoznali „tego, który przyjmuje postać anioła światłości” i jego sługi, starających się podejść do „sług prawdy” i odrzucili słowa prawdziwe jako będące nie na miejscu na ustach kłamliwych⁴². Filozofowie mogli głosić treści zgodne z nauką chrześcijańską, ale cóż z tego, jeżeli poprzez życie wewnętrzne nie poznali prawdy. Przecież demony także wyznawały Chrystusa, jako Syna Bożego, ale cały czas pozostawały demonami. Porównanie filozofów do złej siły, która choć mówi prawdę, ma na celu sprowadzić człowieka na złą drogę, jest bardzo skrajnym sądem, ale w pełni oddającym stosunek prawdy objawionej do prawdy domniemanej. „Dlatego my – pisze św. Grzegorz – słysząc pobożne słowa z ust Hellenów, ich samych nie uznajemy za pobożnych, ani do nauczycieli ich nie zaliczamy, dlatego, jak wiemy, że wszystko to oni zapożyczyli od nas – nie na darmo któryś z nich powiedział o Platonie: „Kim jest Platon, jeśli nie attyckim Mojżeszem?”, - choć my, powtarzam, wiemy, że jeżeli jest u nich cokolwiek dobrego, to usłyszeli to od nas, jednak, przypatrzwszy się dostrzegamy, że zrozumieli to wszystko nie w tym samym sensie. A gdy któryś z Ojców mówi to samo co filozofowie, to jest to tylko zgodność słów, bo w ich sensie różnica jest wielka: u jednych jest, według słów Pawła, „umysł chrystusowy”, a drudzy głoszą z własnego rozumu, jeśli nie gorzej⁴³. Wszyscy ci, którzy opierają się na zasadach filozofii nie mają nic wspólnego z prawdą, wymagającą oczyszczenia, pokuty oraz pokory rozumu. Filozofowie zaś, którzy nie potrafią zrozumieć sług Słowa, oczerniają ich, oskarżają, stając się dla Palamasa, wrogami Pisma Świętego⁴⁴. Filozofia jest aktywnością rozumu człowieka, zaś św. Grzegorz broni hezychazmu, metody, która polega na wyciszeniu wszelkich poruszeń ciała, duszy, woli i rozumu, w celu odnalezienia w sobie Boga. Żadna filozofia nie poucza nas o czymś takim, jedynie chrześcijaństwo daje podobną możliwość: „jeśli mimo oczyszczenia przez cnotę nie staniemy wewnątrz, a dokładniej ponad samych siebie, pozostawiając jednocześnie z odczuwaniem wszystko zmysłowe, podnosząc się nad zamysłami, rozważaniami i wiedzą rozumową, całego siebie oddawszy się w modlitwie niesubstancjalnym działaniom [energiom] duchowym, otrzymawszy niewiedzę, która przewyższa wiedzę, i napełniwszy się w niej naj-

światlejszą jasnością Ducha, w taki sposób, że niewidzialnie dostrzeżemy nagrody świata wiecznego⁴⁵. Wyraźnie brzmią słowa przedkładające modlitwę nad spekulatywne dociekania filozoficzne, które są już nie tyle niewskazane, ile niepotrzebne, a nawet niebezpieczne. „To na co komu droga, jeśli nie prowadzi do świątyni?”⁴⁶ – pytała staruszka w kończącej film scenie, zaś św. Grzegorz zdaje się pytać po co komu nauka, która nie umożliwia poznania Boga? Najprostsza teoria, mieszcząca sedno myśli chrześcijańskiej, nie dotyczy budowania intelektualnie wartościowych i zawiśniętych systemów, ale dążenia ludzkiego serca do swego Stwórcy, który stał się stworzeniem. Cała pierwsza triada poświęcona jest krytyce filozofii, św. Grzegorz chce oczyścić sobie drogę przed rozpoczęciem wykładni prawosławnej nauki o przeobstwieńiu. Z pełną świadomością odrzuca myślenie filozoficzne, wchodzi jednocześnie w dyskusję z współczesną mu filozofią. W sporach z Barlaamem musi stawiać czoła zachodniej, ale także wschodniej filozofii, jej odrzucenie nie jest jedynie podyktowane niechęcią emocjonalną, jest bowiem intelektualnie przygotowane, uargumentowane i spójne logicznie. Można powiedzieć, że ta krytyka opiera się na egzystencjalnym przeświadczeniu, że wielka mądrość ludzka jest niczym wobec doświadczenia Boga. Palamas bazuje na swoim własnym doświadczeniu, można stwierdzić, że pisząc „Triady” kontynuuje apologety, a obrona przez niego metoda jest obca i daleka współczesnej mu myśli filozoficznej.

W kolejnych triadach św. Grzegorz, uporawszy się z „baśniami filozoficznymi”, rozpoczyna wykład o światłości Bożej, o istocie i energiach. Ciekawym wydaje się fakt, że po posuniętej do granic możliwości krytyce filozofii, następuje zwrot w prowadzeniu dyskusji. Po zasygnalizowaniu tego, co jest dla niego najważniejsze – obrona praktyki hezychastów – rozpoczyna już w nieco łagodniejszym tonie rozważania teoretyczne nad treściami doświadczałnymi w praktyce modlitewnej. Bezpośrednie objawienie Boga staje się dla św. Grzegorza materialem, który należy precyzyjnie opisać, wytłumaczyć tym, którzy nie rozumieją. Dlatego święty nie może obejść się bez zaplecza intelektualnego współczesnej mu epoki. W młodości będąc wykształconym filozoficznie arystotelikiem, zapożycza terminologię i metodę Arystotelesa, która umożliwi mu dokonanie analizy treści doświadczenia duchowego. Palamas dyskutuje z Arystotelesem, nazywając go ciągle filozofem, nie przyjmuje jego nauki, a w dyskusji z nią tworzy swoją, albo jak kto woli rozwija arystotelizm, ale na gruncie chrześcijańskim. Odwołuje się do kategorii arystotelesowskich, które twórczo upowszechnia. Jego nauka o energii jest rozwinięciem rozpoczętej przez Stagirytę kwestii, zaś pojęcie istoty rozumie tak jak w „Metafizyce” Arystotelesa. Św. Grzegorz nie cytuje Arystotelesa, ale z pamięci przywołuje jego poglądy, w drugiej części swego dzieła jest jak najbardziej filozoficzny, ale nie w sensie metody czy poglądów, a w sensie rozumienia kluczowych problemów. Palamas w pierwszej części „Triad”, odrzucając filozofię,

⁴² Tamże, s. 20.

⁴³ Tamże, s. 21.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 115.

⁴⁶ Cytat z ostatniej sceny filmu „Pokuta” z 1986 r. zrealizowanym w ZSSR.

wypracował swoją metodę, inną niż metoda Barlaama. Ten drugi przez spekulatywne myślenie dochodzi do wniosków na temat Boga, poznanie naturalne skłania go do mówienia o Bogu. Grzegorz zaś posługuje się metodą niespekulatywną, a egzystencjalno-introspekcyjną. Dopiero wgląd w siebie, doświadczenie Bożej obecności wyzwala możliwość opisanie Boga. Metodologicznie Grzegorz jest podobny do dwudziestowiecznych fenomenologów żyjąc jednak w XIV-tym w. nie mógł tej metody zapożyczyć od filozofów, a od pisarzy ascetycznych piszących nieprzerwanie od IV w.

Nieprzyjazny stosunek do filozofii łagodnieje w drugiej części dzieła życia św. Grzegorza, jednak nawet tam, korzystając z antycznych wzorców, *bogowidzenie* ma prymat nad filozofią. W ten sposób będą tworzyć pisarze prawosławni po Grzegorzu, zaś w naszych czasach ten rodzaj „filozofowania” odrodzi się po długiej przerwie wśród pisarzy rosyjskich, należących do tzw. pisarzy neopatrystycznych, za których uznaje się mnicha Bazylego Krywo-szeina, Włodzimierza Łosskiego i ks. Johna Meyendorfa. Po latach zastoju w rozwoju myśli prawosławnej, w połowie wieku dwudziestego, nastąpiło odrodzenie myśli palamickiej. Wiązało się to z nową falą recepcji Ojców Kościoła, która nadeszła wraz z rozwojem filozofii rosyjskiej. Ponownie prawosławni teologowie stanęli przed pytaniem: „Którą drogą podążać?”. Wzór Ojców, ich podejście do rozwiązywania problemów kultury, przefiltrowywania tego, co niechrześcijańskie, nadawanie ortodoksyjnego sensu i wartości oraz odważne wchodzenie w dialog z aktualnymi nurtami filozoficznymi stało się czymś, co należało odrodzić. Wymienieni wyżej pisarze, a w szczególności dwaj ostatni w swych znanych nam książkach „Teologia mistyczna” i „Teologia bizantyjska” dokonali odrodzenia myśli patrystycznej, nie starali się jej ślepo naśladować, a kontynuowali ją wchodząc w dyskusję z współczesną nauką i filozofią. W epoce patrystycznej Ojcowie spirali się z Platonem i Arystotelesem, zaś w dwudziestym wieku filozofia dostarczyła swoje współczesne owoce, które należało przeanalizować, ustosunkować się do nich, a w razie potrzeby skrytykować i potępić. Ciekawym jest fakt, że to właśnie myśl św. Grzegorza okazała się najbardziej trafną w tej dyskusji. Można zauważyć więc, że nauka św. Grzegorza była swoistym zwieńczeniem patrystyki, jej syntezą az scetyką, a tym samym tym, co dziś nazywa się myślą prawosławną. Prawosławie w XIV w. otrzymało swoją formę w nauce o przebóstwianych człowieka energiach Bożych. Paradoks dotyczący owej nauki, polega na tym, że w XX w. prawosławny energetyzm okazał się podstawą dla rozwoju ortodoksyjnej myśli i został przejęty przez filozofię. To, co w XIV w. było owocem krytyki filozofii sześć stuleci później okazało się jej podstawą (i to nie tylko prawosławnej, ale i laickiej).

Powyżej staraliśmy się zwrócić uwagę na to, że stosunek Ojców i pisarzy chrześcijańskich wobec filozofii nie był jednorodny, jak chce się go bezrefleksyjnie przedstawiać. Na przestrzeni wieków można znaleźć pisarzy, któ-

rzy odnosili się do myśli filozoficznej z aprobatą i takich, którzy pałali do niej niechęcią. Jedni z nich zostali świętymi filozofami, jak np. Justyn Filozof czy Grzegorz z Teolog, także drudzy zajęli obok nich miejsce. Rozumieli oni filozofię bardzo różnie – jako dążenie do Bożej Mądrości, którą jest Chrystus, jako metodę umożliwiającą interpretację objawienia oraz całościową postawę życiową, połączoną z cierpieniem i samowyrzeczeniem. Najczęściej jednak filozofia była postrzegana historycznie, jako nauka myślicieli pogańskich o poglądach kosmologicznych, teologicznych i antropologicznych. Tak rozumiana budziła krytykę prawie każdego myśliciela chrześcijańskiego, bowiem bezrefleksyjne przejęcie nauk starożytnych przez chrześcijaństwo okazywało się brzemienne w skutkach – stwarzało warunki do powstawania i rozwoju herezji, wynaturzało objawienie i relację człowieka do Boga. Z tych też względów w okresie zaawansowanej patrystyki filozofia zaczęła być synonimem herezji. Jednak sam sposób myślenia, rozumowego ujmowania nauki o Bogu pozostał filozoficzny do końca patrystyki, a i dziś także nie jest obcy teologom prawosławnym.

Okazało się, że samo zapożyczenie pojęć od filozofów greckich nie było możliwe, ponieważ były one uwikłane w pewną, konkretną rzeczywistość filozoficzną. Zetknięcie się chrześcijaństwa z Grecją sprawiło, że należało mówić do otaczającego świata w jego, nie tylko państwowym, ale przede wszystkim teoretycznym języku. To „spotkanie” doprowadziło do zmiany myśli chrześcijańskiej, odróżniło ją od myśli żydowskiej, a przybliżyło do myśli filozoficznej. Do dziś mówiąc o Bożej istocie, chcąc prawidłowo zrozumieć czym ona jest, odwołujemy się do realności filozoficznej, wszystkie pojęcia teologiczne mają swój źródłosłów w filozofii starożytnej. Zapewne gdyby chrześcijaństwo spotkało się z hinduizmem, to charakterystyczne dla tej myśli pojęcia znalazłyby się u podstaw teologii chrześcijańskiej, oczywiście w zmienionym sensie. Mimo bliskiej zawiązanej między filozofią i ortodoksją, żadna z tych dziedzin nie podporządkowała się drugiej. W prawosławiu dwie sfery – filozoficzna (w sensie metodologiczna) i teologiczna rozwijają się w swoim rytmie, wzajemnie uzupełniając się. W prawosławiu nie doszło do wchłonięcia teologii przez filozofię, jak na Zachodzie, a przez cały czas pozostaje równowaga między nimi. Umożliwia to rozwój myśli świeckiej, która nie pretendując do miana objawionej, staje się polem penetracji teologicznej, mającej na celu owoc intelektualnego wysiłku człowieka podnieść do Stwórcy i przez Jego uświęcającą łaskę dokonać weryfikacji. Filozofia zaś dążąca do miana objawionej zawsze w Kościele spotykała się z krytyką, ponieważ zakładała inny fundament, niż wychwalana, przez nią Mądrość. Ojcowie zawsze pod pojęciem umiłowanie mądrości dopatrywali się Chrystusa, wcielonego Boga, od umiłowania Którego rozpoczynała się wszelka mądrość⁴⁷. Dlatego główną świątynię Bizancjum, świątynię Mądrości Bożej, jako alternatywę ateńskiej Akademii, możemy nazwać świątynią filozofów, tych którzy umiłowali Bożą

⁴⁷ Por. Eklezjastyk 1,14.

Mądrość. Zamknąłby się wtedy krąg myśli; apostoł Paweł przyszedłszy do Aten zwrócił uwagę filozofów na świątynię poświęconą nieznanemu Bogu, jego uczniowie po stuleciach walk poświęcili swoją świątynię Bogu znane-

mu, do którego przyprowadzili tychże filozofów, a potem umieszczali ich nawet na ścianach swych świątyń pośród świętych.

Rozmiar artykułu 1,7 arkusza wydawniczego

Różnice związane ze wspomnieniem świętych na proskomidii. Analiza rozbieżności współczesnych liturgicznych praktyk z perspektywy potrzeb Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego

ks. Marek Ławreszuk

Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
xmławreszuk@gmail.com

Rev. Marek Ławreszuk, *Differences associated With the Commemoration of the Saints During the Proskomidia. The Analysis of Discrepancies in Contemporary Liturgical Practices from the Perspective of the Needs of the Polish Autocephalous Orthodox Church*, Elpis, 16 2014: 87-94.

Abstract: The structure of the Proskomidia, its historical development and contemporary practice has already been the subject of many works. The purpose of this article is not to describe the Proskomidia's structure, but to focus on showing the differences associated with the commemoration of saints. This work does not show the entire course of the Proskomidia, but focuses on showing changes in individual local practices and will provide a proposal to amend the currently existing list of saints commemorated during the Proskomidia in the Polish Autocephalous Orthodox Church with the names of local saints.

Streszczenie: Struktura Proskomidii, jej historyczny rozwój i współczesna praktyka były już tematem wielu prac. Zadaniem niniejszego artykułu nie jest opisywanie schematu sprawowania proskomidii, lecz skupienie się na ukazaniu różnic związanych ze wspomnieniem imion świętych. Niniejsza praca nie ukazuje całego przebiegu proskomidii, lecz skupi się na ukazaniu zmian w poszczególnych lokalnych praktykach oraz wskaże propozycję uzupełnienia aktualnie istniejącego w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym schematu proskomidii o imiona lokalnych świętych.

Keywords: liturgy, proskomidia, commemoration of the saints, Angels, Theotokos, Holy Cross, local saints

Słowa kluczowe: liturgia, proskomidia, wspomnienie świętych, Anioły, Bogurodzica, Krzyż, lokalni święci

Wprowadzenie

W praktyce liturgicznej Cerkwi prawosławnej możemy zaobserwować różnice związane z wyjmowaniem cząsteczek z trzeciej prosfory w czasie Proskomidii. W wyniku rozwoju tradycji liturgicznej, w trakcie Proskomidii, po przygotowaniu chleba eucharystycznego, wyjmowane są z prosfor cząsteczki w intencji świętych oraz żyjących i zmarłych członków wspólnoty. Dokonywane w czasie Proskomidii wspomnienie świętych, żywych i umarłych pojawia się po raz pierwszy w drugim tysiącleciu. Świadczenia o wspomnieniu świętych z wyjęciem w ich intencji cząsteczki z prosfory są obecne w liturgicznych słowiańskich rękopisach XIV w.¹, jak również w greckich zabytkach z XI w., gdzie znajdujemy odpowiedź chartofilaksa Piotra na pytanie, czy możliwe jest sprawowanie Liturgii na jednej prosforze, a także komentarze Mikołaja Gramatyka (+1114)². Reguła sprawowania Proskomidii ze wspomnieniem świętych, pojawia się w rękopisie Kormczej z XII-XIII w. (Bibl. Watykańska nr 1167)³. W XIV w., w wyniku pojawienia się „Diataksis” patriarchy Filoteusza, liturgie zyskują bardzo wnikliwe i skrupulatne adnotacje dotyczące ich sprawowa-

nia, a także po raz pierwszy opis proskomidii. Już od XIII w. rozpoczyna się komplikowanie schematu proskomidii powodowane pojawieniem się wyjmowaniem cząstek⁴. Wśród słowiańskich rękopisów opisujących rozwiniętą proskomidię, S. Muretov wymienia m.in. następujące zabytki XII w.: SINOD nr 605/342 (karty 2-10), SINOD nr 604/343, Biblioteki Akademii Duchownej w Petersburgu (dawna Sofijska) nr 518 oraz kolejne XIV w.: SINOD nr 598/345, Tipografii nr 127, nr 128, Rumjanceva nr 398 i późniejsze⁵. W trakcie proskomidii, obok chleba eucharystycznego pojawiają się wyjęte z innych prosfor cząstki „na wspomnienie” świętych Starego i Nowego Testamentu oraz członków wspólnoty – żywych i umarłych⁶.

Nie zatrzymując się na rozbieżnościach dotyczących niezbędnej ilości prosfor dla sprawowania Eucharystii⁷, w niniejszym tekście ukażemy porządek wspominania imion świętych w czasie Proskomidii. Zgodnie ze współczesną słowiańską praktyką, po przygotowaniu chleba eucha-

¹ Petrovskij A. V., *Drevnij akt prinoshenija weshchestva dlja tainstva Evharistii i posledovanie proskomidii*, w: *Hristianskoe chtenie*, 84 (3) 1904, s. 422-423.

² Zob. Petrovskij A. V., *Drevnij akt prinoshenija...*, dz. cyt., s. 423-425.

³ Petrovskij A. V., *Drevnij akt prinoshenija...*, dz. cyt., s. 426.

⁴ Petrovskij A. V., *Drevnij akt prinoshenija...*, dz. cyt., s. 421.

⁵ Muretov S., *Posledovanie proskomidii, velikago vkhoda i prichashchenija v slavjano-russkich sluzhebnykh XII - XIV v.*, Moskva 1897, s. III.

⁶ Zob. opis greckich i słowiańskich rękopisów zawierających schemat proskomidii w: Muretov S., *O pominoventii Bezplotnykh Sil na Proskomidii*, Moskva 1897, s. 85-94.

⁷ Opisane m.in. w pracy Jarosława Charkiewicza: Charkiewicz J., *O wspomnianiu świętych podczas proskomidii*, w: *Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 25-26 2012, s. 155-193.

rystycznego oraz napełnieniu kielicha winem zmieszanim z wodą, kapłan wyjmuje cząsteczki na wspomnienie Bogurodzicy, następnie świętych, żyjących członków wspólnoty oraz tych, którzy zasnęli w Panu. Wspomnienie świętych, związane z wyjęciem cząsteczek z trzeciej prosfory, zostało w praktyce uporządkowane według określonego schematu. Pierwotnie przedstawiał on jedynie kolejność wspomnienia, aby z czasem przypisać poszczególnych świętych do jednej z dziewięciu grup, przy czym, po wspomnieniu każdej z nich wyjmowano cząsteczkę. W ten sposób współczesna praktyka nakazuje wyjmowanie dziewięciu cząsteczek z trzeciej prosfory według następującego schematu: 1. Na wspomnienie św. Jana Chrzciciela, 2. Proroków, 3. Apostołów, 4. Świętych hierarchów, 5. Męczenników, 6. Świętych mnichów, 7. Świętych darmoleczących, 8. Joachima i Anny oraz świętych dnia i świątyni, 9. Autorów Liturgii – św. Jana Chryzostoma bądź św. Bazylego Wielkiego⁸.

Przedstawiony wyżej schemat jest wykorzystywany w powszechnej praktyce Kościoła prawosławnego, przy czym w lokalnych wspólnotach pojawiają się pewne różnice. Pierwsza różnica to wspomnienie sił bezcielesnych, które występuje w greckich liturgikonach, a które nie zostało przyjęte do praktyki słowiańskiej. Druga natomiast związana jest z wyszczególnieniem imion przypisanych do poszczególnych kategorii świętych.

1. Wspomnienie sił bezcielesnych

W greckich liturgikonach pierwsza cząsteczka jest wycinana w trakcie wspomnienia sił bezcielesnych. W odróżnieniu od słowiańskiej praktyki, w której wspomina się w tym momencie św. Jana Chrzciciela, w greckiej praktyce przy wyjęciu pierwszej części wspomina się „archaniołów Michała i Gabriela i wszystkie Niebiańskie Siły”, a imię św. Jana Chrzciciela wymienia się wraz ze starotestamentowymi prorokami podczas wyjmowania drugiej cząsteczki. Różnica związana z wygłoszeniem wspomnienia przy wyjęciu pierwszej cząsteczki pojawiała się również w najstarszych słowiańskich rękopisach⁹. Przedstawiona rozbieżność została dokładnie przedstawiona w pracach S. Muretova *O pominowenii Bezplotnyh Sil na Proskomidii, Istoricheskij obzor chinoposledowanija Proskomidii*¹⁰, a także w opracowaniach archim. K. Kerna¹¹, o. Paprockiego¹² i archim. R. Tafta¹³.

⁸ Zob. komentarz słowiańskiego służebnika z 1655 r. w: Muretov S., *O pominowenii Bezplotnyh Sil na Proskomidii*, Moskwa 1897, s. 130-131.

⁹ (Zaharovich) Filaret, igumen, *Chin Liturgii sv. Ioanna Zlatoustago po izlozheniju staropechatnyh, novoispravlennago i drevnepismennyh sluzhebnykh*, Moskwa 1899, s. 46.

¹⁰ Muretov S., *O pominowenii Bezplotnyh Sil na Proskomidii*, Moskwa 1897; Muretov S., *Istoricheskij obzor chinoposledowanija Proskomidii*, Moskwa 1895.

¹¹ Kern K., *Evharistija*, Moskwa 1999 (wyd. I: Parizh: YMCA-Press 1947).

¹² Paprocki H., *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, wyd. WAM, Kraków 2010, s. 127-130;

¹³ Taft R. F., *The Precommunion Rites*, Roma 2000; Taft R. F., *Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, w: Muséon, 100 1987, s. 323-342; Taft R. F., *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume V. The Precommunion Rites*, Roma Pontificio Instituto Orientale

Kwestia zróżnicowania, obecnie nie podnoszona w dyskusjach Kościołów lokalnych, została wyrażona przez arcybiskupa Bazylego (Kryvosheina) następującym stwierdzeniem: „praktyka rosyjska wyraża bardziej antropocentryczne pojmowanie zbawienia, podczas gdy grecka bardziej podkreśla jego kosmiczny charakter”¹⁴.

2. Imiona świętych wymieniane w trakcie Proskomidii

Zarówno historyczne jak i współcześnie wykorzystywane teksty Proskomidii wskazują na różnice dotyczące świętych wspominanych przy wyjmowaniu cząsteczek z trzeciej prosfory. Zróżnicowanie te związane jest, według archim. K. Kerna, z przeznaczeniem tekstu liturgicznego dla konkretnego Kościoła lokalnego. Wspomnienie świętych w czasie Proskomidii nie odnosi się bowiem do całego dyptychu świętych, lecz w każdej lokalnej tradycji było związane ze szczególnie czczonymi postaciami Kościoła lokalnego¹⁵.

W czasie wyjmowania trzeciej cząsteczki służebnik wskazuje na wspomnienie apostołów Piotra i Pawła oraz pozostałych apostołów. Liturgikony greckiej tradycji wyszczególniają ich poprzez stwierdzenie: „spośród dwunastu” oraz „spośród siedemdziesięciu”. Tradycja jerozolimską do grona dwóch wymienionych z imienia apostołów dodaje imię św. apostoła Jakuba, „brata Pańskiego i pierwszego hierarchę jerozolimskiego”¹⁶. Współczesna grecka redakcja uzupełnia te wspomnienia o wszystkich „równych apostołom”, tj. oświecicieli i hierarchów misjonarzy (gruzińska Nina, słowiańscy Cyryl i Metody, Włodzimierz, Olga itd.)¹⁷.

Czwarta cząsteczka związana jest z imionami świętych biskupów co jeszcze bardziej podkreśla lokalne zróżnicowanie tradycji. W każdym z miejscowych Kościołów wspomniani są ci hierarchowie, którzy byli z nią związani.

Piąta cząsteczka kładziona jest na dyskosie w trakcie wspominania św. męczenników. We wszystkich współczesnych praktykach schemat tego wspomnienia rozpoczyna się od tej samej grupy świętych męczenników: archidiacona Stefana, Dymitra, Jerzego i Teodora. Najwcześniejsze teksty nie wyszczególniały dwóch św. Teodorów (Tyrona i Stratelatesa określanego we współczesnych greckich i angielskich liturgikonach jako „dowódca” bądź „generał”). Po tej stałej grupie świętych liturgikony wymieniały lokalnych męczenników. Po wspomnieniu męczenników, tek-

2000; Taft R. F., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1975.

¹⁴ Abp. Vasilij Krivoshein, *Nekotoryje bogoslužebnye osobennosti u grekov i russkich i ih značenie*, w: *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriarshego Ekzarhata*, nr 89-90 1975, dostępny w Internecie: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37734.php>, dostęp: 10.07.2012.

¹⁵ Zob. Tofiluk J., *Różnice w sprawowaniu św. Liturgii w prawosławnych Kościołach lokalnych*, dostępny w Internecie: www.psd.edu.pl, dostęp 12.12.2012, s. 4.

¹⁶ Kern K., *Evharistija*, dz. cyt.

¹⁷ *Small Ieratikon. Μικρὸν Ἱερατικόν*, Greek Orthodox Metropolis of Denver 2011, s. 34-35.

sty wskazują na wspomnienie świętych męczennic, wśród których we wszystkich tekstach spotykamy imiona świętej Tekli, Barbary, Kyriakii (Niedzieli), Eufemii, Paraskiewy i Katarzyny. Grecka praktyka uzupełnia ten spis o imiona św. Maryny i Ireny¹⁸. We współczesnym greckim liturgikonie wspomnienie św. męczenników kończy się ogólnym wspomnieniem świętych męczenników kapłanów, męczenników zwycięzców oraz świętych wyznawców, nietypowym dla praktyki słowiańskiej¹⁹.

Szósta częściczka wyjmowana jest z prosfory w intencji świętych mnichów. Podobnie jak przy wyjęciu piątej częściczki są oni wymieniani w dwóch grupach: mnichów mężczyzn i kobiet. Również i w tym przypadku porządek wspomnień świętych jest na początku identyczny we wszystkich praktykach lokalnych. We wszystkich liturgikonach pojawiają się w tym miejscu imiona świętych ojców: Antoniego, Eutymiusza, Sawy, Onufrego oraz Atanazego z Atosu. Spis imion w lokalnych redakcjach był uzupełniany o imiona szczególnie czczonych świętych mnichów. W praktyce słowiańskiej pierwotnie pojawiają się św. Antoni i Teodozy z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, a później kolejni święci: Barlaam z Chutynia, Sergiusz z Radoneża, Serafin z Sarowa. Tradycja słowiańska jest przy tym zróżnicowana i w każdym z centrów pojawiają się dodatkowo inne imiona: św. Hioba z Poczajowa, jak również świętych mnichów, którzy nie pochodzili z ziem słowiańskich, a zostali w spisie umieszczeni ze względu na wielką cześć im oddawaną i znaczący wpływ na rozwój duchowości. Do takich świętych zaliczymy: św. Teodozjusza Cenobitę, św. Jana z Damaszku oraz św. Jana Klimaka²⁰. Po wspomnieniu św. mnichów, czytane są imiona św. mniszek. Podobnie, jak w przypadku św. męczennic, również i ten spis pozostaje praktycznie niezmienny we

wszystkich współczesnych redakcjach liturgikonów i w szczególności następujące imiona świętych niewiast: Pelagii, Teodozji, Anastazji, Eupraksji, Fewronii, Teoduli, Eufrozyny oraz Marii Egipskiej.

Siódma częściczka wyjmowana jest w czasie wspomnienia świętych darmoleczących. We wszystkich liturgikonach do tej grupy zaliczono św.: Kosmę i Damiana, Cyra i Jana, Pantelejmona i Hermolausza. Jedynie współczesna grecka redakcja poszerza ten spis o trzy pary świętych: Samsona i Diomida, Mocjusza i Anikitę oraz Falleusza i Tryfona²¹.

Ósma częściczka wyjmowana jest w trakcie wspomnienia św. Joachima i Anny. Ponadto w tym momencie wspomniani są święci, którym poświęcona jest świątynia oraz święci dnia. Słowiańska praktyka uzupełnia ten spis o świętych równych apostołom oświecicieli słowiańszczyzny, tj. o św. Cyryla i Metodego, św. Włodzimierza. W niektórych słowiańskich redakcjach pojawia się ponadto wspomnienie św. równej apostołom księżny Olgi.

Ostatnia częściczka wyjmowana jest w czasie wspomnienia autora modlitw sprawowanej Liturgii. We wszystkich liturgikonach zapisane są dwa imiona świętych: św. Jana Chryzostoma oraz św. Bazylego Wielkiego.

Poniżej przedstawimy zestawienie wspomnień świętych zapisanych w greckich i słowiańskich księgach liturgicznych różnych epok.

Pierwsze zestawienie opiera się na starych redakcjach XV-XVII w., w których nie było jeszcze uwag dotyczących wyjmowania z prosfory 9 częściczek. Imiona świętych spisane zostały w korespondującej ze współczesną praktyką kolejności, jednak bez przypisania ich do jednej z 9 grup. W tekście brak więc wskazania o wyjmowaniu częściczek, natomiast po wymienieniu wszystkich kategorii świętych zapisano uwagę: „bierze częstkę i kładzie po lewej stronie Baranka”²².

Tabela 1: Imiona świętych wymieniane w trakcie proskomidii w tekstach XV-XVII w.
Porównanie tekstu słowiańskiego Euchologionu z Wenecji z 1519 roku z tekstami ksiąg słowiańskich XV-XVII wieków¹

Słowiański Euchologion Wenecja 1519	Słowiańskie służebniki XV-XVII w.
Mocą Krzyża Świętego; Niebiańskich Mocy Bezcielesnych; Jan Chrzciciel; Apostołowie; Hierarchowie: Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom, Atanazy, Cyryl, Mikołaj z Myrry, Sawa Serbski, (-fragment utracony); Wielkomęczennicy: (-) Dymitr, Teodor; Ojcowie: Antoni, Eutymiusz, Sawa, Onufry, Atanazy z Atosu, Symeon Serbski; Darmoleczący: Kosma i Damian, Pantelejmon; Joachim i Anna; Święci dnia i wszyscy święci	(Mocą Krzyża Świętego, Niebiańskich Mocy Bezcielesnych ²); Jan Chrzciciel; (wszyscy prorocy ³), Apostołowie (Piotr i Paweł, Mateusz, Marek, Łukasz i Jan Teolog ⁴); Ojcowie: Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom, Atanazy i Cyryl, [-] ⁵ , Mikołaj z Myrry, Piotr nowy cudotwórca ruski (cudotwórcy ruscy Piotr i Aleksy, Jonasz, Nikita biskupi, Jan arcybiskup Nowogrodzki, Leoncjusz, Gurij i Warsonofiusz Kazańscy ⁶); Męczennicy: archidiakon Stefan, Jerzy, Dymitr, Teodor (Nikita, Prokopiusz, Borys i Gleb i książę Michał Czernichowski i Fiodor bojaryn ⁷); Święci mniisi: Antoni, Eutymiusz, Sawa, Onufry, Atanazy Atoski, Teodozjusz cenobita, Jan Klimak (Jan Damasceniński, Antoni i Teodozy, Sergiusz i Barlaam, Cyryl i Nikon i Dymitr pryłuccy, Nikita perejasławski, Pafnucy borowski, Zosima i Sabacjusz solowieccy ⁸); Darmo leczący (Kosma i Damian, Cyrus i Jan, Pantelejmon i Hermolausz, Samson i Diomid ⁹); Joachim i Anna; Wielkomęczennice: Tekla, Barbara, Cyriacja, Eufemia; mniszki: Pelagia, Teodozja, Anastazja, Eupraksja, Febronia, Teodula; święty pod którego wezwaniem jest świątynia, święci dnia;

¹ *Służebnik iz Venecii 1519...*, dz. cyt., s. 12-13. *Służebnik*, XV w., nr 216, dz. cyt., s. 4-5. Tekst zgodny z wydaniem z 1627 r. *Służebnik*, RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka), fond „Staropечатnye knigi” nr 3 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/staropечатnye-knigi/3/>), karty 78-79. *Służebnik i Trebnik*, XV w., MDA (Biblioteka Moskiewskiej Duchownej Akademii) nr 79, karta 2-3 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=079&pagefile=079-0001>). *Chin liturgii sv. Ioanna Zlatoustia...*, nr 111, dz. cyt., karty 12-13. *Служебник*, XVII w., RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka) nr 219, karty 7-8 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=219&pagefile=219-0010>). ² *Służebnik iz Tyrgovishte 1508 goda. Reprintnoe izdanie*, wyd. Golovanov, Omsk-Upsala 2012, s. 17-18. Spis uzupełniony jest również o hierarchę św. Sawę Serbskiego oraz świętego mnicha Symeona Serbskiego. ³ *Chin liturgii sv. Ioanna Zlatoustia...*, nr 111, dz. cyt., karty 12-13. ⁴ Tamże. ⁵ W rękopisie służebnika z XV w. (nr 216) brak początkowych imion świętych, a spis rozpoczyna się w tym miejscu, od imienia św. Mikołaja z Myrry: *Służebnik*, XV w., nr 216, dz. cyt., s. 4. ⁶ *Chin liturgii sv. Ioanna Zlatoustia...*, nr 111, dz. cyt., karty 12-13. ⁷ Tamże. ⁸ Tamże. ⁹ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. *Chin liturgii sv. Ioanna Zlatoustia*, MDA (Biblioteka Moskiewskiej Duchownej Akademii) nr 111, karty 12-13 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/mda-prochie/177>).

²¹ *Small Ieratikon...*, dz. cyt., s. 34-35.

²² Zob. m.in.: *Służebnik*, XV w., RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka) nr 216, s. 4 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=216>); *Służebnik iz Venecii 1519 goda [liturgicheskaja chast']*. Reprintnoe izdanie, wyd. Golovanov, Omsk-Upsala 2012, s. 12-13.

Tabela 2: Imiona i kategorie świętych wspominane w czasie Proskomidii, przy wyjmowaniu 9 cząsteczek

	Euchologion Wenecja 1869 ¹	Euchologion 1767 ² ; Liturgikon Ateny 1856 ³ ; Liturgikon Ateny 1877 ⁴	Współczesne greckie redakcje ⁵ w tym grecka redakcja Hieratikonu z 2011 r. ⁶	Współczesne redakcje słowiańskie ⁷	Polski tekst ⁸	Inne współczesne redakcje: A: Liturgikon serbski ⁹ ; B: Liturgikon angielski (1866) ¹⁰ ; C: Angielski przekład Rosyjskiej Cerkwi poza Granicami (ROCOR) ¹¹ ;
1	Archaniołowie: Michał, Gabriel i Siły Bezcielesne	Jan Chrzciciel	Archaniołowie Michał i Gabriel i Niebiańskie Siły Bezcielesne ([lub, zgodnie ze starą redakcją] św. Jan Chrzciciel ¹²)	Jan Chrzciciel		
2	Jan Chrzciciel i Prorocy: Mojżesz, Aaron, Eliasz, Elizeusz, Dawid, Jesse, Trzej św. Młodzieńcy, Daniel i wszyscy prorocy		Wielki Prorok św. Jan Chrzciciel, prorocy: Mojżesz, Aaron, Eliasz, Elizeusz, Dawid i Jesse (Hieratikon 2011: Dawid syn Jesego ¹³), Trzej św. Młodzieńcy, Daniel i wszyscy prorocy	Prorocy: Mojżesz, Aaron, Eliasz, Elizeusz, Dawid, Jesse, Trzej św. Młodzieńcy, Daniel i wszyscy prorocy		
3	Apostołowie: Piotr i Paweł, Dwunastu, Siedemdziesięciu		Dwunastu, Siedemdziesięciu i wszyscy apostołowie (Hieratikon 2011: i wszyscy równi apostołom)			B: Dwunastu, Siedemdziesięciu
4	Święci Ojcowie, nauczyciele i hierarchowie: Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom, Atanazy i Cyryl, (Hieratikon 2011: Jan Miłosierny, Patriarcha Aleksandrii) Mikołaj [bp] Myrry,		(Hieratikon 2011: Spirydon bp Trimitery, Dionizy abp Eginy, Nektariusz z Pentapolis)	Michał Kijowski, Piotr, Aleksy, Jonasz, Filip moskiewscy, Nikita bp Nowogrodu, Leoncjusz bp Rostowa	Piotr, Aleksy, Jonasz, Filip moskiewscy, Nikita bp Nowogrodu, Leoncjusz bp Rostowa	C: Michał Kijowski A, C: Piotr Aleksy, Jonasz, Filip C: Hermogen A: C: moskiewscy, A: Sawa, Arseniusz, Maksym, Bazyli i Piotr serbscy C: Nikita bp Nowogrodu, Leoncjusz bp Rostowa
	i wszyscy św. hierarchowie					
5	Męczennicy: archidiacon Stefan, Dymitr, Jerzy, Teodor		Teodor Tyron, Teodor Stratelates, (Hieratikon 2011: męczennicy kapłani ¹⁴ : Ignacy, Polikarp, Halamboros, Eleuteriusz, Kosma),	Teodor Tyron, Teodor Stratelates,	Maksym Gorlicki, Gabriel Młodzieńiec ¹⁵	
	i wszyscy męczennicy		(Hieratikon 2011: i wszystkie męczennice:) św. równa apostołom Tekla, Barbara, Katarzyna, (Hieratikon 2011: Kyriakja), Maryna, Paraskiewa, (Hieratikon 2011: Irena), i wszyscy św. męczennicy (Hieratikon 2011: męczennicy kapłani, zwyczajcy męczennicy i wyznawcy),	i wszyscy św. męczennicy; męczennice: Tekla, Barbara, Kyriakja (A: Nedelje), Eufemia, Paraskiewa, Katarzyna i wszystkie św. męczennice		
6	Święci mnisi: Antoni, Eutymiusz, Sawa, Onufry, Atanazy Atoski		(Hieratikon 2011: Teodozy Przełożony ¹⁶ , Dionizy z Olimpu)	Antoni i Teodozy Pieczerscy, Sergiusz z Radoneża,		
				Barlaam z Chutynia	Serafin z Sarowa, Hiob z Poczajowa, Atanazy z Brześcia, Barlaam z Chutynia	A: Serafin z Sarowa, Naum z Ochrydy, Symeon Toczący Mirro, Prochor Pczyński, Jan Ryłski,
	i wszyscy św. mnisi		i matki: Pelagia, Teodozja, (Hieratikon 2011: Anastazja, Eupraksja, Fewronia, Teodula), Eufrozyna, Maria Egipska i wszyscy św. asceci	i wszyscy ojcowie i matki: Pelagia, Teodozja, Anastazja, Eupraksja, Fewronia, Teodula, Eufrozyna, Maria Egipska i wszystkie świętoblive matki		
7	Darmo leczący: Kosma i Damian, Cyrus i Jan, Pantelejmon i Hermolausz		(Hieratikon 2011: Samson i Diomid, Mo-cjusz i Anikita, Falleusz i Tryfon)			
	i wszyscy św. darmo leczący					
8	Joachim i Anna,	święci dnia	(Hieratikon 2011: święci pod którego wezwaniem jest świątynia), święci dnia	św. pod którego wezwaniem jest świątynia, święci dnia, Nauczyciele Słowian Cyryl i Metody,	równy apostołom św. Włodzimierz, (św. wielka księżna Olga)	(C: św. Włodzimierz)
				i wszyscy święci		
9	Jan Chryzostom lub Bazyli Wielki					

¹ Ευχολογιον το μεγα (Σπυριδωνος ιερομοναχου Ζερβου), Βενετια 1869, s. 39-41. ² Ευχολογιον το μεγα, Wenecja (Ενετησιον) 1767 (wyd. Γλυκει), s. 31-32. ³ Αι Φειαι Λειτουργιαι των εν αγιοις πατερων ημων Ιωαννου του Χρυσοστομου και Βασιλειου του Μεγαλου συν της των Προηγιασμενων Γρηγοριου του Διαλογου, Αθηνα 1856, s. 6-7. ⁴ Αι Φειαι Λειτουργιαι..., 1877, dz. cyt., s. 56-58. ⁵ Order of the Divine and Sacred Liturgy. As it is performed in the Great Church and on the Holy Mountain of Athos, dostępny w Internecie: <http://www.anastasis.org.uk/Proskom02+notes+diag.pdf>, dostęp 1.10.2012, s. 11-12. Zob. również: Papademetriou G. C., The Office of Oblation (Proskomide), Dostępny w Internecie: <http://www.goarch.org/>

ourfaith/ourfaith9561, dostęp 1.10.2012. Zob. Η Θεία Λειτουργία (Εισαγωγή π. Βασιλείου Ιβήρων, Ακολουθία της Ιεράς Προθέσεως, Η Θεία Λειτουργία), dostępny w Internecie: http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/chrysostom_liturgy.htm, dostęp 10.10.2012. * *Small Ieratikon*..., dz. cyt., s. 34-35. ⁷ *Sluzhebnik Liturgija svjatitelja Vasilija Velikogo. Liturgija Prezhdevsjashchennyh Darov*, Svjato-Troickaja Sergieva Lavra 2003, karta 9-10. Tekst odpowiada wydaniu: *Sluzhebnik*, wyd. Sinodalnaja Tipografija, Moskva 1896. ⁸ *Boška Liturgija świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001, s. 20-24. ⁹ *Liturgikon*, wyd. Istochnik Pres, Izdavachka Kucha Eparhije Kanadske 2000, s. 18-19. ¹⁰ *The Divine Liturgy of our father among the saints, John Chrysostom. Archbishop of Constantinople. Done into English, with some preparatory notes, and the original Greek of the open parts*, London 1866, s. 11-12. ¹¹ *The Proskomede, The Service of preparation before the Divine Liturgy*, dostępny w Internecie: <http://www.orthodox.net/services/proskomede.pdf>, dostęp 10.10.2012, s. 10-12. ¹² *Order of the Divine and Sacred Liturgy. As it is performed in the Great Church and on the Holy Mountain of Athos*, dostępny w Internecie: <http://www.anastasis.org.uk/Proskom02+notes+diag.pdf>, dostęp 10.10.2012, s. 11-12. ¹³ Tamże. ¹⁴ Gr. ἱεροψαλτῶν, zob. *Small Ieratikon*..., dz. cyt., s. 34. ¹⁵ Polskie tłumaczenie ks. Henryka Paprockiego opracowane w formie elektronicznej jest uzupełnione o św. archimandrytę Grzegorza. Zob. www.liturgia.cerkiew.pl, dostęp 3.12.2012. ¹⁶ „cenobita” – zob. gr. τοῦ Κοινοβιαίου, zob. *Small Ieratikon*..., dz. cyt., s. 34. Wspomnienie Teodozego Cenobity odpowiada więc słowiańskim redakcjom XV-XVI w., w których również wspomniano tego świętego. Zob. m.in.: *Sluzhebnik i Trebnik*, XV w., nr 79, dz. cyt., karta 2-3.

Przedstawione schematy wspominania świętych w czasie proskomidii pozwalają wychwycić dwie kategorie różnic: związaną z greckimi reformami tekstów liturgicznych oraz zauważalną we wszystkich redakcjach zmiennością wynikającą ze wspominania lokalnych świętych.

Pierwsza różnica koncentruje się wokół zmian istniejących jedynie w greckich liturgikonach i w ograniczonym stopniu, w tekstach opartych na greckiej tradycji. Do różnice należy wspomnienie aniołów przy wyjęciu pierwszej części oraz rozszerzenie wspominania apostołów o wyszczególnienie „dwunastu” oraz „siedemdziesięciu”, a także zmiana wprowadzona we współczesnych greckich redakcjach, gdzie w gronie proroków wyszczególnia się nie „Dawida i Jessego” lecz „Dawida syna Jessego”²³. Różnice te należy określić za charakterystyczne dla greckiej tradycji liturgicznej. Próby ich rozszerzenia na cerkwie tradycji słowiańskiej, zauważalne w historii liturgiki, nie zakończyły się sukcesem. Zauważalne w słowiańskich rękopisach XV w. wspomnienie Krzyża Świętego oraz Sił Bezcielesnych, w wyniku ujednolicania i korekty tekstów liturgicznych w Rosji zanikło w późniejszych redakcjach.

Powyższe zestawienie pozwala nam zauważyć, iż powszechne zróżnicowanie wspominanych imion ogranicza się do uzupełnień związanych z lokalnymi świętymi. W każdej z kategorii świętych niezmienny pozostaje fundament, tj. pierwsze główne imiona. Każdy Kościół lokalny uzupełnia go o nadbudowę w postaci lokalnie istotnych świętych. Na podstawie tabeli nr 2 możemy stwierdzić, iż w każdym z Kościołów lokalnych spisy te zostały rozbudowane w oparciu o następującą klasyfikację: po wspomnieniu apostołów ma miejsce wspomnienie hierarchów, uzupełniane o świętych biskupów lokalnej cerkwi. Kolejną grupą, w której zauważamy podobne wpływy są święci męczennicy. Następnie wspominani są święci ojcowie, tj. mnisi, asceci oraz święte matki, tj. mniszki. W ten sposób, w opisie proskomidii wyszczególniania się następujące lokalne kategorie świętych: hierarchowie, męczennicy oraz mnisi-asceci. W tradycji słowiańskiej, przy wyjęciu ósmej części wspominani są ponadto święci związani z chrystianizacją tych ziem – św. Cyryl i Metody, św. Włodzimierz oraz (rzadziej) św. księżna Olga. Ostatnie uzupełnienie ma miejsce również we współczesnej greckiej praktyce, gdzie owi święci misjonarze i oświeciciele, określane jako „równi apostołom”, są wspominani bezpośrednio po apostołach, tj. przy wyjmowaniu 3 części. Równie ważnym uzupełnieniem jest wprowadzone w greckiej praktyce wymienianie pośród męczenników

również świętych męczenników kapłanów, zwycięzców oraz wyznawców.

Fundament wspomnień świętych w czasie proskomidii, w polskiej tradycji liturgicznej opiera się na słowiańskiej tradycji. Poza minimalnym zróżnicowaniem jest on również zbieżny z grecką praktyką liturgiczną. Poniżej przedstawimy więc ten, obowiązujący w naszej praktyce „fundament”:

Tabela 3. Spis imion powszechnie wspominanych w czasie proskomidii

1	Jan Chrzciciel
2	Apostołowie
3	Prorocy
4	Hierarchowie: Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom, Atanazy i Cyryl, Mikołaj [bp] Myrry,
5	Męczennicy: archidiacon Stefan, Dymitr, Jerzy, Teodor Tyron, Teodor Stratelates, Męczennice: Tekla, Barbara, Kyriakja, Eufemia, Paraskiewa, Katarzyna,
6	Święci mnisi: Antoni, Eutymiusz, Sawa, Onufry, Atanazy Atoski, Święte mniszki: Pelagia, Teodozja, Anastazja, Eupraksja, Fewronia, Teodula, Eufrozyna, Maria Egipska,
7	Darmo leczący,
8	Joachim i Anna, równi apostołom Cyryl i Metody, równy apostołom Włodzimierz,
9	Jan Chryzostom lub Bazyli Wielki

Unikając roztrząsania wszystkich marginalnych różnic, należy przede wszystkim uwzględnić powszechnie zauważalne zróżnicowanie dotyczące lokalnych dyptychów świętych. We wszystkich współczesnych redakcjach takie zróżnicowanie jest obecne. Uzupełniając spis świętych o lokalnych hierarchów, męczenników, mnichów oraz misjonarzy i oświecicieli, teksty te prowokują i w naszym przypadku, lokalnego Kościoła w Polsce ustanowienie własnego dyptychu świętych.

3. Założenia przy uzupełnieniu spisu świętych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego uwzględnianego w schemacie proskomidii

Uzupełnienie spisu świętych stanowi ingerencję w teksty liturgiczne i dlatego powinna być dokonywana w zgodzie z praktyką eklezjalną. Dopuszczalną drogą może więc być opracowanie propozycji takich zmian przez komisję liturgiczną a następnie ich analiza, korekta i zatwierdzenie przez wyższy organ Kościoła, tj. sobór biskupów.

²³ *Order of the Divine and Sacred Liturgy. As it is performed in the Great Church*..., dz. cyt., s. 11-12; *Small Ieratikon*..., dz. cyt., s. 34.

Ze względu na tą procedurę wprowadzania korekt i zmian w tekstach bądź praktyce liturgicznej, nasze rozważania ograniczą się jedynie do przedstawienia wstępnych założeń, oraz pokazania ogólnej propozycji uzupełnień, które w żadnym wypadku nie stanowią zamkniętego, kompletnego spisu i nie pretendują do roli analizowanej poprawki.

Wstępne założenia:

1. Jak w każdej z lokalnych tradycji, spis świętych wspominanych w czasie proskomidii nie stanowi pełnego dyptychu, lecz ogranicza się do szczególnie czczonych. W większości przypadków uzupełnienia dotyczą jedynie tych świętych, których cześć w granicach Kościoła lokalnego jest powszechna, tj. nie ogranicza się do wybranej diecezji. W sytuacji Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego dominującym modelem jest ogólnokościelny kult świętego. Pomimo oczywistych związków każdego świętego z regionem w którym żył, nauczał, bądź poniósł męczeńską śmierć, nie są oni kategoryzowani jako święci jedynie tego regionu. Stawiając za przykład św. męczennika kapłana Maksyma Sandowicza, pomimo jego oczywistych związków z ziemią gorlicką, czy ogólniej Łemkowszczyzną bądź regionu Karpat i Podkarpacia, jest on czczony jako święty również w innych regionach kraju. Biorąc po uwagę powyższe założenia, spis świętych wspominanych w trakcie proskomidii nie może być utożsamiany z pełnym dyptychem świętych Kościoła lokalnego, ma natomiast dotyczyć tych, których wspomnienie jest żywe i obejmuje teren wszystkich diecezji.
2. Spis nie może się ograniczać do terytorialnego zasięgu Kościoła lokalnego czasów współczesnych, lecz powinien uwzględniać imiona tych, którzy w historii byli związani z jego życiem.
3. Przypisanie świętego do określonej kategorii powinno uwzględniać przyczyny kanonizacji. Ma to szczególne znaczenie w przypadku mnichów bądź hierarchów-męczenników. Jeśli kanonizacja była spowodowana przede wszystkim męczeńską śmiercią i taki charakter ma wspomnienie świętego w Kościele, powinien być on wspominany pośród świętych męczenników.

Zgodnie z powyższymi założeniami, propozycja uzupełnienia spisu lokalnych świętych, wspominanych w trakcie proskomidii, w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym powinna zawierać następujące imiona świętych męczenników oraz świętych mnichów:

1. Święci męczennicy: św. mnich męczennik Atanazy igumen brzeski, św. męczennik młodzieniec Gabriel, św. męczennik kapłan Maksym Gorlicki, św. męczennik archimandryta Grzegorz, św. męczennicy ziemi chełmskiej i podlaskiej. W spisie świętych męczenników zasadnym byłoby również ogólne uwzględnienie kanonizowanych przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną świętych nowomęczenników i wyznawców, którzy pochodzili bądź byli związani z prawosławiem na terenie Polski. Uwzględnienie te mogłoby przyjąć formę

opracowaną na podstawie współczesnego greckiego liturgikonu²⁴: „i wszystkich nowomęczenników i wyznawców”.

2. Święci mnisi: św. Hiob z Poczajewa.

Powyższa propozycja uwzględnia imiona świętych, którzy w historii związani byli z losami prawosławia na ziemiach polskich bądź na terenach wchodzących w skład Rzeczypospolitej. Kryteria uwzględnienia relacji świętego z polskim prawosławiem mogą oczywiście być rozszerzone bądź zawężone. Zasadne jest jednak przede wszystkim wskazanie tych świętych, których pamięć wśród wiernych jest wciąż żywa. Analizując wspomnianie świętych różnych lokalnych Kościołów, zauważyliśmy, iż nie zawierały one nigdy kompletnych dyptychów lokalnych świętych. Taki pełny spis, wymagający również opracowania, nie jest czytany w trakcie proskomidii, lecz stanowi tekst wygłaszany przez diakona w czasie litji.

4. Wspomnienie świętych w czasie litji

Podobnie jak w przypadku wspomnienia świętych w czasie proskomidii, są oni również dwukrotnie wspomniani w czasie litji: w prośbie wygłaszanej przez diakona oraz w modlitwie kapłańskiej. Obserwowana w różnych Kościołach lokalnych praktyka ukazuje zbieżność tych wspomnień ze spisem świętych z proskomidii, jednak przeważnie jest ona znacznie bardziej rozwinięta.

Propozycja spisu świętych czytanych w czasie litji:

1. Święci hierarchowie: św. metropolita kijowski i halicki Piotr Mohyla (+1647).
2. Święci męczennicy: św. męczennik młodzieniec Gabriel (+1590), św. mnich męczennik Antoni Suprański (XVI w.), św. mnich męczennik Atanazy igumen brzeski (+1648), św. męczennik kapłan Maksym Gorlicki (+1914), św. męczennik archimandryta Grzegorz (związany z polską Cerkwią w latach 1933-1942, +1942)²⁵, św. męczennicy ziemi chełmskiej i podlaskiej, wśród których z imienia znani są²⁶: święci męczennicy kapłani: Bazyli (+1945)²⁷, Paweł (+1943)²⁸, Mikołaj (+1944)²⁹, Lew (+1944)³⁰, Piotr (+1944)³¹, Sergiusz (+1943)³², św. męczennik mnich Ignacy z Jabłecznej

²⁴ *Small Ieratikon...*, dz. cyt., s. 34-35.

²⁵ Charkiewicz Jarosław, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografiach świętych*, Warszawa 2004, s. 83-101.

²⁶ Zob. Ikos 1 Akatysty do św. męczenników, dostępny w Internecie: http://hamradio.biaman.pl/media/books/akatyst_m_chip.pdf, dostęp 1.12.2012; zob. również *Uchwała Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 2003, dostępny w Internecie: http://www.lublin.cerkiew.pl/texty.php?id_n=7&id=175, dostęp 4.12.2012.

²⁷ Charkiewicz Jarosław, *Męczennicy XX wieku...*, dz. cyt., s. 127-135.

²⁸ Tamże, s. 116-118.

²⁹ Tamże, s. 122-123.

³⁰ Tamże, s. 119-121.

³¹ Tamże, s. 124-125.

³² Tamże, s. 112-115.

(+1943)³³, męczennica Joanna (+1943)³⁴, św. nowi męczennicy i wyznawcy: św. mnich wyznawca Serafin Zahorowski (+1922), św. kapłan wyznawca Roman (z Zamościa, +1937)³⁵, św. kapłan męczennik Włodzimierz (z Łukowa, +1937)³⁶, św. kapłan męczennik Jarosław (z Puchłów, +1937)³⁷, św. biskup męczennik Serafin (w latach 1906-1914 przełożony monasteru w Jabłecznej, 1916-1917 biskup chełmski, +1937)³⁸, św. biskup męczennik Onufry (z Posad-Opole k. Puław, +1938)³⁹, św. archimandryta męczennik Serafin Żyrowicki (w latach 1935-37 w Kuraszewie, +1946)⁴⁰, św. mniszka wyznawczyni Paraskiewa Turkowicka (+1953), św. mnich wyznawca Leoncjusz z Tarnogrodu (+1972)⁴¹.

3. Święci mnisi: św. Antoni i Teodozy z Kijowa, św. Hiob i Amfilohiusz z Poczajewa.

W przypadku opracowania zmian w tekście wspomnień świętych w czasie litji, należałoby, w miarę możliwości sporządzić pełny dyptych. Zadanie takie uzależnione jest

³³ Tamże, s. 107-111.

³⁴ Tamże, s. 116-118.

³⁵ Tamże, s. 27-37.

³⁶ Tamże, s. 38-43.

³⁷ Tamże, s. 45-51.

³⁸ Tamże, s. 53-67.

³⁹ Tamże, s. 69-81.

⁴⁰ Tamże, s. 137-145.

⁴¹ Tamże, s. 147-158.

jednak w znacznym stopniu od zachowanych informacji oraz lokalnej pamięci wspólnoty. Z tego względu zmiany takie powinny przynajmniej uwzględniać imiona świętych zgromadzone w poszczególnych diecezjach.

Zakończenie

Wszystkie wspomnienia świętych zapisane w liturgikonach różnych Kościołów lokalnych stanowią najlepszy dowód na żywą i przynoszącą dobre owoce wiarę. Obecność lokalnych świętych jest niepodważalnym bogactwem, który jednoczy wiernych we wspólnocie, wskazując iż niezależnie od historycznej epoki, niezależnie od wszystkich uwarunkowań, w każdym czasie i w każdym miejscu nauczanie Kościoła prawosławnego było i jest prawdziwie przyjęte. Wysławianie świętych naszych ziem, ukazywanie ich jako niedoścignionych wzorów, nie może ograniczyć się do sfery katechizacyjnej, lecz musi przede wszystkim zachować swój modlitewny, liturgiczny charakter. W eucharystycznej modlitwie, ci wszyscy święci stanowią solidny most łączący współczesnego człowieka, wspólnotę wiary, w której przebywa i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, który jest głową Kościoła i Tym, wokół którego jednoczą się wierzący, podążając drogą przez Niego wyznaczoną.

Bibliografia

Źródła:

Small Ieratikon. Μικρόν Τερατικόν, Greek Orthodox Metropolis of Denver 2011.

Chin liturgii sv. Ioanna Zlatoustia, MDA (Biblioteka Moskiewskiej Duchownej Akademii) nr 111 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/mda-prochie/177>).

Sluzhebnik, XV w., RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka) nr 216 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=216>).

Sluzhebnik iz Venecii 1519 goda [liturgicheskaja chast']. Reprintnoe izdanie, wyd. Golovanov, Omsk-Upsala 2012.

Sluzhebnik, 1627, RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka), fond „Staropechatnye knigi” nr 3 (<http://www.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/3>).

Sluzhebnik i Trebnik, XV w., MDA (Biblioteka Moskiewskiej Duchownej Akademii) nr 79, (<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=079&pagefile=079-0001>).

Служебник, XVII w., RGB (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka) nr 219, (<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=219&pagefile=219-0010>).

Sluzhebnik iz Tyrgovishte 1508 goda. Reprintnoe izdanie, wyd. Golovanov, Omsk-Upsala 2012.

Ευχολογιον το μεγα (Σπυριδονος ιερομοναχου Ζερβου), Βενετια 1869.

Ευχολογιον το μεγα, Wenecja (Βενετια) 1767 (wyd. Γλυκει).

Αι Φείαι Λειτουργίαι των εν αγίοις πατερων ημων Ιωαννου του

Χρυσοστομου και Βασιλειου του Μεγαλου συν της των Προηγιασμενων Γρηγοριου του Διαλογου, Αθηνα 1856.

Order of the Divine and Sacred Liturgy. As it is performed in the Great Church and on the Holy Mountain of Athos, dostępny w Internecie: <http://www.anastasis.org.uk/Proskom02+notes+diag.pdf>, dostęp 1.10.2012.

Papademetriou G. C., *The Office of Oblation (Proskomide)*, Dostępny w Internecie: <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith9561>, dostęp 1.10.2012.

Zob. *Η Φεία Λειτουργία (Εισαγωγή π. Βασιλείου Ιβήρων, Ακολουθία της Ιεράς Προθέσεως, Η Θεία Λειτουργία)*, dostępny w Internecie: http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/chrysostom_liturgy.htm, dostęp 10.10.2012.

Sluzhebnik Liturgija svjatitelja Vasilija Velikogo. Liturgija Prezhde-osvjashchennyh Darov, Svjato-Troickaja Sergieva Lavra 2003.

Sluzhebnik, wyd. Sinodálnaja Tipografija, Moskwa 1896.

Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001.

Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005.

Liturgikon, wyd. Istochinik Pres, Izdavachka Kucha Eparhije Kanadske 2000.

The Divine Liturgy of our father among the saints, John Chrysostom. Archbishop of Constantinople. Done into English, with some preparatory notes, and the original Greek of the open parts, London 1866.

The Proskomede, The Service of preparation before the Divine Liturgy, dostępny w Internecie: <http://www.orthodox.net/services/proskomede.pdf>, dostęp 10.10.2012.

Opracowania:

- Charkiewicz J., *O wspomnianiu świętych podczas proskomidii*, w: *Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 25-26 2012, s. 155-193.
- Charkiewicz J., *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografiach świętych*, Warszawa 2004.
- Kern K., *Evharistija*, Moskwa 1999 (wyd. I: Parizh: YMCA-Press 1947).
- Kryvoshein Vasilij, abp., *Nekotoryje bogoslužebnye osobennosti u grekov i russkich i ih znachenie*, w: *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriarszego Ekzarhata*, nr 89-90 1975, dostępny w Internecie: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37734.php>, dostęp: 10.07.2012.
- Muretov S., *Istoricheskij obzor chinoposledovanija Proskomidii*, Moskwa 1895.
- Muretov S., *O pominovenii Bezplotnyh Sil na Proskomidii*, Moskwa 1897.
- Muretov S., *Posledovanie proskomidii, velikago vhoda i pricha-*

shchenija v slavyano-russkich sluzhebnykh XII – XIV v., Moskwa 1897.

- Petrovskij A. V., *Drevnij akt prinoshenija weschestwa dlja tainstva Evharistii i posledovanie proskomidii*, w: *Hristianskoe chtenie*, 84 (3) 1904, s. 422-423.
- (Zaharovich) Filaret, igumen, *Chin Liturgii sv. Ioanna Zlatoustago po izlozheniju staropechatnyh, novoispravlennago I drevnepismennyh sluzhebnykh*, Moskwa 1899.
- Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, wyd. WAM, Kraków 2010.
- Taft R. F., *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume V. The Precommunion Rites*, Roma Pontificio Instituto Orientale 2000.
- Taft R. F., *The Precommunion Rites*, Roma 2000.
- Taft R. F., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1975.
- Taft R. F., *Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, w: *Muséon*, 100 1987.
- Tofiluk J., *Różnice w sprawowaniu św. Liturgii w prawosławnych Kościołach lokalnych*, dostępny w Internecie: www.psd.edu.pl, dostęp 12.12.2012.

Rozmiar artykułu: 1,2 arkusza wydawniczego

Biskup jako następca apostołów: spojrzenie metropolity Syberyjskiego Ignacego (Rimskiego-Korsakowa)

ks. Iwan Nikulin

Katedra Historii Instytutu Misyjnego

Katedra Nauk Kościelno-Historycznych i Humanistycznych Seminarium Duchownego w Jekaterynburgu

nikulinivan@yandex.ru

Rev. Ivan Nikulin, *A Bishop as a Successor of the Apostles: Point of view of the Siberian Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov)*, Elpis, 16 2014: 95-98.

священник Иван Александрович Никулин, *Архиерей как приемник апостолов: взгляд сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова)*, Elpis, 16 2014: 95-98.

Abstract: This article presents the perception of ministry of the known church leader and writer of the last part of the 17th century, Bishop Ignatius (Rimsky-Korsakov), Metropolitan of Tobolsk. The Siberian is considered on the basis of a wide range of materials, including unpublished sources. He understood his work as a continuation of the Apostles, and tried to express his work externally in apostolic form, in particular in travelling throughout the diocese and sending letters.

Streszczenie: W artykule na podstawie szerokiego kręgu, w tym również niepublikowanych wcześniej, źródeł rozpatruje się postrzeganie swojej posługi przez znanego działacza kościelnego i pisarza ostatniego trzydziestolecia XVII wieku biskupa Ignacego (Rimskiego-Korsakowa), metropolitę Tobolskiego i Syberyjskiego. Rozumiał on swoją działalność jako kontynuator apostołów i próbował nadać wielu swym działaniom zewnętrznie formę apostołską, w szczególności wyrażało się to w jego podróżach po diecezji i rozsyłaniu listów.

Аннотация: В статье на основании широкого круга, в том числе неопубликованных источников рассматривается восприятие своего служения известным церковным деятелем и писателем последней трети XVII века преосвященным Игнатием (Римским-Корсаковым), митрополитом Тобольским и Сибирским. Он понимал свою деятельность как продолжатель апостолов, и старался многим своим действиям придать внешне форму апостольских, что в частности выразилось в путешествиях по епархии и рассылке посланий.

Keywords: Ignatius (Rimsky-Korsakov), Tobolsk diocese, episcopal ministry

Kluczowe słowa: Ignacy (Rimski-Korsakow), diecezja Tobolska, posługa biskupia

Ключевые слова: Игнатий (Римский-Корсаков), Тобольская епархия, архиерейское служение

We współczesnej nauce historycznej dużego znaczenia nabiera wymiar antropologiczny lub „historie osobowości”, jednym z aspektów którego może być badanie postrzegania przez „bohatera” swoich działań i samego siebie. Analiza rozumienia przez biskupa jego posługi, postrzegania siebie samego jest bardzo ważna nie tylko dla historii idei chrześcijańskiej, ale także dla oceny działalności samych biskupów.

Myśl chrześcijańska zawsze postrzegała biskupów jako następców apostołów, jednak realizacja tego „apostolstwa” w działalności konkretnego biskupa nie jest pozbawiona, naszym zdaniem, pewnego interesu chociażby dlatego, że teologia Kościoła prawosławnego XVII wieku jest jeszcze nie wystarczająco zbadana. W tym sensie, bardzo oryginalnie, w pewnym stopniu niestandardowo, postrzegał swoją biskupią posługę znany kościelny działacz, pisarz i myśliciel ostatniego trzydziestolecia XVII wieku, metropolita Syberyjski i Tobolski Ignacy (Rimski-Korsakow). Data urodzenia i jego świeckie imię nie są znane. Pochodził on ze znanego moskiewskiego, szlacheckiego rodu - Korsakowych, którzy w latach 80 – tych XVII wieku dobili się uzyskania przystawki i stali się Rimskimi-Korsakowymi. Najprawdopodobniej przyjął on święcenia mnisze w Pustelni Krestomarowskiej, a następnie, przez krótki

czas był *ekkleziarchą*¹ w Monasterze Sołowieckim (1677-1680). W 1684 roku zostaje archimandrytą carskiego Monasteru Nowospasskiego i zaczyna brać aktywny udział we wszystkich wydarzeniach kościelno-politycznych tego okresu. Aktywny wojownik z łańskimi i protestanckimi wpływami w Moskwie, zwolennik partii grekofilskiej, ideolog Moskiewskiego carstwa, współpracownik patriarchy Joachima, zostawił znaczący ślad i jako wojownik ze staroobrzędowcami na Syberii. Po śmierci patriarchy Joachima, w 1692 roku Ignacy został nominowany na biskupa diecezji Tobolskiej².

Po raz pierwszy próbę zbadania postrzegania przez metropolitę Ignacego jego posługi podjęła O. D. Żurawiel³, która na podstawie analizy Żywotu Symeona Wierchoturskiego pierwsza wyraziła pogląd, że „Ignacy zestawiał

¹ *Ekkeziarcha* – mnich odpowiadający w klasztorze za przebieg nabożeństwa.

² Dokładna bibliografia prac poświęconych metropolie Ignacemu zob.: I. A. Nikulin, *Ignatij (Rimski-Korsakow), mtr.[w:] Prawosławnaja enciklopedija*, Tom 21, Moskwa 2009, s. 125-127.

³ O. D. Żurawiel, *Żytje Simeona Wierchoturskogo (k izuczeniju literaturnogo tworczestwa Ignatija Rimskogo-Korsakowa)* [w:] *Istoczniki po russkoi istorii i literature: sredniowiekowie i nowoje wremia*, Nowosybirsk 2000, s. 73-93.

własną działalność na Syberii z posługą apostolską”⁴. Aby udowodnić tę tezę, przywołała ona cały szereg argumentów, opierając się przede wszystkim na Żywocie sprawiedliwego Symeona. Naszym zdaniem, badania w tym kierunku należy kontynuować, wykorzystując i inne dzieła biskupa tobolskiego, a także analizę jego działalności⁵.

Rozumienie przez metropolitę Ignacego swojej posługi można określić analizując jego dzieła napisane w diecezji Tobolskiej. To przede wszystkim dzieła literackie: „*Posłania na armen i połuarmen*” (ros. „Послания на армен и полуармен”)⁶ napisane między 1693 i 1696 rokiem; List do Pekinu (1695 rok), List do Krasnojarska (1697 rok); Żywot Symeona Wierchoturskiego (po 1695 roku). Najciekawsze, pod tym względem, są fragmenty dzieł, w których biskup mówi o sobie.

Większość takich fragmentów zawiera Żywot Symeona Wierchoturskiego. Zimą 1694-1695 roku metropolita odbył „podróż” do miast zachodniej Syberii (Tobolsk–Tiumeń–Turyńsk–Pięłym–Wierchoturje–Irbit–Tobolsk), podczas którego miało miejsce zbadanie relikwii świętego sprawiedliwego Symeona Wierchoturskiego. Najwyraźniej, jeszcze w czasie podróży prowadził on zapiski podróżne, które w krótkim czasie zostały pomieszczone w tzw. „Żywocie sprawiedliwego Symeona Wierchoturskiego”, który jest w istocie opowieścią o odnalezieniu relikwii. Głównym bohaterem Żywotu staje się sam autor, metropolita Ignacy, i narracja wiedzona jest w pierwszej osobie. Nie można nie zgodzić się z O. D. Żurawiel, że „opowieść o świętym przedstawiona jest jak słowo o rozpowszechnieniu Ewangelii w kraju Syberyjskim”⁷. „Obraz Symeona Wierchoturskiego przedstawiony jest w Żywocie w związku z tematem oświecenia Syberii, a więc i działalności Ignacego jako głowy Syberyjskiej metropolii”⁸. O. D. Żurawiel przekonująco udowodniła, że podróż opisana w Żywocie przeplata się z opisem podróży apostołów. Autor opisuje swoją podróż, której celem jest właśnie „głoszenie świętej Ewangelii”, wymieniając miasta i wsie, które odwiedza.

Warto zwrócić uwagę na cele, które stawiał biskup i przy planowaniu „podróży” do „wschodnich miast” diecezji Syberyjskiej (która nigdy nie miała miejsca). Zwracając się do Syberyjskiego Prikazu, pisze: „Zostało mi powierzone, panowie, orędownikowi waszemu przed Bogiem, to wielkie dzieło – głoszenia świętej Ewangelii. Powinnyście to wypełniać i prawidłowo przekazywać słowo Prawdy, co więcej, dbać o dobre nauczanie przed Bogiem dla poprawienia spraw kościelnych tutejszego Syberyjskiego carstwa, dla utwierdzenia naszej chrześcijańskiej, prawosławnej, katolickiej wiary”⁹. I na końcu dodaje: „I ja, orędownik wasz,...

Syberyjski kraj, choć z pomocą Bożą od tej naśladowanej, staroobrzędowej herezji oczyścić i czyste postanowienia i dogmaty świętego, soborowego i apostolskiego Kościoła utwierdzić pragnę, waszym carskim postanowieniem, przygotowuję się do podróży dla potwierdzenia świętego nauczania i dogmatów Kościoła”¹⁰. W drugim posłaniu do Prikazu Syberyjskiego, pisze: „Pisałem ja, orędownik wasz, do was, wielkich władców, ... o mojej podróży do waszej wielkich władców ojcowizny, do miast wschodniej Syberii, do wręzonego mi stada, ... dla głoszenia świętej Ewangelii, i dla potwierdzenia świętej, prawosławnej, chrześcijańskiej wiary i zniszczenia naśladowców *armnenskogo* (staroobrzędowego) nauczania, i dla założenia świątyń w miejscach rozpowszechnienia danego rozłamu dla zbawienia prawosławnych chrześcijan i dla budowy i konsekracji świątych, Bożych kościołów”¹¹. Tak więc, głównym celem planowanej podróży do „wschodnich miast” Syberii dla metropolity było głoszenie świętej Ewangelii, wzmocnienie wiary prawosławnej i dogmatów (tzn. nauczania Kościoła), walka z rozłamem i założenie nowych kościołów.

I kto wie, czy jeśliby „podróż” do „wschodnich miast” Syberii miałyby miejsce, nie dostałaby ona od metropolity nazwy „drugiej podróży” (jak wiadomo u apostoła Pawła były cztery podróże misyjne).

Jak było powiedziane wyżej, w latach 1694-95 metropolita Ignacy objeżdża część swojej diecezji (część zachodniej Syberii). Analizując Żywot Symeona Wierchoturskiego można, nieco umownie, określić schemat odwiedzania zamieszkałych punktów. Na wjeździe do miasta lub wsi metropolitę najczęściej witały władze lokalne wraz z duchowieństwem i ludem. Biskup błogosławił wszystkich i, być może, mówił pouczenie. Często metropolita z rana odprawiał Boską Liturgię, po której obowiązkowo wygłaszał kazanie, które sądząc po Żywocie miało charakter katechetyczny. Biskup starał się przedstawić swoim słuchaczom podstawy historii biblijnej, historii Kościoła, nauczania kościelnego, itd. Możemy przypuszczać, że takie kazania były długie.

Tak więc, pierwszym kierunkiem swojej działalności metropolita widział podróże po diecezji, głoszenie Słowa Bożego. I w tym wyrażnie widoczne jest jego naśladowanie działalności apostołów, a autor Żywotu Symeona Wierchoturskiego, jak zostało już powiedziane, w narracji wydarzeń wzoruje się na Księdze Dziejów Apostolskich.

Należy zauważyć, że w XVII wieku biskupi odbywali podróże po swojej diecezji głównie w celu konsekracji nowo wybudowanych kościołów. Objazd diecezji był wydarzeniem wyjątkowym, wymagał błogosławieństwa patriarchy i carskiego pozwolenia. Co ciekawe, sytuacja zmienia się całkowicie na początku XVIII wieku, w dużej mierze zgodnie z ideami, które były charakterystyczne i dla biskupa Ignacego. W „Regulaminie duchownym” (wydanym w 1721 roku) stwierdza się: „biskupowi przysłało raz na rok lub raz na dwa lata objechać i odwiedzić swoją diecezję. I jest tego, oprócz wielu innych (przyczyn - *autor*), wielki obraz Pawła

⁴ Tamże, s. 89.

⁵ Pierwsze próby analizy danego problemu zob.: I. A. Nikulin, *Mitropolit Tobolskij i Sibirskij Ignatij (Rimski-Korsakow): wosprijatije swojogo služeniija apchijerjem konca XVII w.* [w:] *Uraliskij istoričeskij wiestnik*, nr 3 (36), Jekaterynburg 2012, s. 24-30.

⁶ Armenami biskup Ignacy nazywa staroobrzędowców.

⁷ O. D. Żurawiel, *Żytije Simeona Wierchoturskogo...*, s. 91.

⁸ Tamże, s. 88.

⁹ Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych – RPAAD, (*Российский государственный архив древних актов (РГАДА)*), Fond 214, Spis 3, Kolumna 1058, Arkusz 16.

¹⁰ Tamże, Arkusz 18.

¹¹ RPAAD, Fond 214, Spis 3, Kolumna 1058, Arkusz 15.

apostola, który jawi się w *Dziejach*...”¹². Oprócz katechizacji, oczywiście, głównym celem podróży, zgodnie z „Regulaminem duchowym”, jest nadzór nad życiem diecezjalnym.

Podtrzymując tezę O. D. Żurawiel o szczególnym postrzeganiu przez metropolitę swej podróży, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden kierunek działalności biskupa tobolskiego, który był również zestawiany przez niego z działalnością apostołów, dokładniej z ich dziedzictwem piśmienniczym.

Już w pierwszym roku przebywania na Syberii metropolita zwrócił się do swego stada z pierwszym „posłaniem na armen i połuarmen”. Większość swoich listów autor zaczyna i kończy fragmentami z Listów Apostolskich, często nie oznaczając ich jako cytaty, a „wplatając” je w początek i koniec swojego autorskiego tekstu, co zwiększa jego podobieństwo do Listów Apostolskich. Wszystkie posłania, z wyjątkiem „trzeciego” na „armen i połuarmen”, jeśli chodzi o ich formę, można odnieść do Listów Apostolskich. Wszystkie są skierowane do konkretnego kościoła, czy to „Syberyjskiego”, „Krasnojarskiego” lub do „wszystkich prawosławnych chrześcijan, zamieszkających w Królestwie Chińskim”. Chociaż napisane są w związku z konkretnymi historycznymi wydarzeniami, mają na celu realizację bardziej odległych celów. W swych listach biskup Ignacy używa charakterystycznych dla Listów Apostolskich zwrotów, „bracia”, „umiłowani”, „dziecko i współpracownik”, itd.

Przytoczymy konkretne przykłady z Listu do Pekinu¹³. Wstęp, praktycznie w całości, jest parafrazą początkowej części Listu apostoła Pawła do Koryntian. Na początku metropolita zwraca się nie tylko do o. Maksyma, ale do „wszystkich prawosławnych chrześcijan, zamieszkujących w Królestwie Chińskim” i błogosławi ich. Następnie autor dziękuje Bogu „za łaskę Bożą, daną wam w Chrystusie Jezusie” i pisze, że prawosławni, znajdujący się w Chinach, pomimo niewoli, zostali wzbogaceni „we wszelkie słowo i wszelkie poznanie”, jasno dając do zrozumienia, że ich duchowym bogactwem jest działalność misyjna (świadcstwo Chrystusowe), dlatego, aby być czystymi („bez zarzutu”) w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa.

Tekst Listu	1 List do Koryntian, 1-12
Z Bożej łaski, Jego Eksceleńcja Ignacy, biskup Tobolski i całej Syberii metropolita. W Duchu Świętym synowi i współpracownikowi naszemu pokornemu, głosicielowi świętej Ewangelii w Królestwie Chińskim, nabożnemu kapłanowi Maksymowi Leontiewowi i wszystkim prawosławnym chrześcijanom, zamieszkującym w Królestwie Chińskim, błogosłowieństwo biskupie.	Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa, i Sośtenez, brat, do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana].

¹² *Duchowny reglament*, Moskwa 1856, s. 40.
¹³ Dokładniej zob.: I. A. Nikulin, *Gramota w Pekin swiaszczenniku Maksimu Leontiewu mitropolita Ignatija (Rimskiego-Korsakowa) kak pamiatnik literatury konca XVII w.* [w:] *Wiestnik Jekaterinburgskoj duchownoi seminarii*, nr 2, Jekaterynburg 2011, s. 206-221.

<i>Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa i Świętego Życiodajnego Ducha.</i> <i>Bogu mojemu dziękuję wciąż za was, za łaskę daną wam w Chrystusie Jezusie. W Nim to bowiem zostaliście wzbogaceni we wszystko, chociaż jesteście w niewoli, we wszelkie słowo i wszelkie poznanie, bo świadectwo Chrystusowe utrwaliło się w was, tak iż nie brakuje wam żadnego daru łaski, gdy oczekujecie objawienia się Pana naszego Jezusa Chrystusa. On też będzie umacniał was aż do końca, abyście byli bez zarzutu w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty, która jest w chrzście świętym z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym.</i> <i>A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście żyli wszyscy w prawosławnej, chrześcijańskiej wierze, abyście wierzyli w Ojca i Syna i Ducha Świętego, którego chwala w trzech hipostazach, sławią pieśniami w jedności Boga.</i> <i>Słyszałem od nabożnych kupców, którzy chodzili do was, do Chin, że dzięki woli Bożej chiński władca Bogdyhanowo Wysoczestwo dał wam swobodę wyznawania świętej, prawosławnej, chrześcijańskiej wiary...</i> ¹	<i>Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa.</i> <i>Bogu mojemu dziękuję wciąż za was, za łaskę daną wam w Chrystusie Jezusie. W Nim to bowiem zostaliście wzbogaceni we wszystko: we wszelkie słowo i wszelkie poznanie, bo świadectwo Chrystusowe utrwaliło się w was, tak iż nie brakuje wam żadnego daru łaski, gdy oczekujecie objawienia się Pana naszego Jezusa Chrystusa. On też będzie umacniał was aż do końca, abyście byli bez zarzutu w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym.</i> <i>A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli.</i> <i>Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: „Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa”².</i>
--	--

¹ I. A. Nikulin, *Gramota w Pekin swiaszczenniku Maksimu Leontiewu mitropolita Ignatija (Rimskiego-Korsakowa) kak pamiatnik literatury konca XVII w.*, s. 217.
² Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2010.

Należy zwrócić uwagę i na fakt, że w rękopisach „posłania na armen i połuarmen”, utworzonych w Tobolskim domu biskupim, listy mają nagłówki: „pierwszy list”, „drugi list” i „trzeci list”¹⁴. Tytuły te zostały wyraźnie napisane z polecenia autora, ponieważ rękopisy posiadają autografy metropolity Ignacego. Takie tytuły współbrzmiały z numeracją porządkową Listów Apostolskich, na przykład „Pierwszy List świętego Jana”, „Drugi List świętego Jana”, itd. Wynika z tego, że wszystkim swoim listom biskupim metropolita świadomie nadaje formę apostolskich, pozycjonując siebie w ten sposób apostołem Syberii.

Z wszystkiego powiedzianego wyżej możemy wyciągnąć następujące wnioski. Podtrzymując tezę O. D. Żurawiel, należy stwierdzić, że biskup Ignacy bardzo wyraźnie widzi siebie następcą posługi apostolskiej. To „nasładownictwo” wyraża się w dwóch głównych kierunkach. W pierwszej kolejności, jest to wykorzystywanie doświadczenia podróży apostołów. Przy czym, cele tych podróży w dużej mierze pokrywają się z tymi zadaniami, które stawiali apostołowie. Właśnie takiemu rozumieniu swojej po-

¹⁴ Rosyjska Narodowa Biblioteka, Zbiór Sankt-Petersburgskiej Akademii Duchownej, nr 164; Rosyjska Narodowa Biblioteka, Zbiór Monasteru Sołowieckiego, nr 663/721.

ślugi można przypisać uporczywość w próbie podróży do wschodniej Syberii. Oprócz tego, takie zestawienie wyraża się w zwracaniu się do swego stada za pomocą specjalnych listów. Biskup Ignacy celowo tworzy swoje listy podobnymi do Listów Apostolskich, celowo przeplata swoje słowa i słowa apostołów.

Analizując postrzeganie przez metropolitę samego siebie jako „apostoła”, należy zauważyć, że w pierwszej kolejności zapożycza on formy zewnętrzne. W „podróży” po Syberii, w przeciwieństwie do apostołów, towarzyszył mu liczny orszak¹⁵. Naśladowanie apostołów nie przywiodło go ku myśli o potrzebie poszukiwania ewangelicznego ubóstwa, przeciwnie, metropolita starał się rozszerzyć posiadłości ziemskie i zwiększyć bogactwo diecezji Tobolskiej¹⁶. Losy syberyjskiego „naśladowcy apostołów” złożyły się nie prosto. Tak i niezrozumiany na Syberii, przeżywszy ostry konflikt z wojewodami tobolskimi, którzy nie pozwolili mu odwiedzić wschodniej części Syberyjskiej diecezji, pod koniec 1699 roku udał się do Moskwy, gdzie pokłóciwszy się

z patriarchą Adrianem, zmarł przeszedłszy w stan spoczynku w Klasztorze Simonowym w 1701 roku.

Trudno powiedzieć, czym był sformułowany taki stosunek Ignacego do swej posługi. Być może, właściwościami jego charakteru i przekonaniem, że było mu przygotowane specjalne przeznaczenie. Być może, jego przedstawieniami o wyjątkowości misji jakiegokolwiek biskupa, który okazał się na służbie w nieobjętej, wieloetnicznej Syberii. Wątpliwym jest, że było to podyktowane kościelną i państwową regulacją działalności syberyjskich metropolitów. Niestety, zachował się jedynie ukaz biskupowi Syberyjskiemu Makaremu z 1625 roku, który daje nam przedstawienie o tych obowiązkach, które nakładały władze moskiewskie na syberyjskich hierarchów. Dość zwięźle stwierdza się w nim: „Pouczać cały lud, aby żył w wypełnianiu prawa chrześcijańskiego, według przykazń Bożych i Świętych Apostołów i Ojców Świętych”¹⁷. Widocznie, zakładano, że formę i metody katechezy każdy biskup wybiera sam.

¹⁵ Wojewodowie tobolscy wydzielili biskupowi 50 wozów dla odbycia podróży. Zob.: RPAAD, Fond 214, Spis 3, Kolumna 1058, Arkusz 21.

¹⁶ RPAAD, Fond 214, Spis 3, Kolumna 1277; *Połnoje sobranije zakonow Rossijskoj imperii c 1649 goda*, Tom 3, Sankt-Petersburg 1830, s. 234-215.

¹⁷ *Tobolskij archijerejskij dom w XVII wiekie*, Nowosybirsk 1994, s. 213-215.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych – RPAAD, (*Российский государственный архив древних актов* (РГАДА)):

Fond 214, Spis 3, Kolumna 1058, Arkusze 15, 16, 18, 21.

Rosyjska Nacjonalna Biblioteka:

Zbiór Sankt-Petersburgskiej Akademii Duchownej, nr 164.

Zbiór Monasteru Sołowieckiego, nr 663/721.

Opracowania

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2010.

Połnoje sobranije zakonow Rossijskoj imperii c 1649 goda, Tom 3, Sankt-Petersburg 1830.

Tobolskij archijerejskij dom w XVII wiekie, Nowosybirsk 1994.

Nikulin I. A., *Gramota w Pekin swiaszczenniku Maksimu Leon-*

tiewu mitropolita Ignatija (Rimskiego-Korsakowa) kak pamiatnik literatury konca XVII w. [w:] *Wiestnik Jekaterinburgskoj duchownoi seminarii*, nr 2, Jekaterynburg 2011, s. 206-221.

Nikulin I. A., *Ignatij (Rimski-Korsakow)*, *mitr.* [w:] *Prawosławnaja encyklopedija*, Tom 21, Moskwa 2009.

Nikulin I. A., *Mitropolit Tobolskij i Sibirskij Ignatij (Rimski-Korsakow): wosprijatije swojego služenijskogo apchijerejem konca XVII w.* [w:] *Uralskij istoričeskij wiestnik*, nr 3 (36), Jekaterynburg 2012, s. 24-30.

Duchownyj reglament, Moskwa 1856.

Żurawiel O. D., *Żytije Simeona Wierchoturskiego (k izuczeniju literaturnogo tworczestwa Ignatija Rimskiego-Korsakowa)* [w:] *Istoczniki po russkoj istorii i literature: sredniowiekowije i nowoje wremia*, Nowosybirsk 2000, s. 73-93.

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

The Intimacy of Paul to the Thessalonians in 1Thess. 2: 7b-12

Sotirios Despotis*

Department of Social Theology of Athens University
sotdespo@yahoo.gr

Sotirios Despotis, *Bliskość Pawła wobec Tesaloniczan w 1 Tes 2,7b-12*, Elpis, 16 2014: 99-111.

Abstract: In one of the earliest documents of Christianity, in a highly patriarchal society, when addressing Gentile Christians, Paul did not hesitate to liken himself not only to a father, but also to a woman who cares for her *own* children. In contrast to itinerant philosophers, he did not only preach, but by the example of his life showed love for them, even to the point of sacrificing his being. The metaphor of the mother relates among other things with the admonition to avoid prostitution and the *koinonia* of all during and after the Last Judgment.

In the oldest document of Christianity, Paul speaks to Christians of all nations and does not stop, in a upmost Patriarchal society, trying to assimilate himself with the image of a woman in the way she nurtures and cares for her *own* children. He does not simply preach, but unlike the wandering philosophers, he has such calmness, compassion and love for them in which he gives his soul, his being. Simultaneously, he is a father, since with his example and sayings, he teaches everyone, individually, to stay away from iniquity and prays unceasingly. The presentation of the sender as a mother and father of the recipients, brothers of the newborn Church of Thessaloniki, relates to the call to stay away from harlotry and that everybody will coexist during and after the Second Coming of our Lord.

Translation by: Nikolaos Georgantonis

Streszczenie: W jednym z najstarszych dokumentów chrześcijaństwa. w bardzo patriarchalnym społeczeństwie, apostoł Paweł zwracając się do Chrześcijan z pogan, nie waha się upodobnić nie tylko do ojca, ale także kobiety, która jako niania dba o własne dzieci. W przeciwieństwie do wędrownych filozofów, apostoł Paweł nie tylko nauczał słowem, lecz i przykładem swojego życia ukazywał łagodność, dobroczynność i miłość, ofiarowując swoją duszę i życie. Metafora matki związana jest między innymi z upomnieniem, aby unikać prostytucji i tworzyć wspólnotę wszystkich w trakcie życia doczesnego i po Sądzie Ostatecznym.

W najstarszym dokumencie chrześcijaństwa, Paweł mówi do chrześcijan wszystkich narodów, nie zatrzymuje się na społeczeństwie patriarchalnym, lecz stara się zasymilować z obrazem kobiety - piastunki, i tak jak ona karmić i troszczyć się o własne dzieci. On nie tylko głosił, ale w przeciwieństwie do wędrujących filozofów, miał taki spokój, współczucie i miłość do tych ludzi, dla których oddawał swoją duszę i całe swoje istnienie. Jednocześnie, ukazuje się w postaci ojca, ponieważ jego przykład i słowa, uczyły wszystkich, indywidualnie, pozostawiania z dala od nieprawości i nieustannej modlitwy. Prezentacja autora listu jako matki i ojca odbiorców, braci rodzającego się Kościoła w Salonikach, związane jest w związane było z wezwaniem do pozostawiania z dala od nierządu, i sklonienia adresatów do zgodnego współistnienia we wspólnocie zarówno przed, jaki i po drugim przyjściu naszego Pana.

Keywords: beneficent nurse, intimacy, benevolence, metaphor

Słowa kluczowe: dobroczynny opiekun, intymność, życzliwość, metafora

Introduction

On the parent-child metaphors/εἰκόνες¹ in 1 Thess. with which Paul seeks to bind his "children" to himself in a special way, focus two studies: (a) T.J. Burke in his *A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, London 2003 investigates the role of the parents in the graeco-roman literature and accordingly in the oldest

epistle of Paul². (b) Christine Gerber in her *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (2005³) dedicates the chapter 6 to Paulus

* Sotiris Despotis was born in Athens in 1968. He studied Theology at the university of Athens. After his postgraduate in Germany (Mainz), he was awarded a Doctor of Philosophy. The title of his doctoral thesis was *The Heavenly Worship in John's Revelation, Chapters 4-5*. In 2009 he was elected as Associate Prof. of the Department of Social Theology of Athens University. His object of research is the Interpretation of New Testament.

¹ According to Aristoteles ἔστιν δὲ καὶ ἡ εἰκὼν μεταφορά· διαφέρει γὰρ μικρόν· ὅταν μὲν γὰρ εἴπῃ «[τὸν Ἀχιλλέα] ὥς δὲ λέων ἐπόρουσεν», εἰκὼν ἔστιν, ὅταν δὲ «λέων ἐπόρουσε», μεταφορά· διὰ γὰρ τὸ ἄμφω ἀνδρείους εἶναι, προσηγόρευσεν μετενέγκας λέοντα τὸν Ἀχιλλέα, χρήσιμον δὲ ἡ εἰκὼν καὶ ἐν λόγῳ, ὀλιγάκις δὲ ποιητικὸν γάρ. (Rhet 1406b.20-26 comp.Poet. 21). One of the examples refers to the nurse: καὶ ὡς Δημοκράτης εἰκάσεν τοὺς ῥήτορας ταῖς τίτταις αὐτὸ ψάμμιμα καταπίνουσαι τῷ σιάλῳ τὰ παιδία παραλείφουσιν (1407a.8-10).

² As Burke states, the father-son relationship obeys to the hierarchy-pyramid reason which portrays the first as the object of obedience and imitation by the second. The father offered love and teaching although there was a distinction between the tenderness of the nurse and fatherly love. See also Paul's Role as 'Father' to his Corinthian 'Children' in Socio-Historical Context (1 Cor. 4:14-21). *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*. Supplements to Novum Testamentum, (ed. Trevor J. Burke and J. Keith Elliott). Leiden: Brill Academic Publishers, 2003 95-113 - *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor*. New Studies in Biblical Theology 22. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.-Adopted as Sons: The Missing Piece in Pauline Soteriology.

³ Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft - BZNW 136 Berlin-New York: Walter de Gruyter. The history of exegesis possibly starts with F. Zimmer,I Thess. 2, 3-8 erklärt. *Theologische Studien Herrn ... Professor D. Bernard Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897, 248-273. In the greek bibliography see N. Louvaris, *To Θεσσαλονικέων Α' 2,1-16 (Ερμηνευτικὸν Υπόμνημα)*, Γρ. Παλ 9 (1925) 72-84. 97-110. 395-406. E. Adamitzoglou, Η περιεκτικὴ γλώσσα καὶ οἱ συμβολισμοὶ τοῦ ἀποστολικοῦ ἔργου. Μία γυναικεία ἐρμηνευτικὴ θεώρηση τῶν στίχ. Α' Θεοσ 2, 8.11.17, *Καιρός. Τόμος*

als Vater und Mutter einer neuen Familie (1 Thes. 2, 7-12. 17-20). Die Bedeutung der Missionare für die Gemeinde von Thessalinoch in der Konstruktion des Briefes⁴.

In this exposition I will examine (1) the structure of the Section 2:7b-13 and the rhetoric strategy of Paul, (2) the meaning and the purpose of the comparison of the apostle with nurse and father, (3) the behavior of the itinerant philosophers in the graeco-roman world, (4) his intimacy with Thessalonians in the Makrotext of the epistle and (5) the reasons for this behavior.

1. Section 2:7b-13

The first part of the 1 Thes. (ch. 1-3)⁵ is divided into two sections: in the first the crucial time of the election (1:8) is recalled, in which the receivers were initiated into Christianity from Paul and his associates (1:4-2:13)⁶ and in the second what has happened from the past to the present (2:14-3:13)⁷. Paul uses domestic pictures like that of the nurse and the father in the third subunit of the first section, which (section) has the following structure:

1. 1: 4-8: God's election and dynamic influence of the Pauline word. **The audience's ethos** (captatio benevolentiae⁸).
2. 1: 9-10: **Content of the Gospel** (Return to the living and true God + Second Coming of his Son whom He raised from the dead - Jesus, who rescues us from the coming wrath).
3. 2: 1-13: **Preacher's ethos**. In this subunit Paul follows the chiasmic structure:

A. 2:1 THE MOMENT OF THE CONVERSION Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ

τιμητικός στον ομότιμο καθηγητή Δ. Δόϊκο, Α', ΕΕΘΣΘ 4 (1994) 43-59. M. Koutita-Kaimaki, Οι όροι συγγένειας στις επιστολές του Αποστόλου Παύλου. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Η Οικογένεια: Παύλεια Θεολογία και Σύγχρονη Θεώρηση (Βέροια 25-28 Ιουνίου), Beroia 2009 167-188. For Paul as instructor-paidagogos see A. Bitaskis, Η Διαπαιδαγώγηση του Ανθρώπου κατά τον Απόστολο Παύλο, Diss. Athens 2005.

⁴ From the history of exegesis (p. 36-8) it is distinguished B.R. Gaventa, Apostles as Babes and Nurses in 1 Thessalonians 2:7, *Faith and History* (FS P.W. Meyer) J.T. Carol ... (ed.), Atlanta 1990 193-207.

⁵ The second part is exhortation and is divided in sections which start with *Περί-But concerning* (4:9,13; 5:1).

⁶ Reminding the former-beginning status of the audience is a standard practice in Pauline epistles so as to correct their beliefs and practices and also to remind them of his apostolic stature. Oddly enough it is not mentioned the baptism as happens with the eucharist too.

⁷ This succession of the time is combined with *motion* in the field of the space: 'αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποια εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ' "καὶ ἀναμένειν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἠγείρειν ἐκ [τῶν] νεκρῶν (1:9-10). The result of this *ἐπιστροφή* and the equivalent *περίπατος* (4:1) are described in the precedent vers: ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχρηται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντί τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν Θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρειᾶν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι (1:8). In the chap. 3 the motion refers to the effort of the apostle to bridge the distance between him and the Thessalonians.

⁸ From the 3:10 we conclude that the *pistis* of the receivers wasn't so perfect as it supposed in the 1:3.

κενὴ γέγονεν, ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ Θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

B. "VERBAL TRANSMISSION" – CHARACTERISTICS OF PARACLESIS Ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ,

C. **BEHAVIOR OF THE APOSTLES** Ἄλλὰ καθὼς δεδοκίμασμεθα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πιστευθῆναι τὸ Εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἄνθρωποι ἀρέσκοντες ἀλλὰ Θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. ⁵Οὕτε γὰρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, Θεὸς μάρτυς, οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων, ὅδυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι.

D. **TRANSMISSION OF LIFE** Ἀλλὰ ἐγενήθημεν (ν)ήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάληπ τὰ ἑαυτῆς τέκνα. ⁸Οὕτως ὁμιροῦμενοι ὑμῶν, εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε.

C'. **BEHAVIOR OF THE APOSTLES** ⁹Μνημονεύετε γὰρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν ἐκρηῦξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ.

B'. "VERBAL TRANSMISSION" – CHARACTERISTICS OF PARACLESIS ¹⁰Ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ Θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, ¹¹καθάπερ οἴδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ ¹²παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρούμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ Θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

A'. THE MOMENT OF THE CONVERSION ¹³Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθὺς λόγον Θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν⁹.

The first conclusion is that the image of the nurse who cares for her own children constitutes the heart of the third subunit which is as well located in the core of the first section of the entire epistle. This part, distinguished for its well-done chiasmic structure, exposes the status and personal ethos of the apostles towards the Thessalonians from the beginning until that time. The question is why Paul projects by this way his ethos and the one of the Gospel. The answer is essential to decode the meaning and the intention of the metaphors. From the epilogue of the first section and principally of the one of the entire epistle, we

⁹ With A' he recalls simultaneously the initial praise of his work (1:2) in which he mentions the work of faith through love (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης) vgl. Gal. 5:6) followed by its dispersal. Now in this second mention he speaks of the work of God's word within the audience, as they received God's word from us (Paul and associates)- παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ. The word of God works within those who continue to believe (not just those who believed) to which the writer refers in plural (in you).

conclude that one of the main targets of the 1 Thes. is the following: **all**¹⁰ the brothers and sisters Thessalonians to be wholly sanctified and their spirit (higher mental functions), soul (lower mental functions)¹¹ **and body** preserved blameless at the coming of the Lord Jesus Christ with all his saints. This goal however presupposes trust in the word of Paul and fides/fidelity to his person and his motives. The confidence by the Thessalonians in him and his word is according to 3:6 high. For some *ὀλιγοψύχους* (*feeble-minded* 5:14) however the trust must had been shaken through the afflictions, his bodily absence, the delay of the Parousia, the death of some brothers etc. For this reason it is important for him to strengthen **first** the bond between him and his **entire** audience and **then** to start the exhorting part with *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν Θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* (4:1)¹². This is why Paul follows the strategy of deliberative rhetoric¹³ with elements of the epideictic one. He (1) uses captatio benevolentiae, (2) reminds the Gospel and its *energy* and (3) emphasizes the ethos of him (the sender) and his Gospel using as core the Verses v. 7b-8 where he proclaims his maternal feelings!

The abovementioned conclusions are strengthened by the linguistic-syntactic analysis of the entire first section (1:4-2:13):

1. The emphasis to the drastic action (power and energy) of the verbal message of the apostles *despite* the *θλίψεις* is proved by the frequent use of the following words: (i) the *gospel/εὐαγγέλιον* (2:4) solely/ *ἡμῶν-our* (1:4)/ *τοῦ Θεοῦ-of God* (2:2) which is object of *λαλεῖν/κηρύττειν* and the consequence of *παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ Θεῷ*, (ii) the *word - λόγος* sole-

ly (1:6)/of the Lord (2:8) and (iii) *Παράκλησις* (2:3) as *comfort* (apparently because it rescues from the wrath) and *exhortation*¹⁴. If the meaning of the Gospel is so important, the question¹⁵ is why then Paul in v. 7b-8 desires to transmit not only this but also his psyche to the recipients. Is the Gospel not sufficient to strengthen the brothers and sisters at Thessaloniki in the present? The core of Pauls' argumentation about his ethos, however, refers not only to the past **but to the present and the future as well**¹⁶. The same verb *μεταδοῦναι* is used by him in Rom. 1:11 where he expresses the same wish for communication face to face. The object, however, is the *χάρισμα* because the receivers aren't familiar with him. Therefore by the verses 1 Thes. 2:7b-8 he doesn't relativize the value of his Gospel but (a) he expresses his extreme love which isn't limited in the orally teaching (which suits to an apostle of a Kyrios who has died for us 5:10) and (b) he prepares his audience for the following section of his epistle which expresses his desire for personal communication. In any case the *inhalt* both of the pauline Gospel and the psyche was the same: Jesus Christ and his Spirit.

2. Frequent is also the use of the lexems *οἴδατε-know*¹⁷ and *γίνεσθαι* (1:5-7 [3X]; 2:1.5.7.8.10.14) in the past tense. The first verb has as subject the *ὑμεῖς/you* and the second apart from four times (1:6-7; 2:8.14)¹⁸ the apostles and the characteristics of their preaching as they appeared during their first entry (*εἰσοδος* 2X) in the city. Therefore as witnesses to testify the allegations of Paul are mentioned not only God (v. 2:5b.10) but also the epistle receivers themselves, who are named already in 1:4 as *ἀδελφοί ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] Θεοῦ!* (see also 2:1.9.14)¹⁹. This means that the author probably defends himself and his word against derogatory comments and/or accusations which are emanated not from insiders but rather from outsiders: either from the compatriots of Thessalonians (2:14) or generally

¹⁰ As the Apostle emphatically states at the end of the epistle, this letter must be read to all the holy brethren.

¹¹ E.F. Bruce: *1 and 2 Thessalonians* (electronic ed.). Word Biblical Commentary Vol. 45: Logos Library System; Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, ad loc.

¹² We should underline that a lot of the subjects that Paul ascribes to himself are later advised in the exhorting section: action not out of uncleanness, work and pray night and day, love of the brothers, dearly praying without ceasing and rejoicing in spite of the persecutions.

¹³ From the abovementioned I believe that the main scopus of the epistle is paraenetic and refers to the future (Second Parousia), elements which are the characteristics of deliberative genus. According to Aristoteles in this genus the Orator must defend his ethos which also happens with Paul in 1 Thes.: *κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορικὴ (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἔστιν), ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὄραν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποῖόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν· πολὺ γὰρ διαφέρει πρὸς πίστιν, μάλιστα μὲν ἐν ταῖς συμβουλαῖς, εἴτα καὶ ἐν ταῖς δίκαις, τὸ τε ποῖόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα καὶ τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πῶς διακείσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ τοῦτοις ἔαν καὶ αὐτοὶ διακείμενοι πῶς τυγχάνωσιν. τὸ μὲν οὖν ποῖόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς συμβουλὰς ἔστιν, τὸ δὲ διακείσθαι πῶς τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς δίκας· οὐ γὰρ ταῦτα φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζομένοις καὶ πρῶως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα· τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι περὶ οὗ ποιεῖται τὴν κρίσιν ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι τοῦναντίον· καὶ τῷ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, ἔαν ἢ τὸ ἐσόμενον ἡδύ, καὶ ἔσσεσθαι καὶ ἀγαθὸν ἔσσεσθαι φαίνεται, τῷ δ' ἀπαθεῖ ἢ καὶ δυσχεραίνοντι τοῦναντίον (Rhet 1377b.21 - 1378a.5).*

¹⁴ This is transcribed in 2:11-12 like this: *as you know how we exhorted, and comforted, and charged every one of you, as a father does his own children, that you would walk worthy of God.* The same kind of words he uses at the beginning of the exhortation: *Λοιπὸν [...]* We should note that the Gospel- *εὐαγγέλιον* is not used as terminus technicus, but he uses it literally as the use of the verb *εὐαγγελισασθαι-bring good news/ evangelize* (3:6) proves.

¹⁵ See Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'* 277.

¹⁶ The members of the chiasmus, which refer to the past, run supplementally: B and C express negatively what B' and C' declare positively.

¹⁷ M. Crüsemann, *Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki: Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 2010, 130-137.

¹⁸ The subject in these verses is the Thessalonians and the main motif is the mimesis.

¹⁹ Paul doesn't hesitate to boost the Thessalonians' self-confidence in 4:9 also with: *But concerning brotherly love you have no need that I should write to you, for you yourselves are taught by God to love one another and 'αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε-For you yourselves know perfectly* (5:2). By this way the apostle shows that he faces the recipients not as immature children but reliable witnesses who remember and know. Maybe Paul feels that their self-confidence is a way of resistance to the disgrace of their environment.

from the Greek environment where Paul declares the gospel of God²⁰. At any case through the **reminding** of these *πίστεις* (proofs/convictions) of the past, he does strengthen the confidence of these insiders who need encouragement and **identity markers**. For this reason he reminds also in the next section that *καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἤμεν, προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε* (3:4). The fulfillment of a prophecy was a *pistis* with high importance in ancient rhetoric²¹.

3. The *πίστεις* are strengthened by using negative cause + (ἀλλὰ/but)+ thesis + καθὼς/as:

- a. 1:5: For our gospel **did not come** to you in word only, **but also i) in power**, and **ii) in the Holy Spirit** and **iii) in much πληροφορία**²², **as** you know what kind of men we were among you for your sake
- b. 2:1-2: our coming to you **was not in vain**. ² But... we were **bold in our God** to speak to you the gospel of God in much conflict
- c. 2:3-8: For our exhortation **did not come from i) error or ii) uncleanness**, nor was it **iii) in deceit**. ⁴ But as we have been approved by God to be entrusted with the gospel, even so we speak, not as pleasing men, but God who tests our hearts.

⁵ For neither at any time did we i) use flattering words, as you know, nor ii) with a pretext for greed— God is witness. ⁶ Nor did we iii) seek glory from men, either from you or from others, when we might have made demands as apostles of Christ. ⁷ But we were gentle among you, just as a nursing mother cherishes her own children. ⁸ So, affectionately longing for you, we were well pleased to impart to you not only the gospel of God, but also our own lives, because you had become dear to us.

The use of negative cause differentiate the apostles and their message against the teaching of the various itinerant philosophers who were passing from Thessaloniki self-promoted as *doctors of the souls*²³: the Gospel of the apostles

didn't come in word only (1:5), the entry of them wasn't vain (2:1: *κενή*²⁴; comp. 3:5) while the *Paraclesis* of theirs didn't come from i) error ii) uncleanness iii) in deceit. In 2:10 Paul expresses the same things positively: *ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν*. With *πλάνη*/error and *ἀκαθαρσία*/uncleanness Paul probably means failure in dogma (doctrine about God) for the first and the interactive failure in ethical conduct for the second²⁵. With *ἐν δόλῳ* /In deceit²⁶ he refers to the motive of preaching, that is why it is presented with *ἐν/in*. *Δόλος*²⁷ /Deceit is linked with the use of i) flattering words ii) greediness and iii) seeking glory from men (2:5-6). While *λόγος κολακείας*²⁸ /flattering words is linked to the previous v.4b through *γὰρ* /But, the absence of *πλεονεξία* (something that God is called upon to testify!)²⁹ and of the the desire of glory are connected with the following phrase: *δυνάμενοι ἐν βάρει*³⁰ εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι³¹. *Βάρος* can mean the financial charge (comp. *ἐπιβαρῆσαι* of v. 2:9; 2Thes. 3:8) and/or having honor (2 Cor. 4:17). Both of them were acclaimed not only by the supposedly philosophers but also by the legati of Caesar who used also the theme of *Angaria* (compulsory service). The agents of the Arisen from Hades, who comes as the True Kyrios from Heaven introducing his own Kingdom-Imperium and glory, could not only be supported by other Christians (as stated in 1 Cor. 9; 2 Cor. 11-12 and Luk. 10:7) but they could also acclaim honor/dόξα.

2. Paul as a beneficent nurse and father

Paul culminates his argumentation with *ἀλλὰ ἐγενήθημεν (ν)ῆπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν* to support that he selected the completely opposite style of *ἐν βάρει εἶναι* (which presupposes something/someone that is **above us**)!³² The problems with this phrase are the following: a) did the original text have *ἡπιος* or *νήπιος*-child according to Nestle Aland's text and b) *ὡς ἐὰν τροφὸς θάλη τὰ ἐαυτῆς τέκνα*

²⁰ About the "enemies" of Paul in Thessaloniki see J. Galanis, *Η Πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, Thessaloniki 1996, 174-175. The Question of the Exegesis remains the following: The discussion has revolved in part around the question whether vss- 1-12 are to be understood as an apology directed to a concrete situation in Thessalonica in the face of which Paul had to defend himself, or whether the language that seems to support such a view can be understood in another way. A major statement in favor of the latter option had been made by VON DOBSCHÜTZ, who claimed that the "apology" reflects the mood of Paul at the time of writing rather than a strained relationship with the Thessalonians (A.J. Malherbe 'Gentle as a Nurse': The Stoic Background to 1 Thess. II. NovT 12 (1970) 203-217. 203).

²¹ W. Kurz, *Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts*, CBQ 42 (1980) 171-195, 187-188.

²² I believe that this doesn't mean only the assurance (Heb. 10:22) but has also the meaning of the abundance of the fruits of the Holy Spirit which brings χαρά despite the sorrows. It has to do with the work of faith, labor of love, and endurance of hope in our Lord Jesus Christ (1:3). By this way the message of God works effectively in you believers (2:1).

²³ The expression comes from Leveque: «Un médecin de l'âme chez les Grecs», *Revue des Deux Mondes*, 1867, 725.

²⁴ About the meaning of *κενός* see Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'* 271 Anm. 81

²⁵ As it is showed in Rom. 1-2 (also see Sap. 13-15) for him these two are interacted.

²⁶ At this point in the Greek text the writer might be engaging in a wordplay between *λόγος* and *δόλος κολακείας*.

²⁷ < indogerm. del= intent

²⁸ It is related with *κηλέω* =bewitch, fascinate / *κέλλω*=motivate, encourage.

²⁹ < *προφαίνω* = bring in the light, appear, obvious motif.

³⁰ The consonants δ and β transmit also soundly the elements of δύναμις, βοή, βία. See Stamos Karamouzis, *Το θεῖον και ιερὸν Αλφάβητον*, Athens 2001 264. 282.

³¹ The term *βάρος*/burden connected to demands as apostles of Christ can refer to glory but also to the financial burden of their support. V.9 states clearly that the term *βάρος*-demands in *δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι*- we might have made demands as apostles of Christ mean the burden of their financial support.

³² We have already seen that v. 2:7b-8 constitute the heart of the argumentation in the entire 2:1-13.

should be connected with v. 7b³³ or v. 8³⁴ as Nestle Aland's text suggests contrary to its own previous edition?

Child-νήπιος³⁵ means ἀνώριμος-immature, ἄφρων³⁶-imbecile while ἡπίος (< ancient Hindu api-friend) is the meek, the content and the good willed³⁷. The form νήπιος³⁸

³³ Ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ἐὰν τροφὸς θάληη τὰ ἐαυτῆς τέκνα. Vulgata: sed facti sumus lenes in medio vestrum tamquam si nutrix foveat filios suos. MGI (=Peschita Translation by Janet Magiera 2006): ⁷But we were meek among you, and as a nurse who loves her children. Luther 45: sondern wir sind mütterlich gewesen bei euch, gleichwie eine Amme ihrer Kinder pfleget. The translations come from Bibleworks 7, EBE (= Ελληνική Βιβλική Εταιρεία/Greek Bible Society 1997): Γιατί δε σας κολακέψαμε ποτέ, ὅπως ξέρετε, οὐτε ἡρθάμε με προσήματα για να κερδίσουμε κάτι -μαρτυράς μας ο Θεός. ⁸Δε ζητήσαμε ανθρώπινη δόξα ούτε από σας ούτε από άλλους, ⁹αν και μπορούσαμε να σας επιβαρύνουμε ως απόστολοι του Χριστού. Απεναντίας ἡμασταν στοργικοί σαν τη μητέρα που φροντίζει τα παιδιά της. ¹⁰Και ἦταν τόση ἡ ἐγνοια μας για σας, ὥστε ἡμασταν ἔτοιμοι να σας δώσουμε ὅχι μόνο το ευαγγέλιο του Θεοῦ, ἀλλά και την ἰδία μας τη ζωή, επειδή σας αγαπήσαμε.

³⁴ Ὡς ἐὰν τροφὸς θάληη τὰ ἐαυτῆς τέκνα, ³⁵οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἐαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε...

³⁵ According to G. Babinotitis (Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athens ²2005, 1193) the etymology of Hesychius νε-ἔπιος < νε+-ἔπος = who can't speak normally (νηπύτιος) but also the connection with ἡπύω= call, isn't supported by strong arguments. Clement of Alexandria, Παιδαγωγός 1.5.19 makes a false etymology too, possibly in his struggle against those who mocked Christians as foolish: Ἐνταῦθα ἐπιστήσοι δίκαιον τῇ προσηγορίᾳ τοῦ νηπίου, ὅτι οὐκ ἐπὶ ἀφρόνων τάττεται τὸ νήπιον-νηπύτιος μὲν γὰρ οὗτος, νήπιος δὲ ὁ νεήπιος, ὡς ἡπίος ὁ ἀπαλόφρων, οἷον ἡπίος νεωστὶ καὶ πρῶτος τῷ τρόπῳ γενόμενος. Τοῦτο τοι σαφέστατα ὁ μακάριος Παῦλος ὑπεσημνήνατο εἰπὼν «δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι ἐγενήθημεν ἡπίοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἂν τροφὸς θάληη τὰ ἐαυτῆς τέκνα». ³⁶Ἡπίος οὖν ὁ νήπιος καὶ ταύτῃ μᾶλλον ἀταλός, ἀπαλός καὶ ἀπλοῦς καὶ ἄδολος καὶ ἀνυπόκριτος, ἰθὺς τὴν γνώμην καὶ ὀρθός· τὸ δὲ ἐστὶν ἀπλότητος καὶ ἀληθείας ὑπόστασις. ³⁷Επὶ τίνα γὰρ, φησὶν, ἐπιβλέψω ἢ ἐπὶ τὸν πρῶτον καὶ ἡσύχιον;» (Jes. 66:2). Τοιοῦτος γὰρ ὁ παρθένιος λόγος, ἀπαλός καὶ ἀπλαστός· διὸ καὶ τὴν παρθένον ἀταλὴν νύμφην καὶ τὸν παῖδα ἀταλάφωνα κεκλησθαι ἔθος, ἀταλοί δὲ ἡμεῖς οἱ ἀπαλοί πρὸς πειθῶ καὶ ἐνέργαστοι πρὸς ἀγαθωσύνην ἄχολοί τε καὶ ἀνεπίμικτοι κακοφροσύνη καὶ σκολιότητι. Also the etymology is unknown.

³⁶ As we see in Luke. 10:21 child-νήπιος is used opposite to wise/intelligent, while in Rom. 2:10 the word is used for proselytes. In Gal. 4: 1-3 and Eph. 4: 14 the author calls the receivers juveniles and the Corinthians (1 Cor. 3:1 see also Heb. 5:12-14) as well during their early days as Christians especially since they were quarreling: And I, brethren, could not speak to you as to spiritual people but as to carnal, as to babes in Christ. ²I fed you with milk and not with solid food; for until now you were not able to receive it, and even now you are still not able; ³or you are still carnal. For where there are envy, strife, and divisions among you, are you not carnal and behaving like mere men? Even to this day the young Christian is a juvenile in mind by standards of faith: When I was a child, I spoke as a child, I understood as a child, I thought as a child; but when I became a man, I put away childish things (1 Cor. 13:11). Brethren, do not be children in understanding; however, in malice be babes, but in understanding be mature (1 Cor. 14: 20). In any occasion the word child is connected to the lack of knowledge.

³⁷ See Henry George Liddell - Robert Scott, A Greek-English Lexicon, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057,ad loc.>

³⁸ There is a strongly attested variant νήπιοι ("infants") read by P⁶⁵ & B C D F G I Ψ pc lat^{vet vg-wg} cop^{sa-cod bo} Clem.Al. The reading ἡπιοί ("gentle") is attested by κ¹ A C² D² Ψ¹ Byz lat^{vg-st} cop^{sa-codd}. The variation is due either to haplography or dittography of ν. It is the sense that is decisive for ἡπιοί, although νήπιοι is preferred by Nestle-Aland³⁶. Crawford retains νήπιοι but construes it as vocative, addressed to the Thessalonian Christians. C. Crawford, "The 'Tiny' Problem of 1 Thessalonians 2, 7: The case of the curious vocative." Bib 54 (1973) 69-72. See the critic of F.F. Bruce, 1 and 2 Thessalonians Logos Library System; Word Biblical Commentary (1998). Vol. 45. Dallas: Word, Incorporated. (electronic ed.).

is the oldest one yet not the most difficult as we will explain further. Maybe the reason for its establishment is not just Dittography but also the following influence of the synoptic tradition which is visible also in 5:2-3³⁹:

1. The child version in conjunction with the demand for glory, recalls to the copyists the answer of Jesus in Mark 9:33-37 (= Mt. 18:1-5; Lk. 9:46-48; John 3:3.5; 13:20) on the way to Passion: ³³Then He came to Capernaum. And when He was in the house He asked them, "What was it you disputed among yourselves on the road?" ³⁴But they kept silent, for on the road they had disputed among themselves who would be the greatest. ³⁵And He sat down, called the twelve, and said to them, "If anyone desires to be first, he shall be last of all and servant of all." ³⁶Then He took a little child and set him in the midst of them. And when He had taken him in His arms, He said to them, ³⁷"Whoever receives one of these little children in My name receives Me; and whoever receives Me, receives not Me but Him who sent Me. » A child is presented as the model for the apostles, one being that by society standards and Jewish Law, is meaningless, immature and imbecile. Paul did the same with his own disciples⁴⁰.

2. The seventy apostles in Luke 10:21(Q=Mt. 11:25-27) cause rejoice to Jesus who thanks the Father because contrary to the wise and intelligent they are like infants who receive divine revelations: In that hour Jesus rejoiced in the Spirit and said, "I thank You, Father, Lord of heaven and earth, that You have hidden these things from the wise and prudent and revealed them to babies. Even so, Father, for so it seemed good in Your sight. Here we have rejoice, thankfulness and revelation, elements that we also meet in 1 Thess.

Besides, as Paul presents the figure of the father and son (which seems to be implied through the use of ἀπορφανισθέντες⁴¹ - we were made orphans by being separated from you) intertwining to one another, so it is possible for some copyists that the milk giving nurse/mother⁴² and child figure also coexist. Then however before νήπιος-child

³⁹ See Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher, 215-219.

⁴⁰ Origenes (Commentarium in evangelium Matthaei lib. 12-17) in his comment on Mt. 18:10 writes: Ἄλλος δ' ἂν λέγοι μικρὸν ἐν τοῖς λέγεσθαι τὸν τέλειον συγχράμενος τῷ «ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστι μέγας», καὶ φήσει ὅτι ὁ ταπεινῶν ἐαυτὸν καὶ <γινόμενος μιμητὴς τοῦ ἐαυτὸν ταπεινώσαντος ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας καὶ> γινόμενος νήπιος ἐν μέσῳ πάντων <τῶν> πιστευόντων (κἂν ἀπόστολος, κἂν ἐπίσκοπος ἦ) καὶ γινόμενος τοιοῦτος «ὡς ἂν τροφὸς θάληη τὰ ἐαυτῆς τέκνα», οὗτός ἐστιν ὁ δεικνύμενος ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ μικρός, καὶ ἄξιόν γε τοῦ τοιοῦτου ἄγγελον εἶναι βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ. τὸ γὰρ μικρὸς λέγειν ἐνταῦθα τοὺς τελείους κατὰ τὸ «ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστι μέγας» καὶ ὡς ὁ Παῦλος εἶπεν τὸ «ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη» δόξει μὴ συνάδειν τῷ «ὅς ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων» καὶ τῷ οὕτως οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. See also his comment on 15:7: καὶ Παῦλος δὲ ὡς ἐπιστάμενος τὸ τῶν γὰρ τοιοῦτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, δυνάμενος «ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ» ἀπόστολος, ἐγένετο νήπιος καὶ παραπλήσιος τροφῇ θαλπούσῃ τὸ ἐν- τῆς παιδίων καὶ λαλοῦσῃ λόγους ὡς παιδίον διὰ τὸ παιδίον. In his comment on 16:8 he uses the variant ἡπίος. See Galanis, Η Πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς 157.

⁴¹ ὄρφος= deprived, later blind.

⁴² A nurse so eager to sacrifice her own life proves that this nurse is also a mother. The same occurred with the Son, the coming Judge, who died for us according to 5:10.

there should have been *ώς-like*, as there is with the nurse and father figure. Moreover as Caragounis⁴³ proves, the greek *ἀπορφανισθέντες*- *made orphans* may not only refer to the loss of parents but also to that of children.

For the reasons above, we prefer the word *ἥπιος* which also appears in 2 Tim. 2:24-25 as opposite to *quarrelsome*, referring to Christian leaders: *And a servant of the Lord must not quarrel but be gentle to all, able to teach, patient, in humility correcting those who are in opposition, if God perhaps will grant them repentance, so that they may know the truth*⁴⁴. But the term *ἥπιος* does not have the aforementioned meaning in our passage since it is used against ambition and greediness⁴⁵. For this reason I don't agree as well with A.J. Malherbe⁴⁶ who suggests that the *ἡπιότης* to which the writer appeals here, forms a designed contrast to the harshness (*σκληρότης*) characteristic of one type of itinerant Cynic, who could not distinguish scurrilous reproach (*ὀνειδισμός*) from admonition (*νουθεσία*) and had recourse to the former when the latter was required (Dio, *Oratio* 32).

To understand the complete meaning of term *ἥπιος* we must investigate its use in Homer where it refers to the ideal Leader and the effect history (*Wirkungsgeschichte*) of this phrase on the following literature. Odyssey states: *χαίρετον, ὦ κούρω, καὶ Νέστορι εἰπεῖν· ἥ γὰρ ἐμοὶ γε πατὴρ ὥς ἥπιος ἦεν, εἶος ἐνὶ Τροίῃ πολεμίζομεν νῆες Ἀχαιῶν*" (= *Greetings to you, lads, and tell king Nestor this: he was like a gentle father to me for as long as we Achaei-Greeks were fighting in Troy*; 15 [o].151 – 153; see Il. 24.770; Od. 2.47. 234; 5.12). *Sthenidas* (3 B.C./A.D. 2) in his *Περὶ βασιλείας* notes about the ideal king: *διὰ τοῦτο γὰρ που μάλιστα καὶ νενομήχθαι τὸν πρῶτον θεὸν πατέρα μὲν θεῶν, πατέρα δὲ ἀνθρώπων ἡμεν, ὅτι ἥπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενα ἐστὶ, καὶ ἀμελούμενος τὰς προστασίας οὐδέποκα νοέεται, οὐδὲ ἤρκεται τῷ ποιητὰς μόνον πάντων γεγονέναι, ἀλλὰ καὶ τροφὴς διδάσκαλός τε τῶν καλῶν πάντων καὶ νομοθέτας πέφυκε πᾶσιν ἐπίσας* (Stob. 4.7.63)⁴⁷. Ephstathius of Thessaloniki (c. 1115 – 1195/6) notes in his *Υπόμνημα-Commentary* to the Odyssey: *Σημειῶσαι δὲ εἰς τὸ, «πατὴρ ὥς ἥπιος ἦν», καὶ τὸ τοῦ Ἡροδότου, τὸ, «Καμβύσης μὲν δεσπότης, Κύρος δὲ, πατήρ»*⁴⁸. ὁ μὲν, ὅτι χαλεπὸς ἦν καὶ ὀλιγόωρος (= littlecaring, careless). ὁ δὲ, ὅτι ἥπιος καὶ ἀγαθὰ σφίσιν ἐμνηχανίσατο, ἦτοι τοῖς Πέρσας (1.81-82 See Procopius, *De*

aedificiis 1.1.27-2 1.1.14 Themistius, *Περὶ Φιλανθρωπίας* 16.a.6 -17.a.7).

From the aforementioned quotes we conclude that *ἥπιος* stands not only for having or showing a mild, kind, or tender temperament or character but (as betrays its etymology too) **has the connotation of εὐεργετικός-beneficent** (as antonym to *πλεονέκτης/εν βάρει εἶναι*)⁴⁹ too. Possibly this phrase of Odyssey, which along with Iliad was the most popular reading in Greco-roman society, had become some kind of motto for the fundamental virtue of the leader: acting like a benevolent and beneficent father. Clement of Rome remarks: *Ὁ οἰκίτῳ κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς Πατήρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτὸν ἡπίως τε καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἀπλῇ διανοίᾳ* (I Cl. 23.1; see Diogn. 7.4).

Paul, the founder and the 'leader' of the Thessalonian church, in his most ancient document does not refer directly to the scriptures (Old Testament) at all but uses familiar to the audience's ears terms drawing upon the greek literature such as *θάλλω* or *στέγω* (3:1.5) or *σαίνεσθαι* (3:3). Having knowledge of the aforementioned motto, he uses it because it also corresponds to the distinctive Old Testament virtue of the Sheppard, *πραότητα*⁵⁰. This virtue (*meekness-Πραῦτης* *πρᾶτης* *ἄνῃ* *anvah*) which both Moses (Num. 12:3) and David (Ps. 131:1 Lxx) possessed, doesn't only signify courteousness in manners but also humility and charity. Jesus himself fulfilled Zechariah's prophecy (9:9; Mt.21:5; John 12:15) about the entrance of the meek king to Jerusalem and blessed the meek as well⁵¹. In the Lxx the term *meek* stands for the Jewish term *Anawim* which defines the *poor people of God* that many Jewish sects had as model⁵².

Obviously, Paul associates himself to the Lord as a father figure and feels that he embodies the virtue of *πραῦτης* which however 'translates' for his greek audience with the word *ἥπιος*. Yet in this context he portrays himself as a nurse, not as a father because he wants to present by a unique way in the ancient literature his extreme love and care in contrast to those who use *flattering speech* or had *greedy motives* or *seek glory from people*. Instead of using the above motto *πατήρ ὥς ἥπιος ἦεν*-a gentle father he was, he creates a new metaphor: *ἥπιος ὡς ἐὰν τροφὸς θάλλῃ τὰ ἐαυτῆς τέκνα*- *just as a nursing mother cherishes her own children*. He surpasses Moses who says: *μὴ ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔλαβον πάντα τὸν λαὸν τοῦτον ἢ ἐγὼ ἔτεκον αὐτούς*

⁴³ Chrys Caragounis, *Did Paul Behave as an Infant or Imbecile, or as a Gentle Nurse?* <http://www.chrys-caragounis.com/Studies/Did%20Paul%20Behave.pdf>, 17-18.

⁴⁴ See also Philo, Dec 1:67; Mos. 1:72. Pseudo-Phocylides *Gnom., Sententiae* 208: *Παισὶν μὴ χαλέπαίνε τεοῖο, ἀλλ' ἥπιος εἴη*.

⁴⁵ *Πλεονεξία* in 1 Thes. doesn't declare only the gain derived from financial abuse but from sexual too: *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* (4:6).

⁴⁶ 'Gentle as a Nurse': The Stoic Background to 1 Thess. II. NovT 12 (1970) 203–217. By contrast Crates ἐπέτιμα οὐ μετὰ πικρίας ἀλλὰ μετὰ χάριτος (Plutarch, *Quaestiones Conviviales* 632E).

⁴⁷ See also Aelius Aristides, *Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς* 45.17: *κορυφαῖος χοροῦ, ναυτῶν κυβερνήτης, στρατιωτῶν στρατηγός, δήμου ῥήτωρ ἡγείται. πάντες μὲν οὖν ἄρχοντες φύσει κρείττους τῶν ὑφ' αὐτοῖς· εἰ δὲ τις μετ' ἐξουσίας καὶ χαρίζεται, πείθων, οὐκ ἀναγκάζων, καὶ πρὸς τῷ σώζειν τὴν ἑαυτοῦ τάξιστοχάζεται καὶ τῆς ἐπιθυμίας τῶν ὑφ' αὐτῷ, οὗτος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τῷ ὄντι πολιτικός καὶ ὁν' Ὀμηρὸς ἔφη πατέρα ὡς ἥπιον εἶναι.*

⁴⁸ Herod. 3.89

⁴⁹ See also Jos. Ap 1:186. Philo, *Sac.* 1:27. According to Dio, *Or.* 32, 10.5-9 *εἰ δ' ὡς φιλόσοφοι ταῦτα πράττουσι κέρδους ἕνεκεν καὶ δόξης τῆς ἑαυτῶν, οὐ τῆς ὑμετέρας ὠφελείας, τοῦτο δ' ἤδη δεινόν. ὁμοῖον γὰρ ὥσπερ εἴ τις ἱατρός ἐπὶ κάμνον τας ἀνθρώπους εἰσὶν τῆς μὲν σωτηρίας αὐτῶν καὶ τῆς θεραπείας ἀμελήσειε, στεφάνους δὲ καὶ εἰσὶν καὶ μύρον αὐτοῖς εἰσφέρει.*

⁵⁰ In Esther the two terms interchange: *ἐβουλήθη μὴ τῷ θράσει τῆς ἐξουσίας ἐπαίρόμενος, ἐπεικέστερον δὲ καὶ μετὰ ἡπιότητος (πραότητος S') αἰεὶ διεξάγων τοὺς τῶν ὑποταγμένων ἀκυμάντους διὰ παντὸς καταστήσαι βίους* (3:13) καὶ μετέβαλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως εἰς πραῖτητα καὶ ἀγωνιάσας ἀνεπήδησεν ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ ἀνέλαβεν αὐτὴν ἐπὶ τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ (5: 1 Lxx).

⁵¹ "Blessed are the meek, for they shall inherit the earth. (Matt. 5: 5 Psalm 36 [37]: 11). See also Matt. 11: 29-30.

⁵² Num.12:3; Is. 26:6; Jo. 4:11; Soph. 3:12; Zach. 9:9; *πραῦθυμος* Prov. 14:30; 16:19; *Πραῦτης* Ps. 44:5; 89:10 131:1; Est. 5:1; Sir. 1:27.

ὅτι λέγεις μοι «*Λαβὲ αὐτὸν εἰς τὸν κόλπον σου ὥσει ἄραι τιθηνός* (= nurse⁵³; see Is. 49:23) τὸν θηλάζοντα εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσας τοῖς πατράσιν αὐτῶν»- *Did I conceive this entire people? Did I give birth to them, that you should say to me, 'Carry them in your bosom, as a nurse carries a sucking child, to the land that you promised on oath to their ancestors?' (Num. 11:12⁵⁴).* At the same time he imitates God, who in Isaiah 49:14-16 (a chapter that has deeply affected Paul's psychology Gal. 1:15) presents himself as a nursing woman who **doesn't forget her child** and saves Israel with her compassion.

What is strange is the fact that Paul feels nursing love not for the chosen people of Israel (who accuses with hard words in the next paragraph) but for the Gentiles who now populate the Church and are carried by the Apostle to the Imperium of God **the** Father. He acts as a *τροφός*-nurse who *θάλλει*-cares especially for her **own** children⁵⁵. I believe that he uses the word *τροφός*⁵⁶ and not *μητέρα*⁵⁷ because the emphasis in this context is not on the birth⁵⁸ but on the Gospel which didn't come *ἐν λόγῳ μόνον*, *ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ*

*ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ*⁵⁹ (1:5). Also it functioned as *η τροφή*⁶⁰ - the milk to the newborn. With *θάλλω* (which originally means to heat)⁶¹ possibly is implied the transmission especially of the Holy Spirit which in 5:19 is pictured as fire⁶². At the same time just like a mother he *longs* his own children and *can't bear* being apart from them: *So being affectionately desirous of you, we will to impart unto you, not the gospel of God only, but also our own souls, because you were dear unto us* (2:8). In the direct future he wants (*εὐδοκεῖ*) not only to feed them with the Gospel but also to offer his psyche/existence⁶³ which is a characteristic particularly of the mother as Plutarch proves in his *Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας* (*De amore pro-lis*)⁶⁴. In this sense he differentiates himself absolutely from the itinerant philosophers and functions *κατ' εἰκόνα* of his Lord who *died for us* (5:10)⁶⁵.

Based on what has been said, we interpret 2:7b-8 as follows: **Ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἡπιοὶ ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ἐὰν τροφὸς θάλλῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα.** *Ὡς ὅτως ὁμιρούμενοι ὑμῶν⁶⁶, εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε⁶⁷.* - **But we were gentle and beneficent among you, like a nurse tenderly caring for her own children. So deeply do we care for you that we are determined to offer to you not only the gospel of God but also our own selves, because you have become very dear to us.**

⁵³ In 2 Kgs 10:1 *τιθηνός* is the foster-father.

⁵⁴ Comp. Ex. 34:6.

⁵⁵ J. Chrysostom comments: Ὡς ἐὰν τροφός, φησί, θάλλῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα. Ὅτῳ δὲ τὸν διδάσκαλον εἶναι. Μὴ ἡ τροφὸς κολακεύει, ἵνα δόξης τύχῃ; μὴ χρήματα αἰτεῖ παρὰ τῶν παίδων τῶν μικρῶν; μὴ βαρεῖα αὐτοῖς ἐστὶ καὶ φορτικὴ; οὐχὶ μᾶλλον τῶν μητέρων εἰσὶ προσηνεῖς; Ἐνταῦθα τὴν φιλοστοργίαν δείκνυσιν (PG. 62.402). According to Gerber, *die Phrase ὡς ἐὰν τροφὸς θάλλῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα ist wörtlich bestens zu übersetzen: „wie eine Amme ihre leiblichen Kinder hegt“*. Der Absender vergleicht sich mit einer Amme, die sich als Mutter um ihre leiblichen Kinder kümmert ohne dafür Geld zunehmen. Die argumentative Valenz des Vergleichs liegt darin, den Unterhaltsverzicht der Missionare bei ihrem Aufenthalt in Thessalonica durchsichtig zu machen auf die sich in ihm ausdrückende „mütterliche“ Hingabe an die Gemeinde (Paulus und seine „Kinder“ 277). From the metaphor *καὶ ὡς Δημοκράτης εἴκασεν τοὺς ῥήτορας ταῖς τίτθαις αἰ τὸ ψώμιμα καταπίνουσαι τῷ σιάλῳ τὰ παιδία παραλείφουσιν* (Arist., *Rhet.* 1407a.8-10) but also from the urging of the Pseudo-Plutarch to the mothers to feed themselves their own babies (see next footnote), we conclude that the main characteristic of the behavior of the nurse to the 'other' children was that they showed *ὑποβολιμαίαν καὶ παρέγγραπτον εὐνοίαν*. They problem also wasn't only that they became salary for their services, but didn't show real love, which in contrast is the characteristic of Paul, who continues with the phrase *ὁὕτως ὁμιρούμενοι...*

⁵⁶ From the *Patristic Lexicon of Lambe* results that not only the rabbis but also the church Fathers avoid to characterize themselves as *τροφός*.

⁵⁷ Pseudo-Plutarch in *Περὶ Παιδων Ἀγωγῆς* notes: *Περὶ δὲ τροφῆς ἐχόμενον ἂν εἴη λέγειν. δεῖ δὲ, ὡς ἐγὼ ἂν φαίην, αὐτὰς τὰς μητέρας τὰ τέκνα τρέφειν καὶ τούτοις τοὺς μαστοὺς ὑπέχειν. συμπαθέστερόν τε γὰρ θρέψουσιν καὶ διὰ πλείονος ἐπιμελείας, ὡς ἂν ἐνδοθεν καὶ τὸ διὰ λεγόμενον ἐξ ὀνότων ἀγαπῶσαι τὰ τέκνα. αἱ τίτθαι δὲ καὶ αἱ τροφαὶ τὴν εὐνοίαν ὑποβολιμαίαν καὶ παρέγγραπτον ἔχουσιν, ἅτε μισθοῦ φιλοῦσαι. δηλοῖ δὲ καὶ ἡ φύσις ὅτι δεῖ τὰς μητέρας ἃ γεγεννήκασιν αὐτὰς τιθεῖν καὶ τρέφειν. διὰ γὰρ τοῦτο παντὶ ζῳῇ τεκόντι τὴν ἐκ τοῦ γάλακτος τροφὴν ἐχορήγησε. σποδὸν δ' ἄρα καὶ ἡ πρόνοια· διττοὺς ἐνέθηκε ταῖς γυναιξὶ τοὺς μαστοὺς, ἵνα, κὰν εἰ δίδυμα τέκονεν, διττὰς ἔχονεν τὰς τῆς τροφῆς πηγὰς. χωρὶς δὲ τούτων εὐνούστεραι τοῖς τέκνοις γίνονται ἂν καὶ φιλητικώτεραι. καὶ μὰ Δὲ οὐκ ἀπεικότως ἡ συντροφία γὰρ ὡς περ ἐπιτόνιον ἐστὶ τῆς εὐνοίας. καὶ γὰρ τὰ θηρία τῶν συντρεφόμενων ἀποσπώμενα ταῦτα ποθοῦντα φαίνεται. μάλιστα μὲν οὖν ὅπερ ἔφην αὐτὰς πειρατέον τὰ τέκνα τρέφειν τὰς μητέρας· εἰ δ' ἄρ' ἀδυνάτως ἔχονεν ἢ διὰ σώματος ἀσθένειαν (γένοιτο γὰρ ἂν τι καὶ τοιοῦτον) ἢ πρὸς ἑτέρων τέκνων σπεύδουσαι γένεσιν, ἀλλὰ τὰς γε τίτθας καὶ τροφούς οὐ τὰς τυχοῦσας ἀλλ' ὡς ἐν μάλιστα σπουδαίας δοκιμαστέον ἐστὶ. In the PLoNd 951 we read: τὸ βρέφος ἐχέτω τροφόν. ἐγὼ οὐκ ἐπιτρέπω τῇ θυγατρὶ μου θηλάζειν.*

⁵⁸ Paul as father/mother isn't contrasted with other instructors in Christ as in 1Co 4:15; Gal. 4:19.

⁵⁹ Perhaps the *πληροφορία πολλή* (!) is connected with τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν (1:3).

⁶⁰ See Dt. 22:6: ἐὰν δὲ συναντήσῃς νοστίᾳ ὀρνέων πρὸ προσώπου σου ἐν τῇ ὁδῷ ἢ ἐπὶ παντὶ δένδρῳ ἢ ἐπὶ τῆς γῆς νεοσσός ἢ φύις καὶ ἡ μήτηρ θάλλῃ ἐπὶ τῶν νεοσσῶν ἢ ἐπὶ τῶν φύων οὐ λήψῃ τὴν μητέρα μετὰ τῶν τέκνων.

⁶¹ About the modern translation of this verb in 2:7c see Gerber, *Paulus und seine „Kinder“* 285 Anm. 142. See also her critic to K.P. Dornfried (*The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence*, NTS 31 (1985) 336-356) who relates this verse with the cult of Dionysos and the Nyphs who functioned as nurses (p. 293).

⁶² *θάλλω* = *to be or become warm* (so it is used by Philo), *to hatch*, *to cherish*, *comfort*, *consulate* (Eph 5:29). According to Babiniotis, *Λεξικό* 740 etymologically it is connected with the adj. *θαλυκρὸς θερμός, φλέγων*.

⁶³ *Τὸ δίδοναι τὴν ψυχὴν* is used in Sir.7:20 for the service of the slaves. See also Jos., *Ant.* 2.144 (*to sustain our lives by grain*).

⁶⁴ 496.D-496E: ἀλλὰ τὸ φύσει φιλόστοργον ἑκαμπε καὶ ἦγεν· ἔτι θερμὴ καὶ διαλγὴς καὶ κραδαινομένη τοῖς πόνοις οὐχ ὑπερέβη τὸ νήπιον οὐδ' ἔφυνεν, ἀλλ' ἐπεστράφη καὶ προσεμείδισε καὶ ἀνείλετο καὶ ἡσάσατο, μηδὲν ἡδὺν καρπομένη μηδὲ χρήσιμον ἀλλ' ἐπιπόνως καὶ ταλαιπωρῶς ἀναδεχομένη, τῶν σπαργάνων ἐρεπίποις θάλπουσα καὶ ψήχουσα, καὶ πόνῳ πόνον ἐκ νυκτὸς ὅδν μεθ' ἡμέραν (*Tr. adesp.* 7). Comp. *Παραμυθητικός* 609F [6]: Τὰς δὲ πολλὰς ὀρώμεν μητέρας, ὅταν ὑπ' ἄλλων τὰ παιδία καθαρῇ καὶ γανωθῇ, καθάπερ παῖγνια λαμβανούσας εἰς χεῖρας, εἰγ' ἀποθανόντων ἐκχεομένας εἰς κενὸν καὶ ἀχάριστον πένθος, οὐχ ὑπ' εὐνοίας (εὐλόγηστον γὰρ εὐνοία καὶ καλόν), ἀλλὰ μικρῶ τῷ φυσικῷ πάθει πολὺ συγκεραννόμενον τὸ πρὸς κενὴν δόξαν ἄγρια ποιεῖ καὶ μακρικὰ καὶ δυσεξίλαστα <τὰ> πένθη.

⁶⁵ It comes as a surprise that even at this point he does not refer to the Cross at all, the climax of sacrificing love. Is it possible because it was an abomination for the enemies of the Thessalonians' Church? Did he hesitate to link faith to scandal in his first epistle? It is well known that in the future he will emphasize the significance of the Cross, mocking human wisdom and logic with it.

⁶⁶ For ὁμιρούμενοι ("ardently desiring") a number of minuscules read the classical ἱμερούμενοι, which has the same meaning. See Ps. 62:2 (Symm.) Job 3:21 (Lxx).

⁶⁷ Ψ. Byz.: γεγέννησθε.

The following two things are impressive: a) while past tenses dominate in this context, here the present tense is used⁶⁸. The *οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι* is linguistish and stylistish parallel to 2:17-18 which prefaces the second subunit (2:14-3:13) and describes the efforts of Paul personally (2:18: *ἐγὼ ὁ Παῦλος*) to bridge the local gab between him and his audience from the past to the present, expressing the wish to meet face to face with them in Thessaloniki in the near future: *ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ [...] τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπίς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως· ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἐμπροσθεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ Παρουσίᾳ; Ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ* (2:17.19-20; comp. Phil. 4:1)⁶⁹. J. Chrysostom, who has studied rhetoric by Libanius, doesn't hesitate to characterize the language of Paul in this passage as erotic and maternal: *Ἐρώμενος γὰρ ἦν μανικός τις καὶ ἀκάθεκτος, καὶ ἀκατέρητος εἰς φιλίαν. «Διὸ ἠθελήσαμεν ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς». Ὅπερ ἐστὶν ἀγάπης. Καίτοι γε ἐνταῦθα οὐδεμίαν ἐτέραν χρεῖαν φησὶν, ἀλλ' ἵνα ἴδωμεν ὑμᾶς. [...] Τίς γὰρ ἐστὶν ἡμῖν, φησὶν, ἐλπίς, ἢ χαρὰ, ἢ στέφανος καυχήσεως; Ἀρα ἐπιγινώσκετε τὰ ῥήματα γυναικῶν ὄντα πάνυ διαθερμαινομένων τοῖς σπλάγχνοις, καὶ πρὸς παιδία μικρὰ διαλεγόμενων; «Καὶ στέφανος, φησὶ, καυχήσεως». Οὐ γὰρ ἦρκει τὸ στέφανος ὄνομα δεῖξαι τὴν λαμπρότητα, ἀλλὰ προσέθηκε καὶ, «Καυχήσεως». Πόσης πυρώσεως τοῦτο; Οὐκ ἂν ποτε μήτηρ, οὐδὲ πατήρ, εἴ γε ὁμοῦ συνῆλθον, καὶ τὸν ἑαυτῶν ἀνεμίξαντο πόθον, ἡδυνήθησαν δεῖξαι ἰσοῤῥοπον ὄντα τῷ Παύλῳ τὸν ἑαυτῶν πόθον* (PG. 62.409). That means that the expression of the maternal feelings of Paul isn't limited in v. 7b-8 but it is extended in v. 17-18⁷⁰.

b) The reason why Paul desires to impart his life to the Thessalonians is not because *he has begotten them through the gospel* (1 Kor. 4:13) but because *they have become very dear to the apostles*. Using *you have become*, he turns back to the most crucial moment in the past and stresses *their* (the Thessalonian's) contribution to his abundant sacrificing love. The *beloved children of God* became Paul's dear children, apparently by the way they responded to his preaching.

Finally in v. 10-12, where the ethos of the apostles is positively portrayed (that is without the negative pronouns of 2:3), Paul presents himself not as a mother who is responsible particularly for the first years of the human existence but as a father⁷¹ who undertakes according to Plutarch's *De*

amore prolis the *ἀνατροφή* (= upbringing)⁷²: *You are witnesses, and God also, how devoutly (referring to faith in God) and justly (referring to the relationship with other people) and blamelessly (refers to the way they conducted) we behaved ourselves among you who believe; ¹¹as you know how we (i) exhorted, and (ii) comforted, and (iii) charged every one of you (παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρούμενοι), as a father does his own children, ¹²that you would walk worthy of God who calls you into His own kingdom and glory⁷³. According to Gerber the ethical exhortation of the children was a Jewish custom par excellence⁷⁴. I believe that the instruction was as well a custom for the Greek low classes (to which belong the recipients of the epistle) who didn't have the financial opportunity (the *tyche* according to Pseudo-Plutarch, *Περὶ Παίδων Ἀγωγῆς* 8e) to employ a paidagogos. According to Burke in this verse *Paul is employing a metaphor of unambiguous superiority*⁷⁵. The meaning however of a metaphor is also given from the context: Paul focuses here on his *personal* relationship with *each one of his receivers* while he emphasizes that his exhortation and encouragement didn't aim to *his own glory* but that is worthy of God's call to His Kingdom-Imperium and *His Kabod/Glory*⁷⁶. The verb *παρακαλοῦντες ὑμᾶς* in combination with *καὶ παραμυθούμενοι* (which in 5:14 refers to *ὀλιγοψύχους*)⁷⁷, which are used also in the paraenetic section of 1Thes.⁷⁸ (and by this verse the audience is prepared for this), don't declare the superiority (as it happens with *παραγγέλομεν* 2 Thes. 3:6) but according to Chrysostom the *ἄτυφον* of the apostle⁷⁹ and his love and his care for people who need con-*

⁷² See Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'* 307.

⁷³ *καθάπερ οἴδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατήρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρούμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ Θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.*

⁷⁴ *Paulus und seine 'Kinder'* 304.

⁷⁵ A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians 67.

⁷⁶ J. Chrysostomus comments: *Ἀνωτέρω τὸ τῆς ἀνατροφῆς εἰπῶν, ἐνταῦθα τὸ τῆς ἀγάπης φησὶν· ὁ καὶ μᾶλλον ἦν ἢ τῆς προστασίας. Καὶ τοῦ ἀτύφου τὸ εἰρημένον* (PG 62.407). See also Hesychius Lexicogr., Lexicon (Π—Ω). (A.D. 5/6) (894.) *π α ρ η γ ο ρ ε ῖ· παρακαλεῖ, παραμυθεῖ(ται). Lexicon Vindobonense, (A.D. 14) παρακαλῶ ἀντὶ τοῦ καθικετεύω. Λ ι β ἄ ν ι ο ς· καὶ Μενέλεως παρακαλῶν ἀπῆλθεν ἀπρακτος. καὶ ἀλλαχοῦ ὁ α ὕ τ ὁ ς· τὸ μὲν πρῶτον παρεκάλουν αὐτὴν τίκειν ἡσυχῇ. καὶ παρακαλῶ ἀντὶ τοῦ καθέλκω. Λ ο υ κ ι α ν ὁ ς· παρακαλοῦμαι σε τραύματος εἰς Ἄρειον πάγον. καὶ Ε ὕ ρ ι π ῖ δ η ς· παρακαλεῖ δ' ἐκέθειν αὐ λύτῃ τις ἄλλῃ. καὶ παρακαλῶ τὸ παραμυθοῦμαι.*

⁷⁷ Together with *μαρτυρούμενοι* they build a climactic trias. *Μαρτυρούμενοι* is used to underline the fact that the Kerygma which rescues us from the coming wrath is not a simple consolation but it has the characteristics of *μαρτυρία*- certification.

⁷⁸ *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. (4:1) Ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ* corresponds to *διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε*. According to Plutarch 480.C.2-5 *οὕτε γὰρ φιλόλογος πατήρ οὕτως οὕτε φιλότιμος οὕτε φιλοχρήματος γέγονεν ὡς φιλότεκος.*

⁶⁸ In some manuscripts the tense is "corrected", that is turned back to past tense.

⁶⁹ *Ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ* is synonym with *ὁμειρόμενοι ὑμῶν*. The phrase *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπίς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως· [...] ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ* corresponds to *διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε*. According to Plutarch 480.C.2-5 *οὕτε γὰρ φιλόλογος πατήρ οὕτως οὕτε φιλότιμος οὕτε φιλοχρήματος γέγονεν ὡς φιλότεκος.*

⁷⁰ About the modern exegetes who consider that the Parents-Children metaphor continues in 2:17-20 see Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'* 314 Anm. 287.

⁷¹ He has already done so by stating himself as an example to them in 1:6.

⁷⁹ PG. 62.406.6-407.9: *Ἀνωτέρω τὸ τῆς ἀνατροφῆς εἰπῶν, ἐνταῦθα τὸ τῆς ἀγάπης φησὶν· ὁ καὶ μᾶλλον ἦν ἢ τῆς προστασίας. Καὶ τοῦ ἀτύφου τὸ εἰρημένον. «Ὡς πατήρ τέκνα ἑαυτοῦ.» Ὅτε εἶπε, «Καὶ διαμαρτυρούμενοι»,*

solation before the coming of the Οργή and instruction how they must περιπατεῖν and ἀγιαζεῖν themselves so as to be eternally with Kyrios in his own Kingdom (5:14). We have also seen that the maternal element dominates in the the periscopes which frame this vers.

It is clear that in the passage of 1 Thes. dominant is the authority of God while in the second the one of the sender. Paul's word in 1Thes.2 was not accepted because the receivers have recognized in the word of Paul the logos of God who in the passage 2:1-13 is mentioned 12 times! Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον Θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν (2:13). Note that at the beginning of the exhortation the apostle will remark: οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (4:2) [...] τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἀνθρώπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν [καὶ] διδόντα τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ Ἅγιον εἰς ὑμᾶς (4:8).⁸⁰

We conclude that the image of the mother/nurse and her beneficency-love (which stand in the core of the chiasmus in 2:1-12 but also in the prologue of the section 2:13-3:13) is called upon to show that Paul and his own assistants constantly yearn to impart the Thessalonians their own lives (and not only verbal admonitions), while the image of the father is used especially for the personal teaching in the past and comforting facing the Parousia of Jesus. Both express the opposite of seeking glory and profit and simultaneously the unique ethos of Paul and his Paraclete which aims at being sanctified *entirely*; and may your spirit and soul *and body* be preserved complete, without blame at the coming of our Lord Jesus Christ (5:23).

3. Paul's intimacy with the audience in Context

Here we will show how Paul presents himself as father in 1 Thess. context: A. The author does not accompany his name neither with ἀπόστολος-apostle nor with δοῦλος-servant. Apparently he wants them to feel comfortable with him (through avoiding the agitation that accompanies heavy duty titles) and his close attendants that accompanied him in his first travel to the West. He experiences the same afflictions with them and in the epilogue he requests for their prayers (5:25). At this point paradoxically are lacking the personal greetings of Paul and his associates.

B. He and his companions address τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη⁸¹. God is called *Father*⁸² and Jesus

Christ, the *Lord* perhaps in opposition to Zeus and the emperor (τὸν πατέρα πατρίδος καὶ κύριο Res Gestae Divi Augusti 37). *The living and true God* (1:9) is Father par excellence because he has Son who has died for us (5:10) but God has raised him from the dead (1:10). As it is underlined in the Praise which introduces and concludes the first part of the epistle (1:3; 3:13), God is Father of all the Christians (ἡμῶν) so as Jesus is the Lord of us, because of the election⁸³. Furthermore he has a special relationship with Paul and the other apostles of Jesus Christ (3:11) who are called συνεργοὶ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ (3:2) since they have been approved and are tested (2:8)⁸⁴. This God will rescue us who await patiently His Second Coming from the coming wrath (1:10). All the believers, the beloved of this Father, who have been orphans away from their compatriots and their families (2:14-17), although they are likely coming from the lower classes of the society, constitute the *Ecclesia of the Thessalonians* (1:1) with a different πολίτευμα from the equivalent politico-religious institution in the same city⁸⁵. They are Ecclesia *in* God the Father and the Lord Jesus Christ which (phrase) Paul does not typical-

epithet pater is closely paralleled by Roman Iu-piter and Indian Dyaus pitar: his role as father must be already IE, not in a theological or anthropological sense (regardless of the frequent epic formula "Zeus, father of men and gods"), but as the Homeric variant Zeus anax, "Lord Zeus", proves, as having (he power of a father in a patriarchal system. This role, which implies unrestricted power as well as its control by father-like benignity, continues as the fundamental role of Zeus in all antiquity and finds expression also in the standard iconography of a bearded but powerful man (934). In the biblical tradition in spite of the popularity of the epithet 'Father' in personal names, the epithet is not common in the texts. God can be addressed as 'My/Our Father' (Jer 3:4.19; Isa 63:16; 64:7[8]) and can be characterized as a father/creator, with Israel as his son/children (Exod 4:22; Deut 14:1; 32:6.18; Hos 2:1 [1:10]; 11:1; Isa 1:2; 45:10-12; Jer 31:9; Mai 1:6; 2:10; cf. Mum 11:12; Ps 68:6[5]). Another illustration is Jeremiah's accusation that some people address a piece of wood with "You are my father", or a bit of stone with "You gave birth to me" (Jer 2:27), using language that should be reserved for God only. In the texts, God is also identified as 'like a father' (Ps 103:13; Prov 3:12), and, in keeping with the parental model, even as a -mother (Isa 42:14; 45:10; 49:15; 66:13), but various other metaphors are more frequently used. As 'father', the emphasis is on God as protective and compassionate, Israel was reluctant to describe God as a physical father, except in an ultimate sense. In particular, God is described as father of the Davidic king (2 Sam 7:14; 1 Chr 28:6; Pss 2:7; 89:27-28(26-27); Isa 9:5[6]), who in turn may have the title 'Eternal Father' (Isa 9:5(6)). The emphasis, however, is on sonship via adoption: "This day have I given birth to you" (Ps 2:7). [...] In the NT the conception remains basically the same, but with well over 200 occurrences—more than 120 in the Johannine corpus alone—the epithet 'Father' virtually explodes in popularity. While remaining primarily an epithet, 'Father' is also used in direct address to God. The use of this title in the Aramaic-speaking circles of the early Christian community is retained in the double invocation "Abba, Father" in a Gethsemane prayer by Jesus (Mark 14:36) and in the Spirit cry, cited by Paul (Rom 8:15; Gal 4:6). See H.B. Huffmon, *Father*, DDD 236-238.

⁸³ 1:3-4 ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, εἰδότες, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] Θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν. They exercise the three virtues (faith, love, hope) with work, labor and patience (1: 3). Of course given that Paul refers to what is lacking in their faith (3:10) while he devotes a whole section of the epistle's exhorting part to brotherly love (4: 9.10), one might say that what is said in 1 Thess.1:3 is used within a captatio benevolentiae framework.

⁸⁴ καθὼς δεδοκίμασθε ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ὑμῶν (2:4)

⁸⁵ They aren't a voluntary association (a thiasos of one God or a collegiums) with cultic, professional or funeral purposes.

τότε πατέρων μέμνηται, δεικνύς ὅτι Εἰ καὶ διεμαρτυρόμεθα, ἀλλὰ τοῦτο οὐ σφοδρῶς, ἀλλ' ὡς πατέρες.

⁸⁰ He is not referred to as Father while the following imitation does not refer to Paul but the churches in Judea.

⁸¹ In 2:14 he speaks of the churches of God which are in Judea in Christ Jesus. Luke simply calls them Ἕλληνες/Ἑλληνίδες-Greeks (Act. 18:4)

⁸² According to F. Graf (Zeus DDD 934-936) the Homeric and later

ly use for the opening of an epistle⁸⁶. This (*in...*) could be linked to **the church** (1:1b) but also to **Grace to you**⁸⁷ and **peace-shalom**⁸⁸. The Christians of Thessaloniki (who are not called in this epistle *saints*) constitute a **Church**, like the Hebrew Qahal and the Greek Ecclesia, because of the two Divine Personae's initiative (εκλογή v.4 Κλήση v. 12b) to offer **Grace** (forgiveness of sins-amnestie) and **Peace**, one of different quality from that of **Pax Romana** whose peace is fragile and susceptible to an end as he proclaims in 5:1. *Ev-in* could not only mean the medium, but also the place where the Church is existing and functioning as an **entity-a family** (comp. 2:14), especially since Paul already experiences being in the presence of God through prayer (1:3; 3:9). Through the final coming of Jesus and the raising of the dead, all Christian will be always *σὺν Κυρίῳ* (4:17; 5:9-10: *οὗτοι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορώμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*). For this reason we must care for our sanctification (4:3) *διότι ἔκδικος Κύριος* (4:6).

C. At the introductory *Praise*, the part that responds to *Grace* and covers three chapters⁸⁹, the words *always and without ceasing* about the Eucharist (thanksgiving) refer to *all the holy brethren* in the church⁹⁰ and this is emphasized in the epilogue too: *Greet all the brethren with a holy kiss. I charge you by the Lord that this epistle be read to all the holy brethren*⁹¹ (5:27). What is also obvious is Paul's aim to maintain the feeling of connection between *ἡμεῖς-we* and all the *ὑμεῖς-you* by and large. For now this connection is accomplished through the **mention in prayer**, the *Thessalonians and their work of faith, labor of love, and patience of hope* (1:2.3)⁹².

D. In this frame, Paul, who in v. 2:18 through *ἐγὼ dis-*

tinguishes himself from his associates, devotes the second half of the first part of his epistle to underline his attempts from the past to present to maintain personal - bodily communion with the Thessalonians. Satan⁹³ however blocked his way. *Μηκέτι στέγων* (< *στέγω* = *no longer endure it* [= *the fact that he had not communion with the Thess.*]⁹⁴) as he states twice, he did not hesitate to *be left alone*, sending his brother, Timothy⁹⁵. Paul considers the return of Timothy who brings news of the faith and love of the Thessalonians as well as the fact that they remember and long to see **him**, as a **Gospel**: *But now that Timothy has now come to us from you, and brought us good news of your i) faith and ii) love, and that iii) you always have good remembrance of us, greatly desiring to see us, as we also to see you* (3:6). These good news that Timothy brings soothes Paul and gives him life. At the end of the first part of his epistle, Paul continues to wish: *now may our God and Father himself and our Lord Jesus direct our way to you* (3:11) so that three goals may be accomplished: a) restoring whatever is lacking in their faith, b) the increase and abound in love for one another and for all c) the establishing of their hearts blameless in holiness before our God and Father at the coming of our Lord Jesus with all his saints (3: 12.13). Given what is said apart from the faith in God it is also the faith-trust (*fides*) in Paul that is being verified because, among others, his prophecies are fulfilled.

E. In the second part of the Epistle (ch. 4-5) it is clear that Paul wants to differentiate the Church (whose members are the *sons of light and sons of the day*-5:4.5) through its ethos-ethic from the *others who have no hope* (4:13) and *those who sleep and get drunk at night* (5: 6.7). They are the *Ἐθνη who do not know God* and live with *lustful passion* (4:5), destined for *wrath* and *not to obtain salvation through our Lord Jesus Christ* (5:9). All church members are *brothers* who make up a family-community that is different from the Gentile *Ecclesia* which worships Caesar as Lord and Father of the empire and the world. The Church of Jesus Christ is brought together through i) *recognition* (for) *those who labor among you, and are over you in the Lord and admonish you*, ii) *be(ing) at peace among yourselves, warn(ing) those who are unruly, comfort(ing) the fainthearted, uphold(ing) the weak and iii) be(ing) patient with all* (5:12-14). This *Koinonia* will be perfected in the future, for we will always be with the Lord.

It is clear of the aforementioned that particularly in the first section of his oldest epistle, Paul underlines the *vertical* communion of the audience, their relationship with the Living/True God who is Father to his Son *who died for us* (5: 10) and was resurrected from the dead. He comes back and save us *from the coming wrath*. Yet the Father is a father to us all. In fact he calls them **beloved by God and brothers**. That is very important for an audience which had been ostracized from their family and social circle because of their faith in Jesus. Apart from having a new Fa-

⁸⁶ Comp. 2:14: *ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 1Co 1:2-3: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ [...] Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

⁸⁷ Instead of the usual Hebrew *ἔλεος-mercy* (Gal. 6: 16) and *χαίρειν-Greetings* (James 1: 1). The two last elements (grace and peace) are usually found in other epistles as coming from God our Father and the Lord Jesus Christ. 5:28: *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.*

⁸⁸ The same problem does exist in 1 Thes. with *καθὼς οἴδατε οἱ οὗτοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς* (1:5c) which can be read with the previous but also the following vers. According to Aristoteles *ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό- ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ' ἂν μὴ ῥάδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἑρακλείτου. τὰ γὰρ Ἑρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, ὅλον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγραμματος* (1407b16). Comp. Byz.: *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

⁸⁹ Comp. 5: 17: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε/ ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε.*

⁹⁰ 1:2: *Εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν.*

⁹¹ Reidar Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters', *Christian Siblingship in Paul*. T&T Clark International. London-New York 2004. Ph. Harland, Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East, *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 491-513. -'Familial Dimensions of Group Identity (II): 'Mothers' and 'Fathers' in Associations and Synagogues of the Greek World', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38 (2007) 57-79. <http://www.philipharland.com/publications.html>.

⁹² At closure he will ask of them: *Brethren, pray for us* (5:25).

⁹³ Satan seems to act as a dividing agent in general, not only in Paul's case.

⁹⁴ *στέγω*= 1. < (s)teg- cover, pass over in silence (1 Cor 13:7), 2. bear, stand, endure (1 Cor 9:12; perh. 13:7).

⁹⁵ 3:2-3.

ther they have a new Lord, not Caesar but Jesus Christ who was also persecuted and died for us. It is **His** Coming that will change-save the world and that is the Christian hope. Meanwhile he tries to strengthen the horizontal bond between him and his audience because, as the epilogical vers 3:12-13 indicates, this love functions as model in the relations of the members of the Church and as the main factor *εις τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ Παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ.*

4. The reasons for the Paul's intimacy

In his next letters to the Churches, where he faces enemies inside the Ecclesia, Paul will demonstrate himself particularly as pater familiae. The example of 1 Cor. where Paul tells that he fed the Corinthians with *milk* and not with *solid food* as to carnal, as to **babes** in Christ (3:14) is quite distinctive. At the end of the epistle's first part (ch. 1-4), Paul separates himself from the instructors in Christ and instead projects the image of the father (also as an invitation for imitation) threatening them with the rod. In this context Timothy is also mentioned and is presented as beloved (the Corinthians too) and faithful: ***14 I do not write these things to shame you, but as my beloved children I warn you. 15 For though you might have ten thousand instructors in Christ, yet you do not have many fathers; for in Christ Jesus I have begotten you through the gospel. 16 Therefore I urge you, to imitate me. 17 For this reason I have sent Timothy to you, who is my beloved and faithful son in the Lord, who will remind you of my ways in Christ, as I teach everywhere in every church. 18 Now some are puffed up, as though I were not coming to you. 19 But I will come to you shortly, if the Lord wills, and I will know, not the word of those who are puffed up, but the power. 20 For the kingdom of God is not in word but in power. 21 What do you want? Shall I come to you with a rod, or in love and a spirit of gentleness?*** (1 Cor. 4:10-21).

In the Epistle to Galatians, which is according to Dunn⁹⁶ also written from Corinth during his first visit, Paul uses the strong language of the advising father. Only after he forcefully accuses them as fools for falling prey to Judeo-Christian false brothers, he says: *My little children, for whom I am again in the pain of childbirth until Christ is formed in you, 20 I wish I were present with you now and could change my tone, for I am perplexed about you* (Gal 4:18-20)⁹⁷.

While in every other epistle Paul presents himself as *pater familias*, it is in 1 Thess. that a loving mother ready to share her life and yearning for contact in person is being projected. We have seen that the fact that motherly love surpasses fatherly harshness can be verified through viewing 1 Thess. and 2 Thess. in parallel since in the later Paul acts rather fatherly dealing with problems inside of the Church.

Motherly elements are being shown in his private letter to *Philemon*. Self-presented as aged (since he was probably near his life's end) Paul writes a warmhearted letter to Philemon for he believes that Onesimus has become a child of his during his imprisonment: ***yet for love's sake I rather appeal to you—being such a one as Paul, the aged, and now also a prisoner of Jesus Christ—*** ¹⁰***I appeal to you for my son Onesimus, whom I have begotten while in my chains,*** ¹¹***who once was unprofitable to you, but now is profitable to you and to me*** ¹²***I am sending him back. You therefore receive him, that is, my own heart,*** ¹³***whom I wished to keep with me, that on your behalf he might minister to me in my chains for the gospel.***

Why Paul shows such intimacy in the 1 Thes.? From what has been said and from the Data of the Acts (despite the fact that the book was written about 30 years later), we draw the following conclusions:

1. The book of Acts shows that during his stay in the city of Athens (17:18-33) Paul felt strongly the hands of loneliness upon him and the disappointment of the rejection of the Stoics and the Epicurians although he had adjusted his word and his strategy to the city's mental climate. When he arrived in Corinth he confessed that he came *in weakness, in fear, and in much trembling* (1 Cor.2:3). Luke marks that Paul was filled by the Spirit by the return of his associates from Thessaloniki: *After Silas and Timothy had come from Macedonia, Paul was compelled by the Spirit* (Acts 18:5). In 1 Thes. 3:7-8 he points out: *διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν Κυρίῳ.* The faith (fides) of the Thessalonians towards Paul, his message and the way it was expressed, confirmed that Paul's preaching was *not in vein* but had *πληροφορία πολλή*. This had consequences for his self-estimation since it must have rejuvenated Paul who bursts out in thanksgiving which is common in Psalter after a trial. Moreover it must have given him the feeling of spiritual fatherhood and motherhood forging special bonds of friendship. With this psychology he lashes out on (i) the supposedly Greek philosophers (who appeared themselves as doctors of souls) and (ii) intensely on his compatriots, adopting the usual anti-Semitic views of the Greco-roman world, since in Corinth according to Acts he experienced a sundering with the Synagogue (18:4-6). The joy of the apostle was even more because the Thessalonians church with its position was of great importance for the distribution of his preaching since the city not only stood in the midst of via Egnatia, the road that united the West with the

⁹⁶ J.D.G. Dunn, *Beginnings from Jerusalem*, Michigan: Eedermans 2009, 720.

⁹⁷ According to Joh. Chrysostomus (*Comm. Titum*) the ethos of Paul in this epistle is erotic: *Εἰ δὲ καὶ δολόκληρον τὸ ἔθνος ὑβρίζει, μὴ θαυμάσης· καὶ ἐπὶ Γαλατῶν γὰρ αὐτὸ ποιεῖ, λέγων· Ὡς ἀνόητοι Γαλάται. Οὐχ ὑβριστικοῦ δὲ τοῦτο ἦθος, ἀλλ' ἐρωτικοῦ.* (PG. 62.664). About the criterion of familiarity see K.I. Belezos, *Χρυσόστομος καὶ Απόστολος Παῦλος. Χρονολογικὴ Ταξινόμηση Επιστολῶν καὶ χρυσοστομικῇ Ερμηνείᾳ*. Athens 2008, 38. 130-131.

East but the city also linked the North with the South. By this way the Gospel is preached to every part of the empire, a main presupposition for the coming of the Parousia (Rom. 10:18=Ps.19:4; Mk. 13:10; Mt.24:14): ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν Θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι (1:8).

2. The Thessalonian church faces sorrows (θλίψεις), which come from outsiders and not from insiders as it will happen in the other epistles (Judeans or 'wise'). The receivers of the epistle are excommunicated from their family-social circle which in the graeco-roman pyramid was the most important institution after the religion. So, as underlines Gerber⁹⁸, in the frame of the *alternative* Ecclesia where it is experienced the principle of the *reverse/ inverted pyramid* (Mk.10:42-45) they need to feel love/tenderly care and not an authority which impose his own will. Paul had to conduct according to the image of God the Father and the Lord who was persecuted and dies for us. On the other hand some of the outsiders enemies obviously compared Paul with the itinerant philosophers who through traveling and initiating authorities of the past gained gold and glamour from their preaching taking advantage of the hopes and fears of the people. For these reasons Paul, who during his days as a *rabbi* he must have been called *father and teacher* (Mt. 23:10)⁹⁹, let his carefully cultivated father figure not to be distorted into the image of a patriarch¹⁰⁰ even when he faces the problem of πορνεία. Yet we have seen from the very beginning he does not accompany his name with *servant or apostle* of Jesus. He speaks in plural form, not using *I*, while in the epilogue of the epistle he does not refer to any important members of the church. He admits to the worthiness of his audience and rejuvenates their self-esteem using *you know* repeatedly and the well-known captatio benevolentiae of 1:3 but also saying to them that *you have no need so that I should write to you, for you yourselves are taught by God to love one another* (4:9). The audience themselves have become an example for all the world, as Paul and his associates have become for them (1:6-7). All in all the imitation process revolves around the *living and true* God, who is called Father and Jesus the Lord who has died for us: *And you became followers of us and of the Lord* (1:6). Timothy is not characterized as his child but as their *brother and minister of God* (3:2). That an ostracized people of God doesn't need a new patriarch but a loving family is also seen in the last book of N.T., the Gospel of John where the authority of Peter is called in question. Van der Watt has proved in his *Family of the*

King: dynamics of metaphor in the Gospel according to John (Leiden 2000) how the metaphor of family (with the elements of love, knowing each other, solicitude, protection) is the constitutive and the most essential imagery in a Gospel which is addressed to Christians expelled from the Synagogue and their families (John 9. 16).

3. Paul's feelings of paternal love and the unique bond he shares with the Thessalonians could be understood according to the fact that they were the **firstborn** among his children in Christ like the first chosen (by the Apostle himself) associate Timothy who is called *his child* in 1 Cor. (4:17). We should also remember that according to Acts (16:6-8) before Paul's transition to Macedonia, the Holy Spirit had averted him from preaching in certain parts of Asia Minor and he had already crossed something like 600 miles without any impressive success. We also should not forget that during his visit in Philippi, the first stop he made in European ground, very few believed his word and most of those few were women. Yet with his repeated visits to the city, this Little Rome (probably with Luke's aid who is connected to city of Philippi), he managed to form the Church that would later receive the epistle which is also characterized as a loving-tender one¹⁰¹. Paul however doesn't characterize the recipients as ἀπαρχή in his first epistle as it happens in 2 Thes. 2:13¹⁰². So this fact is doubtful.
4. On the contrary, Paul seems to be feeling heavily upon him that **the coming of the Lord is at hand** unlike the false prophets of Pax Romana (see Virgil, *IV Eclogue*) which in various ways advertised Roma as aeterna and its system as the bearer of peace and security (5:3; comp. Rev. 13). In the light of the Coming of the resurrected Jesus, Paul, who was entrusted to preach to the Gentiles (Gal. 1:16), wants to present all the Christians who *returned* by his εἰσοδος not only ἀμέμπτους ἐν ἀγνωσύνῃ (3:13)/ ὁλοτελεῖς but also united as a family. So he wants that his letter be read to **all** the brothers, even those who might not want to really listen. He also invites everybody to kiss each other although he is not giving his own¹⁰³ and in addition he neglects to mention anyone of the προϊσταμένους in particular. Through φιλαδελφία (whose visual sign was ἀσπασμός) and the public reading of his epistle which maybe substitutes his holy kiss, they will experience the Grace of the Lord Jesus Christ. Note that it was the coming Caesar that was greeted in a triumphant manner by the crowned members of the local Ecclesia (Greek) often accompa-

⁹⁸ Paulus und seine 'Kinder' 338-343.

⁹⁹ Apparently these three names were quite loved by the Pharisees of the time.

¹⁰⁰ As the problem of fornication is dealt with rather harshly in various Judaic texts (see *Testaments of the XII Patr.*), one could expect Paul to project the similar guiding authority of the father.

¹⁰¹ J. Karavidopoulos, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*. Thessaloniki 1981, 244.

¹⁰² Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ Κυρίου, ὅτι ἐλάτο ὑμᾶς ὁ Θεὸς ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας.

¹⁰³ The fact that all Christians regardless of ethnicity, gender or status are all brothers sealed with a ritual kiss at the end of the epistle's hearing (probably before the Eucharist where they experienced the union in one body), was a crucial element setting them apart from the other religious parties and Judaism where the term *brother* also appears but not nearly as vividly as in the Christian Church.

nied by the whole house (oikos) or school¹⁰⁴. In this frame Paul asks: *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχῆσεως- ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς- ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ Παρουσίᾳ;* (2:19). Maybe Paul also wanted to shout with Isaiah (8:18): *Here am I and the children whom the Lord has given me!*¹⁰⁵

5. Because of the sentiment that **the coming of the Lord is at hand**, the epistle itself pictures an apocalyptic and also dualistic way of thought which also requires a **powerful family bond** so that the battle of the sons of light against the Temper-Satan and his organs can be fought¹⁰⁶. Characteristic of this apocalyptic way of thought is the coexistence in chap. 2 of passages where it is expressed the extreme love of Paul for his own children with other where he expresses his extreme wrath for his compatriots who persecute him¹⁰⁷. In this apocalyptic frame Paul aches to make the ostracized Thessalonians understand that they are really his beloved ones. He is also deeply concerned about the sanctification especially of the bodies, an issue which he directly links with the brothers and sisters since *πορνεία* (fornication and adultery) means taking advantage and defrauding one another. Based on archaeological evidence¹⁰⁸ the cults of Dionysus and Cabe-

rus (both worshiped with orgy ceremonies) were quite famous in Thessaloniki at the time. The Thessalonians had returned from the false gods to the one true God and this action probably cost them dearly on their immediate and professional environments¹⁰⁹. The risk of returning again to their old habits of sin must have been present daily since their isolation of their environment could be "unbearable". To outweigh the *traditional* abuse of the sexual instinct and the passions of the flesh, Paul feels that he has not only to preach i) the sanctification through abstaining from *πορνεία* and ii) loving one another (something most crucial in order to escape the coming wrath), but also to be bodily near to them, feeling in any case his love/koinonia in practice. Note that (1) at the epilogue 3:12-13 *τὸ στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ* (who is named as *Πατὴρ ἡμῶν*) depends on *ὑμᾶς δὲ ὁ Κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς* (2) the exhortation against *πορνεία* is escorted by the parainesis about the *φιλαδελφία*. Paul knows that sexual abuses and the Hagiasmos especially of the body (which in second section attracts his concern) cannot be faced with prohibitions but when his brothers and sisters feel really beloved by a maternal way in the frame of their new family. This is why the apostle desires and prays without ceasing to have face to face communication with them and he presents himself not only as father who teaches with his word and example, but also as the mother who actually when *ἀπορφανίζεται, ὁμείρεται* to see her children to transmit them her life. This intimacy and this familiarity will be perfect by the Parousia. This fact for the others means wrath, for the Christians however that they will be altogether (dead and live), *ὀλοτελεῖς* (with body also) eternally *σὺν Κυρίῳ* as Paul four times stresses in ch. 4-5 (4:14.17; 5:10). This fact differentiates the Pauline eschatology from the other and this must be foreshowed in the Ecclesia which lives *Ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*.

¹⁰⁴ H.S. Versnel, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill 1970.

¹⁰⁵ In the next epistles it feels that the Coming delays, his Churches must be organized and he must defend himself against the false brothers/ tutors. So he appears himself as an authoritative pater familiae.

¹⁰⁶ The main prayer of the Christian community, the one that sets it apart from the Synagogue, begins with the word *Father* and ends with *lead us not into temptation but deliver us from evil* (Matt 6:13; Luk 11:4).

¹⁰⁷ The second subunit of the first part of I Thes. starts with the contrast ¹⁴ *ὑμεῖς γὰρ μνηστὴ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων [...] ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας* (2: 13-17). Jesus Himself used the image of the mourning nurse in light of Jerusalem's desolation: "O Jerusalem, Jerusalem, the one who kills the prophets and stones those who are sent to her! How often I wanted to gather your children together, as a hen gathers her brood under her wings, but you were not willing!" (Lk. 13:34).

¹⁰⁸ See Christoph von Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT 2- 125; Tübingen 2001. Christopher Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki*, (Studien u. Texte zu Antike und Christentum 47), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

¹⁰⁹ With the exception of Musonius Rufus (XII.1-5), the other moralists thought of fornication as not a shameful act.

Bibliography

- Burke T. J., *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, (JSNTSup 247) London: Sheffield Academic Press 2003.
- *Paul's Role as 'Father' to his Corinthian 'Children' in Socio-Historical Context* (1 Cor. 4:14-21), in: *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall. Supplements to Novum Testamentum*, ed. Trevor J. Burke and J. Keith Elliott, Leiden: Brill Academic Publishers 2003, p. 95-113.
- Caragounis Chrys, *Did Paul Behave as an Infant or Imbecile, or as a Gentle*

Nurse?, online: <http://www.chrys-caragounis.com/Studies/Did%20Paul%20Behave.pdf>, 01.08.2014.

Galanis J., *Η Πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, Thessaloniki 1996.

Gerber Christine, *Paulus und seine 'Kinder'. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft - BZNW 1360) Berlin-New York: Walter de Gruyter 2005.

Dogmatyzacja Prawdy

ks. archimandryta Warsonofiusz Doroszkiewicz

Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
warsonofiusz@gmail.com

ks. archimandryta Warsonofiusz Doroszkiewicz, *Dogmatization of the Truth*, Elpis, 16 2014: 113-118.

Abstract: Since the beginning of time, man has searched for answers to the questions that tormented him concerning how he came into being, how the world came into existence and if objective truth exists. The problem of defining the idea of truth caused unrest first of all for ancient philosophers and one can find a few formulations defining this concept in ancient Greek metaphysics.

The first to define the concept of truth was Aristotle. The Old Testament had its own truth. We do not speak of a dogma of the Old or New Testament, but we speak of the truth or truths of the Old or New Testament or generally of truths contained in the Holy Scripture. On the other hand, the New Testament proclaimed that Truth had become man. When interpreting the idea of the truth in the New Testament, St. Clemens of Rome stated, that not only Christ Himself is the very Truth but all he proclaims is the very truth. The history of the Church witnesses to the fact of how truth, that was attacked by heretics, transformed itself into dogma. For two thousand years, the Church has preserved the dogmatic definitions of the Holy Ecumenical Councils, which are the foundation of our faith and the very guarantee of our proper growth in Christ and finally, of our salvation.

Streszczenie: Od samego początku człowiek poszukiwał odpowiedzi na dręczące go pytania odnośnie początków jego istnienia, jak powstał świat i czy istnieje jakaś obiektywna prawda. Problem zdefiniowania pojęcia prawdy trapił w starożytności przede wszystkim filozofów a w starożytnej greckiej metafizyce można znaleźć kilka sformułowań określających to pojęcie. Pierwszy kto dokonał zdefiniowania pojęcia prawdy był Arystoteles. Stary Testament miał swoją prawdę. Nie mówimy bowiem dogmaty Starego czy też Nowego Testamentu a mówimy prawdy Starego bądź też Nowego Testamentu albo też ogólnie prawdy zawarte w Piśmie św. Natomiast Nowy Testament ogłosił, że Prawda ciałem się stała. Interpretując pojęcie prawdy w nowym Testamencie św. Klemens Rzymski stwierdził, że nie tylko sam Chrystus jest Prawdą ale wszystko co głosi jest prawdą. Historia Kościoła jest świadkiem tego, jak atakowana przez heretyków prawda przeobraża się w dogmat. Kościół przez dwa tysiąclecia chroni dogmatyczne określenia świętych Soborów Powszechnych, które są fundamentem naszej wiary i gwarantem prawidłowego wzrastania w Chrystusie i ostatecznie naszego zbawienia.

Keywords: God, the world, a man, the truth, philosophy, Holy Scripture, salvation, dogma

Słowa kluczowe: Bóg, świat człowiek, prawda, filozofia, Pismo Św., zbawienie, dogmat

Wielcy myśliciele i filozofowie by znaleźć odpowiedzi na nurtujące ich pytania dotyczące tajemnicy świata i człowieka; skąd przybył, jaki sens ma jego życie i dokąd podąża, od dawien dawna poszukują wspólnej zasady obserwowanych przez siebie zjawisk, dążą do zintegrowania wielorakości świata poprzez sprowadzenie jej do jakiegoś jednolitego źródła, poszukują wyższej prawdy. Na samym początku człowiek uzasadniał genezę i funkcjonowanie świata za pomocą wymyślonych przez siebie mitów i bóstw, opracował subiektywny wyróżnik człowieczeństwa i w ten sposób tworzył swój pierwszy konstytutywny światopogląd. Ale prawdę należało zdefiniować. Przedsokratyczni filozofowie nie potrafili podać formalnie poprawnej definicji prawdy. Pierwszy, komu udało się zdefiniować pojęcie prawdy był Arystoteles. Ale takie światopoglądowo - filozoficzne rozumowanie podlegało procesowi ewolucji. Paralelnie obok wielkich centrów naukowych poszukujących odpowiedzi na nurtujące ówczesnego człowieka pytania istniał mikroskopijny świat Starego Testamentu, głoszący etyczny monoteizm, tzn., że nie ma wielu abstrakcyjnych bogów lecz, że jest tylko jeden odpowiedzialny za świat osobowy Stwórca, który wszystko co stworzył było dobre tzn. absolutnie doskonale (Gen 1,11). Ukoronowaniem zaś dzieł Stwórcy był człowiek, którego obdarzył On swoim obrazem - „i potem rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego do nas i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad bydłem i nad całą ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi. I stworzył Bóg czło-

wieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich. I pobłogosławił im Bóg i rzekł do nich Bóg: Rozradzajcie się i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną...” (Gen 1,27-28). Należało by tu zwrócić baczniejszą uwagę na słowo „uczynimy”, które w tradycji patrystycznej wskazuje na trynitarny charakter stworzenia oraz jedność woli i energii Trójjedynego Boga¹. Poddając głębszej analizie hermeneutycznej wyżej wymienioną sentencję św. Atanazy z Aleksandrii konstatuje, w duchu ap. Pawła, że Bóg tworzył przez Syna². Który, jest obrazem Boga niewidzialnego, pierwotnym wszelkiego stworzenia...ponieważ w Nim zostało stworzone wszystko, co jest na niebie i na ziemi...(Kol 1,15-16). Po tragicznym w następstwach wygnaniu ludzi z Raju, pierwszym wizualnym biorcą Bożego sygnału, odnośnie tego, że Stwórca chce przywrócić relację z człowiekiem i zawrzeć z nim w przymierze, był Abraham. „I rzekł Pan do Abrahama: Wyjdź z ziemi swojej i od rodziny swojej i z domu ojca swego do ziemi, którą ci wskaże. A uczynię z ciebie naród wielki...ustanowię bowiem przymierze mię-

¹ A. *Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, DD.Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1961, s. 1191.

² Ελληνες Παteres της Εκκλησιας. Αθανασιος Αλεξανδριανος του Μεγαλου. Απαντα Τα Εργα. Πατερικα Εκδοσεις. Γρηγοριος Παλαμας. τ. Ι. Θεσσαλονικη 1973, s. 78.

G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie Człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przełożyła Iga Czackowska, Lublin 1997, s. 29.

dzy mną a tobą...obrzeźcie bowiem ciało napletka waszego i będzie to znakiem przymierza między mną a wami” (Gen 12,1-2; 17,2-14). „Potem ukazał mu się Pan w dąbrowie Mamre, gdzie siedział u wejścia do namiotu w skwarne południe. A podniósłszy oczy, ujrzał trzech mężów, którzy stanęli przed nim...” (Gen 18,1-2). Wraz z wypełnieniem się obietnicy złożonej przez Pana Abrahamowi, że z niego wywiedzie się wielki i potężny naród i w tym narodzie urodzi się potomek, któremu nadadzą imię Emmanuel-to znaczy Bóg z nami, na nowo pojawiło się zagadnienie wyjawienia istoty prawdy na kanwie dialogu Piłata, i w jego osobie całego pogańskiego Rzymskiego Imperium z Chrystusem. Pytanie Piłata co to jest prawda, zawierało w sobie różnicę i rozróżnienie pomiędzy osobową Prawdą, z jednej strony a potężnym politycznym i wszechwładnym autorytetem. Stwierdzenie Zbawiciela że ja jestem drogą żywotem prawdą nie pozostawiało w słuchaczach wątpliwości co do Jego niebiańskiego pochodzenia (J 14,6). Rozważając te słowa św. Klemens Rzymski dodaje, że nie tylko to sam Chrystus jest prawdą ale wszystko co głosi jest prawdą³. Tradycja patrystyczna interpretując ten epizod jednomyślnie stwierdza, że Chrystus milczał przed Piłatem ponieważ rzymski namiestnik będąc oslepiony pychą, swoim pytaniem powielił ówczesne błędne rozumienie prawdy, którą popularnie pojmowano jako ideę opartą na intelektualnej sile rozumu ludzkiego co prowadziło do politeizmu i panteizmu czyli organicznego utożsamiania bóstwa z przyrodą. Prawda, według Piłata, była prawdopodobnie jakąś spekulatywno-intelektualną filozoficzną ideą, głoszona przez któregoś z ówczesnych znanych filozofów bo - jak podkreślił M. Bierdiajew - „taka prawda jest fikcją, która nie zbawia człowieka, ponieważ bóg filozofów jest tworem bezosobowym i dlatego nie jest w stanie wejść w personalną relację z człowiekiem”⁴. Według rosyjskiego myśliciela, podobnie ma się rzecz we współczesnych hinduistycznych wierzeniach albo w buddyzmie⁵. Ale skoro Piłat nie rozpoznał w Chrystusie osobowej Prawdy, to tylko dlatego, że postawił błędne pytanie na które nie było odpowiedzi; należało natomiast zapytać, Kim jest Prawda?. Dla uczniów Chrystusa prawdą był On sam, oraz pojawienie się w Jego osobie Królestwa Bożego, czyli Królestwa miłości, sprawiedliwości i pokoju, które objawiło się w świecie jako Boża siła odkupująca i zbawiająca, jako źródło miłosierdzia i sprawiedliwości, jako łaska pozwalająca człowiekowi odróżnić duchy dobra od duchów zła⁶. Uczniowie pańscy by poznać Prawdę musieli przejść przez okres przygotowawczy, a wydarzenia w Getsemanii były probierzem ich wierności Prawdzie. A więc Prawda nie jest „rzeczą” lub oderwaną bezosobową ideą filozofów lecz samą Osobą naszego Zbawiciela i Pana który sam o sobie powiedział że jest prawdą, drogą i życiem (J 14,6). Rozwijając ten temat matka Maria z Normanby w piękny

liryczny sposób pisze, że „dla nas prawda nie jest systemem myślenia. Prawda nie została stworzona. Prawda jest. Chrystus jest prawdą. Prawda jest osobą. Prawda nie jest ograniczona do naszego pojmowania. Prawda nas przewyższa; nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć Prawdy. Poszukiwanie prawdy jest poszukiwaniem osoby Jezusa Chrystusa. Prawda jest Tajemnicą osoby Chrystusa, a ponieważ jest to osoba, Tajemnica jest nierozzerwalnie związana z wydarzeniem spotkania. Tajemnica i wydarzenie to jedno. Dla prawosławnego umysłu ta tajemnica stanowi precyzyjna i surową rzeczywistość. Jest to Chrystus, ale i jest to spotkać Chrystusa”⁷. W Osobie Jezusa Chrystusa człowiek poznaje „drogę” pozwalającą mu poznać Prawdę, pozwala mu wejść w relację z Bogoczłowiekiem a tym samym wejść w relację z Ojcem bo „kto mnie widział, widział Ojca” (J 14,9). W Prawdzie Chrystusowej jest boska prostota. Prawdę zdobywa się życiem i poświęceniem, wysiłkiem woli i integralnością ducha a nie samym tylko intelektualnym poznaniem. Samo poznanie jest tylko funkcją życia religijnego. Ideałem prawosławia jest raczej święty „podwiźnik” a bardzo rzadko uniwersytecki profesor teologii, chociaż przykłady św. Justyna Popowicza czy ojca Dumitru Staniloae świadczą o tym, że i tacy też się zdarzali Ale wraz z Prawdą, jak pisze św. Paweł, istnieje również i łaska bo „Zakon bowiem został nadany przez Mojżesza, łaska zaś i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). Bóg nikogo nie obdarza swoją łaską na siłę, ani tych którzy ją odrzucają ani tych, którzy kierują się w swoim życiu technikami samozbawienia. Łaska współistnieje z prawdą i nie ma jej tam gdzie odrzucana jest Prawda. Bo jeśli odrzucana jest Prawda, to odrzucany jest również dogmat, który ją wyraża. Kościół prawosławny i Pismo Święte nie akceptują zarówno chrześcijaństwa „adogmatycznego” bo coś takiego ograniczyło by chrześcijaństwo do życia w duchu post-reformacyjnego zachodniego „pietyzmu”, bądź też systemie zmienionych wartości moralnych oderwanych od fundamentu, na którym oparte są chrześcijańskie ewangeliczne prawdy o Bogu, zredagowane i ogłoszone w formie orzeczeń dogmatycznych na Soborach Powszechnych. Teoria protestanckiego teologa Harnacka, że dogmaty zracjonalizowały teologię chrześcijańską intelektualizmem i wniesieniem zasad filozofii greckiej, jest obalona przez historię Kościoła, która naucza że dogmaty miały mistyczny i antynomiczny charakter⁸, natomiast herezje próbując racjonalistycznie wytłumaczyć Boże tajemnice, usuwały za pomocą ludzkiego rozumu mistyczno-antynomiczny charakter dogmatów. Co więcej dogmaty chrześcijańskie nie są intelektualnymi teoriami ani metafizycznymi koncepcjami, lecz faktami, widzeniami, żywym doświadczeniem, które na przykład św. Paweł swoje „widzenia” wyraził w dogmacie odkupienia. „Czyż św. Atanazy Wielki – zapytuje prof. M. Bierdiajew – racjonalizował chrześcijaństwo z pomocą filozofii greckiej? Otrzymał on mądrość z ascetycznego wysiłku tych, co żyli na pustyni, którzy doświadczeniem zdobywa-

³ A. Patristic, *Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 71.

⁴ M. Bierdiajew, *O Zniewoleniu i Wolności Człowieka*, wyd. Ymca-Press, Clamart-Paris 1939, s.92.

⁵ Δ. Στανιλοαε, *Για Ενα Ορθοδοξο Οικουμενισμο. Ευχαριστια-Πιστη-Εκκλησια* Εκδοσεις: Αθως Πειραιος 1976, s. 16.

⁶ Μ.Α. Κοστα Ντε Μποργκαρ, *Προσωπο και Σταθρος*, wyd; Εν πλω, Αφηνα 2014, s. 123.

⁷ K. Ware, *Prawosławna Droga*, przełożyła siostra Nikolaia z monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 1999, s. 91.

⁸ M. Bierdiajew *Filozofia Wolności*, tłum. Ewa Matuszczyk, Białystok 1995, s. 13.

li światło. Filozofia nie jest potrzebna religijnym dogmatom, ale dogmaty religii potrzebne są filozofii, żywią ją, wtajemniczają w sekrety tego „co ostateczne”⁹ Życie św. Atanazego i jego interpretacja Ewangelii odzwierciedlały duch egipskiej pustyni, a towarzyszący mu ascetyczny wysiłek wniosły na stałe do chrześcijańskiej teologii dogmat o przeobóstwieniu¹⁰. Samo słowo „dogmat” pochodzi od czasownika -δοkein-uważać, rozważać. U Platona δοkein oznacza wyrażenie czyjejś prywatnej opinii to, co ktoś uważa za stosowne, pożyteczne, dobre¹¹. Od znaczenia prywatnej opinii słowo to przeobraziło się w termin filozoficzny oznaczający jakąś filozoficzną prawdę, punkt widzenia czy też punkt zainteresowania danej szkoły filozoficznej¹². U Plutarcha spotykamy np. wyrażenie prawdy o duszach «τα περι ψυχων δογματα»¹³. Taka metamorfoza słowa δοkein była możliwa ze względu na to, że starożytna filozofia grecka miała charakter eklektyczny. Starożytni Grecy bardzo chętnie łączyli w jedną czasami całość, teorie, koncepcje, pojęcia, wybrane z różnych kierunków i doktryn filozoficznych. Z filozofii greckiej słowo to przedostało się do obiegu życia publicznego i zaczęło oznaczać jakąś prawdę o charakterze polityczno-prawnym, np: «δογμα πολεος» tzn. prawo obowiązujące w danym mieście¹⁴. Potwierdza to Ewangelia według św. Łukasza w sprawie edyktu cesarskiego odnośnie dokonania ogólnopanstwowego spisu ludności «Εξηλφε δογμα παρα Καισαρος Αυγουστου απογραφισεσθαι» (Łk 2,1). W Starym Testamencie i w Judaizmie słowo dogmat nosiło charakter religijno-prawny. Św. Paweł, nawiązując do klimatu Starego Testamentu, nadał temu słowu negatywne znaczenie nazywając go listem dłużnym- χειρογραφον τοις δογμασιν- nas obciążającym (Kol 2,14). Również św. Łukasz w Dziejach Apostolskich pisze, że „...gdy przechodzili przez miasta przekazywali im postanowienia – τα δογματα – powzięte przez apostołów i starszych w Jerozolimie aby je zachowywali (Dz 16,4). W okresie post-apostolskim oraz u wczesnych Ojców Kościoła słowo dogmat ma bardziej odniesienie do czynu-πραξις- aniżeli do teorii¹⁵.

Prawda wyrażona w dogmacie

Systematyczne studiowanie dogmatów Kościoła pojawia się w post-apologetycznej okresie historii Kościoła; po

raz pierwszy u Orygenesa (Περί Αρχων) i w sposób najbardziej kompleksowy w epoce patrystycznej u św. Jana z Damaszku (Wykład Wiary Prawosławnej). Dogmatyka jako oddzielny „dział” teologii, pojawiła się po raz pierwszy na Zachodzie w okresie Średniowiecza (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*) i w okresie Renesansu. Na gruncie prawosławnym dogmatyka pojawiła się w XVII w pod postacią tzw teologii omologii (Wyznanie Piotra Mogiły, Cyryla Lukaris, Dosyteusa itd.). Na przełomie XVIII i XIX wieku problemem prawosławnej dogmatyki sposób systematyczny zajmował się grecki teolog Afanasios Paros „Epitomi” 1806, Moschopoulos „Epitomi dogmatyky kai ifiky theologias” 1851, Eugenios Woulgaris, a na gruncie rosyjskim w szczególności metropolici Moskwy Antonii i Makary. W XX wieku w Grecji, zachowując tę samą metodę i podział, czołowe miejsce w badaniach dogmatycznych zajęli Z. Rossos, X. I. Karmiris i P. Trembelas, Ch. Konstantynidis. Ch. Androutsos przedstawił naukowy klimat dominujący w ateńskiej szkole teologicznej odnośnie nauczania dogmatyki w tamtych czasach jednocześnie ubolewając, „że w jego czasach formuły dogmatyczne nie mają najmniejszego odniesienia do życia świętych i do pobożności kościelnej. Autentyczność dogmatyki nie jest już potwierdzona przez doświadczenie, nie jest połączona z etyką Kościoła i jest głęboko ideologiczna”¹⁶. Nowy impuls do dogmatyki w XX wieku wniósł profesor Instytutu św. Sergiusza i Sorbony W. Łoski, o. Jerzy Florowski w Ameryce zaś na gruncie grecko-amerykańskim, ks. prof. Ioannis Romanidis, który w kursie teologii systematycznej, przeznaczył centralne miejsce palamickiemu rozróżnieniu istota-energie oraz podkreślał bardziej egzystencjonalny charakter dogmatu. Jego *Dogmatyka* jest wyraźnym przeciwieństwem *Dogmatyki* Androutsosa i Trembelasa. Również profesor Christos Jannaras przeciwstawiając się scholastycznym wpływom w prawosławnej XIX wiecznej dogmatyce słusznie odnotował, że „w prawosławiu dogmat wyraża doświadczenie Kościoła, a nie po prostu ” teoretyczne zasady”¹⁷. Ks. metropolita Ioannis Zizulas podążając śladami paryskiej szkoły teologicznej, wniósł ogromny wkład do zrozumienia prawosławnej eklezjologii¹⁸. Tak więc dogmatyka w XX wieku jako oddzielna dyscyplina naukowa weszła na stałe do programu prawosławnych szkół teologicznych. Dziedzina ta w porównaniu z innymi gałęziami teologii, wyróżnia się tym, że posiada charakter metodyczny albo też innymi słowy systematyczny i dlatego czasami nazywana jest teologią systematyczną, który możemy podzielić na następujące podrozdziały:

1. Chrystologiczne hymny ap. Pawła skierowane do pierwszych społeczności chrześcijańskich; np. do Filipian. Zawierają one treści wyrażające teologiczno-dogmatyczne poglądy Apostoła narodów.

⁹ M. Bierdajew, *Filozofia*, dz. cyt., s. 14.

¹⁰ Κονσταντινου ΧΡ.Καρακολη, *Χριστολογία Του Μεγαλου Αθανασιου Θεσσαλονικη* 1968, s. 68. W czternaście wieków później o ważności doświadczenia przeobóstwienia-*stiażanie* Św. Ducha- opowiedział nam i pokazał w sposób wizualny św. Serafin z Sarowa.

¹¹ Aristote, *Ethique de Nicomaque*. Texte, Traduction, Preface et Notes par Jean Voiquin, wyd. Classiques Garnier Paris 1958, 298. A. Bally, *Dictionnaire Grec-Français*, wyd. E. Egger. Hachette, 79, Boulevard Saint-Germain, Paris 1950, s. 527.

¹² Tamże, s. 528.

¹³ V. Ehenberg, *The Cambridge Ancient History*, vol V. Cambridge 1976, s. 347.

¹⁴ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, s. 263.

¹⁵ Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie*. Ignacy Antiocheński *Do Kościoła w Magnezji* 13,1 i *List Barnaby* 1,6. Pisma Ojców Kościoła, przekład Anna Świderkowna Kraków 1998.

¹⁶ K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przełożył ks. Henryk Paprocki, Białystok 2005, s. 16.

¹⁷ X. Γιανναρα, *Ορθοδοξία και η Θεολογία στην Ελλάδα σήμερα*. Εκδοσεις ΑΘΗΝΑ, 1979, s. 95.

¹⁸ J. D. Zizulas, *Eucharist Bishop Church. The unity of the church in the Divine Eucharist and the bishop during the first three Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Massachusetts 2001.

2. Ewangelia według św. Jana pomimo głęboko dogmatycznego prologu i teologicznego charakteru tekstu w pewnej części jest postrzegana przez wielu również jako zawierająca treści liturgiczne.
3. Pierwszy list ap. Piotra zawiera w swej treści liturgię baptyzmalną. Z niej to wywodzą się eucharystyczne anafory pierwszych wieków, które są tworem profetyczno-charyzmatycznej teologii św. Justyna i Didache.
4. Baptyzmalny charakter dogmatyki wraz z przygotowawczą katechezą. Jest to najważniejsze źródło teologii symbolicznej (również symboli wiary). W pierwszych wiekach wszystkie symbole wiary jakich używano w Kościele miały charakter baptyzmalny. Na przykład pierwszy Sobór Ekumeniczny za podstawę dla zredagowania swego symbolu wiary posłużył się wszystkimi znanymi symbolami wiary będącymi w użyciu przez kościoły lokalne.
5. Anty-heretycki charakter dogmatyki dał impuls dla rozbudowy starożytnych symboli baptyzmalnych w szersze i bardziej rozwinięte symbole w celu odparcia ataków takich heretyków jak Gnostycy, Arianie itp. Na tej płaszczyźnie istotne znaczenie dla dogmatyki posiada teologia patrystyczna takich Ojców Kościoła jak św. Ireneusz, św. Atanazy i św. Cyryl z Aleksandrii, Ojcowie Kapadoccy oraz św. Maksym Wyznawca. Teologia ta rozwinięła się jako antyteza a nie jako pozytywny wykład wiary.
6. Na synodalny charakter dogmatyki wpłynęły orzeczenia wielkich Soborów Powszechnych, które powstały w wyniku zintegrowania elementów anty-heretyckiej teologii z teologią baptyzmalno-symboliczną. Ale nie tylko orzeczenia soborowe i symbole wypracowane przez mniejsze synody miały istotny wpływ na powstanie teologii dogmatycznej. Również kanony wielkich Soborów i mniejszych synodów posłużyły za podstawę dla powstania dogmatyki.
7. Empiryczny charakter dogmatyki wypływa również z mistycznych przeżyć wielkich mnichów pustyni (w apofmegaty) oraz z pism św. Jana Klimaka, św. Maksyma Wyznawcy, św. Symeona Nowego Teologa oraz z całej tradycji hezychastycznej skupionej wokół i wyrażonej przez św. Grzegorza Palamasa. Wyrażają oni teologię dogmatyczną za pośrednictwem przeżyć mistycznych. Nieco szerzej empiryczny charakter dogmatu wyjaśnia prof. Włodzimierz Łoski słusznie konstatując, że „dogmat, wyrażający Prawdę Objawioną, która jawi się nam jako niezgłębiała tajemnica, musi być przez nas przeżyty: w procesie tego przeżycia, zamiast dostosować tajemnicę do naszego sposobu rozumienia, powinniśmy-przeciwie-czuwać nad głęboką zmianą, nad wewnętrznym przeobrażeniem naszego umysłu aby stać się zdolnymi do doświadczenia mistycznego. Teologia i mistyka nie są sobie przeciwstawne, lecz posiłkują się nawzajem i uzupełniają. Jedna nie może istnieć bez drugiej. W oderwaniu od prawdy strzeżonej przez cały Kościół, doświadczenie prywatne byłoby pozbawione wszelkiej pewności, wszelkiej

obiektywności, było by mieszaniną prawdy i fałszu, rzeczywistości i złudzenia... Z drugiej strony-nauczanie Kościoła nie miałoby żadnego wpływu na dusze, gdyby nie wyrażało w jakiś sposób wewnętrznego doświadczenia prawdy...”¹⁹.

Również Christos Jannaras, wiążąc kwestię dogmatu z doświadczeniem mistycznym, stwierdza, że doświadczenie mistyczne nie może posiadać charakteru pietystycznego lub moralnego, lecz powinno posiadać charakter ontologiczno-egzystencjonalny, ponieważ sfera dogmatyki ogarnia swoim zainteresowaniem sferę bytu (gr. *to ov-* albo *-παρχον-*, *ουκ υπαρχον-* jest, istnieje, nie istnieje) np. istnienie Boga, życia, stworzenia, osoby, miłości wolności, grzechu, zła, odkupienia. Dogmatyka interesuje się tematami egzystencjonalnymi ale o soteriologicznym znaczeniu. Cerkiew dogmatyzuje przede wszystkim po to by zbawić a nie po to by poszerzyć naszą wiedzę o Bogu i świecie. Każdy jej dogmat lub synodalno-dogmatyczna decyzja ma zawsze odniesienie do problemu zbawienia człowieka, podkreśla w/w teolog²⁰. Patriarcha Konstantynopola, Bartłomiej I w swej znakomitej książce pt. „Prawda was wyzwoli” doskonale wczuwając się w aurę neopatrystycznych tendencji dodaje, że „dogmaty w żadnym razie nie stanowią systemu, lecz chronią drogę życia, otwierają na kontemplację poprzez negację, symbol i antynomię”²¹. Należy również pamiętać o tym, że wielkie spory teologiczne okresu patrystycznego nie miały charakteru ani abstrakcyjnego ani intelektualnego ale miały charakter soteriologiczno – egzystencjonalny²².

Prawosławna dogmatyka posiada więc bardziej charakter vitalny, empiryczny, aniżeli logiczny czy hipotetyczny²³.

Skryptyalny wymiar Prawdy

Ks. metropolita J. Zizulas stwierdza, że relacja dogmatu do Pisma św. ma charakter hermeneutyczny. Według niego problem relacji pomiędzy Biblią a dogmatem pojawił się zachodniej teologii w okresie post-reformacyjnym, kiedy to reformatorzy odrzucili Tradycję Kościoła a przyjęli Pismo Św. (tzw. *sola scriptura*) za jedyne źródło Bożego Objawienia²⁴. W Kościele prawosławnym problem ten pojawił się z momentu napisania tzw. Ksiąg Symbolicznych w których to metropolita Piotr Mogiła ustosunkował się do pozycji rzymskokatolickiej, natomiast Cyryl Lukaris

¹⁹ M. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, przełożyła Maria Szczaniecka, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 6-7.

²⁰ X. Παναρά Αλφαβηταριο Ορθοδοξου Πιστεως, Εκδοσεις Γριγορη, Αθηνα 1977, s. 13.

²¹ O. Clement *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1998, s. 20.

²² A. Schmemman, *Church World Mission*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 10707 1970, s. 47.

²³ Chodzi tutaj o problem tzw. szkolnej teologii która wdarła się do prawosławnych szkół teologicznych w XVIII i XIX w.

²⁴ Ι.Δ. Ζηζιουλα *Μαθηματα Χριστιανικης Δογματικης*, Θεσσαλονικη 1984 –maszynopis, s. 21.

do pozycji kalwińskiej. Kilka wątków było przyczyną pojawienia się tej kwestii na Zachodzie. Głównie z powodu interpretacji i egzegezy Pisma Św. w duchu filiokwistycznej teologii św. Augustyna i Scholastyki. Św. Augustyn nie potrafiąc rozróżnić Boskiej istoty od jej naturalnych energii – jak to czyniono na Wschodzie – doprowadził do bardzo szczególnej interpretacji Biblii, w której stworzenia lub symbole zaczęły istnieć w celu przekazywania boskiej wiadomości, a potem odejścia w niebyt. Idąc tym śladem Biblia stała się księgą zawierającą opis niewiarygodnych cudów, mitów, sag i religijnych przygód. W celu tzw. odmitologizowania biblijnych przekazów protestanci użyli tzw. literacko-krytycznej metody, która potraktowała Biblię nie jako źródło Bożego Objawienia ale bardziej jako historyczny zabytek literacki²⁵. Natomiast w Prawosławiu Objawienie ma zawsze charakter egzystencjalno osobowy a nie naukowo-egzegetyczny. Bóg objawia się Abrahamowi, Mojżeszowi, ap. Pawłowi, Ojcom Kościoła (np. św. Symeon Nowy Teolog) w postaci Bożej niestworzonej chwały. Dlatego Sobory Powszechne odwołują się nie tylko do Ojców w Biblii ale także do Ojców wszystkich wieków jako uczestniczących w tej samej Prawdzie, która jest Bożą chwałą w Chrystusie²⁶. Czysta egzegeza, jako nauka autonomiczna nie istniała za czasów Ojców. Co prawda szkoła antiocheńska posługiwała się metodą historyczno-gramatyczną, natomiast aleksandryjska stosowała alegoryczną metodę ale żadna z nich nie poddawała krytyce literackiej lub wątpliwości samego tekstu biblijnego. Oczywiście hermeneutyka na Wschodzie miała ogromne znaczenie, chociażby idąc za przykładem dwóch wyżej wymienionych szkół egzegetycznych ale tym nie mniej zachowały one ogromny szacunek dla treści biblii jako słowa samego Boga, słowa, którego wiarygodność żadne ze stworzeń nie ma prawa poddać wątpliwości. Ojcowie Kościoła posługując się treścią Biblii bronili dogmatycznej prawdy Kościoła, ponieważ jak podkreśla P. Ewdokimow prawda dogmatyczna zawiera nieomyślny sens najważniejszych tekstów biblijnych, dany Kościołowi przez samego Boga.

Biblia jest nie tylko źródłem prawd dogmatycznych ale źródłem modlitewnego doświadczenia, prośbą do Boga by objawił swoją wolę, by „otworzył umysł” proszącemu, podobnie jak to uczynił Chrystus swym uczniom podążającym do Emaus (Łk 24,15). Podobnie celebrans podczas sprawowania Św. Liturgii przed czytaniem św. Ewangelii zwraca się do Boga prosząc „Rozjaśnij w naszych sercach, Panie miłujący człowieka, promienie niegasnącego światła poznania Twego bóstwa i otwórz oczy naszego umysłu, abyśmy mogli pojąć orędzie Twej Ewangelii. Wzbudź w nas także bojaźń wobec Twoich świętych przykazań, abyśmy, przezwyciężywszy wszelkie pragnienia zmysło-

we, prowadzili życie według ducha, myśląc i działając według Twojego upodobania”²⁷. Wartym jest przypomnienia fakt, że powszechna tradycja czytania psalterza jest tak stara jak Biblia. W antiocheńskiej tradycji monastycznej do klasztoru nie przyjmowano nikogo „kto nie znał tekstu wszystkich psalmów na pamięć. W programie modlitewnym wielkich świętych mnichów, Pismo św. było regularnie traktowane jako tekst modlitewny. Św. Serafin z Sarowa czytał w ciągu tygodnia czytał cztery Ewangelie stojąc na kolanach. Należy również zauważyć, że wraz z przeniesieniem przez św. Paisjusza Wieliczkowskiego na grunt słowiański tradycji hezychastycznej, nastąpiło zainteresowanie tekstem Pisma św. Na długo jeszcze przed pojawieniem się Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego dzięki wysiłkom tego wielkiego świętego mnicha w mołdawskich monasterach powstały całe ośrodki zajmujące się pracą translatorsko-wydawniczą.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że od samego początku samo pojęcie prawdy, zanim osiągnęło dogmatyczną elaborację przeszło przez cykl bardzo głębokiej ewolucji, aczkolwiek sama prawda w sensie substancjalnym pozostaje niezmienna stała i wieczna. Inaczej sens prawdy pojmowali starotestamentowi patriarchowie w kananejskiej pustyni a inaczej ich potomkowie. Aczkolwiek prawda jest wieczna i niezmienna i wieczna, to każda epoka wyrażała i wyraża ją swoim językiem, który stanowi strategiczną część kultury i historii danego narodu. Św. Apostołowie, prości rybacy z Galilei, stali się godni i szczęśliwi, zobaczyć i usłyszeć Prawdę, „która ciałem się stała” (J 1,14). Ten stan szczególnego błogosławieństwa które spłynęło na apostołów potwierdza sam Chrystus mówiąc: „Bo zaprawdę powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, co wy widzicie, a nie ujrzeli, i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13, 17). Natomiast Piłat, przedstawiciel tego świata, namiestnik najpotężniejszego w tamtych czasach Imperium Rzymskiego trwając w swej pysze nie rozpoznał Prawdy. Podobnie i my coraz mniej rozpoznajemy ją dzisiaj. Czyżby się ukryła, czy też my sami coraz częściej hołdując wielu przyziemnych pseudo -prawdom usprawiedliwiamy siebie tłumacząc, że znowu wąż nas zwiódł proponując w zamian do skosztowania owoce dobre do jedzenia... miłe dla oczu i godne pożądania dla zdobycia mądrości. Ale skoro świat bowiem-pisze św. Paweł- przez mądrość swoją nie poznał Boga w Jego Bożej mądrości...my zaś zwiastujemy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest mocą Bożą i mądrością Bożą.

²⁵ Wydaje mi się, że to wschodnie traktowanie z najwyższym autorytetem Słowa Bożego znalazło swoje odzwierciedlenie w Koranie.

²⁶ W. Doroszkiewicz *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok 2012, s. 316.

²⁷ *Bośka Liturgia św. Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001.

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Filozofia Wolności*, tłumaczyła Ewa Matuszczyk, Białystok 1995.
- Bierdiajew M., *O Uniżeniu i Swobodzie człowieka*, wyd. Ymca-Press, Clamart-Paris 1939.
- Clement O., *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1998.
- Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, przełożył ks. Henryk Paprocki, Białystok 2005.
- Γιανναρά Χ., *Ορθοδοξία και η Θεολογία στην Ελλάδα σήμερα*. Εκδόσεις, Αθήνα 1979.
- Γιανναρά Χ., *Αλφαριθμητικό Ορθοδοξου Πιστεος* Εκδόσεις Γρηγορη, Αθήνα 1977.
- Κοστα Ντε Μποργκαρ Μ. Α., *Προσωπο και Σταθρος*, wyd. Εν πλω, Αθήνα 2014.
- Ware K., *Prawosławna Droga*, przełożyła siostra Nikolaia z monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 1999.
- Καρακόλη Κ. Χρ., *Χριστολογία Του Μεγάλου Αθανασίου*, Θεσσαλονίκη 1968.
- Łoski M., *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, przełożyła Maria Szczaniecka, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Mantzaridis G. I., *Przebóstwienie Człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przełożyła Iga Czaczkowska, Lublin 1997.
- Schmemman A., *Church World Mission*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 10707 1970.
- Στανίλοαε Δ., *Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία-Πιστή-Εκκλησία* Εκδόσεις, Αθως Πειραιως 1976.
- Zizulas J. D., *Eucharist Bishop Church. The unity of the church in the Divine Eucharist and the bishop during the first three Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Massachusetts 2001.
- Ζηζιουλα Ι. Δ., *Μαθηματα Χριστιανικης Δογματικης*, Θεσσαλονίκη 1984 –maszynopis.
- Doroszkievicz W., *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok 2012.

Teksty źródłowe

- Aristote, *Ethique de Nicomaque*. Texte,Traduction,Preface et Notes par Jean Voiquin. wyd Clasiques Garnier Paris 1958.
- Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie*. Ignacy Antiocheński *Do Kościoła w Magnezji* 13,1 i *List Barnaby* 1,6. Pisma Ojców Kościoła, przekład Anna Świderkowna Kraków 1998.
- Biblia. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1976.
- Ελληνες Πατερες Της Εκκλησιας,Αθανασιου Αλεξανδριας του Μεγαλου. Απαντα Τα Εργα. Πατερικαι Εκδοσεις »Γρηγοριος Παλαμας» τ.Ι .Θεσσαλονίκη 1973.
- Ehenberg V., *The Cambridge Ancient History*,vol V, Cambridge 1976.

Słowniki i leksykony

- A. Bally, *Dictionnaire Grec-Francais*, wyd. E.Egger, Hachette 79, Boulevard Saint-Germain, Paris 1950.
- A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H.Lampe, DD. Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1967.

Rozmiar artykułu: 0,75 arkusza wydawniczego

Reguły św. Bazylego Wielkiego

Pietrow Piotr

pietrowpiotr@gmail.com

Pietrow Piotr, *The Rule of Saint Basil the Great*, Elpis, 16 2014: 119-126.

Abstract: The rules of monasticism were collected and published in a single work entitled *Asketikon* by Saint Basil the Great. It is arranged in the form of questions and answers to create one coherent work. It has two different publications.

The first publication named *The Small Asketikon* dates to 370-370. It is the fruit of the Saint's work among Pontic communities and consists of 203 questions and answers. The original Greek manuscript has not survived and it is available only in two translations: the Latin Rufin and fragments in Syrian language.

The second publication named *The Great Asketikon* appeared in about 377 and presents the most mature step of cenobitic monasticism in Basil's elaboration. *The Great Asketikon* was created by adding new questions to *The Small Asketikon* and consists of two parts called the *The Longer Rules* and *The Shorter Rules*.

The Longer Rules are primarily a set of questions and answers. It includes a wide range of rules and norms of the overall life in community. It refers to the fundamental rules of spirituality, such as love, sacrifice, obedience and rudimental problems connected with community organization, cenobitic monasticism and the role of the superior, work and prayer.

The second part of *The Great Asketikon* consists of shorter rules. Two publications are known: the first one originated in Pont and includes 286 questions and answers and second arose in Cezarei and includes 318 questions and answers. In this work, the Hierarch explains in detail issues regarding community life and solves difficult problems connected with conscience. He writes about behavior towards brothers and explains the significance of weaknesses and virtues.

Streszczenie: Św. Bazyl Wielki zebrał i opublikował reguły życia monastycznego w jednym dziele, które nosi nazwę *Asketikon*. Został on ułożony w formie pytań i odpowiedzi, tak aby stworzyć jedno zwarte dzieło. Posiada on dwa różne wydania.

Pierwsze nosi nazwę *Małego Asketikonu* i powstało na przełomie 360 i 370 r. Było ono owocem pracy świętego wśród pontyjskich wspólnot i zawiera 203 pytania i odpowiedzi. Do dzisiejszych czasów nie zachował się żaden rękopis grecki a jedynie dwa jego przekłady: łaciński Rufina i fragmenty w języku syryjskim.

Drugie wydanie z kolei, nosi nazwę *Wielkiego Asketikonu* i ukazało się około 377 r. przedstawia ono najbardziej dojrzały etap cenobityzmu w opracowaniu Bazylego. *Wielki Asketikon* powstał w wyniku wzbogacenia *Małego Asketikonu* o nowe pytania i złożony jest z dwóch części nazywanych regułami dłuższymi i krótszymi.

Reguły dłuższe stanowią pierwszą serię pytań i odpowiedzi. Zawiera jej obszerny wykład zasad i norm ogólnego życia we wspólnocie. Dotyczy on podstawowych zasad duchowości, takich jak: miłości, wyrzeczeń, posłuszeństwa oraz podstawowych problemów związanych z organizacją wspólnoty np.: kryteriów przyjęć do wspólnoty, cenobityzmu, roli przełożonego, pracy i modlitwy.

Reguły krótsze stanowią drugą część *Wielkiego Asketikonu*. Znane są jego dwa wydania: pierwsze pochodzące z Pontu, które zawiera 286 pytań oraz drugie pochodzące z Cezarei składające się z 318 pytań i odpowiedzi. Hierarcha w tym dziele wyjaśnia szczegółowo kwestie dotyczące życia wspólnoty, rozwiązuje trudne przypadki związane z sumieniem. Píše o zachowaniu wobec braci, wyjaśnia czym są wady i cnoty.

Keywords: Saint Basil the Great, monasticism, eastern monasticism, religious rules, monastic rules

Słowa kluczowe: Św. Bazyl Wielki, monastycyzm, monastycyzm wschodni, reguły zakonne, reguły monastyczne

Wstęp

Św. Bazyl reguły życia monastycznego, zebrał i opublikował w jednym dziele, które w tradycji bizantyjskiej nosi nazwę *Asketikon*. Dzieło to bywa nazywane również *Regułami monastycznymi*, chociaż nie jest to tytuł oryginalny. *Asketikon* został ułożony w formie pytań i odpowiedzi, powiązanych z sobą tak, że tworzy jedno zwarte dzieło. Posiadał on dwa różne wydania.

Pierwsze z nich zawierało 203 pytań i odpowiedzi, będących owocem pracy św. Bazylego wśród wspólnot pontyjskich w latach 360-370. Dla członków tychże wspólnot wygłaszał on mowy, udzielał odpowiedzi na nurtujące ich problemy. Pierwsze wydanie nosiło nazwę *Mały Asketikon* (łac. *Asceticon Parvum*), aby odróżnić go od późniejszej rozszerzonej wersji. Ukazał się on w 368 roku. Do dzisiejszych czasów nie zachował się żaden jego grecki rękopis,

a jedynie przekład łaciński Rufina, oraz fragmenty w języku syryjskim¹.

Drugie wydanie było poszerzone i nosiło nazwę *Wielkiego Asketikonu*. Ukazało się ono około roku 377, przedstawiając najbardziej dojrzały etap cenobityzmu w opracowaniu św. Bazylego. Wzbogacony on został o nowe pytania i odpowiedzi. Złożony był z dwóch części nazywanych „regułami dłuższymi i krótszymi”.

Reguły dłuższe stanowią pierwszą serię pytań i odpowiedzi, zawierając obszerny wykład zasad i norm ogólnego życia we wspólnocie. Są tam omówione podstawowe reguły życia duchowego takie jak: miłość, wyrzeczenia, posłuszeństwo oraz główne problemy w kwestii organizacji

¹ Zob. Św. Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, reguły dłuższe, reguły krótsze, przekład i opracowanie Ks. J. Naumowicz, Kraków 1995, s. 14.

wspólnoty, jak chociażby: kryteria przyjęć kandydatów, cenobityzm, rola przełożonych, praca i modlitwa².

Reguły dłuższe poprzedza wstęp, który zawiera wezwanie do gorliwości w życiu ascetycznym. Św. Bazyli we wstępie pisze: *oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia* (2 Kor 6,2) *Teraz jest czas pokuty, potem nastąpi czas wynagrodzenia, teraz jest czas trudu, potem nadejdzie czas zapłaty. Teraz Bóg jest pomocnikiem tych, którzy nawracają się ze złej drogi, potem będzie strasznym i nieomylnym sędzią ludzkich czynów, słów i myśli. Teraz doświadczamy Jego cierpliwości, potem poznamy Jego sprawiedliwy sąd (...) każdy otrzyma według swoich uczynków*³. Píše również o posłuszeństwie przykazaniom. *Mówimy zaś, że pragniemy Królestwa niebios, ale nie troszczymy się o to, co jest potrzebne do osiągnięcia. Nie podejmujemy żadnego trudu dla wypełnienia przykazań Chrystusa, a zamierzamy, w próżności naszej duszy, osiągnąć tę samą chwałę, co ci, którzy trudzili się aż do przelewu krwi, walcząc przeciwko grzechowi*⁴. Zauważa przy tym: *my uważamy, że spełniwszy jedno z przykazań nie powinniśmy już oczekiwać kary za nasze inne przekroczenia, ale spodziewać się nagrody za dobry uczynek. Święty mówi, że wszystkie przykazania są ze sobą powiązane i kiedy naruszamy jedno z nich, występujemy przeciwko wszystkim pozostałym*⁵.

1. Reguły dłuższe

Reguły dłuższe dzielę według pism ascetycznych, przełożonych i opracowanych przez Ks. J. Naumowicza⁶. Cztery pierwsze pytania mówią o miłości, miłości do Boga i bliźniego.

Pierwsze pytanie dotyczy porządku i kolejności Bożych Przykazań. Św. Bazyli odnosi się tu do rozmowy Chrystusa z uczniem w Piśmie o największe przykazanie (Mt 22,36). Hierarcha odpowiada za tekstem Ewangelii, że *sam Bóg ustalił więc porządek w swych przykazaniach określając, iż pierwszym i największym jest przykazanie miłości Boga, drugim (...) dopełniającym pierwsze i zależne od niego – przykazanie dotyczące miłości bliźniego*⁷.

O miłości do Boga Biskup pisze, iż nie jesteśmy w stanie się jej nauczyć, tak jak nie uczymy się od nikogo cieszyć światłem lub życiem. Nikt przecież nie uczył nas miłości do matki, która nas wykarmiła i wychowała. Z natury człowiek pragnie dobra, dlatego pożąda rzeczy pięknych. Piękne i godne miłości jest tylko to co dobre. Bóg jest dobrem. Wszystko pożąda dobra - wszystko więc pragnie Boga⁸.

O miłości do bliźniego Święty poucza, że nakazano miłować bliźniego jak siebie samego, ale mówi również, iż

otrzymaliśmy od Boga zdolność wypełniania tego przykazania. Bazyli odwołuje się do następujących słów ewangelisty Jana: *Przykazanie nowe daje wam, abyście się wzajemnie miłowali* (J 13,34). *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13,35). Św. Ojciec łączy ze sobą te dwa przykazania taki w sposób, iż dobro uczynione bliźniemu uważa jako wyświadczone Bogu. Pierwsze przykazanie, według niego prowadzi do wypełnienia drugiego, i na odwrót, ponieważ kto miłuje Boga będzie miłował bliźniego. W dalszej części odwołuje się do słów Zbawiciela: *to jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 15,12). Tak więc, miłujący bliźniego wypełniają przykazanie miłości względem siebie. Hierarcha za wzór do naśladowania podaje dwa przykłady. Pierwszy ze Starego Testamentu ukazuje na postać Mojżesza, który okazywał miłość względem swoich braci oraz drugi z Nowego Testamentu, apostoła Pawła, który przez wstawienictwo za braci, prosił o odłączenie od Chrystusa, ponieważ chciał się stać jak On wykupem za braci (Rz 9,3).

Oprócz miłości, w życiu monastycznym niezbędna jest również bojaźń Boża, z niej wypływająca. Św. Bazyli podkreśla, że pierwsze wychowanie dla nowicjuszy, powinno odbywać się przez bojaźń Bożą. Powołując się na słowa Salomona: *początkiem mądrości jest bojaźń Boża* (Prz 1,7), zwraca uwagę, aby dzięki obfitości darów Bożych nie stała ona się przyczyną potępienia, gdy bracia będą niewdzięczni dla swoich dobroczyńców.

W dalszej części Ojciec kapadocki pisze o unikaniu rozproszenia myśli. Zaznacza, że jeżeli nasz umysł błąka się, to przez to nie możemy zachować miłości do Boga i bliźniego. Kapadocyjczyk pisze, kto chce iść za Bogiem powinien pozbyć się przywiązania do życia, którego może dokonać poprzez zerwanie ze starymi obyczajami. Mówi, że *powinniśmy troskliwie strzec naszego serca, by nie przydarzyło nam się rozproszenie myśli o Bogu lub splamienie widmem rzeczy złudnych pamięci o Jego cudowności*⁹. Z powyższego wynika, że prawdziwa miłość do Boga i bliźniego jest możliwa tylko wówczas, gdy ukształtujemy w sobie bojaźń i będziemy potrafili zwalczyć rozproszenie myśli.

Szóste pytanie jest dalszą kontynuacją rozważań o miłości w kontekście innych cnót, oraz mówi o potrzebie oderwania się od świata, w celu uniknięcia rozproszenia umysłu. Hierarcha odpowiada, że pomocne jest zamieszkanie w odosobnieniu, od tych ludzi, którzy nie przestrzegają i lekceważą Boże przykazania. Ponieważ mieszkanie wśród nich jest szkodliwe i zgubne dla osoby trwającej w ascezie. Św. Bazyli zaleca, aby *naszych oczu lub uszu nic nie pobudzało do grzeszenia i abyśmy nie zdając sobie z tego sprawy, nie przyzwyczaili się do grzechu, a ponad to, by nie pozostały w naszej duszy – na naszą zgubę i zatracenie (...) byśmy mogli gorliwie trwać na modlitwie należy przede wszystkim odejść w miejsce odosobnione*¹⁰.

O życiu we wspólnocie święty poucza, że jest ono pod wieloma względami pożyteczniejsze niż anachoretyzm,

² Tamże, s. 20.

³ *Żywot i pisma świętego Bazylego Wielkiego*, wyd. Orthdruk, Białystok, s. 20.

⁴ Tamże, s. 20.

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ Zob. Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, reguły dłuższe, reguły krótsze, przekład i opracowanie Ks. J. Naumowicz, Kraków 1995, s. 20-22.

⁷ *Żywot i pisma świętego Bazylego Wielkiego*, Białystok, Wyd. Orthdruk, s. 27-28.

⁸ Zob. Tamże, s. 28.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ Tamże, s. 40.

ponieważ nikt nie jest samowystarczalny, kiedy chodzi o potrzeby ciała. Ze względu na miłość Chrystusa nie jest dozwolone czerpanie korzyści jedynie dla samego siebie. W życiu w samotności trudno jest rozpoznać popełniony grzech, ponieważ nie ma nikogo, kto by udzielił upomnienia i porad służących poprawie. W wspólnocie łatwiej jest wypełniać przykazania, niż w pojedynkę.

Biskup stoi na stanowisku, że *jednostka nie jest zdolna przyjąć wszystkich duchowych darów, gdyż Duch udziela się każdemu według głębi jego wiary. We wspólnym życiu dar udzielany jednemu staje się zarazem wspólnym darem tych, którzy z nim żyją*¹¹.

Dla grzesznika żyjącego we wspólnocie łatwiej jest zerwać z grzechem, kiedy postępuje zgodnie z wskazówkami braci. Życie w odosobnieniu pociąga za sobą inne niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest zadowolenie z siebie. Hierarcha ostrzega, iż mnich pustelnik może dojść do przekonania, że osiągnął już stan doskonałości w wypełnianiu przykazań. Na sam koniec autor reguł przywołuje fragment Dziejów Apostolskich: *Wszyscy stanowili jedną duszę i jedno serce, nikt nie mówił, że cokolwiek jest jego własnością, wszystko bowiem mieli wspólne* (Dz 4,32), jako wzór życia cenobitycznego.

Kolejne pytania (8 i 9) dotyczą kwestii „wyrzekania się”, jako najwyższego wyrazu miłości. Św. Bazyli swoją odpowiedź opiera w tym miejscu na następujących tekstach Ewangelii: *jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech idzie za Mną* (Mt 16,24), oraz: *Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada nie może być moim uczniem* (Łk 14,33). Kapadocki Hierarcha zauważa, że powinniśmy przede wszystkim wyrzec się szatana i namiętności ciała, odrzucając bezwstyd. Należy wszelkie przywiązanie do rzeczy świętych, które stają się przeszkodą na drodze ku zbawieniu. Proces ten rozpoczyna się od porzucenia rzeczy zewnętrznych, takich jak: bogactwo, próżna chwała, towarzystwo ludzi, przywiązanie do przedmiotów. Za przykład osób, które wyrzekły się wszystkiego, święty podaje apostołów Jana, Jakuba, Mateusza i Pawła.

Św. Ojciec poucza, że kto opuszcza *własną rodzinę nie powinien pozostawić lekkomyślnie swoich dóbr, lecz zadbać o staranne nimi rozporządzanie*¹². Przestrzega przed tym, iż powierzenie ich krewnym jak i osobą nieznanym nie jest bezpieczne.

Dalszą część reguł dłuższych stanowią porady praktyczne takie jak: warunki przyjęcia do wspólnoty, nauka o wstrzemięźliwości, obowiązki, którym są poddani przełożeni wspólnot i braci, praca, modlitwa oraz leczenie.

Pytania od 10 do 15 traktują o ogólnych warunkach przyjęcia do wspólnoty. W tej kwestii Bazyli odpowiada, że ryzykownym jest odrzucenie tych, którzy przychodzą do Boga, powołując się przy tym na słowa Ewangelii św. Mateusza: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię* (Mt 11,28). Dlatego też mówi o konieczności poznania życia nowicjusza przed jego

wstąpieniem do klasztoru. Jeżeli żył on przykładowie, wówczas należy mu udzielić doskonalszych pouczeń. W przeciwnym wypadku należy *poddać doświadczeniu, by ocenić ich charakter celem upewnienia się, czy nie są niezdecydowani i zmienni w swych postanowieniach*¹³. Autor reguł wzywa by nie tracić nadziei, lecz starać się nakłonić te osoby do podjęcia ćwiczeń duchowych, tak aby z czasem można było ich postępowanie uznać za rozstrzygające w podjęciu decyzji. Jeżeli w tym postępowaniu wyrobiona zostanie stałość, wówczas należy ich przyjąć bez żadnej obawy do wspólnoty. W przeciwnym wypadku można narazić na szkodę całą wspólnotę. Kapadocki Biskup zauważa: *istnieje zaś jeden, wspólny dla wszystkich sprawdzian polegający na przekonaniu się, czy kandydaci są na tyle pokorni, że nie wstydzą się wykonywać nawet najbardziej poniżających czynności*¹⁴. Dla osoby, która spieszy się z osiągnięciem pokory święty nakazuje nałożenie zadania uchodzącego za poniżające w oczach ludzi. Należy zwrócić uwagę czy dana osoba w pełnym przekonaniu pragnie stać przed Bogiem.

O człowieku pragnącym wstąpić do klasztoru, a będącym w związku małżeńskim Hierarcha mówi: *tych, którzy są złączeni małżeństwem i przystępują do takiej jak nasza forma życia, należy zapytać czy czynią to za obopólną zgodą*¹⁵. Stosując się do słów apostoła Pawła w Liście do Koryntian, że żaden z małżonków *nie rozporządza własnym ciałem* (1 Kor 7,4), zwraca on uwagę, że usilna modlitwa w połączeniu z wytrwałym postem sprawia, że w takim człowieku zwycięża zamiar prowadzenia życia w czystości.

Św. Bazyli zwraca również uwagę, aby nowicjusze ćwiczyli się w milczeniu, dając tym samym dowód swojego opanowania poprzez trzymanie języka na wodzy. Jednocześnie pobierając nauki w spokoju i bez roztargnień od tych, którzy mądrze operują słowem. Dlatego milczenie należy zachowywać nieustannie, poza wyjątkiem, gdy konieczność przerwania jest związana z troską o własną duszę, lub jest potrzebą wykonywanego zadania.

Osoby starające się wystąpić ze wspólnoty, wyrzekając się swojego zobowiązania, powinny być uważane jako takie, które zgrzeszyły przeciwko Bogu, przed Którym i dla Którego zobowiązały się ślubem. Jak pisze Biskup: *kto poświęcił się Bogu, a potem odszedł, przechodząc do innego rodzaju życia, stał się świętokradcą, ponieważ wykradł siebie i odebrał dar złożony Bogu*¹⁶. Dlatego, dla takiego człowieka nie zostaną otwarte już bramy klasztorne. Wspomniana reguła obowiązuje do dnia dzisiejszego, gdyż opuszczenie klasztoru przez mnicha zawsze było i jest przez Kościół piętnowane, jako wyrzeczenie się Chrystusa.

Na pytanie o wiek kandydata wstępującego do klasztoru, święty powołuje się na słowa ewangelisty Marka: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie* (Mk 10,14). Pisze również, że w każdym, nawet najmłodszym, wieku można przyjmować tych, co się zgłaszają¹⁷. Dusza młodej osoby, według św. Bazylego, jest podatna na kształtowanie, de-

¹¹ Tamże, s. 43.

¹² Tamże, s. 50.

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże, s. 55.

¹⁶ Tamże, s. 56.

¹⁷ Tamże, s. 57.

likatna i miękka jak воск, przyjmując formę. Od samego początku należy nadawać jej kształt, poprzez ćwiczenia się we wszelkiej dobroci.

O przyjmowaniu ślubów życia w czystości Hierarcha pisze, że mogą być one złożone przez nowicjusza dopiero, gdy on sam o tym zdecyduje, a jego wybór będzie, wynikiem osobistego przekonania i rozeznania oraz będzie podjęty całkowicie świadomie. Kto pragnie życia w dziewictwie powinien to uczynić po poważnym rozważeniu dokonanym w samotności, *by nie wydawało się, że przyjmujemy kogoś nagle i bez zastanowienia*¹⁸.

Kolejne zagadnienie Ojciec kapadocki omawia w pytaaniach od 16 do 21: Mówi się w nich o zachowaniu wstrzeмиѣliwości. Podkreślając jego znaczenie, autor przywołuje słowa apostoła Pawła, który wymienia: *wstrzeмиѣliwość pośród owoców Ducha* (Ga 5,23). Nic nie jest tak pomocne w poskromieniu ciała i braniu go w niewolę jak wstrzeмиѣliwość. *Żywiołowość właściwa wiekowi młodości i porywy namiętności hamowane są przez wstrzeмиѣliwość*¹⁹. Święty przywołuje przykład starotestamentowych proroków: Mojżesza, Eliasza i Daniela, jako osoby, które właśnie dzięki wstrzeмиѣliwości otrzymały Prawo, słyszały głos Boży i widziały Boga. Wstrzeмиѣliwość jednak, nie polega na całkowitym stronięciu od pokarmów, *ponieważ byłoby to narzuconym wyniszczaniem życia, lecz powstrzymywanie się od przyjemności, postanowione dla pokonania pożądań ciała i mające na celu życie wiary*²⁰. O spożywaniu wszystkich potraw, Ojciec kapadocki mówi, że gdy zajdzie potrzeba należy spróbować każdej potrawy. Stosownie do potrzeb nowicjusza należy spożywać potrawy, proste i konieczne dla jego życia, unikając przesytu, powstrzymując się od przyjemności.

Miarą wstrzeмиѣliwości jest całkowite wyrzeczenie się wszystkiego, co prowadzi do zgubnej przyjemności²¹. Pod słowem „przyjemność” rozumie on spożywanie pokarmów, a jej służenie to czynienie z brzucha boga. Św. Bazyli zauważa, że nie powinniśmy pod pozorem wstrzeмиѣliwości starać się o pożywienie szczególnie wyszukane i drogie, *przygotowując potrawy z wybornymi przyprawami*²². Praktyka wstrzeмиѣliwości zakłada odmawianie wszystkiego, co stanowi dla adepta przeszkodę, wyznacza również miarę językowi, stanowi zaporę dla oczu i uszu.

Święty mówiąc o wstrzeмиѣliwości, odnosi się także do powściągliwości w śmiechu. W sferze duchowości pozwalanie sobie na nadmierny i niepohamowany śmiech jest oznaką niepowściągliwości. Brak panowania nad swoimi emocjami jest oznaką, że rozum nie kontroluje lekkomyślności ducha. *Pismo bowiem, zwykło nazywać śmiechem radość duszy i pogodny nastrój rodzący się z dobrych czynów*²³. Powściągliwość jest więc unicestwieniem grzechu wyzbywaniem się namiętności umartwianiem ciała aż do opanowa-

*nia jego naturalnych skłonności i pragnień, jest początkiem życia duchowego*²⁴.

O sposobie przyjmowania gości i wyżywienia św. Ojciec mówi, że próżna chwała i pragnienie podobania się ludziom oraz czynienie wszystkiego na pokaz jest zabronione chrześcijanom. Podkreśla, że nasze życie, ma jeden cel – chwałę Bożą, przywołując przy tym słowa apostoła Pawła z Listu do Koryntian: *czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie* (1 Kor 10,31).

O zajmowaniu miejsca przy stole, Biskup nawołuje nas do pokory mówiąc, że Chrystus nakazał zajmować ostatnie miejsce również wtedy, gdy siadamy przy stole. Uczy aby dawać przykład ludziom świeckim, poprzez niewywyższenie się i zajęcie ostatniego miejsca.

Pytania dotyczące zakresu obowiązków przełożonego i braci zawarte są w dwóch seriach pytań. Pierwsza z nich rozpoczyna się od 25 a kończy na 31 pytaniu. Druga seria natomiast rozpoczyna się od pytania 43 a kończy się na 54.

Św. Bazyli zauważa, że *przełożony któremu została powierzona troska o wszystkich, niech przeto postępuje jak ten, kto musi zdać sprawę z każdego osobno*²⁵. Obowiązkiem przełożonego wobec braci jest czuwanie nad ich duszami i troska o zbawienie każdego z nich, do takiego stopnia, iż gotowy będzie pójść za nich na śmierć.

Pisze również, że wszyscy bracia podlegający przełożonemu i chcący prowadzić życie według przykazań Bożych, nie powinni skrywać żadnych poruszeń duszy ani wypowiadać nieprzemyślanego słowa. Zauważa, że *raczej mają obowiązek odkrywać tajniki serca przed tymi, którym powierzono troskę o to, by w sposób życzliwy i miłosierny zajmować się chorymi braćmi*²⁶. A przełożony powinien utwierdzić u braci, co zasługuje na pochwałę, a co na nagany, naprawić.

Przełożony powinien być dobrym przewodnikiem we wszystkim. W przypadku jednak gdy wspólnota podejrzewa go o uchybienie, powinna go napomnieć. Jeśli zasługuje on na skarcenie, to pożytek odniesie on a przez to i cała wspólnota. Św. Hierarcha pisze: *skierujemy na właściwą drogę tego, który jest jakby modelem naszego życia*²⁷.

Zdaniem Bazylego, przełożony nie powinien się pysznić swoją godnością, żeby nie utracić błogosławieństwa Bożego, *ażeby wbiwszy się w pychę nie wpadł w diabelskie potępienie* (1 Tm 3,6). Powinien być przekonany o tym, że troska o wielu oznacza służenie wielu. W taki sposób osiągnie swój cel według słów Chrystusa: *Jeśli ktoś chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i służyć wszystkim* (Mk 9,35).

O przyjmowaniu posługi przełożonego święty uczy, iż bracia powinni przyjąć posługę ze strony osoby, która w braterskiej wspólnocie jest postawiona wyżej. Ponieważ prawdziwa pokora zakłada, że *ktoś znaczniejszy jest gotowy do służenia, a niższy nie krępuje się tym, że jest obsługiwany*.

¹⁸ Tamże, s. 60.

¹⁹ Tamże, s. 61.

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Tamże, s. 66.

²² Tamże, s. 68.

²³ Tamże, s. 63-64.

²⁴ Tamże, s. 64.

²⁵ Tamże, s. 78.

²⁶ Tamże, s. 80.

²⁷ Tamże, s. 80-81.

ny²⁸, przywołując tu przykład Chrystusa, który umył nogi apostołom. Píše również, że poddany nie powinien się obawiać, że przez to naruszy ideał pokory, gdy będzie mu posługiwała osoba wyższa godnością.

Drugą część stanowią pytania od 43 do 54. Na pytanie dotyczące tego, jacy powinni być przełożeni oraz tego jak kierować braćmi, św. Ojciec powołuje się na nakaz apostoła Pawła, z Listu do Tymoteusza: *bądź wzorem dla wiernych!* (Tm 4,12). Za swoim pośrednictwem powinni prowadzić słabych do naśladowania Chrystusa i jako pierwsi praktykować pokorę, żeby stać się doskonałymi wzorami tej cnoty. Przełożony powinien cechować się łagodnością, pokorą, cierpliwością i miłosierdziem. Nie może przemilczeć popełnianych przez braci błędów. *Ma obowiązek zważać na wszystko, co się dzieje, przewidywać, co przyniesie jutro, być zdolnym do walki z silnymi, znosić niemoc słabych, a wreszcie mówić i czynić to wszystko, co służy doskonaleniu tych, którzy z nim żyją*²⁹. Tylko takiej osobie – jak mówi św. Bazyli – należy powierzyć stanowisko przełożonego.

Święty na pytanie, komu zezwalać na podróż i po powrocie o co pytać, odpowiada, iż można udzielić zezwolenia tylko dla tego brata, który uczyni to bez żadnej szkody dla własnej duszy i z korzyścią dla osób, które spotka na swej drodze. Po powrocie należy wypytać go o to, *co robił, z jakimi ludźmi się spotykał, o czym z nimi rozmawiał, jakie były jego myśli*³⁰.

Na pytanie o tym, że nie należy ukrywać przewinień, pisze, że powinny one być przedstawione przełożonemu przez samego winnego, lub przez tych braci, którzy się o tym dowiedzieli. Powołuje się tu na List do Koryntian: *lepiej jest jawna nagana niż miłość tajona* (1 Kor 15,56).

Ważnym elementem w życiu wspólnoty dla św. Bazylego są relacje między przełożonym a braćmi. Dlatego omawia on w swoich regułach kilka kwestii: kiedy można sprzeciwić się przełożonemu, w jaki sposób to uczynić, co zrobić z niepokornymi braćmi, w jaki sposób z nimi postępować? O nieprzyjmowaniu postanowień przełożonego, Hierarcha poucza, że jeżeli brat ma przeciwko swemu iumenowi ważny powód, zgodny z Pismem Świętym, wówczas powinien on przeciwstawić się otwarciem lub na osobności wobec przełożonego. *Gdyby jednak niektórzy trwali w nieposłuszeństwie i czynili skrycie wymówki zamiast oświadczyć, co ich gnębi, niech będą wykluczeni z braterskiej wspólnoty*³¹. Mówi również, że nikt nie może mieszać się w zarządzenia przełożonego. Wyjątek stanowią bracia zajmujący wysokie miejsce w wspólnotcie, obdarzeni mądrością i ci którzy są najbliżsi przełożonemu. Przełożony zaś sam powinien zwracać się do nich o radę w sprawach dotyczących wspólnoty.

Św. Bazyli pisząc o kwestiach relacji pomiędzy braćmi pisze, iż kwestie sporne należy pozostawiać przełożonemu. Jeśli chodzi o upominanie, iumen nie powinien zwracać się do winnego pod wpływem silnej emocji, ponieważ napominanie w gniewie i złości *nie uwalnia go od grzechu,*

lecz oznacza popadanie samemu w grzech. W chwili upominania powinien zastosować się on do słów apostoła Pawła: *z łagodnością pouczaj wrogo usposobionych* (2 Tm 2,25).

Podobne kwestie rozpatrywane są w pytaniu 28, gdzie mowa jest o postawie, jaką powinni zachowywać bracia wobec osoby, która jest nieposłuszna we wspólnotcie. Jeśli jeden z braci niechętnie okazuje posłuszeństwo przykazaniom Chrystusowym, uczy by wszyscy wraz z nim współcierpieci, porównując go do chorej części ciała, a przełożonego do lekarza, który powinien starać się uleczyć go z tej choroby. Mówi również, że osoba niezgadająca się na leczenie, jakie stosuje iumen, zaprzecza sama sobie, ponieważ nie chce iść za własną wolą i pozostaje w wspólnotcie a przełożonego traktuje jak przewodnika.

Św. Bazyli o owocach pracy braci, którzy szemrają i popadają w pychę mówi, że nie mogą być stawiane na równi z tymi, którzy są *pokornego serca i skruszonego ducha*³². Należy również usuwać ze wspólnoty owoce pracy człowieka leniwego i szemrzącego.

Osobę opanowaną namietnościami przełożony zobowiązany jest traktować tak, jakby leczył chorego. Słabości duszy nakazuje leczyć nawet surowymi metodami, których przykłady wymienia³³. O tych, którzy podlegają leczeniu, Hierarcha pisze, że należy przyjmować kary nie obrażając się i nie odbierając jej, jako przemoc skierowaną przeciwko nim. Powinni oni odbierać ją, jako o troskę będąca oznaką miłosierdzia i chęcią pomocy w zbawieniu ich duszy.

To samo dotyczy się wykonywania niepoprawnego rzemiosła. Kiedy uczniowie podczas pracy postępują niewłaściwie, powinni zostać upominani przez nauczyciela w cztery oczy poprawiając ich w sprawach, w których się mylili.

Święty mówi również, że prawidłowym jest, aby w określonym czasie i miejscu zwołać zebranie tych, którzy przewodzą klasztorom, ponieważ dzielą się wzajemnymi problemami każdej z wspólnot, z jakimi borykają się na co dzień. *Wtedy dzięki osądowi wielu, ukażą się w wyraźnym świetle jakieś popełnione błędy, a to, co było dobre, zostanie potwierdzone doświadczeniem wielu*³⁴.

Odpowiedzi dotyczące pracy i modlitwy w Regułach znajdują się w pytaniach od 37 do 42. Biskup uzasadnia konieczność pracy powołaniem się na słowa Jezusa Chrystusa: *wart jest robotnik swej strawy* (Mt 10,10). Mówi, że nie można uważać życia pobożnego za pretekst do lenistwa i unikania trudu, uważając je, jako wielkie zło. Przywołuje słowa Apostoła Narodów: *kto nie chce pracować, ten niech też i nie je* (2 Tes 3,10), św. Bazyli zauważa, że dla każdego potrzebny jest pokarm i dlatego każdy powinien pracować według swoich sił i możliwości. Podczas modlitwy natomiast, powinniśmy się starać przebłagać Boga za dobrowolne, niedobrowolne i nieświadome grzechy popełnione słowem, uczynkiem i myślą.

Hierarcha mówi, że należy wybierać prace, nienaruszające spokoju i ładu życia wspólnoty, lecz jednocześnie

²⁸ Tamże, s. 85.

²⁹ Tamże, s. 108.

³⁰ Tamże, s. 109.

³¹ Tamże, s. 113.

³² Tamże, s. 83.

³³ Zob. Tamże, s. 116.

³⁴ Tamże, s. 118.

nie powinny one doprowadzić do nieestosownego i szkodliwego obcowania mężczyzn i kobiet³⁵. Św. Ojciec wymienia również rzemiosła, które należy wykonywać w wspólnocie. Mnisi powinni zajmować się tkaniem, szewstwem, murarką, stolarką i kowalstwem, ale najważniejszą pracą jest praca w polu, ponieważ przynosi wielki pożytek dla wspólnoty.

Święty przestrzega przed sprzedawaniem wytworów swej pracy i odbywaniem podróży. *Będzie to z większym pożytkiem dla wzajemnego budowania się i dla zachowania ścisłego porządku w codziennym życiu*³⁶. Jeżeli jednak jest to niemożliwe to należy udać w większej liczbie braci do miejsc lub miast gdzie żyją pobożni ludzie.

Na temat jarmarków, odbywających się z okazji świąt religijnych Bazyli pisze: *Pismo mówi nam wszakże, że zajmowanie się handlem w miejscach poświęconych męczennikom nie jest dla nas stosowne*³⁷. Podczas świąt, chrześcijanie nie powinni mieć innych motywów, jak tylko pragnienie oddawania się gorliwej modlitwie.

O postępowaniu samowolnym i posłuszeństwie, mówi, że mnich, który wyrzeka się siebie i własnej woli, nie powinien czynić tego, co chce, ale to co mu polecono. *Ten kto samowolnie wybiera własne zajęcie, staje się przyczyną swej zguby: przede wszystkim dlatego, że sztuka tego, co mu się podoba, następnie dlatego, że wybiera pracę kierując się pragnieniem chwały ludzkiej, nadzieja na zysk lub innym tego rodzaju uczuciem, albo też podejmuje pracę łatwiejszą z lenistwa i niedbalstwa*³⁸.

Biskup zauważa, iż żaden z braci nie powinien pracować, aby służyć własnej potrzebie, lecz by wypełnić przykazania Chrystusa, Który powiedział: *Byłem głodny, a daliście Mi jeść* (Mt 25,35). Celem przyświecającym każdemu z braci podczas pracy, musi być chęć pomocy ubogim. O nastawieniu ducha, święty przywołuje tu słowa proroka Jeremiasza: *przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i który w ciele upatruje swą siłę, a od Boga odwraca swe serce* (Jr 17,5). W ten sposób, pokładanie nadziei jedynie na samym sobie i drugim człowieku jest oznaką oddalenia się od Boga.

Ostatnie pytanie zawarte w regułach dłuższych dotyczy korzystania ze środków medycznych oraz tego czy ich używanie jest zgodne z pobożnym życiem. Św. Bazyli mówi, że Bóg dał dla człowieka różnego rodzaju sztuki, aby były pomocą jego słabej naturze. Wymienia wśród nich m.in.: rolnictwo i tkactwo. Mówiąc, że podobnie ma się rzecz z murarstwem i medycyną. Stwierdza również, że to Bóg, który kieruje całym naszym życiem, podarował nam – jako wzorzec uzdrawiania duszy – medycynę, która usuwa nadmiar i uzupełnia braki³⁹. Jeżeli konieczne jest posłużenie się medycyną, wówczas należy pamiętać, że zdrowie i choroby nie są zależne jedynie od medycyny, lecz jak sam pisze winniśmy odwoływać się do jej pomocy na chwałę Boga i traktowali ją jako znak troski o duszę⁴⁰. Św. Bazyli mówi, że nie na-

leży więc całkowicie unikać sztuki leczenia ani też pokładać w niej całej nadziei. Jak jednak korzystamy z umiejętności uprawiania ziemi, chociaż u Boga wypraszamy zbiory, jak pozostawiamy ster prowadzącemu okręt, choć modlimy się do Boga o wybawienie nas od niebezpieczeństwa morza, tak też uciekamy się do lekarza, kiedy rozum nam to podpowiada, nie zaprzestając nadziei w Bogu⁴¹.

2. Reguły krótsze

Reguły krótsze stanowią drugą część *Wielkiego Asketikonu*. Znane są nam dwie redakcje pytań krótszych. Pierwsza pochodząca z Pontu zawiera 286 pytań i odpowiedzi, drugi natomiast, z Cezarei posiada ich 318. Św. Bazyli wyjaśnia w nich szczegółowe kwestie dotyczące życia wspólnoty, za pomocą odpowiedzi na pytania związane z konkretnymi sytuacjami z życia mniszego. Rozwiązuje trudne przypadki związane z sumieniem, wyjaśnia znaczenie wad i cnót, pisze o zachowaniu wobec braci. Udziela również odpowiedzi na pytania teologiczne i kwestie biblijne. Duża ilość pytań dotyczy problemów życia duchowego, związanych z poszukiwaniem praktycznych rozważań. Jak pisze ks. Naumowicz: *Reguły krótsze zawierają rzeczywiste pytania postawione Bazylemu i są jedynie prostym „zbiorem ustnych, improwizowanych odpowiedzi, spisanych przez słuchaczy tak, jak zostały powiedziane”*⁴².

Pytania i odpowiedzi wchodzące w skład drugiej części *Wielkiego Asketikonu* zostały ułożone tematycznie. J. Griboimont podzielił owe reguły na dwanaście części⁴³. Wyjątek stanowią dwa pierwsze pytania, o charakterze wstępnym. Pierwsze dotyczy wartości Pisma Świętego. Hierarcha w odpowiedzi pisze, że każdy potrzebuje Ducha, jako dobrego i świętego przewodnika, aby zostać skierowanym na drogę prawdy w myślach, słowie i uczynku⁴⁴. Drugie dotyczy zobowiązań monastycznych. Święty przywołuje słowa z Ewangelii Mateusza (Mt 16,24) i odwołuje się do pytania 8 w regułach dłuższych oraz pierwszej serii reguł krótszych.

Tematem pierwszej serii jest *pokajanie i nawrócenie*⁴⁵. Biskup odpowiada na pytania dotyczące nawrócenia grzeszników, jak należy czynić pokutę za każdy grzech a jak postępować z osobami jej nieprzynoszącymi. Odpowiada na pytania, co czeka osoby obiecujące poprawę i o tych, którzy bronią grzeszników. Pisze również o owocach nawrócenia a także o tym jak znienawidzić grzech.

Tematem serii drugiej jest sam grzech⁴⁶. Św. Bazyli udziela odpowiedzi dotyczących myśli, skąd pochodzi ich nieuporządkowanie oraz jak je naprawić, jak również o pochodzeniu nieprzyzwoitych myśli podczas snu. Wyjaśnia co oznaczają pojęcia takie jak: obelga, odmowa, samolubstwo,

⁴¹ Tamże, s. 123.

⁴² Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, dz. cyt., s. 23.

⁴³ Zob. Tamże, s. 23.

⁴⁴ Tamże, s. 214.

⁴⁵ W skład serii pierwszej wchodzi pytania od 3 do 20. Zob. tamże, s. 216-231.

⁴⁶ W skład serii drugiej wchodzi pytania od 21 do 84. Zob. tamże, s. 231-275.

³⁵ Tamże, s. 100.

³⁶ Tamże, s. 101.

³⁷ Tamże, s. 101.

³⁸ Tamże, s. 103.

³⁹ Tamże, s. 118.

⁴⁰ Tamże, s. 119.

nieczystość, rozwiązłość, jakie są cechy złości i oburzenia, podstęp i złośliwość. Jak powstrzymać się od gniewu i zachłanności. Píše o różnicach pomiędzy goryczą, złością, gniewem i zapalczywością. Zajmuje się kwestiami dotyczącymi jedzenia, i tych braci, którzy szukają w nim przyjemności. Wspomina o tych, którzy podczas posiłków zachowują się niewłaściwie. Porusza również takie kwestie jak na przykład: w jaki sposób należy karmić braci, którzy są gorliwi, a jak tych, którzy są obojętni, a jak radzić sobie z tymi którzy są niesforni i cechują się wybuchowym charakterem.

Tematem serii trzeciej jest ubóstwo⁴⁷. Św. Hierarcha udziela odpowiedzi na pytania, czy mogą mnisi posiadać coś własnego we wspólnocie. Wyjaśnia ponadto pojęcie troski doczesnej.

Tematem serii czwartej są obowiązki przełożonych⁴⁸, w jakim duchu przełożony powinien rozdzielać zadania i z jakim usposobieniem powinien udzielać nagany. Jak postępować w stosunku do żebrzących, przychodzących z zewnątrz, oraz z tymi braćmi, którzy opuszczają wspólnotę. Mówi również o tym, czy wypada, aby ihumen mógł rozmawiać z mniszką o sprawach wiary podczas nieobecności przełożonej, i czy wypada, aby rozmawiał często z ihumenią. Mówi również o sposobach spowiedzi sióstr.

Tematem serii piątej jest posłuszeństwo⁴⁹. Św. Ojciec odpowiada na pytania dotyczące tego: jak i komu należy być posłusznym, jak również o wzajemnym posłuszeństwie i jego granicach. Doradza również jak zapobiegać namietnościom, co czynić z bratem, który nie przyjmuje polecenia, ale ich nie wykonuje, lub je odrzuca całkowicie, czy brat może opuścić wspólnotę bez powiadomienia przełożonego i uchylać się od ciężkiej pracy, czy też jak należy postępować z osobą, która się smuci z powodu, iż nie pozwolono mu czynić tego, co on sam jest w stanie dobrze wykonywać.

Tematem serii szóstej jest post⁵⁰. Hierarcha odpowiada na pytania dotyczące jego przestrzegania, radzi jak opierać się zachłanności w jedzeniu oraz porusza temat ludzi, którzy podczas posiłków szemrają. Poucza także, iż strudzony człowiek nie powinien szukać pociechy za wykonany trud. Píše o tym, jak należy postępować z braćmi spóźniającymi się na wspólne posiłki, czy należy powstrzymać się na jakiś czas od pokarmu, czy można pościć i czuwać więcej z własnej woli.

Tematem serii siódmej jest praca fizyczna⁵¹, którą mają wykonywać bracia we wspólnocie. Mówi, że w warsztacie powinien przebywać sam pracownik, by w ciszy i spokoju wykonywać swoją pracę. Píše, że nie należy przyjmować pieniędzy bez wiedzy przełożonego pod karą należną złodziejowi. Mówi o traktowaniu narzędzi, którymi się posłu-

guje i jak należy postępować, gdy się je zgubi, oraz co należy czynić, gdy ktoś spełnia posługę i pracuje ponad swoje siły.

Tematem serii ósmej jest wewnętrzne usposobienie⁵². W tej części św. Bazyli udziela rad dotyczących tego z jakim usposobieniem należy służyć Bogu, oraz z jak przyjmować karę, z jakim nastawieniem powinien postępować mnich żywiący urazę, i jaką powinien okazać pokorę. Mówi również o miłości bliźniego, usposobieniu podczas wypełniania przykazań, jak ma się zachować młodszy brat, który ma za zadanie nauczania starszego brata. Uczy o prawidłowym traktowaniu gorliwych braci czyniących dobro i tych, którzy są mniej gorliwi, z jaką bojaźnią i przekonaniem duszy powinniśmy uczestniczyć w Ciele i Krwi Chrystusa, o tym, czy wypada rozmawiać podczas śpiewania psalmów, z jaką gorliwością i sercem należy wypełniać przykazania Pana o miłowaniu bliźniego według tych przykazań, o tym, kim są nieprzyjaciele, których mamy miłować, i wreszcie o usposobieniu duszy i uwadze, jaką powinniśmy słuchać tego, co jest czytane podczas posiłku.

Tematem serii dziewiątej jest stosunek do krewnych i rodziny⁵³, oraz pytania dotyczące Pisma Świętego⁵⁴. Bazyli pytany o stosunek do krewnych, udziela odpowiedzi na pytania jak postępować z rzeczami, które dostał od swoich bliskich, jak ich traktować podczas odwiedzin, a jak postępować, gdy rodzina namawia na powrót do domu. Mówi również o współczuciu dla rodziców, pragnąc ich zbawienia.

W pytaniach dotyczących Pisma Świętego, udziela odpowiedzi na pytania dotyczące radości w Panu, to czym jest pokora i w jaki sposób można ją osiągnąć. Następnie odpowiada na pytania dotyczące chwały Bożej, o okazywaniu pomocy nowo wstępującym do wspólnoty. Udziela rad dotyczących rozproszenia myśli. Mówi jak stać się uczestnikiem w Duchu Świętym oraz pisze kim są ubodzy w duchu. Udziela odpowiedzi na temat godziwego odzienia, mówi o miłości Bożej, jaka jest jej miara, jak ją osiągnąć, jakie są jej przejawy. Wyjaśnia różnice pomiędzy łaskawością a dobrocią. Udziela odpowiedzi, kim jest czyniący pokój. Mówi również o myślach, o tym czy należy wyjawiać je innym.

Tematem serii dziesiątej są zagadnienia moralne wynikające z tekstów biblii⁵⁵. Św. Bazyli odpowiada napytania dotyczące skarba dobrego i złego. Mówi, że pod skarbcem dobrym są ukryte cnoty ku chwale Bożej i na odwrót. Wyjaśnia sens znaczeń szerokiej bramy i drogi, oraz ich przeciwieństwie, mówiąc, że wąska brama prowadzi do życia, zaś szeroka do zguby. Tłumaczy znaczenie zdania: *W miłości braterskiej bądźcie nawzajem miłującymi się serdecznie* (Rz 12,10), *pozostawcie to pomście* (Rz 12,19) i *miłość nie dopuszcza się bezwstydu* (1 Kor 13,5). Mówi o godności i sprawiedliwości oraz talentach i jak je mnożyć. Wyjaśnia różni-

⁴⁷ W skład serii trzeciej wchodzi pytania od 85 do 95. Zob. tamże, s. 275-283.

⁴⁸ W skład serii czwartej wchodzi pytania od 96 do 113. Zob. tamże, s. 283-295.

⁴⁹ W skład serii piątej wchodzi pytania od 114 do 125. Zob. tamże, s. 295-304.

⁵⁰ W skład serii szóstej wchodzi pytania od 126 do 140. Zob. tamże, s. 304-314.

⁵¹ W skład serii siódmej wchodzi pytania od 141 do 156. Zob. tamże, s. 314-322.

⁵² W skład serii ósmej wchodzi pytania od 157 do 186. Zob. tamże, s. 323-345.

⁵³ Pierwsza część serii dziewiątej stanowią pytania od 187 do 190. Zob. tamże, s. 345-348.

⁵⁴ Druga część serii dziesiątej stanowią pytania od 191 do 238. Zob. tamże, s. 348-380.

⁵⁵ W skład serii dziesiątej wchodzi pytania od 239 do 278. Zob. tamże, s. 381-418.

ce pomiędzy ubóstwem a biedą, oraz czym jest szczerość. Mówi o sensie określeń: „synowie niedowiarstwa” i „dzieci gniewu”. Wyjaśnia, w jaki sposób ktoś staje się głupim dla świata.

Serie jedenasta i dwunasta⁵⁶ zawierają pytania, które zostały uszeregowane bez żadnego porządku tematycznego. Św. Bazyli mówi w nich o znaczeniu słów: *śpiewajcie psalmy rozumnie* (Ps 47,8), oraz pisze o czystości serca. Mówi o pokucie, grzechu i rozproszeniu. Wyjaśnia różnice pomiędzy próżnością a szukaniem własnej chwały oraz o tym jaka jest granica posłuszeństwa.

⁵⁶ W skład serii jedenastej i dwunastej wchodzi pytania od 279 do 318. Zob. tamże, s. 418- 453.

Powyższy artykuł jest próbą przedstawienia i analizy praw życia monastycznego spisanych przez św. Bazylego Wielkiego, jak również przedstawienie duchowości bazylikańskiej w nich zawartej. Jego reguły są wykładnią najdoskonalszego modelu życia monastycznego według, których do dnia dzisiejszego kierują się wspólnoty Kościoła Wschodniego. Należy również zwrócić uwagę na to, że stały się one podstawą i filarem dla kreowania się różnych reguł monastycznych w Kościele Zachodnim.

Uniwersalność norm bazylikańskich może równie dobrze służyć dla każdego człowieka, nie będącego ascetą, jako podstawy życia rodzinnego, pojmując rodzinę jako małą wspólnotę a rodziców jako jej przełożonych który troszczy się o swoje dzieci.

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallotinum, Warszawa – Poznań 1965.

Św. Bazyli Wielki, *Listy*, przełożył W. Krzyżaniak, PAX 1972.

Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t 1, wstęp do zarysu ascezy, o sądzie Bożym, o wierze, reguły moralne, przekład i opracowanie Ks. J Naumowicz, Kraków 1994.

Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t 2, reguły dłuższe, reguły krótsze, przekład i opracowanie Ks. J Naumowicz, Kraków 1995.

Bazyli Wielki, *Żywot i pisma świętego Bazylego Wielkiego*, Białystok 2001.

Полное собрание творений святых отцов Том 1. Святитель Василий Великий. Творения. Книга 3, Москва 2008.

Полное собрание творений святых отцов Том 2. Святитель Василий Великий. Творения. Книга 4, Москва 2012.

Literatura przedmiotu

Aghiorgoussis M. Bp., *Monastycyzm*, [w:] *Prawosławie światło wiary i zdroj doświadczenia*, Lublin 1999.

Doroszkievicz B. Ks., *Monastycyzm bizantyjski od IX do połowy XV wieku*, Białystok 2009.

Doroszkievicz W. Archim., *Rola monastycyzmu we współczesnym świecie*, Elpis, rocznik XI (XXII), zeszyt 19-20(32-33), Białystok 2009.

Filimoniuk M. ks., Kuźmiuk J., *Monastycyzm szkic historyczny*, Białystok 2000.

Kanior M., *Monastycyzm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t 13, Lublin 2009.

Kostiuczuk J. Bp., *Monastycyzm wschodni*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

Kowalski J.W., *Świat mnichów i zakonów*, Warszawa 1987.

Никольский Т. К. Прот., *Пособие к Изучению Устава Богослужения Православной Церкви*, Москва 2008.

Sacharow S. Arch., *Święty Sylwan z Góry Atos*, przełożył ks. P. Nikolski, Białystok 2007.

Sołowjew A. Ks., *Ojcowie cerkwi o starcostwie i monastycyzmie*, Hajnówka 1997.

Żurek A. Ks., *Święty Bazyli Wielki*, WAM, Kraków 2009.

Rozmiar artykułu: 1,1 arkusza wydawniczego

Niespodziewane pokrewieństwo: praktyka duchowa i analityka egzystencjalna*

Сергей Хоружий

Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie (Rosja)

Сергей Хоружий, *Slightly unexpected relationship: spiritual practice and existential analytic*, transl. ks. Łukasz Leonkiewicz, Elpis, 16 2014: 127-135.

Abstract: Existential analytics is unquestionably a major and profound conception of constitution or of death in European thought for many centuries. We tried not only to present its structure, but made her deconstruction, in the most constructive purpose. We found that, for certain reasons and with the help of specific measures, the analyst is not only created the concept indicated, but also sought to build around her repudiation of the iron armor, which does not allow or variants, or objections, applicable to all armor uniqueness. Having destroyed the armor, deconstruction opens up the possibility of other decisions and other roads.

Streszczenie: Analityka egzystencjalna jest bezspornie główną i najgłębszą koncepcją bądź konstytucją śmierci w myśli europejskiej od wielu wieków. Spróbowaliśmy nie tylko przedstawić jej strukturę, ale dokonaliśmy jej dekonstrukcji, w najbardziej konstruktywnym celu. Odkryliśmy to, że, z konkretnych przyczyn i z pomocą konkretnych środków, analityka ta nie tylko tworzyła wskazaną koncepcję, ale i dążyła do zbudowania wokół niej pancerza żelaznej niezaprzeczalności, który nie dopuszcza ani wariantów, ani sprzeciwów, obowiązującego wszystkich pancerza wyjątkowości. Zniszczywszy ten pancerz, dekonstrukcja otwiera możliwość innych decyzji i innych dróg.

Keywords: fundamental analytics, spiritual practice

Słowa kluczowe: analityka egzystencjalna, duchowa praktyka

Badając podstawy filozoficzne ascezy hezychastycznej oraz innych szkół praktyki duchowej, dochodzimy¹ do pewnej wspólnej strategii bądź paradygmatu antropologicznego, który nazywamy „paradygmatem praktyki duchowej”. U podstaw konstytucji tego paradygmatu, co postaramy się wyjaśnić², rolę decydującą odgrywa stosunek wobec śmierci, który otrzymuje w tym wypadku konkretną, dość specyficzną formę. Chcąc zrozumieć owe struktury ustosunkowania się wobec śmierci, które znajdują się u źródeł paradygmatu Praktyki Duchowej, należy porównać je do głównych typów strukturalnych sposobu odniesienia się do śmierci, które opisane zostały w tradycji filozoficznej. Pod tym kontem dokonamy poniżej szczegółowej analizy analityki egzystencjalnej Heideggera, jaką przedstawił on w „Byciu i czasie”.

Pierwotną sytuacją bytową „obecności” (sposobu bycia człowieka, Dasein) w jego relacji wobec śmierci jest *trwoga* (Angst). Nie ma potrzeby, by szczegółowo rekonstruować teraz heideggerowską strukturę koncepcji (egzystencjału) trwogi, która jest wspólnym - i ogólnie znanym - elementem całego nurtu myśli egzystencjalnej, nie tylko filozoficznej. Sednem trwogi jest drętwienie, zapaść świadomości, która w doświadczeniu śmierci stara się odtworzyć, przeżyć to, czego z zasady przeżyć się nie da: całkowitą anihilację

siebie, przemienienie w Nicość. Jej główne momenty wyłaniają się jako przeciwieństwo lęku (Furcht), który jest prostą, „neontologiczną” emocją, spośród nich zwrócimy uwagę jedynie na następujące: brak konkretnego przedmiotu powodującego trwogę („przed-czym lęku jest zawsze wewnątrz-światowe... w „przed-czym” trwogi staje się jawne owo „jest niczym i nigdzie” – świat jako taki”³); brak przedmiotu „przed którym” ogarnia trwoga („To, o co trwoga się zatrważa jest samym byciem-w-świecie”⁴); wszechobecny charakter trwogi, w wyniku którego powstaje niedająca się usunąć wewnętrzna struktura, tło bycia-w-świecie („Trwoga zawsze już w sposób ukryty określa bycie-w-świecie”⁵), wchodzi, tym samym, w skład określających predykatów bycia-w-świecie („Trwożenie się jest jako położenie sposobem bycia w świecie”⁶).

Nić przewodnia wszystkich konstrukcji myśli egzystencjalnej sprowadza się do przezwyciężenia początkowej trwogi przez usensawniający wysiłek odważnego przyjęcia. Doświadczenie śmierci, jako nieodwracalne unicestwienie, należy przedstawić w nowym świetle, należy je ująć w inny sposób, nie tylko tak, by odkryło się w nim „coś pozytywnego”, ale, by dostrzec w nim potencję usensawniającego źródła i centrum całokształtu doświadczenia człowieka, od którego zależeć będą pozycje jakie zajmie świadomość

* Tytuł oryginału brzmi: *Слегка неожиданное родство: духовная практика и экзистенциальная аналитика*. Artykuł umieszczony został w: С. Хоружий, *О старом и новом*, Алетеия, Санкт-Петербург 2000, s. 451-472.

¹ Zob. С. Хоружий, *Трилогия границы: три текста о духовной практике*, [w:] С. Хоружий, *О старом и новом*, Алетеия, Санкт-Петербург 2000, s. 353-420.

² Zob. Tamże, s. 421-450.

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 250-252. Część cytatów pochodzi z rosyjskiego tłumaczenia „Bycia i czasu” dokonanego przez Włodzimierza Bibichina, co będzie zasygnalizowane w przypisie. Spowodowane jest to różnicami, jakie pojawiają się w tłumaczeniu polskim i rosyjskim.

⁴ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, пер. В.В. Бибикина, Москва 1997, s. 187. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 253.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 256.

⁶ Tamże, s. 257.

w stosunku do samej siebie oraz do świata. W tym nurcie najgłębszą i najlepiej dopracowaną jest analityka egzystencjalna Heideggera, która wykracza dużo dalej niż pozostałe w zdecydowanym twierdzeniu o centralności śmierci i pozytywnym wobec niej stosunku. Nie wdając się w szczegółową analizę tej *apologia mortis*, zwrócimy uwagę jedynie na to, jak wygląda, powstały pod jej wpływem, wspólny paradygmat analityki śmierci.

W konstytucji śmierci u Heideggera najważniejszą rolę odgrywa problem osiągnięcia przez obecność egzystencjału całości bytowej, „bycia-całością”. Odtwarzając znaną logikę filozoficzną, związującą ze sobą dwa pojęcia całości oraz kresu, granicy, Heidegger wspomniany egzystencjał oraz śmierć przedstawia w koniecznej wzajemnej relacji. Argumentując to twierdzi, że zdolność bycia-całością realizowalna jest jedynie w „prawdziwym byciu-ku-śmierci” – w ujętym w sposób specyficzny doświadczeniu śmierci jako możliwości. Poprzez to, że doświadczenie nie obejmujące doświadczenia (bycia-ku-) śmierci zawsze zawiera element niezakończoności, niedoboru i w nim Dasein z konieczności „musi czymś jeszcze nie być”, „całość Dasein musi być ukonstytuowana przez śmierć”⁷, a struktura, fundament bycia całością określaną jest przez strukturę bycia-ku-śmierci: „Struktura egzystencjalna tego bycia [bycia-ku-śmierci] staje się ontologiczną możliwością Dasein w byciu całością”⁸. Następnie, dopiero w doświadczeniu śmierci Dasein odnajduje swoją *wolność*. W tym momencie argumentacja przedstawiona w „Byciu i czasie” odpowiada po części sposobowi ujęcia wolności przez św. Maksyma Wyznawcę: wolność bytu związana jest z aktualizacją jego własnych możliwości, jakie przynależą jedynie mu jako takiemu (por. pojęcie „woli stworzonej”, *θέλημα φυσικόν*, u Maksyma), w odróżnieniu od zaangażowania w urzeczywistnianie możliwości przypadkowych lub narzuconych. Natomiast śmierć w analizie egzystencjalnej oraz w fenomenologii klasycznej traktowana jest jako subiektywna, moja śmierć, która ostatecznie odłącza i oddala Dasein (*moje* bycie-świadomość), jawiąc się tym samym jako maksymalnie własna, „tylko moja” możliwość. Dlatego bycie-ku-śmierci, rozumiane jako „wybieganie” (*Vorlaufen*) i „wybiegające zdecydowanie” – zdecydowane wstępowanie świadomości w śmierć jako możliwość, „ocala przed zagubieniem w przypadkowo narzucających się możliwościach” i „uwalnia siebie dla swojej własnej możliwości”, czym jest „wolne wystąpienie ku swojej śmierci”. „Wybieganie... odsłania Dasein możliwość bycia sobą... w wolności ku śmierci”⁹. (Właśnie wybieganie - zaznaczmy na przyszłość – utrwaliło się jako główna definicja bycia-ku-śmierci: „Bycie-ku-śmierci to wybieganie w możność tego bytu, którego sposobem bycia jest samo wybieganie”¹⁰. Śmierć-jako-wybieganie jest tą granicą z niebytem, wyłącz-

nie na której Dasein może siebie dostrzec, powrócić do siebie z samo-zapomnianego sposobu bycia.

W rezultacie jako ostatni (choć nie ostatni pod względem ważności) wyróżnimy motyw *autentyczności* bądź *własności* (*Eigentlichkeit*, w znaczeniu właściwości). Jego pojawienie się zauważane było już w słowach: jeśli śmierć jest „moją”, własną, autentyczną możliwością, to bycie-ku-śmierci bądź „wybieganie” jest „możliwością bycia samym sobą” (por.: „W byciu-ku-śmierci Dasein odnosi się do siebie samego”¹¹) czyli odnalezieniem właściwego sobie sposobu bycia, egzystencji. „W fenomenie śmierci odsłania się egzystencja... wybieganie staje się możliwe dla własnej egzystencji”¹². Jednakże sposób przedstawienia tego motywu oraz jego znaczenie jest znacznie większe. Heidegger analizuje ten motyw jako opozycję tego, co autentyczne i nieautentyczne, szczegółowo i wyraźnie rozwijając tematykę niewłaściwego doświadczenia śmierci i odpowiadający mu nieautentyczny sposób bycia. Świadomości, w jej doświadczeniu powszednim, nieustannie towarzyszy tendencja ucieczki, zasłonięcia się i omijania uznania oraz dostrzeżenia śmierci w jej rzeczywistym charakterze, jako nieuniknionej i „swojej własnej” możliwości, koniecznej dla możliwości bycia samym sobą. „Zakrywające uchodzenie przed śmiercią opanowuje powszedniość”¹³, Heidegger natomiast stopniowo, szczegółowo odsłania strukturę tego opanowywania. Fenomen uchodzenia czy ucieczki jest wielowątkowy, jego przejawy można zaobserwować we wszystkich sferach i wymiarach bycia Dasein. W sferze zachowań społecznych jest on opisywany znakomitą heideggerowskim pojęciem *das Man*¹⁴, „ludzie” (w przekładzie W. Bibichina), które wyraża bezosobowy, utarty charakter reakcji i uczynków, a nawet samej świadomości „człowieka masowego”, który przyswoił sobie stereotypy otaczającego go środowiska. Tego typu błędzenie świadomości rozwija się w sferze rozumu, skrywa ono i przeinacza, skaża rzeczywisty charakter i znaczenie śmierci, przewracając ją w wydarzenie zewnętrzne (które może do ciebie przyjść, ale z zewnątrz), w „nieustannie dokonujący się przypadek”, a śmierć sama w sobie przekształca się w „nieokreśloną nicość”, „sprowadzana jest do zdarzenia,... które nikogo nie dotyczy”¹⁵. W sferze emocjonalnej panuje „tchórzliwy lęk” będący wypaczeniem egzystencjalnej trwogi, która jako jedyna jest adekwatna dla zajęcia pozycji wobec śmierci. I tak dalej. Sumując wszystkie te przejawy okazuje się, że powstaje całościowy szkielec, fundamentalny obraz powszedniego bycia, który nazywany jest przez Heideggera „upadaniem” (*Verfallen*), ponieważ Dasein niewolniczo, skrępowane wszystkimi uwarunkowaniami potyka się i ześlizguje, „wpadając” w nie. Natomiast samo

⁷ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 245. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 308.

⁸ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 234.

⁹ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 266. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 349.

¹⁰ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 262. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 344.

¹¹ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 252. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 331.

¹² M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 251, 263. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 344.

¹³ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 253. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 333.

¹⁴ W języku niemieckim *man* to zaimek, dzięki któremu można stworzyć niezliczone konstrukcje językowe: *man spricht* - „mówią”.

¹⁵ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 253. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 334.

bycie powszedniości konstruowane jest jako całościowy egzystencjalny fenomen, sposób bycia Dasein – „nieautentyczne bycie-ku-śmierci”. Wyklucza ono autentyczne, własne bycie-ku-śmierci lub „wybiegające zdecydowanie”, które odważnie wstępuje i utrzymuje się w doświadczeniu śmierci jako możliwości, jaka pod każdym względem jest przeciwstawiana temu sposobowi bycia.

W konsekwencji opozycja autentyczne-nieautentyczne przechodzi w pełnowartościową ontologiczną opozycję dwóch sposobów bycia Dasein. W analizie egzystencjalnej opozycja ta nie jest bynajmniej sprowadzana do prostego przeciwstawienia sobie dwóch zasad metafizycznych. Jej dodatkową cechą jest to, że bieguny opozycji nie są równoważnościowe: jeden z nich w sposób wyraźny jest krytykowany, a drugi wychwalany, dzięki czemu opozycja ta otrzymuje aspekt aksjologiczny i etyczny. Biorąc pod uwagę tę cechę, opisywana konstrukcja ontologiczna postrzegana jako konstytutywna struktura myślenia religijnego, struktura, która łączy w sobie dwa sposoby bycia, jeden – dany, skażony, drugi – nie dany, lecz skupiający w sobie autentyczność i wartość bycia. Istnieje jeszcze inna osobliwość heideggerowskiej onto-diady, która przybliża się już nie tylko do ontologii świadomości religijnej, ale i *mistycznej*. Pomiędzy dwoma sposobami bycia ma miejsce wzajemna relacja o procesualnym i dynamicznym charakterze. W jeden nieautentyczny sposób opisywany jako „upadanie” Dasein jest pierwotnie zanurzone. Jednak ten początkowy status nie może pozostać niezmienny. Analityka egzystencjalna otwiera przed Dasein zadanie bycia, przeznaczenie, polegające na rozpoznaniu własnego niewłaściwego bycia-ku-śmierci w jego niewłaściwości, odrzuceniu jego i skonstruowaniu innej podstawy dla bycia, właściwego bycia-ku-śmierci. Dlatego od razu zauważamy, że proces ontologiczny, który miałby być realizacją tego zadania, w swej strukturze przynależy do konkretnego typu: jest to właśnie taki proces, który wypracowany został w (mistyczno-ascetycznych) praktykach duchowych. Już wcześniej dokonaliśmy ogólnego opisu paradygmatu Praktyki Duchowej, wydzielając jej główne elementy strukturalne. Porównanie z tym paradygmatem procesu odnalezienia przez bycie-swiadomość właściwego bycia-ku-śmierci umożliwia nowe spojrzenie na koncepcję śmierci w analizie egzystencjalnej.

Znaleźliśmy się oto w obrębie tej samej, tradycyjnej już i dużo wcześniejszej, niż analityka Heideggera, tematyki związanej z zaczynającą się u Platona myślą o filozofii jako nauce umierania, „ćwiczenia się w umieraniu”. Nie tak dawno Pierre Hadot ponownie prześledził tę tematykę w myśli antycznej, a po części również nowożytnej, przedstawiając ją jako przykład ogólnego paradygmatu „ćwiczeń duchowych”. Opisuje je jako paradygmat aktywnej samo-realizacji człowieka, ukierunkowany ku uporządkowanej pod względem metodycznym autoprzemianie, która porusza „nie tylko myśl, ale i całą psychikę (le psychisme) indywiduum” oraz zakłada „transformację sposobu widzenia świata i przemianę (une metamorphose) osobowości”¹⁶.

Idea takiej aktywności charakterystyczna jest dla rozumu antycznego. Graniczy ona bezpośrednio z jednym z jego fundamentalnych założeń, dotyczącego konieczności kultu, uprawiania człowieczeństwa człowieka, wyrażonego przez słynny paradygmat wychowania, *paideia*; tak więc paradygmat „ćwiczeń duchowych” może być traktowany jako modyfikacja paradygmatu wychowania, która ukierunkowuje ten paradygmat na samowychowanie. Nie ma on jedynie czysto intelektualnego charakteru, ale nie jest też całkowicie holistyczny, ponieważ w jego skład nie wchodzi cielesność, a „ćwiczenia duchowe” nie odwołują się wcale do jakiegokolwiek cielesnego czy fizycznego elementu. Mamy zatem przed oczami duchowo-psychiczny paradygmat, który odpowiada myśleniu platońskiemu z jego dualistyczną antropologią (mimo iż a priori nie musi być ona ograniczona tym myśleniem). Ideą charakterystyczną również dla kultury antycznej, a nie raz spotykaną również w myśli późniejszej, jest myśl o tym, że stosunek człowieka do śmierci powinien przybierać podobną formę ćwiczenia, przy czym pojawiające się ćwiczenie duchowe, „ćwiczenie się w umieraniu”, jest niczym innym, jak filozofowaniem: *prawdziwe filozofowanie* jest tym, czym filozofia być powinna. Pierwszy raz idea ta w sposób jasny i zdecydowany wyrażona została w „Fedonie”, następnie rozwinięta w „Państwie”, by najmocniej dać o sobie znać w późniejszej myśli – u stoików; analitykę Heideggera Hadot również zalicza do tego nurtu. Mamy do tego wystarczająco dużo podstaw: wszystkie główne elementy heideggerowskiej *apologia mortis* – powiązanie doświadczenia śmierci z autentycznym sposobem bycia, z wolnością, z osiągnięciem bycia w jego całości – bez problemu odnajdziemy u stoików, Platona, a kluczowe pojęcie „wybiegania”, *Vorlaufen*, stanowiące rdzeń autentycznego bycia-ku-śmierci, jest jedynie wariantem stoickiej zasady *praemeditatio malorum* (uprzednie-przygotowujące przeżywanie zła).

Jak widzimy analitykę śmierci można przyrównać do paradygmatu „ćwiczeń duchowych”, lecz chcemy powiedzieć o niej coś więcej. Pomiędzy nią a paradygmatem „Praktyk Duchowych”, jak jest on przez nas rozumiany, istnieje zasadnicza różnica w aspekcie ontologicznym. W tym aspekcie paradygmat bądź strategia „ćwiczeń duchowych” nie odróżnia się od strategii wychowania: obie one ukierunkowane są ku odsłonięciu, realizacji człowieczeństwa człowieka, jego pierwotności, jako jego prawdziwej natury, niech nawet realizacja ta będzie rozumiana nie jako prosty rozwój organiczny, lecz jako głęboka przemiana, transformacja osobowości dokonująca się przez potępienie i odrzucenie wielości w człowieku, pozbawienie się „dzikiej części duszy” (Platon) itp. Oznacza to, że transformacja urzeczywistniająca się w „ćwiczeniu duchowym” nie jest transformacją ontologiczną; będąc bardzo blisko sfery doświadczenia ascetycznego i mistycznego, „ćwiczenie duchowe” nie musi przekraczać ich granic. Jednakże praktyka duchowa jest właśnie praktyką mistyczno-ascetyczną, która dąży do bardziej fundamentalnej transformacji, w ściśle ontologicznym sensie, w której dokonuje się nie realizacja, lecz przezwyciężenie i przemiana pierwotnej natury człowieka, samej jego obecności bądź horyzontu bycia w określających

¹⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paryż 1981, s. 26.

go predykatach. Dlatego, mimo iż pod względem ogólnym te dwa paradygmaty są sobie bardzo bliskie – dotyczą dynamicznych, czynnych, procesualnych strategii antropologicznej samorealizacji, powstały z refleksji i samoorganizacji, – to w przypadku paradygmatu Praktyki Duchowej ostateczny stan, *telos* praktyki jako procesu antropologicznego, powinien być bardziej radykalny, powinien różnić się pod względem ontologicznym i być bardziej skryształizowanym niż stan początkowy. Wskutek tego sam proces powinien odpowiadać surowszym i bardziej specyficznym warunkom i wymogom. U jego podstaw znajduje się wyraźnie wyrażony impuls, odrzucenie i ucieczka, całościowe odrzucenie początkowej natury i sposobu bycia. Impuls ten jest klasycznym, fundamentalnym elementem ascezy, opisywany jest przez ascetyczne koncepcje: „świata”, pokuty, skruchy, nawrócenia. Następnie, część centralna, jeśli ma prowadzić do aktualnej transformacji ontologicznej, powinna być osadzona na konkretnych, jednoznacznych stopniach, po których możliwy jest ruch; unikalność stojącego przed nami celu ontologicznego implikuje unikalność drogi ku niemu („ćwiczenia duchowe” określane są raczej w ogólnych charakterystykach i zarysach, a nie w jednoznacznych i konkretnych regułach). I wreszcie, last but not least, osiągnięcie transformacji ontologicznej wymaga uczestnictwa czynników przynależących do innej natury (poza-, nad-naturalnych), źródło których jest poza wyjściowym horyzontem bycia, przez co nie mogą być ani dostarczane, ani kierowane przez samego człowieka, ale mogą być odnajdywane w horyzoncie jego doświadczenia jedynie jako przejawy spontaniczne, nie posiadające identyfikującego je źródła empirycznego. Okazuje się zatem, że konceptualny obraz praktyki duchowej z konieczności musi włączać w swój obręb znajdujące się na zewnątrz Źródło oraz pewną więź z nim, która jest decydująca dla realizacji ponadempirycznego *telosu* praktyki i która przynależy już, w pełni bądź częściowo, do specyficznej sfery doświadczenia mistycznego. Natomiast sam *telos* można opisać jako pewien rodzaj zjednoczenia ze znajdującym się na zewnątrz Źródłem; najbardziej rozwinięte praktyki, którym dostępne, w pewnej mierze, jest to zjednoczenie, odkrywają, że nie oznacza ono utożsamienia się ze Źródłem w jego istocie, lecz jest zjednoczeniem się z jego przejawami, energiami.

Porównanie analityki śmierci z przedstawionym paradygmatem lepiej wyjaśnia jej istotę i specyfikę, niż porównanie do „ćwiczeń duchowych”; w konkretnych aspektach osiągnięta jest w nim, co jeszcze zobaczymy, dekonstrukcja tej analityki. Główne elementy tego porównania struktur konceptualnych zostały już przedstawione wyżej. Stan pierwotny, pozycja wyjściowa procesu ontologicznego określana jest mianem „bycia powszedniego”; określa ono „niewłaściwe bycie-ku-śmierci” i charakteryzuje się bogatym zasobem cech, które wyrażają pustkę i nieautentyczność danego sposobu bycia w jego wszelakich aspektach: „zagubienie w Sie”, podporządkowanie „gadaninie, ciekawości i dwuznaczności”, „tchórzliwy lęk” itd. Tylko co przytoczyliśmy te określenia, które tworzą analogię do ascetycznego pojęcia „świat”, analogia pojawia się także przy innych opisach (np. przy „upadaniu”), a pojęcie „świat” staje się,

zgodnie z zasadami analityki Heideggera, pełnowartościowym pojęciem *ontologicznym*. Już podkreśliliśmy, że całkowity opis „powszedniego bycia” dokonany jest za pomocą pojęć negatywnych, w negatywnej, krytyczno-potępiącej całości. Jest to kolejny element dyskursu ascetycznego – tematyka *demaskacji* „świata”, rezygnacji; następnie tak u Heideggera, jak i w dyskursie ascetycznym demaskująca mowa, wyrażenie rezygnacji w sposób logiczny i nieuchronny przemienia się w stwierdzenie pewnych już pozytywnych zadań bycia.

W tym miejscu rozpoczyna się paralela z główną częścią paradygmatu Praktyki Duchowej, która również jest konkretna i można ją prześledzić. W tej części paradygmatu (procesu) konieczne są, przede wszystkim, czynniki dynamiczne, które zabezpieczą stopniowy ruch procesu; w analityce egzystencjalnej natomiast w centralnej części konstytucji właściwego bycia-ku-śmierci, odnajdujemy odgrywające taką właśnie rolę egzystencjały *zdecydowania* i *sumienia*. Sumienie charakteryzowane jest jako zasada pobudzająca, wzywająca i poruszająca: „Analiza sumienia odsłania je jako zew... Zew sumienia posiada charakter wezwania obecności do jej najbardziej własnej zdolności bycia samym sobą”¹⁷, tzn. wezwania do budowania autentycznego doświadczenia śmierci jako możliwości. Zdecydowanie opisane jest jako czynnik nie mniej dynamiczny: „Milczące, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym – nazywamy zdecydowaniem”¹⁸. Zaznaczona w tym miejscu więź z trwogą wskazuje na to, że zdecydowanie posuwa i wprowadza w zdecydowaną i kończącą sferę procesu ontologicznego, aż do wybiegania w śmierć jako możliwość (co i jest nazywane „wybiegającym zdecydowaniem”).

W tej sferze końcowych etapów procesu obraz zgodności konceptualnych może wydać się zaskakujący na pierwszy rzut oka. W rzeczywistości, to właśnie w tym miejscu zgodność przekształca się z banalnej w pouczającą, a nawet dekonstrukcyjną. Główne elementy konstytutywne danej sfery – coraz wyraźniejsze działanie czynników spontaniczności, pochodzących z położonego na zewnątrz Źródła, a nawet sam *telos* procesu, czyli aktualna przemiana ontologiczna natury pierwotnej – porównane mogą być do „wyższych stanów duchowych” w praktyce duchowej. Niezależne od człowieka działanie, które spełnia rolę głównej i koniecznej przesłanki ontologicznej transformacji obecne jest również u podstaw analityki egzystencjalnej, a jest tym nie co innego, jak *trwoga*. Chcąc obronić to stwierdzenie powinniśmy wykazać, że trwodge przysługują dwie cechy: spontaniczność (niezależność od świadomości i woli) i decydująca rola przy osiągnięciu *telosu* procesu. W heideggerowskiej analityce trwogi te cechy są nie tylko obecne, ale pełnią także główną rolę. Wyrażane są one w specyficznym języku tej analityki: pierwsza cecha zachowuje swą ważność dlatego, że trwoga jest fenomenem źródłowym (ursprünglichste), a druga poprzez to, że jest fenomenem otwierającym (erschließende).

¹⁷ M. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 269.

¹⁸ Tamże, s. 297. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 388.

Powyżej w skrócie opisaliśmy ten kluczowy element doświadczenia śmierci, odkrywając, że jego istota prezentuje stan (w sensie hiedeggerowskim), który odpowiada wydarzeniu spotkania świadomości ze śmiercią, jako wydarzeniu zbliżającemu się (lecz nie osiągnięciu „klasycznej pełni”) do zapaści, paraliżu świadomości. Jednak na tym w analizie egzystencjalnej rola trwogi się nie kończy. W stosunku do analizowanego procesu ontologicznego ta paraliżująca rola odpowiada jedynie początkowi, etapowi „powszedniego bycia”. Jednakże następnie podczas całego procesu dokonuje się przemiana relacji świadomości i trwogi. Przemiana ta jest kardynalna, głęboka, choć niezmienną pozostaje sama natura trwogi jako fenomenu ontologii fundamentalnej. Stan poczucia trwogi pozostaje „jednym z zasadniczych sposobów bycia-w-świecie”, pierwotnym elementem sytuacji bytowej człowieka, co i jest wyrażane przez heideggerowski predykat „źródłowości”, *Ursprünglichkeit*. Ontologiczna charakterystyka trwogi koreluje, na poziomie psychologicznym, z konieczną dla nas cechą - spontanicznością. Ani wola, ani rozum nie decydują czy człowiek (Dasein) ma przyjmować pozycję zatrważenia przy spotkaniu świadomości ze śmiercią, pojawia się ona niezależnie, niesamowolnie, spontanicznie. Ten aspekt spontaniczności trwogi wzmacnia i szczegółowo ukazuje odsłaniający trwogę egzystencjał „nieswojości” i inne. Jako porównanie należy zwrócić uwagę na to, że w terminach paradygmatu Praktyki Duchowej trwoga (jak i wszelkie położenie) jest fenomenem energicznym, transportującym określone energie. Pojawia się ona niezależnie od człowieka i zmienia jego „położenie”, czyli konfigurację (ponownie położenie!) jego energii, jego „energiczny obraz”. Oczywiście jest, iż ta zdolność oddziaływania na energie człowieka oznacza, że trwoga włada własną energią, niesie w sobie bądź prezentuje przez siebie pewne „energie trwogi”.

Kolejnym ważnym dla nas momentem jest poruszające ku *telosowi* działanie trwogi, które pojawia się w wyniku przemiany, jaka dokonuje się w relacji świadomości i trwogi w toku procesu ontologicznego. Wraz z wstąpieniem w proces, z rozpoczęciem przewyższania niewłaściwego bycia-ku-śmierci konstituuje się, co już zauważyliśmy, zdecydowanie i sumienie (zew). Dostrzegliśmy również, że zdecydowanie jako egzystencjał zawiera gotowość, przygotowanie do trwogi; dla Dasein, które przeniknięte jest trwogą, działanie trwogi nie jest przyczyną paraliżu i zapaści, powoduje coś wręcz przeciwnego. Trwoga staje się „trzeźwą trwogą, która umożliwia jeden sposób bycia”. Oznacza to, że świadomość przeżywa *nawrócenie* (w czym widzimy kolejny ważny i wspólny element z paradygmatem Praktyki Duchowej): działanie trwogi staje się dla niej już nie paraliżujące i zamykające drogę, lecz „otwierające”, tzn. odsłaniającym drogę działaniem owocnym pod względem ontologicznym. Ponadto spośród wszystkich czynników otwierających (a zaliczyć do nich można na przykład jakiegokolwiek położenie, ponieważ „do istoty wszelkiego położenia należy otwieranie bycia-w-świecie”¹⁹) trwoga jest otwierającą *par excellence*, ponieważ jej położenie

jest „położeniem fundamentalnym” otwierającym „skrajną możliwość”: pociąga Dasein bezpośrednio ku bytowej autentyczności, ku *telosowi*. „Trwoga wyciąga Dasein z jego upadającego rozproszenia w świecie... Trwoga przed śmiercią jest... odkryciem tego, że Dasein egzystuje ku swemu końcowi... Nastrojony przez trwogę zew daje możliwość Dasein rzucenia się na swoją własną zdolność bycia”²⁰ – wszystkie te formuły wyrażają jedno i to samo – nawrócona świadomość, która odnalazła zdecydowanie i zew, jest poruszana przez trwogę i kierowana ku autentycznemu, poszukiwanemu sposobowi bycia. Poprzez działanie trwogi urzeczywistnia się *telos*, „swoja własna zdolność bycia”, właściwe bycie-ku-śmierci. Nie tylko „trwogą”, przez trwogę, lecz już w samej trwodze, *telos* i trwoga zbliżają się maksymalnie, likwidując wszelką odległość między sobą. „Bycie-ku-śmierci jest z istoty trwogą”²¹.

Tak więc: jeżeli analityka egzystencjalna jako fenomenologiczna deskrypcja samorealizacji Dasein w ontologicznym procesie osiągnięcia właściwego sposobu bycia-ku-śmierci w swej strukturze odtwarza (o czym się już *prawie* przekonaliśmy) paradygmat Praktyki Duchowej, to w pojawiającej się realizacji paradygmatu w roli energii położonego na zewnątrz Źródła, urzeczywistniających ontologiczną transformację, pojawiają się energie trwogi. Własne energie człowieka (Dasein – obecności) powinny zostać „nastrojone przez trwogę” (zob. wyżej), a mówiąc w języku paradygmatu Praktyki Duchowej powinny one dążyć do osiągnięcia *synergii z trwogą*. Jednakże chcąc, by porównanie to otrzymało ostateczną jasność, należy jeszcze wyrażniej przeanalizować sam *telos*. Przyjrzawszy się mu blisko okazuje się, iż posiada on swoją strukturę, u jego podstaw możemy wyróżnić cały szereg następujących poziomów: 1) sam finalny sposób bycia Dasein – „wybiegające zdecydowanie”, zdecydowane wybieganie w śmierć jako „swoją własną” możliwość; 2) konieczna przesłanka danego sposobu bycia – sama śmierć-jako-możliwość, śmierć-świata-jako-doświadczenia (Dasein); 3) konieczna przesłanka powyższej przesłanki – śmierć jako taka bądź całkowite unicestwienie, unicestwiająca Nicość. Taka właśnie struktura dokładnie odpowiada paradygmatowi Praktyki Duchowej, dzięki czemu naszemu porównaniu możemy ostatecznie dopisać kropkę nad „i”. Na tym etapie będziemy posługiwać się językiem hezychastycznego urzeczywistniania paradygmatu, w którym rozwinięta została wygodna sieć pojęciowa; poruszać jednakże będziemy wyłącznie uniwersalne, a nie ograniczone przez hezychazm, kwestie.

Zdecydowane wybieganie w śmierć-jako-możliwość jest, co podkreśliliśmy, przyjęciem trwogi i wstępowaniem w nią jako w „trzeźwą trwogę, która umożliwia jedyną możliwość bycia”, co z kolei oznacza współorganizację i połączenie (synergię) z trwogą jako czynnikiem energicznym, z jej energiami. Ponadto na mocy spontaniczności trwogi jej energie, które przyciągają Dasein ku *telosowi* procesu, pojawiają się jako niezależne od Dasein, posiadają inne, au-

²⁰ Tamże, s. 189, 254, 277.

²¹ М. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 266. Por. М. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 348.

¹⁹ М. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 190.

tonomiczne źródło. Tym samym, posługując się pojęciami paradygmatu Praktyki Duchowej, występują one jako energie położonego na zewnątrz Źródła, a korzystając z terminologii hezychastycznej – jako energie boskie bądź łaska. To znaczy, że osiągany sposób bycia w analityce egzystencjalnej jest dokładnie tym samym, czym *telos* w paradygmacie Praktyki Duchowej; zdecydowane wybieganie w śmierć-jako-możliwość jest niczym innym, jak całościowym zjednoczeniem energicznym, zjednoczeniem wszystkich energii człowieka (*Dasein*) z energiami trwogi, rozumianych jako energie położonego na zewnątrz Źródła, co w języku hezychazmu nazywane jest *Przebóstwieniem*. W tym kontekście możnaby zmodyfikować przytoczoną powyżej formułę Heideggera, mówiąc: Bycie-ku-śmierci jako *energiczne* jest trwogą. Następnie, śmierć-jako-możliwość jako egzystencja, jako przynależność do świata-jako-doświadczenia, jest nie tylko reprezentowana przez trwogę, lecz utożsamia się z nią, pojawiając się jako czynnik energiczny, zjednoczenia z którym poszukuje i które osiąga wybieganie, tzn. śmierć również pojawia się jako energia położonego na zewnątrz Źródła bądź energia boska. Na koniec pozostała jeszcze jedna ostatnia logiczna i ontologiczna przesłanka. Śmierć jako Unicestwiająca Nicość, czym jest także (moja) śmierć jako aktualna faktyczność (mojego doświadczenia), śmierć, która już nastąpiła, nie znajduje się już ani w horyzoncie własnego bycia-ku-śmierci, ani w ogóle w horyzoncie (mojego, subiektywnego) doświadczenia, lecz znajduje się poza tymi horyzontami, będąc jednocześnie dla nich konstytutywną. Podobieństwo jest dość wyraźne: w paradygmacie Praktyki Duchowej to miejsce zarezerwowane jest dla Boga – dla rzeczywistości boskiej w sobie, ad intra (w neoplatonizmie – Jedni, a w hezychazmie – niepoznawalnej Istocie Boga).

Ta końcowe podobieństwo nadaje ostrości całemu obrazowi. Analityka egzystencjalna przedstawiona została, bowiem, jako przykład, jako jeden ze sposobów realizacji paradygmatu Praktyki Duchowej, który posiada całą strukturę danego paradygmatu, zasadniczo i rażąco się jednak odróżniając od przykładów klasycznych. Różnica ta, mówiąc bardzo ogólnie, jest wręcz wyraźnym przeciwieństwem, inwersją. Transformacja ontologiczna, która poszukiwana i praktykowana jest w tradycjach mistycznych i mistyczno-ascetycznych, niezmiennie traktowana była jako ontologiczne wstępowanie, przemienienie w innobyty, uwolniony od niedoskonałości bytu doczesnego i niosący w sobie pełnię bycia. Ta ostatnia zawsze pojmowana była jako doskonałe boskie bycie, a, co wykazaliśmy wyżej, w paradygmacie Praktyki Duchowej „pozakadrową” instancją ontologiczną, która konstytuuje i warunkuje cały proces ontologiczny jest Bóg. Jednak w analityce egzystencjalnej miejsce Boga zajmuje Śmierć jako Unicestwiająca Nicość²², a osiągnięcie autentycznego bycia zastąpione jest

zjednoczeniem z energiami śmierci, całkowitym przesiąknięciem śmiertelną trwogą. W stosunku do czysto chrześcijańskiego, hezychastycznego sposobu realizacji praktyki duchowej, praktyki Przebóstwienia, tego typu struktura jest ewidentną inwersją; praktyka, kultywująca doświadczenie Nicości, może być nazwana praktyką anty-przebóstwiającą. Porównując ją z neoplatońskim wstępowaniem ku Jedni również dostrzegamy między nimi dość wyraźną i oczywistą sprzeczność.

Bliska więc analityki egzystencjalnej z dyskursem teologicznym, a dokładniej chrześcijańskim, stanowi już starą i obszerną tematykę, która znajduje się wciąż na powierzchni, nie jest głęboko ukryta. Jak wiadomo już nieraz o tym dyskutowano, a sama ta więź jest wrodzona i źródłowa. Przecież sam zamysł i główne idee „Bycia i czasu” zaczerpnięte zostały nie tylko z fenomenologii, lecz również z bliskich kontaktów z teologią protestancką, a przede wszystkim z osobistej znajomości z Rudolfem Bultmanem. Podobieństwa teologiczne, struktura teologiczna w konstrukcjach analityki egzystencjalnej nie raz zauważane były przez samego autora, natomiast jeszcze więcej ukazali ich późniejsi badacze, tak więc ogólny charakter całego kompleksu związków z teologią był wystarczająco wyraźny. Pod względem ideowym i metodologicznym charakter ten przypomina podjętą przez Bultmana próbę demitologizacji i może być postrzegany jako swego rodzaju jej korelat w dyskursie filozoficznym: logika, koncepcje i paradygmaty myśli teologicznej zostają wyłączone, unoszą się ze swego kontekstu kerygmatycznego i dogmatycznego, oczyszczają się od wszystkich konotacji religijnych, innymi słowy, następuje ich sekularyzacja, po czym wykorzystane zostają w filozofii. Zgodnie z tym, na co wskazuje Heidegger i z czym możemy się zgodzić, taką ostrą reinterpretację struktur myślowych można uznać za redukcję fenomenologiczną, epokę. *Czy można jednak odkrytą przez nas zgodność odnieść do tej kategorii?* Nie dokonawszy konkretnej analizy, zatrzymawszy się na ogólnym wrażeniu można udzielić odpowiedzi negatywnej. Zgodność z praktyką duchową nie dotyczy tylko jakichś pobocznych wątków, lecz odnosi się wprost do rdzenia analityki egzystencjalnej zarówno pod względem logicznym, jak i egzystencjalnym; dotyczy jej życiowego nerwu i patosu, tego, co ma przekazać, message. Ponadto inwersja, jako zamiana na to, co odmienne i przeciwne, jest całkowicie inną modyfikacją materiału, niż zwykła dyktowana przez poprawność filozoficzną reinterpretacja, powstrzymanie się od wszystkiego, co dowolne i nieudowodnialne, a co niesie ze sobą „zaangażowaną” świadomość religijną. Za tym radykalnym przewrotem paradygmatu stoi coś innego, niż prosta wierność metodzie filozoficznej i filozoficzny brak uprzedzeń. Cóż to takiego?

Poszukując odpowiedzi zauważamy, przede wszystkim, że analityka egzystencjalna w swej ogólności rozpa-

²² W praktykach dalekowschodnich, jak wiadomo, *telos* porównywany jest z horyzontem ontologicznym, posiadającym cechy niebytu, chociaż nie ma między nimi pełnej adekwatności. Jednak nie można twierdzić, że poprzez to zbliżają się one do analityki egzystencjalnej (w odróżnieniu od stanowiska późnego Heideggera); *telos* praktyki przecież nie jest związany ze śmiercią. Można byłoby raczej powiedzieć, że jako *telos*

występuje sposób bycia, w którym życie jest nieodróżnialne od śmierci, a taki sposób bycia odległy jest od „zdecydowanego wybiegania w śmierć”, które z kolei nacechowane jest maksimum intensywności życia: „Najbliższa bliskość bycia śmierci-jako-możliwości jest maksymalnie odległa od śmierci rzeczywistej”. М. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 266.

trywana jest w dyskursie, któremu daleko do „filozoficznego braku uprzedzeń”. Mówiąc o niej, nieprzypadkowo użyliśmy słów „patos” i „przekaz”, ponieważ te elementy wyrażnie są w nim wyrażone. Jednym z głównych jej pojęć roboczych (egzystencjałów) jest „położenie”, Befindlichkeit, rozumiane jako nastrój emocjonalny, afektywność; ona nie tylko mówi o położeniu, ona jest nim obdarzona. *Analitika egzystencjalna posiada całe spektrum własnych ukrytych w tekście położeń*. W celu jej zrozumienia korzystnym będzie ich odsłonięcie, ale chcąc to osiągnąć potrzebna jest analiza sposobów działania, środków wyrażających, jakie wykorzystane zostały w dyskursie „Bycia i czasu”. Analiza taka może okazać się owocną i pouczającą, ponieważ okazuje się, że dany dyskurs skrywa w sobie bogaty repertuar środków dyskretnego oddziaływania na czytelnika - różnorodnego oddziaływania, które bynajmniej nie ogranicza się jedynie do oddziaływania emocjonalnego (położenia), lecz odgrywa wielką rolę w wypełnieniu znaczeniowych zadań tekstu, w przekonaniu do jego idei, dopełniając znacząco zwykle i jawne środki argumentacji filozoficznej. Teraz jednak nie będziemy zagłębiać się w tę analizę, dokonamy jedynie kilku uwag, które w sposób bezpośredni związane są z naszym tematem - interpretacji analityki śmierci pod kontem jej zgodności z paradygmatem Praktyki Duchowej.

Najbliższe dyskursu są środki oddziaływania emocjonalnego. Dyskurs „Bycia i czasu” często korzysta z leksyki ekspresyjnej, o zabarwieniu emocjonalnym, a wykorzystanie jej, o czym z łatwością możemy się przekonać, podporządkowane jest zadaniom znaczeniowym. Wyrażane jest to w ten sposób, iż leksyka emocjonalno-ekspresyjna koncentruje się masowo w konkretnych miejscach tekstu. Jeden z wyraźnych tego przykładów dotyczy akurat interesującej nas tematyki. Jedną z takich koncentracji masowych jest § 51 „Bycie-ku-śmierci i powszedniość Dasein”. Opisane jest w nim bycie powszednie, nieautentyczne bycie-ku-śmierci i da się zauważyć, że dyskurs opisujący tę nieautentyczność korzysta nie tylko z argumentacji filozoficznej, lecz, chyba nawet bardziej, ze środków emocjonalno-psychologicznych. Codzienny stosunek wobec śmierci opisywany jest od początku prawie wyłącznie barwnymi pojęciami oceniającymi, np.: umieranie „wypacza się” (verkehrt wird) i „niweluje” (nivelliert wird); śmierć „wydaje się” być czymś, czym nie jest, jej prawdziwy charakter „jest ukryty” (verhüllt); człowiek „chowa przed sobą” (sich verdeckt) „swoje własne” (eigenste) bycie; bliscy „wmawiają” (einreden) umierającemu fałszywą sytuację, „mniemają”, że go „pocieszą”. Oddzielne demaskacje sprowadzają się do rytmicznych formuł obwiniających: „skryta ucieczka przed śmiercią uparcie panuje...”, a ton oryginału jest jeszcze bardziej nieubłagany-metaliczny: „Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig...”. Mocnym środkiem mającym przekonać do nieautentyczności jest, co wiadomo retoryce, cudzysłów („pocieszenie”, „zatroskanie...”) - dzięki czemu fałsz, imitacja tej relacji pojawia się dość wyraźnie. Wszystkie te przykłady wzięte są z jednej strony tekstu, także pod względem koncentracji środków słusznie możemy mówić o ataku

psychologicznym, który dokonuje się przy pomocy wyrażonego systemu dyskursu.

Tego typu atak stanowi jeszcze jedną wspólną cechę analityki egzystencjalnej i praktyk duchowych. Powyżej podkreśliliśmy, że w paradygmacie Praktyki Duchowej etapem początkowym jest wyraźne ukazanie i całkowite wyzbycie się, odrzucenie zastanego sposobu bycia, „świata”, co nazwać można szczególnym szokiem dla świadomości, który wyrывa ją spod władzy stabilności i rutyny. Etap ten stanowią „pokuta” i „nawrócenie”, które są kamieniem węgielnym ascezy, dzięki czemu dyskurs ascetyczny swoje cele osiąga, w pierwszej kolejności, nie na drodze rozważań filozoficznych, lecz poprzez działanie emocjonalno-psychologiczne, które wykorzystane może zostać w szerokim repertuarze²³. Wyeksponowana cecha analityki egzystencjalnej ponownie wskazuje na zgodność z paradygmatem Praktyki Duchowej. Okazuje się, że w ramach dopełnienia struktury logicznej i konceptualnej taka zgodność pojawia się również w innych sferach dyskursu - „położenia”, w emocjonalno-psychologicznym spektrum i środkach jego przekazu (mimo iż w ascezie pozanaukowe rodzaje dyskursu - retoryka, homilia, narracja, - zajmują o wiele ważniejsze miejsce). Jeżeli zgodność dotyczy nie tylko strony formalno-strukturalnej, lecz ma charakter całkowity, globalny, to ten globalny charakter odkrywa przed nami ukryte warstwy analityki egzystencjalnej, głębię jej motywacji i wewnętrzny patos.

Możemy teraz powiedzieć, że analitika egzystencjalna nie odpowiada pod względem struktury paradygmatowi Praktyki Duchowej, lecz *jest praktyką duchową*. Ścisłej mówiąc, stawia ona przed sobą zadanie należące do dyskursu praktyki duchowej, polegające na tym, że służyć ma nie tylko celom życiowo-praktycznym, urzeczywistnianiu pewnego sposobu samorealizacji człowieka (jak dyskurs ćwiczeń duchowych), lecz ma być drogowskazem wskazującym w jaki sposób dokonać aktualnej transformacji ontologicznej. Jest to, w ścisłym sensie, zadanie czysto *mistyczne*, które nadaje dyskursowi wiele specyficznych cech, takich jak naprężenie doświadczenia granicznego, wewnętrzny patos podążania ku *Nieobecnemu Telosowi*. Oczywiście przypisane jest jej również zadanie filozoficzne, którego, w odróżnieniu od zadania mistycznego, nie mamy potrzeby objaśniać, ponieważ jest ono wyeksponowane wyraźnie przez nią samą. Zadanie to zostało postawione w ramach fenomenologii, niosąc w sobie jej immanentny patos „tu-stronnej” deskrypcji i stanowcze powstrzymanie się od jakiegokolwiek domysłu i „mistycznej dowolności”. Tak więc w zetknięciu się dwóch zadań i dwóch patosów, jawnego i ukrytego, konstytuuje się porażające nas rozwiązanie: inwersja starożytnego, klasycznego paradygmatu doświadczenia duchowego i uznanie za *telos* dynamiki ontoantropologicznej Nicości, Śmierci i Trwogi. „Pragnienie autentycznego bycia” - w ten sposób często nazywano ten zamiar, który realizowany jest w praktyce duchowej i doświadczeniu mistycznym; a, podążając za rozwiązaniem swego zadania mistycznego, analitika egzystencjalna stara się urzeczywistnić to pragnienie

²³ O analizie fenomenu pokuty przeczytać można w książce: C. Хоружий, *К феноменологии аскезы*, Москва 1998, ч. II, разд. II-VI.

w całej jego autentyczności i powadze, nie zamieniając i nie redukując jej natury ontologicznej. Podążając jednak za postawionym przed nią zadaniem fenomenologicznym, dokonuje ona przeorientowania tego pragnienia: odczytuje i rozumie swój *telos* w sposób całkowicie odwrotny.

Wpływ i ślady dyskursu praktyki duchowej odnaleźć można również w wielu innych aspektach i na przykładzie wielu niuansów analityki egzystencjalnej. Nie będziemy ich teraz analizować, z wyjątkiem jednego, który istotny jest dla rozumienia samej praktyki duchowej. Dyskurs praktyki duchowej posiada, co już powiedzieliśmy, zadania życiowo-praktyczne, które są skrajnie maksymalistycznymi. W odróżnieniu od zadań stawianych przed dyskursem filozoficznym, nie musi on opisywać konkretnych fenomenów bądź uzasadniać pewnych pozycji, musi on raczej pobudzić, poruszyć ku radykalnej przemianie i zaprezentować konkretną drogę, strategię i cel (*telos*) tej przemiany – w postaci *jedynej* drogi, *jedynej* strategii i *jedyne*go celu. W tym celu powinien być to dyskurs woli, który nie tylko opisuje i nie zajmuje się wyłącznie przekonywaniem, lecz zmusza i popycha, władczo zniewala, uparcie przekonuje do wyjątkowości drogi i celu... W tym miejscu oddala się on od dyskursu filozoficznego; z pozycji filozofii, takie cechy charakteryzują dyskurs totalitarny, który manipuluje świadomością i który jest z góry podejrzanym w swych stwierdzeniach i wywodach, ponieważ dochodzi do nich posługując się środkami niefilozoficznymi. W analityce egzystencjalnej znajdujemy wszystkie te totalitarne elementy. Przejawy dyskursu totalitarnego, dyskursu władzy, siłowego i wolicjonalnego oddziaływania z łatwością wyłapuje nasz słuch. Zauważalne są one w intonacyjnym wymiarze tekstu, w leksyce, przejawiają się w szczególnie nieprzejednanej logice przeprowadzania głównej nici myśli – zdemaskowania nieautentycznego i ogłoszenia prawdziwego, autentycznego bycia-ku-śmierci. Zostały już one zauważone w literaturze, czego przykładem może być Baudrillard, który pisał, że analityka fundamentalna jest „terroryzmem autentyczności, jaką dostarcza śmierć”²⁴. Nie należy jednak niczego wyolbrzymiać – w rzeczywistości rola tych elementów nie jest tak wielka i, w całości, nie wpływają one destrukcyjnie na dyskurs autentycznie filozoficzny, poza jednym ważnym wyjątkiem. Podobnie jak w przypadku środków emocjonalnych, można wydzielić konkretne zadanie, w realizacji którego elementy nacisku wolicjonalnego koncentrują się w sposób szczególny i dają istotny wkład.

Na myśli mamy tym razem stwierdzenie o „wyjątkowości drogi i celu”. Analityka egzystencjalna konsekwentnie stara się przedstawić to, czego nie wymaga filozofia, a wymaga praktyka duchowa, mianowicie odkrywana przez nią drogę od „bycia powszedniego” do „zdecydowanego wybiegania w śmierć-jako-możliwość” jako obowiązkową i konieczną, jedyną i nieposiadającą alternatywy strategię samorealizacji bycia. Wcale nie tak trudno zauważyć, że to właśnie te właściwości stwierdzanych decyzji filozoficznych, ich wyjątkowość i konieczność, bardzo często pojawiają się jako bezpośredni bądź zawołowany

akt wolicjonalny, jako tresura świadomości czytelniczej – poprzez dodanie rozkazująco-hipnotyzujących wtrąceń typu zawsze, *koniecznie, wyłącznie...* (Por.: „Zdecydowaniu z konieczności przynależy nieokreśloność”, „Zdecydowanie jest zawsze zdecydowaniem aktualnego faktycznego Dasein” itp. – przykładów można znaleźć całą masę, ponieważ taki sposób uogólniania-wzmocnienia jest charakterystyczny dla Heideggera). Już pod koniec konstrukcji, akt wolicjonalny, który potwierdza konieczność i moc obowiązującą wypracowanego stanowiska, przyjmuje retoryczne (z wyraźnym naciskiem) formy pytań: „Jeśli analityka kładzie u podstawy wybiegające zdecydowanie... to czy możliwość ta jest *dowolna*? Czyż sposób bycia, sposób, zgodnie z którym możność bycia Dasein odnosi się do swej śmierci, uchwycony jest przypadkowo? Czy *bycie-w-świecie ma jakąś wyższą instancję swej możności bycia niż swojej śmierci*?”²⁵. Do tego fragmentu powinniśmy uczynić dwie uwagi. Po pierwsze, ostatnie spośród tych trzech pytań brzmi totalitarnie, jest ono, oczywiście, najbardziej sporne spośród tych trzech, a wręcz sporne w sposób jawny – a to właśnie ono wypowiedzane jest ze szczególnym naciskiem, bo przecież wyróżnia się kursywą. Po drugie, powracając do tego tekstu w latach późniejszych, Heidegger odczuł potrzebę zmniejszenia ukrytej w nim pretensji. Pośród jego notatek do „Bycia i czasu”, które włączone zostały w późniejsze wydania książki, znajdujemy istotny dla nas przypis do pierwszego pytania: „*Niestety nie tak; przecież „bez dowolności” wcale jeszcze nie oznacza: koniecznie i obowiązkowo*”²⁶. Wszystko, o czym teraz powiedzieliśmy, zawarte jest w tej lakonicznej autokorekcie. Zauważyliśmy przecież, że filozofia nie musi przekonywać do tego, iż konstruowana koncepcja egzystencjalna jest konieczna i obowiązująca wszystkich. Sprzymierzając się z samym autorem, możemy teraz podsumować, że filozofia nie tylko nie potrzebuje takich stwierdzeń, ale i ich nie uzasadnia. Ich obecność w analityce egzystencjalnej możemy nazwać daniną dla innego, niefilozoficznego dyskursu.

Efektom naszych rozważań są, mówiąc krótko, dwa dekonstrukcyjne wnioski. Po pierwsze, analityka fundamentalna, mimo posiadania swych filozoficznych zadań, staje się, *implicite*, realizacją paradygmatu Praktyki Duchowej. Należy przy tym pamiętać, że jest to realizacja egzotyczna, inwersja, w której miejsce Boga z tradycyjnych sposobów jej realizacji zajmuje – Trwoga, Śmierć i Nicość²⁷. Ten

²⁵ М. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 313. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 409.

²⁶ М. Хайдеггер, *Бытие и время*, dz. cyt., s. 444.

²⁷ Z tego powodu, że dyskusja nad koncepcją Heideggera toczy się już dawno i jest dość popularna, jej powiązanie z inną popularną tematyką, teologicznymi odpowiednikami w analityce egzystencjalnej (zob. wyżej), pozwoliło bez problemu zauważyć dokonującą się inwersję klasycznych struktur myśli religijnej. Ukażmy dla przykładu jedno charakterystyczne spostrzeżenie: „Heideggerowska teoria fundamentalnej sytuacji człowieka, w której wyraźnie są wpływy konkretnych rozdziałów z teologii chrześcijańskiej... pojawia się jako zsekularyzowana, amoralizująca i nihilistyczna metafizyka nawrócenia... Ocalała cała struktura metafizyki nawrócenia, ale treść pojęć zmieniła się radykalnie... Struktura metafizyki nawrócenia jest starsza niż chrześcijaństwo, pochodzi ona, przynajmniej,

²⁴ J. Baudrillard, *L'Echange symbolique et la mort*, Paris 1976, s. 229.

nowy aspekt jej dyskursu nie jest bez znaczenia dla ogólnej interpretacji, ale i dla pytania o to, jakiego rodzaju rozwinięcie bądź przemianę ortodoksyjnej fenomenologii niesie ze sobą „Bycie i czas”. Po drugie, głoszone przez analitykę fundamentalną egzystencjalne wytyczne i strategia bycia w „Byciu i czasie” uznane zostały za „konieczne i obowiązujące wszystkich”, bezalternatywne – co, jak się okazało, nie jest wystarczająco uzasadnione i w co zwątpił później sam autor. Ponadto, nasze motywy były całkowicie przejrzyste. Analityka fundamentalna jest bezsprzecznie główną i najgłębszą koncepcją bądź konstytucją śmierci w myśli europejskiej od wielu wieków. Spróbowaliśmy nie tylko

przedstawić jej strukturę, ale dokonaliśmy jej dekonstrukcji, w najbardziej konstruktywnym celu. Odkryliśmy to, że, z konkretnych przyczyn i z pomocą konkretnych środków, analityka ta nie tylko tworzyła wskazaną koncepcję, ale i dążyła do zbudowania wokół niej pancerza żelaznej niezaprzeczalności, który nie dopuszcza ani wariantów, ani sprzeciwów, obowiązującego wszystkich pancerza wyjątkowości. Zniszczywszy ten pancerz, dekonstrukcja otwiera możliwość innych decyzji i innych dróg.

przekład ks. Łukasz Leonkiewicz

z arystotelesowskiej teleologicznej koncepcji człowieka opisanej w „Etyce nikomachejskiej”. Paradoksalnie tę strukturę znajdujemy w „Byciu i czasie”, gdzie struktura człowieka jest tak bardzo anty-teleologiczna, nihilistyczna i rozstrzygnięta (decisionistic) jak u Nietzschego. Paradoks polega na tym, że w teorii „Bycia i czasu”, zgodnie z którą intencjonalna struktura człowieka, z jednej strony, pod względem teleologicznym wymaga „autentycznego istnienia”, ale, z drugiej strony, to autentyczne istnienie jest całkowicie pozbawione treści. W tej paradoksalnej teorii spotykają się między sobą dwie główne alternatywy współczesnego rozumienia człowieka i etyki: arystotelesowska i nietszcheańska” (N. O. Bernsen, *Heidegger's Theory of Intentionality*, Odense University Press, 1986, s. 184-185). Nie przypadkowo cytował tak bardzo przedłużony,

ponieważ pomaga on nie tylko lepiej zrozumieć Heideggera, ale i praktykę duchową. Początkowe sformułowanie „metafizyka nawrócenia” jest wierne, ale nie głębokie; nie bierze ono pod uwagę heideggerowskiej próby „przewyciężenia metafizyki” i nie ukazuje w analizie egzystencjalnej innego, bynajmniej nie metafizycznego paradygmatu Praktyki Duchowej. Natomiast to, co następuje po nim z pewnością jego dotyczy. Zauważony „paradoks”, aporia połączenia teleologizmu z telosem, który nie zawiera niczego (a dokładniej nie zawiera niczego *empirycznego*, ponieważ pod względem *ontologicznym* jest odmienny) jest jedną z cech kluczowych tego paradygmatu; i można zgodzić się, że właśnie Arystoteles i Nietzsche razem tworzą dla niego adekwatny (i spreczny wewnętrznie) kontekst.

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

Myśl prawosławna i filozofia współczesna¹

Сергей Хоружий

Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie (Rosja)

Сергей Хоружий, *Orthodox thought and contemporary philosophy*, transl. ks. Łukasz Leonkiewicz, Elpis, 16 2014: 137-142.

Abstract: This paper focuses on comparing contemporary Orthodox thought with selected streams of contemporary philosophy. The author's concept of modern Orthodox thought focuses on three aspects: theological, philosophical, and historical research.

Streszczenie: Niniejsza praca skupia się na porównaniu współczesnej myśli prawosławnej z wybranymi nurtami współczesnej filozofii. Autorska koncepcja współczesnej myśli prawosławnej skupia trzy działy: teologię, filozofię oraz badania historyczne.

Keywords: orthodox thought, theology, philosophy, contemporary philosophy

Słowa kluczowe: myśl prawosławna, teologia, filozofia, współczesna filozofia

Temat dzisiejszego spotkania jest tak szeroki, że można pomyśleć, iż jest całkowicie nieogarniony i nieokreślony. Myśl prawosławna rozwija się przecież od kilku dziesięcioleci dość aktywnie i, mimo iż w ostatnim czasie rozwój ten przynosi nieco mniej tak zauważalnych i wielkich osiągnięć niż wcześniej, nie wyczerpała się jeszcze. Sfera myśli prawosławnej nadal jest dość szeroka. Mogłbym podzielić ją na trzy rozdziały: rzecz jasna, na teologię, filozofię, do których dodałbym badania historyczne, czyli poszerzenie i zbadanie źródeł myśli prawosławnej. Sfera ta posiada ogromne znaczenie, ponieważ źródła te bądź po prostu Tradycja prawosławna pełni funkcję normatywną. Jednocześnie okazuje się, że wykorzystanie nowych źródeł może spowodować istotne zmiany w problematyce i stanowiskach myśli prawosławnej, nawet w jej głównych kwestiach. Wystarczy przytoczyć choćby jeden przykład: w 1959 r. o. John Meyendorff dokonał pierwszej publikacji *Triad* św. Grzegorza Palamasa i wydarzenie to okazało się decydujące o późniejszym rozwoju myśli prawosławnej przez bardzo długi okres. Tak więc mamy do czynienia z trzema rozdziałami, a w każdym z nich możemy dostrzec aktywną działalność.

W filozofii współczesnej również spotykamy się z całym szeregiem wybitnych pisarzy, teorii i kierunków. Jednakże i tu ostatni okres nie zaowocował w sposób szczególnie twórczym odnowieniem. Epoka go poprzedzająca przyniosła wiele ważnych i bardzo różnorodnych koncepcji, które w sposób kardynalny zmieniły zasady współczesnego filozofowania. W pewnym sensie w nurcie fenomenologicznym i twórczości Heideggera można dostrzec zakończenie długiego procesu „przewycięzania metafizyki”. Potem główna rola w procesie filozoficznym należała już do nieklasycznego i postklasycznego filozofowania, które związane jest przede wszystkim z dość wyraźną grupą myślicieli postmodernizmu i poststrukturalizmu. Ich nadzieje przygotowane zostało nie tylko przez Heideggera, lecz także przez Benjaminą, Artauda, Lacana, Lewinasa. Wraz z przedstawionym zmierzchem postmodernizmu krytyczną analizę sytuacji filozoficznej podjęli nam współcześni

G. Agamben, G. Vattimo, S. Žižek, P. Sloterdijk. Gwałtownie zmieniająca się rzeczywistość globalna wymaga intensywnej refleksji w sferze filozofii społecznej i politycznej, a pod tym względem najbardziej przemawiającym wydaje się twórczość J. Habermasa i Ch. Taylora. Na koniec należy podkreślić, że jakiegokolwiek opisanie sytuacji filozoficznej będzie niepełne jeśli nie dodamy, że obecnie w areale myśli anglosaskiej kontynuowana jest żywa tradycja filozofii analitycznej, na którą znaczący wpływ wywierają prace D. Dennetta.

Należy także zauważyć, że te dwie formacje intelektualne zazwyczaj bardzo rzadko stykały się ze sobą. Na ich relacji odbija się w sposób wyraźny epoka sekularyzacji. Wszystkie wspomniane zjawiska filozoficzne przynależą do sfery myśli świeckiej. Gdy tylko poruszają one problematykę religijną (co czynili, na przykład, Vattimo, Žižek, Habermas), to prawosławia bynajmniej nie dotyczą, a współczesną sytuację religijną nazywają epoką postchrześcijaństwa. Z kolei myśl prawosławna, nawet w drugiej połowie XX wieku, gdy najaktywniej rozwijały się nowe kierunki neopatrystyki i neopalamizmu, w niewielkim stopniu i w sposób bardzo ograniczony wkraczała w sferę filozofii. U myślicieli rosyjskich w epoce Srebrnego Wieku relacje prawosławia i filozofii były bardziej zażyłe, intensywniejsze i miały zupełnie inny charakter. My jednak nie analizujemy teraz fenomenu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, ponieważ jest on od nas odległy już o ponad sto lat. Współczesna rosyjska myśl religijna powoli wyczerpała się na emigracji, z kolei w Rosji nie zdążyła jeszcze odrodzić się w wystarczającej mierze. Zamieniła ją prawosławna myśl grecka i serbska, w której pojawiło się liczne grono wybitnych teologów, na przykład: N. Nissiotis, P. Nellas, o. J. Romanides, o. Dumitru Staniloae, św. Justyn Popowicz oraz nam współcześni metropolici Jan Zizoulas, Amfilochiusz Radowicz, Kallistos Ware, bp Atanazy Jewtisz, Georgios Mantzaridis i niemało innych. W pierwszej kolejności dokonywano licznych analiz prawosławnej nauki o istocie i energiach, o teologii Palamasa, Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego Areopagity; badania te pozostawały jednak w sferze teologii i patrologii, w sferze historii starożytnej oraz średniowiecznej myśli teologicz-

¹ Referat wygłoszony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 23.05.2014 r

no-filozoficznej i praktycznie nie zwracały się w kierunku filozofii współczesnej. Niekiedy pojawiające się wymiany opinii między nimi dotyczyły przede wszystkim kierunku egzystencjalizmu i personalizmu, które już same odchodziły do historii, przez co nie mogły w sposób pełnowartościowy przedstawić nowej rzeczywistości filozoficznej.

Ponadto, owe sporadyczne próby wstąpienia w sferę filozofii niosły często ze sobą ducha improwizacji i impromptu, braku tradycji i szkoły filozoficznej. W sposób szczególny widoczne jest to w porównaniu do rosyjskiej filozofii religijnej Srebrnego Wieku, w obliczu której zauważany jest brak refleksji metodologicznej i epistemologicznej. Niemalże u każdego spośród wielkich myślicieli Srebrnego Wieku, u Florenskiego, Franka, Bułgakowa, Bierdiajewa i innych, spotykamy się z własnym przemysłnym (choć zazwyczaj spornym) stanowiskiem w kluczowej kwestii dotyczącej relacji filozofii i teologii, filozofii i doświadczenia religijnego, metody i dyskursu. Jednakże późniejsi myśliciele prawosławni nie mieli możliwości zdobycia takiego wykształcenia filozoficznego, dlatego ich spotkanie z filozofią współczesną na razie nie przynosi większych rezultatów. Jednym z nielicznych wyjątków potwierdzających regułę jest myśl Christosa Yannarasa (ur. 1935 r.), który jeszcze za młodu przeszedł szkołę filozoficzną Heideggera. W pewnym stopniu w dialog z myślą Heideggera, a także Levinasa i niektórych innych filozofów wstępuje teologia osoby i relacji, którą rozwija metropolita Jan Zizioulas. Pośród autorów prawosławnych, którzy piszą na tematy psychologiczne, wcale nie mała popularność zyskuje Lacan. Wreszcie, w nurcie zbliżenia filozofii współczesnej z teologią tak Wschodniego, jak i Zachodniego chrześcijaństwa znajdują się prace słoweńskiego filozofa Gorazda Kocijančiča, a w szczególności jego książka pt.: „Upośrednienie” (2009), która zyskała dużą popularność.

Mimo wszystko, po bliższym przyjrzeniu się okazuje się, że nasz temat nadal jest bardziej zbyt wąski, niż zbyt szeroki. Nie ma wątpliwości, że współczesna myśl prawosławna, która w znacznej mierze skupiona jest na takich fundamentalnych tematach jak kwestia energii, kwestia osoby itp., posiada bogate zasoby, które można zestawiać i na bazie których można rozpocząć dialog z filozofią współczesną. Jednakże dziś tego rodzaju dialog pozostaje nadal sprawą przyszłości. Musi on mieć charakter przedmiotowy i dlatego w celu jego rozwoju strategią optymalną byłoby wydzielenie głównych centrów, toposów, w których spotykają się i zespalały ze sobą dyskursy myśli prawosławnej i filozofii współczesnej. Następnie w każdym z takich toposów odkrywano konkretne przedmioty, tematy, które tworzą wspólną płaszczyznę obu dyskursów. Postrzegane są one z dwóch pozycji, dzięki czemu myśl chrześcijańska ma możliwość udoskonalenia się, zgłębienia własnych metodologicznych i epistemologicznych środków, a filozofia może dostrzec te przedmioty w perspektywie rozszerzonej, pełniej i adekwatniej uwzględniającej doświadczenie religijne.

Pod pewnym względem opisana strategia, która wyjawia topozy zespolenia dyskursów i realizuje te zespolenia, dokonuje się w ramach antropologii synergetycznej, czyli rozwijanej przeze mnie metody nieklasycznej. W tym wy-

padku trzy topozy zostały w sposób wystarczająco fundamentalny przeanalizowane. W każdym z nich dyskurs wschodniochrześcijański przedstawiony jest jako dyskurs praktyki hezychastycznej i jej organonu, jak opisywane jest to w antropologii synergetycznej. Podłożem przedmiotowym, na którym realizuje się zbliżenie dyskursów, jest sfera doświadczenia hezychastycznego, wówczas gdy dyskurs filozoficzny przedstawia te bądź inne kierunki współczesne. A oto trzy główne topozy:

1. Zbliżenie metody hezychastycznej i fenomenologicznego dyskursu intencjonalności.
 2. Zbliżenie prawosławno-hezychastycznego doświadczenia człowieka w byciu z dyskursem obecności (Dasein) i prześwitu (Lichtung) u Heideggera.
 3. Zbliżenie praktyki hezychastycznej jako antroprostrategii i koncepcji technik siebie M. Foucaulta'a
- Pokrótkie postaramy się opisać treść tych toposów.

1. Husserl

W kręgu tradycji duchowych hezychazm zawsze wyróżniał się tym, że w sposób wyjątkowo precyzyjny i surowy ustosunkowywał się do doświadczenia. Jest on wysoce rozwiniętą szkołą doświadczenia, w której doświadczenie jest dokładnie zorganizowane, posiada swoją strukturę, jest weryfikowane i pewne; jest on podporządkowany pewnym kryteriom, a w jego werbalnym przekazie pojawia się swego rodzaju „slang” ascetyczny, który zapisywany był w tekstach od IV wieku, co dokonuje się do dziś. W tekstach tych opisywane są świadectwa doświadczenia, a samo doświadczenie poddawane jest interpretacji, która również podporządkowana jest konkretnym regułom i zasadom.

Wszystko to oznacza, że tradycja hezychastyczna jest nie tylko doświadczeniem, lecz także Metodą bądź Organonem, w którym sformułowane i uregulowane zostały wszystkie procedury organizacji, weryfikacji i interpretacji doświadczenia.

Znane sposoby ujęcia kwestii doświadczenia znacznie się od siebie różnią i nie są równe pod względem stosunku do sfery doświadczenia duchowego i mistycznego. Najbardziej systematyczną i surową jest metoda nauki doświadczalnej, przyrodoznawstwa eksperymentalno-teoretycznego. Nie da się jej jednak w żaden sposób zastosować do licznych sfer doświadczenia wewnętrznego, działalności rozumu i psychiki, a tym bardziej do sfery doświadczenia hezychastycznego. Jednakże w naszym wieku pojawiła się dość pryncypialna alternatywa dla tej metody. Podjęta została próba fundamentalnej analizy doświadczenia świadomości, opisane zostały struktury i paradygmaty tego doświadczenia i rozwinięty został sposób deskrypcji rzeczywistości od wewnątrz, ze świata tego doświadczenia, z jego perspektywy. Innymi słowy, stworzona została doświadczalna metoda fenomenologii filozoficznej, która może być zestawiona z metodą tradycji hezychastycznej (mimo iż przedstawiciele czystej fenomenologii podkreślają, że ich analiza w żaden sposób nie porusza sfery religijnej, a już żadnym wypadku mistycznej). Pokrótkie wskażę

trzy sfery, w których zgodność tych dwóch metod jest najbardziej istotna. Podkreślę jednak, że opis ten będzie, rzecz jasna, bardzo uproszczony. Pełna analiza dokonana została w mojej książce pt.: *Ku fenomenologii ascezy* (Moskwa 1998).

Temat 1. Prymat doświadczenia i świat doświadczenia

U fundamentów metody hezychastycznej znajduje się opozycja *doświadczenia prawdziwego i fałszywego*, z której wynika konieczność zbadania, zweryfikowania doświadczenia. Owa weryfikacja zawiera nie małą ilość różnych kryteriów i procedur, jednak dla nas ważna jest tylko jedna, główna jej cecha: cały, bez wyjątku, arsenał zasad i środków weryfikacji zakłada odwołanie się do Tradycji, do całościowego zbioru jej doświadczenia w całej historii, włączając również Historię Sakralną, zawartą w Piśmie Świętym. Tradycja występuje tu jako szczególna i w dodatku podstawowa koncepcja: jako wszechczasowa całość prawdziwego przeżytego doświadczenia wszystkich jej uczestników. Występuje ona jako zamknięty i pełny świat, jako Uniwersum doświadczenia hezychastycznego i metody, a wszelkie doświadczenie jako odczucie powinno zostać przemieszczone w ten świat, w jego perspektywę, w konsekwencji czego odrzucone zostanie wszystko to, co indywidualno-psychologiczne i przypadkowe, wszystko, co nie odpowiada czystej treści Procesu Duchowego.

Oczywistym jest, że pojawia się wówczas nie co innego jak *redukcja fenomenologiczna*, oczywiście w swym specyficznym wariacie. Akt fenomenologiczny przemieszcza treść doświadczenia do świata doświadczenia subiektywnego, buduje świat-jako-doświadczenie i w jego perspektywie oczyszcza doświadczenie, odrzucając wszystko, co nie odpowiada strukturze subiektywności transcendentalnej. Oba podejścia odsłoniły w istocie tę samą drogę realizacji zasady prymatu doświadczenia. Ascetyczne *Uniwersum Tradycji* i fenomenologiczny *świat-jako-doświadczenie* odgrywają tę samą rolę: konstruuje one szczególną przestrzeń doświadczenia, w perspektywie którego pojawia się szczególny sposób postrzegania rzeczywistości i stwarzana jest szczególna strategia antropologiczna, strategia samorealizacji człowieka. Jednakże nie są one ze sobą zbieżne w żadnym stopniu, ponieważ odnoszą się do nadzwyczaj różnych horyzontów doświadczenia. Jako jedną z różnic można wymienić to, że Uniwersum Tradycji okazuje się być zsynchronizowanym światem kontaktu wszystkich uczestników, okazuje się światem żywym i dialogicznym, czego nie zakłada bynajmniej świat-jako-doświadczenie fenomenologii.

Temat 2. Czujność i intencjonalność

Pośród różnych elementów strukturyzacji praktyki hezychastycznej jeden z nich, główny, pojawia się na wszystkich stopniach Procesu Duchowego, a konieczne i nie-

zmienne jego ramy tworzone są przez – *czujność* (uwaga) i *nieustanną modlitwę*. Według słów św. Filoteusza z Synaju, „uwaga i modlitwa ... wspólnie dokonują czegoś, co przypomina ognisty rydwan proroka Eliasza, mianowicie, podnoszą na niebiosa tego, kto w nich uczestniczy”². W całości kształcie tych dwóch stron Procesu, modlitwa jest pierwszą ze względu na swą rolę i znaczenie, ponieważ to właśnie w niej i dzięki niej Proces Duchowy staje się zdobywaniem łaski i przybiera wstępujący charakter. Czujność natomiast i uwaga tworzą główne warunki, które zabezpieczają i podtrzymują sam Proces, czyli niezachwiane oddanie się nieustannej modlitwie. W tym celu poprzez nie realizuje się „ochrona umysłu i serca”, tzn. chronienie należytego układu energii człowieka, przezwyciężenie rozproszoności, usunięcie myśli i wszystkich innych przeszkód dla nieustannej modlitwy. Charakteryzują one szczególny stan bądź modus świadomości, w którym usunięta została sprzeczność aktywności i pasywności, a osiągnięte zostało czujne ukierunkowanie na konkretne energiczne treści świadomości. Ponownie zauważyć możemy, że ten modus świadomości posiada dość wyraźny odpowiednik w analizie fenomenologicznej. Kluczową charakterystyką świadomości hezychastycznej jest jej *intencjonalność*, czyli możliwość intelektualnego utrwalenia, przyjrzenia się i uchwycenia sensu, osiągnięcia przedmiotu intelektualnego, w której Husserl również w sposób specjalny podkreśla przezwyciężenie opozycji aktywności i pasywności. Tak jak czujność w ascezie, tak też intencjonalność w fenomenologii są pojęciami dość produktywnymi, wokół nich bowiem skupione są rozległe zespoły konceptualne; w sposób bardzo wyraźny wyróżnić możemy ich wspólny rdzeń, którym jest trzymanie się w obrębie widzenia wewnętrznego, skupienie wzroku, osiagające usensowniającą jasność. Owa paralelność, choć ponownie dopełniana przez głębokie różnice, może zostać przeprowadzona jeszcze dalej i głębiej, by przekształcić się w rozwiniętą zgodność pomiędzy modusem czujności i modusem intencjonalności.

Temat 3: Światłość Taboru i noesis

W tym wypadku pojawia się możliwość interpretowania wyższych stopni praktyki hezychastycznej również na gruncie paradygmatu fenomenologicznego (intencjonalnego). Możliwość ta zawiera się w uogólnieniu tego paradygmatu. Przyjmijmy, że zdolność ukierunkowania się na przedmiot, właściwa rzeczywistości antropologicznej, która formułuje się na przedpolach meta-antropologicznego Telosu, jest uogólnioną formą intencjonalności – jest to *intencjonalność holistyczna*. Zwróćmy uwagę na to, że równie dobrze zdolność ta może być analizowana jeszcze jako „*holistyczne widzenie*”. Pojawia się w tym momencie fundamentalne pokrewieństwo paradygmatów kognitywistycznych, przynależących do trzech różnych kultur:

² Св. Филофей Синайский, *Сорок глав о трезвении*, в: Добротолюбие, т. 3, Св.-Сергиева Троицкая Лавра, 1992, s. 414.

fenomenologicznego paradygmatu intencjonalności – hezychastycznego paradygmatu czujności – starożytnego paradygmatu wzroku umysłowego. Przeznaczenie i treść wyższych stopni doświadczenia hezychastycznego mogą być wówczas traktowane jako „holistyczny akt intencjonalny”, w którym przedmiotem intencjonalnym jest energia należąca do innego sposobu bycia (energia Boga, łaska). Podkreślmy, że jest to „przedmiot” meta-empiryczny, należący do innego bycia! – a w związku z tym stwierdzenie „intencja nie jest łaską” jest bardzo radykalnym uogólnieniem zwyczajnego aktu intencjonalnego.

Ów wniosek możemy jeszcze doprecyzować: bez problemu możemy zobaczyć, że wyższych stopni praktyki lepiej nie łączyć z aktem intencjonalnym jako takim, lecz z jego końcową, noetyczną fazą. Świadomość hezychastyczna jest bardzo teleologiczna i mimo iż każdy stopień Drabiny hezychastycznej posiada swoje własne znaczenie, to nosicielem całej pełni sensu procesu duchowego jest wyłącznie Telos, „koniec-sens”. Dlatego na finalnych stopniach praktyki, na których realizuje się Telos, jednoczy się i uzupełnia cała produkowana w trakcie praktyki sensowna treść, dokonuje się przenikanie całej sumy doświadczenia przez sens ostateczny, co można wytłumaczyć fenomenologicznym pojęciem *Sinngabung* i co odpowiada fazie noezy. Ponownie, uwzględniając to, że na tych procesach dokonuje się holistyczne przemienienie rzeczywistości antropologicznej, także tu należy mówić jedynie o „holistycznej noezi”. Wiemy przecież, że w hezychazmie wyższe stopnie doświadczenia nie są już zaliczane do „praktyki” (*praxis*) i noszą inną nazwę – „teorii” bądź „kontemplacji”. W terminach tych wywód nasz oznacza, że hezychastyczna „*theoria*” może być interpretowana jako uogólniona, holistyczna forma noezy, która realizowana jest już nie poprzez świadomość (bądź nie tylko świadomość), lecz całościową i w sposób całościowy transformującą się rzeczywistością antropologiczną.

W konsekwencji, mimo iż świadomość hezychastyczna i świadomość fenomenologiczna pracują w różnych horyzontach doświadczenia, to jednak ze względu na ogólne zasady prymatu doświadczenia i srogiego przemieniania doświadczenia, ze względu na wspólną uwagę skierowaną na technikę kontroli i technikę utrwalania treści świadomości, przybierają one cały szereg wspólnych struktur transcendentalnych.

2. Heidegger

Tematyka zgodności filozofii Heideggera z nauką i strukturami konceptualnymi dogmatyki chrześcijańskiej pojawiły się prawie od razu po pojawieniu się *Bycia i czasu* (1927). Dziś posiada już ona długą historię i ogromną ilość literatury, w której podejmowane są liczne ważne i mniej ważne kwestie. U jej podstaw znajdujemy oczywiste podobieństwa strukturalne. Przecież bycie, Sein, które w swoim czasie Heidegger zaproponował, by oznaczać je przekreślonym słowem, jako znak nieosiągalności jego wyobrażenia, porównać można do teologicznej niedostępności dla czło-

wieka istoty Boga, Ousii; z kolei bycie-obecność, Dasein, jest w sposób bezpośredni związane z zasadą pośredniczącą i zbawiającą, z Drugą Hipostazą. Mówiąc ogólnie i bardzo upraszczając, nauka Heideggera o Sein jest swego rodzaju teologią trynitarną Heideggera, natomiast nauka o Dasein jest jego teologią chrystologiczną. To fundamentalne podobieństwo jest przyczyną szerokiej i głębokiej problematyki porównawczej. Przy jej analizie można uwzględnić nie tylko podobieństwa, lecz także różnice, które obecne są wszędzie. W celu prawidłowego zrozumienia transformacji, jakie u Heideggera otrzymały fundamentalne struktury nauki chrześcijańskiej, jako nic przewodnia może posłużyć programowa idea demitologizacji, jaką rozwinął Rudolf Bultmann, z którym Heidegger dobrze się znał.

Następny, kolejny dodatkowy krąg podobieństw pojawia się przy próbie porównania ontologii Heideggera z prawosławną teologią dogmatyczną, która wyrażona zostaje we współczesnym kluczu, a podstawowe pojęcia Kapadoczczyków, Maksyma Wyznawcy i Palamasa formułowane są w oparciu o pojęcie Boskiej energii i rozróżnienie na istotę i energię. Już dawno zostało to dostrzeżone, a po raz pierwszy w pracach W. Łoskiego, jeszcze na początku formułowania się teologii neopalamasowej. Dyskurs Heideggera przewyższa metafizykę i charakterystyczny dla niej esencjalizm, mówiąc ogólnie, staje się on dyskursem energicznym. Z powodu braku czasu pokrótce można powiedzieć, że heideggerowska ontologia obecności i jej wstępowania w prześwit bycia osadzona jest w fundamencie energetyzmu i apofatyizmu, a obie te zasady charakteryzują również dyskurs wschodniochrześcijański, myśl palamasową i neopalamasową. Tego typu zbliżenia były zauważone i przeanalizowane, choć zbyt pobieżnie, przez Christosa Yannarasa już w jego pierwszej książce, którą on sam zatytułował (drugie wydanie) *Heidegger i Areopagita* (1971). Jednakże później J. Zizioulas i inni pisarze prawosławni nie raz wyrażali opinię, że analiza Yannarasa jest zbyt jednostronna i w sposób niewystarczający zwraca uwagę na kardynalne różnice znajdujące się u podstaw dyskursu prawosławnego i heideggerowskiego. Niewątpliwie, w tym kręgu problemowym, tak jak w poprzednim, wiele zasadniczych kwestii pozostaje jeszcze bez odpowiedzi.

Na zakończenie można podkreślić, że metoda i pojęcia antropologii synergicznej pozwalają dostrzec jeszcze jedną przestrzeń, na której spotykają się myśl Heideggera i dyskurs wschodniochrześcijański. Jest to przestrzeń dotycząca fundamentalnej antropologicznej problematyki konstytucji człowieka. Zarówno w antropologii synergicznej, która na sposób filozoficzny opisuje i interpretuje doświadczenie hezychastyczne, jak i w filozofii Heideggera konstytucja człowieka formułowana jest na drodze otwierania siebie na doświadczenie graniczne. Jednakże samo to graniczne doświadczenie antropologiczne traktowane jest bardzo różnie. Pojawiające się różnice zostały przeze mnie przeanalizowane, przy czym na etapie początkowym pojawiła się daleko idąca zbieżność struktur oraz podobieństwa w ogólnym schemacie praktyki hezychastycznej z jednej strony i analityki egzystencjalnej *Bycia i czasu* z drugiej.

W naszej rekonstrukcji praktyka hezychastyczna (jak

i praktyka duchowa w ogóle) stwarzana jest jako stopniowy proces wstępowania całego człowieka w kierunku stanu poszukiwanego bądź ku telosowi, który przynależy do innego sposobu bycia, niż początkowe empiryczne bycie człowieka. Jej znaczenie antropologiczne polega na tym, że wskazany proces jest niczym innym jak konstytuowaniem człowieka, które podąża za określonym paradygmatem – paradygmatem otwierania siebie na inny sposób bycia. Ważne jest i to, że proces ów posiada naturę energiczną, a nie esencjalną: przedstawia on stopniową transformację licznych energii człowieka, a każdy jego stopień jest konkretną konfiguracją tych energii. Tak więc postarałem się w sposób szczegółowy pokazać, że analityka egzystencjalna również może być przedstawiona jako tego typu energiczny proces konstytuowania człowieka; może ona zatem być interpretowana jako swego rodzaju praktyka duchowa, której doświadcza Dasein (obecność) w dążeniu do zrealizowania bycia-ku-śmierci jako „swojej własnej możliwości bycia”. Praktyka ta posiada wszystkie najważniejsze właściwości ogólnego paradygmatu praktyki duchowej, jednak jej stan finalny, telos, ma bardzo specyficzny charakter: o ile praktyka hezychastyczna ukierunkowana na telos przebóstwienia, to praktyka duchowa obecności ukierunkowana jest na bycie-ku-śmierci, przy czym, jak pokazuje i przekonuje Heidegger, „bycie-ku-śmierci w istocie jest trwogą (Andst)”. Analiza tej radykalnej różnicy doprowadza nas do wniosku, że w analityce egzystencjalnej *Bycia i czasu* dokonuje się bezpośrednia inwersja starożytnego paradygmatu klasycznego doświadczenia duchowego, który opisujące wstępowanie ku byciu doskonałemu, ku Bogu.

Konieczne musimy zwrócić uwagę i na to, że ów specyficzny sposób realizacji paradygmatu praktyki duchowej, opisujący wkraczanie człowieka w głąb doświadczenia trwogi, śmierci i Nicości, nie obejmuje całego antropologicznego i ontologicznego kontekstu myśli Heideggera. Obejmuje on jedynie tę część danego kontekstu, w której obecność postrzegana jest jako „wrzucona w czas”, „przestała być sobą” – wykorzystując trafne określenia Włodzimierza Bibichina. W całościowym kontekście, w którym także obecność postrzegana jest w jej początkowej całości, filozof opisuje także otwieranie się na bycie. W późnej twórczości Heidegger wielokrotnie zastanawia się nad tą otwartością, rozwijając swą znaną koncepcję „ekstatycznego występowania obecności w prześwit bycia”; także i dla tej koncepcji możemy znaleźć inne podobieństwa z dyskursem wschodniochrześcijańskim. Ogólnie należy zgodzić się jednak na to, że tematyka „Filozofia Heideggera i myśl prawosławna” dotychczas została opracowana jedynie w sposób bardzo ogólny i znikomy. Całościowe jej ujęcie jest zadaniem na przyszłość.

3. Foucault

Całkiem niedawno w filozofii zachodniej pojawiła się nowa koncepcja antropologiczna, która w pełni odrzucała zasady klasycznej antropologii Arystotelesa-Kartezjusza-Kanta i proponowała nowe podejście, bazujące

na uważnej analizie doświadczenia konkretnych praktyk antropologicznych, jakie możemy odnaleźć w starożytności, a nawet współcześnie. Jest to koncepcja technik siebie, którą rozwijał M. Foucault w ostatnich latach swojego życia (1980-84) i która w sposób bezpośredni powiązana jest z praktykami duchowymi, a w szczególności z hezychazmem. W centrum zainteresowania stawia ona nowe pojęcie „technik siebie” – takich technik, w których człowiek dokonuje ostatecznej reorganizacji „siebie”, całego swojego istnienia, ukierunkowanej ku określonemu na początku konkretnemu celowi, jakim jest osiągnięcie pewnego poszukiwanego stanu świadomości i człowieka całościowego. W praktyce takiej formułowana jest konstytucja człowieka i dlatego nowa koncepcja ma możliwość bycia antropologią całościową, która będzie w stanie stworzyć pełną deskrypcję rzeczywistości antropologicznej. Do tego właśnie dążył sam Foucault, chociaż nie udało mu się ukończyć swojego projektu. Będąc wiernym swej metodologii Foucault dokonuje conceptualnego stworzenia i uogólnienia na bazie skrupulatnej analizy konkretnych sfer materiału empirycznego. W danym przypadku materiałem dla niego są techniki siebie różnych epok i kultur, a przede wszystkim trzy modele historyczne: „model platoński”, który opisany jest na bazie platońskiego dialogu „Alcybiades”, „model hellenistyczny”, który z kolei odnajdujemy w praktykach późnoantycznych, a przede wszystkim u stoików rzymskich oraz „model chrześcijański”, który rozwinięty został we wczesnochrześcijańskim monastycyzmie i ascezie.

Zauważamy, że hezychazm w swych wczesnych formach protohezychastycznych, wstępuje w orbitę koncepcji Foucault, a sposób ujęcia jaki on otrzymuje, jest nadzwyczaj bliski sposobowi ujęcia antropologii synergicznej, mając z nią zarówno głębokie podobieństwa, jak i różnice. To paradoksalne połączenie obecne jest już na gruncie samych fundamentalnych pojęć obu stanowisk: praktyka duchowa, jak jest ona określana przez antropologię synergiczną, jest także techniką siebie w sensie Foucault, lecz w ramach pozycji Foucault samo nasze określenie praktyki duchowej, mówiące o telosie jako o aktualnym przekraczaniu empirycznego bycia, jest nieprawidłowe i nie odpowiada żadnej rzeczywistości – tego rodzaju praktyk być nie może. Niemniej jednak antropologia synergiczna nawiązuje intensywny dialog z koncepcją Foucault’a (dialog ten opisałem w książce, której angielskie tłumaczenie wkrótce pojawi się w USA). Otrzymałszy nową interpretację hezychazmu jako konkretny rodzaj technik siebie, wstępuje w nowy kontekst, a do jego analizy wykorzystuje się nowe pojęcie i metody, jakie wypracował Foucault na gruncie historycznego zbioru technik siebie. Z kolei rekonstrukcja organonu hezychastycznego w antropologii synergicznej pozwala na dokonanie fundamentalnej krytycznej analizy „modelu chrześcijańskiego” Foucault’a. Wraz z tym oba podejścia proponują własną drogę mającą na celu rozwiązanie bardzo aktualnej dziś kwestii nowego, uogólnionego pojmowania subiektywizacji człowieka, otwarcia jej nowych form bądź modusów.

Antropologia pojawiająca się na bazie koncepcji Foucault’a i antropologia synergiczna przynależą do jednego

i tego samego wspólnego typu: stanowią radykalnie nie-klasyczne podejścia bądź projekty, które odrzucają pojęcia subiektu i istoty człowieka, na rzecz budowy deskrypcji rzeczywistości antropologicznej w dyskursie energicznym, w języku antropopraktyk. Porównanie ich pozwala mieć nadzieję na to, że te dwa projekty są w stanie twórczo dopełniać się nawzajem we współczesnych poszukiwaniach kardynalnego sposobu odnowienia antropologii.

Trzy opisane powyżej pola przedmiotowe, związane z imionami Husserla, Heideggera i Foucault'a, połączone są ze sobą faktem ich częściowego opracowania dokonanego w ramach antropologii synergicznej. Jednakże one wcale nie wyczerpują znaczących toposów spotkania i zbliżenia dyskursów myśli prawosławnej i filozofii współczesnej. Bez

problemu można wskazać jeszcze cały szereg takich toposów. Ograniczymy się jedynie dwoma, które według mnie wydają się być najbardziej istotnymi: w sferze etyki zbliżenie następuje na gruncie filozofii Levinasa (co możemy nazwać „toposem Levinasa”), a w kwestii energii na gruncie filozofii Włodzimierza Bibichina, u którego przedstawiona została głęboka analiza porównawcza nauki o energii u Arystotelesa, Heideggera i Palamasa („topos Bibichina”). Wyrażę przekonanie co do tego, że we wszystkich wymienionych toposach, ale i w innych, spotykające się światy myśli prawosławnej i filozofii współczesnej zawierają w sobie jeszcze niemałe zasoby wzajemnie wzbogacającego dialogu.

przetłumaczył ks. Łukasz Leonkiewicz

Rozmiar artykułu: 0,75 arkusza wydawniczego

Hezychazm i kultura

Сергей Хоружий

Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie (Rosja)

Сергей Хоружий, *Hesychasm and culture*, transl. ks. Łukasz Leonkiewicz, Elpis, 16 2014: 143-149.

Abstract: The purpose of this paper is to provide a systematic comparison of two phenomena: hesychasm and culture. For this purpose, a common language should be developed. Initially, we describe the development of contemporary research on hesychasm, in order to then indicate the interaction between the two phenomena. The convergence of the relations of hesychasm and culture, spiritual traditions and cultural traditions, takes the form of co-operation and dialogue.

Streszczenie: Zadaniem niniejszego tekstu jest systematyczne porównanie dwóch fenomenów: hezychazmu i kultury. W tym celu należy wypracować dla ich opisu jeden język. Początkowo opisujemy rozwój współczesnych badań nad hezychazmem, by następnie wskazać wzajemne relacje dwóch fenomenów. Konwergencja relacji hezychazmu i kultury, tradycji duchowej i tradycji kulturowej, przybiera formę współpracy i dialogu.

Keywords: hesychasm, culture

Słowa kluczowe: hezychazm, kultura

We współczesnym, szybko zmieniającym się świecie temat naszego spotkania¹ – *Hezychazm i kultura* – również zmieniał się gwałtownie w sposobie ujęcia i rozumienia obu kwestii. Przez długi czas zmiany były jednak niewielkie; relacja praktyki hezychastycznej wobec sfery kultury przez długi czas była postrzegana według wzorca, który odpowiadał ogólnym stereotypom świadomości zsekularyzowanej. W kręgu tych stereotypów jedną z głównych i zasadniczych zawsze była opozycja religii i kultury, przy czym z religii wydzielane były w sposób szczególny monastycyzm i asceza jako przejawy skrajnej, fanatycznej religijności, jako najbardziej wrogie kulturze, progresowi i wolności rozumu. Natomiast hezychazm jako starożytna praktyka ascetyczna i monastyczna, wymagająca odejścia od życia społecznego i kultywująca niezrozumiałe strategie zachowań, dziwne psychotechniki, uznawany był za zjawisko całkowicie marginalne i nieraz zaliczany był do szeregu anomalii psychicznych i patologii. Tego rodzaju stosunek do hezychazmu utrwalił się. Dominował nawet w środowisku religijnym, a nawet w świecie prawosławnym. A gdyby przetrwał do naszych dni, to temat *Hezychazm i kultura* byłby całkowicie bezprzedmiotowy. Moglibyśmy wówczas jedynie stwierdzić, że hezychazm i kultura nie mają ze sobą niczego wspólnego, a ich wzajemne relacje sprowadzają się do wzajemnego antagonizmu.

Jednakże dzisiaj tego typu recepcja hezychazmu przeszła już do historii. Różne warunki i czynniki wpłynęły na tę kardynalną przemianę. Oczywiście, nowa recepcja związana była w sposób bezpośredni z dokładnym, głębokim zbadaniem hezychazmu, co powoli stało się wielką transdyscyplinarną sferą badań humanistycznych, która poruszała problematykę historii i patologii, teologii, filozofii, psychologii, filologii. Jednakże już sama analiza tych badań jako konieczna przesłanka posiadała ważne wspólne poru-

szenia w sytuacji duchowej i kulturowej. Temat *Hezychazm i kultura* jako część organiczna wchodzi w skład szerokiej tematyki *Religia i kultura*, a stosunek do hezychazmu w społeczeństwie i kulturze formują procesy dokonywane się w tym szerokim kontekście. Z kolei, relacje między sferami religii i kultury współcześnie zależały od globalnego procesu sekularyzacji, który przez długi czas stanowił istotę i specyfikę rozwoju kulturowego Zachodu. Począwszy od Renesansu i Oświecenia, w rozwoju tym dominowała tendencja wydzielania autonomicznej pozareligijnej sfery w świadomości i życiu społecznym, a następnie stopniowego powiększania i wzmacniania tej sfery. Emancypacja świadomości niereligijnej (świeckiej, zsekularyzowanej) powoli przemieniała się w ekspansję, w konfrontację ze świadomością religijną, by ostatecznie wypchnąć na peryferia tę ostatnią, poza granice życia publicznego, poza przestrzeń kultury i nauki. Proces sekularyzacji postępował, a w wieku XX osiągnął stadium graniczne, bliskie pełnego usunięcia religii i świadomości religijnej z życia publicznego. Sekularyzm został na Zachodzie uznany za ideologię panującą, chociaż w różnych kulturach Zachodu w dość różnych formach i w różnym stopniu.

Jednocześnie, równolegle do wzmocnienia sekularyzmu, w najróżniejszych sferach zaczęły przejawiać się jego skutki, negatywne strony i konsekwencje. Doktryna sekularyzmu posługiwała się zbyt ogólnym i spornym wyobrażeniem religii, świadomości religijnej i ich roli w społeczeństwie oraz dla człowieka. U swych podstaw była ona blisko związana z metafizyką klasyczną i klasyczną koncepcją człowieka Arystotelesa-Kartezjusza-Kanta, a kryzys metafizyki klasycznej, który dokonał się w wieku XX, spowodował również kryzys owej doktryny. Walczący, radykalny sekularyzm wyczerpał się; i mimo iż wyraźne przyznanie się do tego, przedłożenie koncepcji alternatywnych zaczęło się pojawiać dopiero pod koniec XX wieku, to w różnych sferach kultury i życia publicznego także wcześniej pojawiały się fenomeny i trendy innej natury, którą dziś nazy-

¹ Niniejszy tekst wygłoszony został w Stołecznym Centrum Edukacji Kulturalnej w Warszawie 20.05.2014 r.

wamy postsekularyzmem. Jednym z głównych i wyraźnych przykładów tego jest kultura Srebrnego Wieku w Rosji. Jest to kultura o charakterze synkretycznym, aleksandryjskim, która przyjmowała całe mnóstwo najróżniejszych nurtów i kierunków, tak religijnych, jak i świeckich, które powiązane były między sobą, w dużej mierze, nie relacjami konfrontacji, lecz owocnego współoddziaływania i dialogu. Jednym z głównych jej zjawisk jest, tak zwany rosyjski renesans religijno-filozoficzny: burzliwy rozwój filozofii rosyjskiej pod koniec XIX i na początku XX wieku zainspirowany twórczością F. Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa, w którym zrodziła się współczesna potrzeba zapoznania się z tradycją prawosławną, co wzbogaciło tak Prawosławie, jak i filozofię. Z tego powodu należy wspomnieć pewien epizod, słynne zebrania religijno-filozoficzne w latach 1901-1903, jakie miały miejsce w Sankt-Petersburgu. Była to cała seria spotkań przedstawicieli Cerkwi Rosyjskiej z myślicielami świeckimi, podczas których dyskutowano o drażniących i spornych kwestiach dotyczących duchowo-kulturowej kondycji państwa. Natomiast sam ich zamysł można określić jako spotkanie religii i kultury. W wyniku tego, wraz z rozwojem kryzysu sekularyzacji, opozycja religii i kultury powoli traciła ostrość, dokonywała się jej ponowna analiza i na nowo przemyślano jej podstawy. W życiu politycznym i kulturowym wzmacniały się zjawiska, które Peter Berger zakwalifikował do grupy zjawisk desekularyzacji i które następnie były interpretowane jako początek wstępowania w paradygmat postsekularyzacji. W tym nowym paradygmacie, który zastąpił paradygmat sekularyzacji, relacje świadomości religijnej i świeckiej, a także relacje religii i kultury, przechodzą od konfrontacji do dialogu. Analogiczną ewolucję przeszły także relacje hezychazmu i kultury.

1.

Pokróćce opiszemy rozwój współczesnych badań nad hezychazmem. Zainteresowanie tradycją ascetyczną prawosławia pojawiło się już w okresie rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, kiedy podkreślono jej znaczenie dla charakteru świadomości rosyjskiej oraz dla ludowej religijności. Jednakże myśliciele tego okresu nie zajmowali się badaniami nad hezychazmem, nawet w najmniejszy sposób nie przyczynili się do lepszego zrozumienia tej tradycji; ich zainteresowanie ascezą prawosławną wyrażone zostało jedynie poprzez aktywne zaangażowanie się w imiesławie – niewielki ruch w środowisku monastycznym na początku XX wieku, który był jedynie marginalnym odchyleniem od wypracowanej przez stulecia nauki hezychastycznej. Nie dokonała się wówczas całkowita recepcja hezychazmu jako zjawiska historycznego i duchowego, niemniej jednak fenomen hezychazmu w pewnej mierze został wciągnięty w pole zainteresowań myśli rosyjskiej. Nowa, współczesna jego recepcja dokonała się w myśli emigracyjnej, a ogromną rolę w tym procesie odegrał nurt teologiczny myśli rosyjskiej, który zaśląnął jako neopalamizm, czyli współczesna wersja nauki jednego z największych teologów he-

zychastycznych św. Grzegorza Palamasa (1296-1357). U źródeł tego nurtu legły dzieła młodych teologów emigracji rosyjskiej, a przede wszystkim trzy fundamentalne prace: Hieronicha Bazylego (Krywoszeina), *Ascetyczna i teologiczna nauka św. Grzegorza Palamasa* (1936), Włodzimierza Łosskiego, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (1944), oraz o. Johna Meyendorffa, *Wprowadzenie do badań nad św. Grzegorzem Palamasem* (1959).

Na tym etapie nastąpił wyraźny, głęboki powrót do samych korzeni hezychazmu, do dziedzictwa hezychastycznego, które dotychczas pozostawało nie tylko słabo zbadane, lecz w większej części także nieopublikowane (wystarczy wspomnieć, iż główny, kluczowy tekst myśli hezychastycznej, *Triady w obronie świętych hezychastów* Grzegorza Palamasa, po raz pierwszy opublikowany został dopiero w 1959 r. przez J. Meyendorffa). Jak powszechnie wiadomo, neopalamizm przyciągnął do siebie wielu zwolenników ze wszystkich państw prawosławnych i był przyczyną nowego poruszenia myśli prawosławnej, stając się na długo jej głównym nurtem (wraz z przyległym do niego nurtem syntezy neopatrystycznej głoszonej także przez emigranta rosyjskiego, Jerzego Florowskiego).

Neopalamizm dużo uwagi poświęcił hezychazmowi i to dzięki jego licznym kapitalnym opracowaniom tradycja hezychastyczna na trwałe uznana została za rdzeń i trzon duchowości prawosławnej. Jednakże, mimo iż neopalamizm wniknął głęboko w teologię palamasową i hezychastyczną, nie stworzył jeszcze całościowej współczesnej recepcji hezychazmu, czego zresztą stworzyć nie mógł, ponieważ hezychazm nie jest bynajmniej fenomenem czysto teologicznym. Pozostawał jeszcze jeden istotny krok do zrobienia: konieczne było takie spojrzenie na hezychazm, w którym dostrzeże się go jako jedno zjawisko w całej pełni jego aspektów i wymiarów. Hezychazm jest praktyką mistyczno-ascetyczną, która realizowana jest przez całość kształtu ludzkiego istnienia, przez człowieka integralnego, w którym aktywne są wszystkie poziomy jego organizacji – intelektualny, psychiczny i fizyczny. Dlatego droga do dostrzeżenia go w całości mogła zostać odkryta jedynie przez wszechstronną rekonstrukcję tej integralnej antropopraktyki, czyli przez *antropologię hezychastyczną*, opierającą się na analizie doświadczenia hezychastycznego. Jej skonstruowanie zostało podjęte w moich pracach. Na potrzeby naszej problematyki wystarczy jedynie wskazać jej główne zasady i konstrukcje.

Przed wszystkim, pojawia się tu charakterystyczne, nowe podejście do hezychazmu, który postrzegany jest jako zjawisko duchowo-antropologiczne. Praktyka hezychastyczna interpretowana jest jako pewien specyficzny rodzaj „technik siebie”, w nawiązaniu do znanego pojęcia wprowadzonego przez M. Foucaulta. Zgodnie z Foucault, technika siebie jest praktyką autoreorganizacji człowieka, która porusza wszystkie poziomy organizacji istnienia ludzkiego i stopniowo dąży do konkretnego, wcześniej już obranego celu – swego rodzaju poszukiwanego finalnego stanu świadomości i człowieka integralnego. Praktyce hezychastycznej odpowiada dość specyficzny wybór stanu finalnego (w dodatku takiego, którego sam Foucault nie

uznawał za możliwy): praktyka ta dąży do zmiany najbardziej fundamentalnych predykatów ludzkiego istnienia, które określają sposób bycia człowieka. To aktualne transcendowanie istnienia ludzkiego dyskurs doświadczenia hezychastycznego nazywa spotkaniem energii człowieka z energiami innego, boskiego bycia, takie spotkanie, w którym osiągnięta jest zgodna współpraca tych różnych pod względem ontologicznym energii (synergia) i wstępowanie ku doskonałemu zjednoczeniu całej pełni ludzkich energii z energiami boskimi (przebóstwienie, theosis, doskonała pełnia, która pozostaje jednak nieosiągalna w granicach tu-tejszej rzeczywistości). Pod względem antropologicznym, najważniejszą różnicą tej holistycznej praktyki jest jej konstytutywny charakter: w doświadczeniu wstępowania ku synergii, a następnie ku przebóstwieniu, czyli w doświadczeniu spotkania z kimś Innym pod względem ontologicznym, formułowana jest konstytucja człowieka, podstawowe struktury jego osobowości i identyczności; innymi słowy konstytuowana jest konkretna formacja antropologiczna. Na pierwszy rzut oka stwierdzeniu o fundamentalnej pod względem antropologicznym roli praktyki hezychastycznej przeczy jej marginalna pozycja w społeczeństwie, to, że ogranicza się do małego, wąskiego grona. Należy jednak zwrócić uwagę na jeden zasadniczy szczegół tej praktyki (jak i praktyk duchowych innych religii): wydobywane przez nią doświadczenie w oczach świadomości społecznej jest szczególne, unikalne, wartościowe, dzięki czemu jej wpływ może stać się rozległy i silny. Pojawia się cały krąg najróżniejszych „praktyk przyległych”, które zorientowane są na praktykę hezychastyczną, zapożyczają jej elementy. To właśnie dzięki tym praktykom przyległym konstytucja człowieka, formułowana w swym całokształcie w łonie hezychazmu, przyswajana jest, choć nie w tymże całokształcie, przez społeczeństwo i staje się dominującą w nim formacją antropologiczną.

Ze wskazaną różnicą antropologiczną bezpośrednio związana jest kluczowa różnica religijna: z punktu widzenia nauki prawosławnej doświadczenie ascezy hezychastycznej jest doświadczeniem dążenia do Chrystusa i zjednoczenia z Nim w Jego energiach, poprzez Ducha Świętego; doświadczenie to z kolei postrzegane jest jako kwintesencja autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego, życia w wierze chrześcijańskiej. Odnalezienie tego doświadczenia staje się celem i przeznaczeniem życia chrześcijańskiego, przy czym nie tylko dla ascetów-hezychastów, lecz dla wszystkich chrześcijan, nawet jeśli doświadczenie to nie jest przez nich odnajdowane w pełni, a jedynie w pewnej mierze, różnej dla każdego, zgodnie z zasadą „ile kto pomieści”. Właśnie na mocy tej kwintesencyjności doświadczenia hezychastycznego, która wydziela je spośród różnorodności doświadczenia religijnego, hezychazm pełni główną rolę w świecie duchowości i kościelności prawosławnej.

Już w tej krótkiej charakterystyce zauważamy, że przedstawiony sposób pojmowania hezychazmu rozwija się w paradygmacie postsekularnym, ponieważ łączy analizy hezychazmu w religijno-teologicznej i w sekularno-naukowej perspektywie (rozdzielając je przy tym jednocześnie, a nie mieszając i łącząc). Ów sposób pojmowania w swej

pełnej formie przejawia swój postsekularny charakter jeszcze mocniej, gdy stopniowo analizuje ascetyczne prapoczątki, uwzględniając interpretacje teologiczne i opierając się na zasadach epistemologicznych filozofii współczesnej. Jako cechę charakterystyczną można wyróżnić, na przykład to, że badanie struktur doświadczenia hezychastycznego wskazało na głębokie pokrewieństwo i podobieństwo między hezychastycznymi technikami uwagi i czujności a mechanizmami świadomości intencjonalnej w fenomenologii Husserla. W sposób nieunikniony, w ramach tego współczesnego pojmowania hezychazmu pojawia się także nowe ujęcie relacji hezychazmu i kultury.

2.

W celu systematycznego porównania dwóch fenomenów należy wypracować dla ich opisu jeden język. W antropologii synergicznej podczas analizy procesów rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego głównym pojęciem jest *tradycja*. Rozumiem to pojęcie w sposób najszerzy i najogólniejszy. Tradycję rozumiem jako jedność translacji (czyli przekazu) w przestrzeni społeczno-kulturowej, która posiada dwie cechy: 1) treści wchodzących w nią translacji posiadają wartość dla członków tego społeczeństwa, w którym translacja się dokonuje; 2) mechanizmy owych translacji charakteryzują się pamięcią (tzn. zależnością od poprzedzających translacji, wprowadzającą łączność w całą jej pełnię). Organizm kulturowo-cywilizacyjny zawiera w sobie liczne i różnorodne tradycje (kulturowe, religijne, etniczne i inne), a jego rozwój określony jest przez procesy istnienia i wzajemnego oddziaływania tych przeplatających się tradycji. Różne tradycje w różnej mierze są istotne i oddziałujące na ów rozwój, a w związku z tym kierująca i dominująca rola przynależy raz jednej raz drugiej tradycji.

Jakby dziwnie to nie wyglądało, ta prosta konceptualizacja pozwala już nam w pełni sensownie przeanalizować relacje hezychazmu i kultury. Sfera kultury w tym kontekście jest „tradycją kulturalną”, która z kolei stanowi obszerny kompleks-konglomerat różnorodnych sub-tradycji – naukowych, artystycznych, pedagogicznych itd. W nich zawarty jest także hezychazm, z którym także związana jest konkretna tradycja. Hezychazm często opisywany jest przy pomocy dwóch formuł: „praktyka hezychastyczna” i „tradycja hezychastyczna”. Teraz musimy wyeksponować ich wspólny sens. Praktyka hezychastyczna, jak już mówiliśmy, jest techniką siebie, którą indywidualnie wypełnia asceta; tym samym jest to zjawisko na wskroś antropologiczne. Natomiast tradycja hezychastyczna mówi o społeczności wszystkich adeptów praktyki hezychastycznej i tym samym jest zjawiskiem społecznym bądź dokładniej, socjohistorycznym, ponieważ społeczność ta ochraniająca jest i podtrzymywana w pokoleniach, w historii. Jest to jednak specyficzne zjawisko społeczne, które zawiera w sobie istotne aspekty antropologiczne. Każda tradycja charakteryzuje się, przede wszystkim, treścią, która jest przekazywana w procesie translacji, a w przypadku tradycji hezychastycznej treścią tą jest doświadczenie praktyki hezychastycznej

– doświadczenie antropologiczne, a ponadto formułujące konstytucje człowieka. Inną podstawową cechą tradycji jest mechanizm przekazywania treści, którym dla tradycji hezychastycznej jest kontakt osobisty, czyli ponownie fenomen antropologiczny.

W związku z tym, tradycja hezychastyczna jest zjawiskiem, które przynależy, w naszej terminologii, *interfejsowi tego, co społeczne i tego, co antropologiczne*: w wyniku więzi z praktyką hezychastyczną tradycja bezpośrednio przekazuje oddziaływanie czynników antropologicznych, a, przede wszystkim, czynników konstytucji człowieka na społecznym poziomie rzeczywistości. Następnie należy zauważyć i powagę tego rodzaju oddziaływań: współcześnie wydaje się, że poziom antropologiczny rzeczywistości globalnej odgrywa główną rolę w jej rozwoju, a globalna dynamika określana jest przez dynamikę antropologiczną nie w mniejszym stopniu niż społeczną. Dlatego kanały, instancje, mechanizmy, które reprezentują rzeczywistość antropologiczną na poziomie społecznym stają się nadzwyczaj ważne; w całym zespole wszystkich tradycji, które określają rozwój rzeczywistości globalnej, tradycja duchowa, przekazująca konstytuujące doświadczenie antropologiczne praktyki duchowej, powinna być uznana za tradycję wiodącą. Jednakże tradycją wiodącą nie może nie być także tradycja kulturowa. Organizm kulturowo-cywilizacyjny nazywa się często po prostu „kultura”, a liczne (sub-) tradycje, wchodzące w skład tradycji kulturowej, otaczają wszystkie sfery tego organizmu – państwo, politykę, naukę, sztukę, wykształcenie i inne – tworząc pełnowartościową zasadę jego rozwoju. Dlatego *w procesie rozwoju jakiegokolwiek kultury główną rolę odgrywają tradycja kulturowa i tradycja duchowa w ich wzajemnym oddziaływaniu; a w przypadku kultury wschodniochrześcijańskiej rolę tradycji duchowej odgrywa hezychazm*.

Temat „hezychazm i kultura” posiada zatem zasadnicze znaczenie: widzimy, że zestawiane ze sobą fenomeny prezentują konkretne tradycje, które wspólnie odgrywają główną rolę w procesie rozwoju wschodniochrześcijańskiego organizmu kulturowo-cywilizacyjnego. W toku tego procesu na mocy konieczności spotykają się one ze sobą, oddziałują na siebie, a między nimi dochodzi do swego rodzaju podziału funkcji. Hezychazm, jako tradycja duchowa, warunkuje antropologiczne aspekty tego procesu i, w pierwszej kolejności, odpowiadający mu paradygmat konstytucji człowieka, natomiast tradycja kulturowa warunkuje to, co dokonuje się w wymiarze społecznym. Jednakże bardzo istotne jest to, że podział ten jedynie wskazuje główne sfery obu tradycji, nie ograniczając ich bynajmniej tymi sferami. Tradycja hezychastyczna w pewnych momentach może odgrywać główną rolę, a niekiedy nawet pierwszoplanową w rzeczywistości społecznej, dlatego poniżej pokazując oddziaływanie na siebie tych dwóch tradycji w historii podkreślimy najważniejsze z tych momentów. Praktyki kulturowe, z kolei, częstokroć posiadają istotne aspekty antropologiczne: najwyraźniej można to dostrzec, na przykład, w praktykach pedagogicznych bądź artystycznych, a wiele praktyk społecznych i tradycji wpływa również na rzeczywistość antropologiczną.

W relacji tej należy wskazać i to, że priorytet praktyki i tradycji duchowej – a w naszym przypadku hezychazmu – w formułowaniu się konstytucji człowieka często był podważany na rzecz praktyk społecznych bądź artystycznych. W pierwszym przypadku rola tradycji duchowej była odrzucana z pozycji socjocentrycznych, które dominowały przez długi czas (przede wszystkim w formie marksizmu, lecz także i w innych formach) i były powszechnie znane. W dużo mniejszym stopniu mówiło się o stanowisku, które absolutyzuje rolę sztuki i głosi, iż ma ona przed sobą misję aktualnego tworzenia wyższej rzeczywistości i konstytuowania osoby człowieka. Ponadto jest ono charakterystyczne dla kultury modernizmu europejskiego, w której zostało szeroko opisane. W sposób jawny wyraziło się ono w sztuce rosyjskiego Srebrnego Wieku – w symbolizmie, w nurcie, który nazywano „poszukiwaniami teurgicznymi”, w twórczości Skriabina, W. Iwanowa i innych. Wdzięcznym dla niego gruntem okazał się przede wszystkim teatr, który jest przecież najbardziej syntetyczną sztuką; niewątpliwie, jednym z najczystszych i radykalnych doświadczeń jego realizacji jest teatr Antonina Artauda – bądź dokładniej, fenomen Artauda w całej jego pełni, w jego teatralnych teoriach, eksperymentach i w całym jego tragicznym życiu.

Porównanie do tego stanowiska wcale nie jest dla nas bezpodstawne, bowiem daje ono możliwość dostrzeżenia obustronnej relacji praktyk duchowych i kulturowych jako ich, swego rodzaju, ekonomię, uzgodnioną współpracę w celu antropologicznej „ekonomii”. Z naszego punktu widzenia to właśnie praktyka duchowa, hezychazm, stwarza w świecie wschodniochrześcijańskim konstytucję człowieka, struktury jego osobowości i tożsamości, natomiast wszelkie praktyki kulturowe, estetyczne, artystyczne nie mają charakteru konstytuującego człowieka, nie są konstytutywne. Jednocześnie nie są one bynajmniej obce tym strukturom, wręcz przeciwnie, bowiem w konstytucji człowieka, udzielają się one w sposób aktywny i oddziałują na nie. Istnieje tylko jedno ograniczenie: nie mogą one stworzyć ich zasad, ich początkowego rdzenia – to właśnie jest prerogatywą wyłącznie praktyki duchowej. W konsekwencji między dwoma rodzajami praktyk pojawia się swego rodzaju „podział pracy”. Praktyka duchowa, i tylko ona, wytwarza doświadczenie kwintesencjalne, w którym aktualizuje się konkretny paradygmat konstytucji człowieka i powstają podstawy formacji antropologicznej. Natomiast praktyki kulturowe na różne sposoby rozwijają owe podstawy: dostarczają one scenę, teatr, poligon pod ich doświadczanie i analizę. Ponadto, traktując je w sposób aktywny i twórczy: odsłaniają wszystkie ich strony i możliwości, artykułują tożsamość człowieka, przeprowadzają swego rodzaju trening subiektywności, struktur osobowości, które badają i doprowadzają je do pełni i skończoności. W tych praktykach i z ich pomocą konstytucja człowieka może osiągać pełnię i wszechstronną aktualizację, do tego stopnia, że człowiek otrzymuje możliwość dopełnienia, całkowitego spełnienia się – dostrzeżenia i zrozumienia „prawdziwego siebie”.

Wypełniając swoją misję praktyki kulturowe przyjmują antropologiczny fundament, który powstaje w prakty-

ce duchowej. Pod tym względem są one zorientowane na praktykę duchową i dlatego przynależą do wprowadzonej powyżej kategorii „praktyk przyległych”. Jednakże w kategorii tej zajmują one miejsce szczególne: one nie tylko zależą od praktyki duchowej, lecz kontynuują jej dzieło, wprowadzając w nie własny, cenny wkład. Baza stwarzana przez praktykę duchową rozwijana jest w nich w najróżniejszych kierunkach, poprzez co rozprzestrzeniany jest wpływ i oddziaływanie praktyki duchowej w różnych sferach osobowości człowieka i w różnych sferach jego aktywności. Otwierają się w nich różnorodne, a czasami nawet nieoczekiwane, ślady zasad i uwarunkowań praktyki duchowej, jakie pokazują całe jej kulturowe i społeczne znaczenie. Takie praktyki, które bazują na praktyce duchowej i dodatkowo dopełniają jej treść, nazywamy *praktykami podtrzymującymi*. W ten sposób, *praktyka hezychastyczna i praktyki kulturowe oddziałują na siebie podobnie jak konstytutywna praktyka antropologiczna i jej praktyki podtrzymujące*.

Należy także zwrócić uwagę na to, że podobne poglądy na współoddziaływanie praktyk duchowych i kulturowych były wyrażane także przez przedstawicieli sfery kulturowej i to nie tylko w odległych epokach, kiedy kultura była podporządkowana religii, lecz także i we współczesności. Jako przykład z przyjemnością odwołam się do Jerzego Grotowskiego, wielkiego nowatora teatralnego XX wieku. Grotowski był bardzo bliski myśli Artauda, kontynuował jego idee, nadzwyczaj go cenił – co nie przeszkadzało mu w tym, by ze swej strony nie przyjmować absolutnego charakteru sztuki i teatru, do czego przekonywał Artaud. Przytoczę niedługo cytaty z Grotowskiego: „Artaud marzył o tym, że nowe mity będą powstawać w teatrze, jednakże to piękne marzenie pojawiło się jako rezultat nieścisłości. Mit formułuje zasadę bądź ramy działalności pokoleń ludzkich... dlatego stworzenie mitu... nie jest dziełem teatru. Szczytem jaki może osiągnąć teatr jest możliwość krystalizacji mitu”. Bez problemu dostrzeżemy, że mówi się tu, tylko w innym języku, o relacjach praktyk duchowych i kulturowych, a relacja ta jest przedstawiona dokładnie w taki sposób w jaki przedstawiliśmy ją powyżej. W języku Grotowskiego „mit” jest tym, czym u nas jest praktyka duchowa, a to, co on formułuje jest „podłożem bądź ramami działalności pokoleń”, czyli, rzecz jasna, konstytucja człowieka. Teatr natomiast, według Grotowskiego, nie może nieść tej konstytutywnej funkcji, lecz może „wspomagać krystalizację mitu”, czyli w naszym języku – może on pełnić rolę praktyki podtrzymującej, poprzez artykułowanie i wzbogacanie założonego wcześniej rdzenia konstytucji. Dlatego bez żadnej wątpliwości, w kwestii relacji praktyk duchowych i kulturowych jesteśmy jednomyślni z Grotowskim, dzięki czemu jawi się on jako nasz poplecznik.

Powyższe wywody opisują interesującą nas relację w sposób niepełny. Doświadczenie podpowiada nam, że praktyki kulturowe wcale nie muszą odgrywać roli praktyk podtrzymujących praktykę duchową, tak hezychastyczną, jak i każdą inną; mogą one nie mieć z nią żadnej więzi, mogą być z nią w konflikcie, mogą być wobec niej wrogie itd. To jednak nie przeczy naszym koncepcjom. Nasze wywody wskazują na to, że praktyka kulturowa nie jest kon-

stytutywną, pełni ona jedynie rolę praktyki podtrzymującej dla pewnej praktyki konstytutywnej. Jednocześnie praktyka konstytutywna wcale nie musi być praktyką duchową. W pojmowaniu antropologii synergicznej człowiek jest na wskroś pluralistyczny: istnieje cały zespół formacji antropologicznych, z których każda odpowiada konkretnemu paradygmatawi konstytucji człowieka jako takiego. Praktyka hezychastyczna odpowiada formacji Człowieka Ontologicznego, która konstytuuje się w aktualizacji relacji człowieka z Bogiem, w kwintesencjalnym chrześcijańskim doświadczeniu synergii i przeobstwienia. Wraz z nią istnieją jeszcze inne formacje, które konstytuują się w aktualizacji relacji z nieświadomością („Człowiek Ontyczny”) oraz w wystąpieniach w antropologiczną rzeczywistość wirtualną („Człowiek Wirtualny”); można wyróżnić jeszcze inne formacje. W różnych okresach historycznych istnieje pewna najbardziej rozpowszechniona formacja, tzw. formacja dominująca, a wraz z biegiem historii te formacje dominujące zmieniają się. Tego typu zmiana wchodzi w skład wymiaru antropologicznego procesu historycznego. W Nowożytności i Oświeceniu długi okres dominacji Człowieka Ontologicznego, odpowiadającego prymatowi religii w społeczeństwie, powoli zbliża się do swego końca. W minionym stuleciu formacją dominującą był Człowiek Ontyczny, a następnie, już w naszych czasach, Człowiek Wirtualny. W świetle tej ewolucji antropologicznej zrozumiałe jest, że praktyki kultury zachodniej, włączając w nie także świat wschodniochrześcijański, już dawno pełnią rolę praktyk podtrzymujących, w szczególności, nie dla praktyki duchowej, lecz w stosunku do innych praktyk konstytutywnych. (Na przykład, nie raz już wspomniana kultura modernizmu mocno związana jest z konstytucją, powodowaną przez nieświadomość.) Koniecznie zauważyć musimy i to, że, nie posiadając możliwości formowania konstytucji człowieka, praktyki kulturowe władają jednocześnie wolnością i autonomią: świadomość kulturowa może rozwijać praktyki podtrzymujące także dla takiego paradygmatu konstytucji, który w danym okresie nie jest dominującym. Na tym właśnie polega jeden ze sposobów wyrażania wolności artysty. Tego rodzaju różnice, konflikt praktyk kulturowych i trendów z panującymi formacjami doprowadzają te praktyki do nurtu przeciwnego, protestu, dzięki czemu nieraz odgrywają one ważną rolę w rozwoju kulturowym i społecznym.

Na koniec relacje hezychazmu i kultury, praktyki duchowej i praktyki kulturowej zostały opisane bardziej wszechstronnie. Okazuje się jednak, że nie są one bardzo proste. Praktyki kulturowe mogą pełnić rolę praktyk podtrzymujących nie tylko dla konstytucji Człowieka Ontologicznego, lecz, mówiąc ogólnie, dla jakiegokolwiek typu konstytucji. W historii spotykaliśmy się z ich współoddziaływaniem z różnymi typami, a we wszystkich tych przedsięwzięciach ich relacje z hezychazmem mogą przybrać różnoraki charakter – może dojść między nimi do współpracy, ale także do jawnej wrogości. Wynika z tego, że przed nami znajduje się istotne zadanie na przyszłość: w ślad za opisem relacji hezychazmu i kultury „w zasadzie”, na poziomie konceptualnym, powinniśmy opisać je „w czasie re-

alnym”, przeszedłszy to, w jaki sposób zmieniały się one w historii. Jedynie bardzo ogólnie teraz to zasygnalizujemy. (...)

5

„Rozwody i powroty”: taką formułą o. Jerzy Florowski określił specyficzny charakter rosyjskiego rozwoju duchowo-kulturowego. Rewolucja bolszewicka i ustrój sowiecki były z pewnością przyczyną jednego z najradzykalniejszych rozwodów. Duchowa i kulturowa historia Rosji wstąpiły w przewlekły i ciężki okres degradacji, która zmieniając fazy i formy trwa po dziś dzień. Zarówno hezychazm rosyjski jak i kultura rosyjska musiały przetrwać lata wyrugowania i sprzeciwu, funkcjonowania katakumbowego. Jednakże życie ich, mimo że w rozproszeniu, trwało nadal, a w ich relacjach osiągnięte zostały także sukcesy. Zauważyliśmy już, że hezychazm rosyjski charakteryzował brak zainteresowania wymiarem teologicznym praktyki hezychastycznej, nieobecność przyswojenia – nie mówiąc nic o jakimkolwiek rozwoju – teologicznego zrozumienia doświadczenia hezychastycznego w palamasowej teologii energii boskich. W okresie emigracyjnym cecha ta została przezwyciężona. Jak już na początku powiedzieliśmy, teologowie emigracji rosyjskiej zostali prekursorami neopalamizmu, a w kontekście naszego tematu „Hezychazm i kultura” ważne jest to, że w kręgu najwybitniejszych pisarzy współczesnej teologii energii znajdują się także zamieszkujący Św. Górę Atos mnisi-hezychasci – abp. Bazyli (Krywoszejn) i ihumen Sofroniusz (Sacharow).

Ostatecznie, z naszego opisu wyłania się ogólny obraz danej tematyki. Mogliśmy się przekonać co do tego, że stosunek hezychazmu wobec kultury zawiera w sobie dwa różne nurty. Przede wszystkim stosunek wobec kultury świeckiej oraz niebezpośrednio wobec kultury tego społeczeństwa, w którym istnieje – nawet jeśli się od niego odłącza – tradycja ascetyczna. Ten właśnie nurt staraliśmy się prześledzić w sposób szczególny w naszej analizie; jednak poza tym dość oczywistym nurtem istnieje jeszcze inny. Fenomen hezychazmu, praktyka hezychastyczna i tradycja niosą w sobie konkretne własne aspekty kulturowe, możliwości kulturowe. Praktyka hezychastyczna zawiera w sobie refleksję, a cały szereg elementów jej metody – takich jak tłumaczenie doświadczenia – składa się na praktyki intelektualne i kulturowe. Pod pewnym względem także teologia jest pewną częścią praktyki hezychastycznej, ponieważ w prawosławiu na szeroką skalę przyjęty został wspomniany już wyżej sposób traktowania teologii jako bezpośredniego opisu osobistego doświadczenia wspólnoty z Bogiem, która osiągnięta jest na wyższych stopniach drabiny hezychastycznej. W związku z tym mamy podstawy, by twierdzić, że *istnieje zjawisko, które można nazwać immanentną kulturą hezychazmu i które można określić jako aktualizację aspektów i możliwości kulturowych, znajdujących się w praktyce i tradycji hezychastycznej*. (Zauważmy i to, że analogiczne zjawisko można przeciwstawić wszelkiej praktyce duchowej.) Pojęcie immanentnej kultury hezychazmu jest bliskie

wprowadzonemu powyżej pojęciu praktyki podtrzymującej i pozytywnie je dopełnia: zorientowana na hezychazm i zbliżająca się do niego praktyka podtrzymująca przynależy mimo wszystko do kultury zsekularyzowanej, świeckiej.

Jako przykład wskażemy pewne fenomeny i epizody, w których wyrażenie znajduje immanentna kultura hezychazmu. Po pierwsze, mamy na myśli tworzoną przez hezychazm literaturę, która stanowi znaczący zbiór tekstów i nosi nazwę „Filokalii”, która nie jest bynajmniej zbiorem zakończonym. Do tego zbioru można zaliczyć również syntezę ascetyki i patrystyki: tworząc wraz z patrystyką syntezę, ascetyka odnajduje w sobie elementy wspólne bądź spokrewnione z teologią patrystyczną. Podkreślaliśmy już wcześniej, że takim ważnym elementem jest dyskurs przebóstwienia; można także uznać, że teologia ascetyczna św. Maksyma Wyznawcy w całości przynależy immanentnej kulturze hezychazmu. Do niej niewątpliwie przynależy palamasowa synteza myśli prawosławnej: w teologii Palamasa i w całym bizantyjskim renesansie hezychastycznym immanentna kultura hezychazmu była w stanie wyrazić się w bardzo klarowny sposób (co odróżnia ją, niestety, od rosyjskiego renesansu hezychastycznego, który był mniej różnorodny). Następnie przy rozpowszechnianiu hezychazmu na Bałkany i Ruś pojawia się bardzo osobliwe zjawisko *szkoły ascetyczno-filologicznej*: wówczas gdy środowisko mnichów-heychastów zajmuje się ciężką pracą filologiczną, analizuje teksty, tłumaczy i publikuje rękopisy hezychastyczne. Były trzy takie główne szkoły w różnych państwach: Tyrnowska szkoła literacka w XIV wieku w Bułgarii, szkoła św. Paisjusza Wielickowskiego w Mołdawii w XVIII wieku oraz rosyjska szkoła w Pustelni Optyńskiej w XIX wieku. Działalność takich szkół jest wyraźnym przykładem immanentnej kultury hezychastycznej. Wiadomo, że oni są blisko związani z nurtem „kultury monasterskiej”: można powiedzieć, że szkoły ascetyczno-filologiczne stanowią specyficzną hezychastyczną formę kultury monasterskiej, odróżniającą się tym, że zarówno zadania, jak i cała działalność tych szkół podporządkowane są praktyce hezychastycznej i są z nią zintegrowane. Kultura monasterska również, co oczywiste, przynależy immanentnej kulturze hezychazmu (a na Zachodzie immanentnej kulturze monastycyzmu katolickiego).

Owoce pracy hezychastycznych szkół filologicznych były bardzo ważne. Wystarczy przypomnieć sobie, że w szkole św. Paisjusza Wielickowskiego stworzono słowiańską wersję „Filokalii”, której pojawienie się było przyczyną duchowego odrodzenia w całym świecie prawosławnym – ruchu, który otrzymał nazwę „filokalicznego odrodzenia” i pod pewnym względem nie ustał do dziś. Praktyki kulturowe, jakie były rozwijane w nurcie odrodzenia filokalicznego, pod wieloma względami można również odnieść do immanentnej kultury hezychazmu, a w ich całości dostrzegamy zbliżenie się i współpracę, swego rodzaju konwergencję praktyk kultury świeckiej i immanentnej kultury hezychazmu. Tego rodzaju konwergencja bądź, w szerszym sensie, synergia, jest jeszcze bardziej charakterystyczna dla współczesnej teologii neopalamasowej: zgodnie z tym, co już mówiliśmy, w jej nurcie myśl

świeckich uczonych i mnichów-hezychastów rozwijana jest w nierozzerwanej jedności. Taką jedność można zaobserwować w pracy kulturowej, jaka dokonuje się współcześnie na Górze Atos.

W tym zjawisku konwergencja relacji hezychazmu i kultury, tradycji duchowej i tradycji kulturowej, przybiera formę współpracy i dialogu. Jest to charakterystyczne dla współczesności: powracając do początku możemy przypomnieć sobie o przechodzeniu współczesnego świata w paradygmat postsekularny, w fazę postsekularnego dialogu.

Formułując nową konfigurację relacji między świadomością świecką i religijną, współczesna sytuacja niesie ze sobą także nowe możliwości zbliżenia między kulturą świecką i immanentną kulturą hezychazmu. Dlatego można mieć nadzieję, że w takim zbliżeniu, które prowadzi do twórczej synergii dwóch różnych typów kultury odsłania się perspektywa owocnego istnienia tradycji duchowej we współczesnym społeczeństwie.

przetłumaczył ks. Łukasz Leonkiewicz

Rozmiar artykułu: 0,95 arkusza wydawniczego

Antropologia prawosławna według świętego Ilariona (Troickiego)

Kamila Pawelczyk-Dura

pawelczyk.kamila@wp.pl

Kamila Pawelczyk-Dura, *Orthodox anthropology of saint Hilarion (Troitsky)*, Elpis, 16 2014: 151-158.

Abstract: The Holy Hieromartyr Hilarion (Troitsky) was an outstanding theologian, preacher, Emblematic figure of archbishop of Vereya, canonized Bolshevik victims of religious persecution is one of the most prominent representatives of the Russian Orthodox thought the XIX and XX century.

Anthropological aspect creates a theological system Hilarion coherent picture of the mission of the Orthodox Church through the ages. Its universal message can be described as the exegesis of the Word of God, emphasizing the infinite love of God for man. The full text captures Hilarion's maxim "outside the Church there is no salvation", suggesting that only the community it is possible to find the meaning of the own being, lives and above all him fulfillments.

Streszczenie: Ilarion (Troicki) był teologiem o rzadko spotykanym dorobku i nieprzeciętnej głębi myśli. Emblematyczna postać arcybiskupa wierejskiego, kanonizowanej ofiary bolszewickich prześladowań religijnych, jest jednym z wybitniejszych reprezentantów rosyjskiej myśli prawosławnej przełomu XIX i XX wieku.

Kościół w Ilarionowskim systemie teologicznym nie jest jedynie prostą realizacją idei boskiego „uczułowienia”, wcielania. Jest on jest źródłem wspólnoty i komunii (*koinonia*) człowieka z Bogiem. Wspólnota stanowi „bezpośredni skutek wcielania”, „kontynuację wcielania”. Wspólnota w duchowym dziedzictwie świętego Ilariona nie jest Chrystusem; jest nowym życiem w Chrystusie i z Chrystusem. Poprzez wymiar antropologiczny Chrystus wprowadził człowieka w rzeczywistość personalną i dynamiczną. Zjednoczenie samego Boga i człowieka dokonuje się tylko i wyłącznie w obszarze życia cerkiewnego. Chrystologia i duchowość nie mogą być rozdzielone. Zadaniem człowieka jest odnalezienie głębokiego nurtu życia duchowego i ujrzenie w nim oblicza Zbawiciela. Jest to *wymiar antropologii* chrześcijańskiej ukazujący byt osobowy w jego wyjątkowości i godności, w jego zdolności do osiągnięcia doskonałości duchowej.

Aspekt antropologiczny tworzy w systemie teologicznym Ilariona spójny obraz misji Kościoła prawosławnego na przestrzeni dziejów. Jego uniwersalne posłannictwo można określić mianem egzegezy słowa Bożego, akcentującej nieskończoną miłość Boga do człowieka. Jej pełną treść oddaje Ilarionowska maksyma „poza Cerkwią nie ma zbawienia”, sugerująca, iż jedynie we wspólnocie można odnaleźć sens własnego istnienia i życia, a nade wszystko jego spełnienie.

Keywords: Hilarion (Troitsky), Orthodoxy, Orthodox anthropology

Słowa kluczowe: Ilarion (Troicki), prawosławie, antropologia prawosławna

Władimir Aleksiejewicz Troicki urodził się 13 września 1886 roku¹. Przyszedł on na świat w rodzinie o tradycjach kapłańskich. I ojciec Aleksiej Piotrowicz, i dziadek Piotr służyli w cerkwi Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Lipicach². Matka umarła w młodym wieku, pozostawia-

jąc swoje dzieci pod opieką Aleksieja i siostry Nadieжды Wasiliewny³. Wychowywany w głębokiej religijności i przywiązaniu do prawosławia chłopiec podążał religijną drogą pokoleń wcześniejszych. W wieku dziesięciu lat rozpoczął naukę w szkole duchownej w Tule, aby po jej zakończeniu w 1900 roku kontynuować kształcenie w tamtejszym seminarium. W 1906 roku Władimir został przyjęty do elitarne-go grona studentów jednej z czterech akademii teologicznych w Rosji - Moskiewskiej Akademii Duchownej⁴.

Okres pobyt w Siergiejewym Posadzie zapisał się na kartach życiorysu młodego Troickiego jako czas wzmocnionej działalności intelektualnej i administracyjnej, a nade wszystko prężnego rozwoju duchowego. 28 marca 1913 roku w Paraklicie złożył śluby zakonne, przyjmując imię

¹ Владислав (Цыпин), *История Русской Православной Церкви (1917–1997)*, Москва 1997, с. 190; Дамаскин (Орловский), *Мученики, исповедники и подвижники Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним*, Тверь 2000, кн. 4, с. 379; idem, *Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого)*, „Журнал Московской Патриархии”, 1998, № 6, с. 27; Н. А. Кривошеева, „Блаженни непорочнии в путь ходящии”. *Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого)*, „Москва”, 1998, № 1, с. 210; Иоанн (Снычев), *Священномученик Иларион, архиепископ Вере́йский. Житие и свидетельства. К церковному прославлению*, Москва 1999, с. 3; *Жизнеописание священномученика и исповедника архиепископа Вере́йского Илариона (Троицкого) 1886–1929*, Санкт-Петербург 1997, с. 4; Иларион (Троицкий), *Без церкви нет спасения. „Да не будут тебе бози инии...” (Исход 20,3)*, Москва 1998, с. 4; *Священномученик Иларион, архиепископ Вере́йский. Житие*, ред. Е. Птицына, Москва 2010, с. 3; *Жизнеописание священномученика Илариона, архиепископа Вере́йского (тропарь, кондак, величание: свидетельства о благодатной помощи)*, Москва, Санкт-Петербург 2004, с. 5–6; С. А. Голубцов, *Материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА: архиепископ Иларион (Троицкий)*, „Богословский вестник”, 1998, № 2, с. 108.

² Иоанн (Снычев), *op. cit.*, с. 3; *Жизнеописание священномученика и исповедника архиепископа Вере́йского Илариона (Троицкого)*

1886–1929..., с. 4; Иларион (Троицкий), *op. cit.*, с. 4; *Священномученик Иларион, архиепископ Вере́йский. Житие...*, с. 3.

³ *Жизнеописание священномученика Илариона, архиепископа Вере́йского (тропарь, кондак, величание: свидетельства о благодатной помощи)*..., с. 5–6; С. А. Голубцов, *op. cit.*, с. 108; Дамаскин (Орловский), *Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого)*..., № 6, с. 27.

⁴ Иларион (Троицкий), *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии*, „Христианин”, 1915, № 8, с. 526–578.

Iłarion. Niebawem też awansował w hierarchii cerkiewnej. 11 kwietnia 1913 roku został mianowany hierodiakonem, 2 czerwca 1913 roku – hieronimichem, a 5 lipca 1913 roku uzyskał godność archimandryty. Do tych wyróżnień należy dodać także sukcesy na polu działalności naukowej. Potencjał intelektualny Władimira został zauważony przez profesora zwyczajnego katedry Pisma Świętego Nowego Testamentu Mitrofana Murietowa, który wyznaczył Iłariona na stanowisko profesorskiego stypendysty⁵.

Nowy etap w jego życiu okazał okresem znacznej aktywności naukowo-dydaktycznej. Niebawem też Iłarion został wybrany inspektorem Moskiewskiej Akademii Duchownej. Stanowisko to było funkcją prestiżową, inspektor był bowiem zastępcą rektora⁶. Zadania, jakie postawiono przed młodym inspektorem sprowadzały się do czuwania na prawidłowym funkcjonowaniu uczelni i jej struktur wewnętrznych, wydawaniu rozporządzeń, sporządzaniu raportów, przyjmowaniu petentów, przedstawicielstwa w Radzie Akademii, ewidencji finansów uczelni. Miały zatem charakter kierowniczy i kontrolny⁷.

Iłarion, wyniesiony w 1920 roku przez jedenastego patriarchę Moskwy i Wszechrosji Tichona (Biellawina) do godności biskupa, a trzy lata później arcybiskupa wierejskiego aktywnie włączył się w nurt, przybierającego różne formy, życia kościelnego⁸. Upadek Akademii, dotychczasowego miejsca azylu i pracy, zbliżył kapłana do środowiska moskiewskiego oraz zacieśnił jego kontakty z patriarchą. Jednocześnie zaś porzucenie murów akademickich uwolniło talent organizacyjny, zaangażowanie i niemalże niewyczerpane pokłady energii patriarchalnego „sekretnarza i głównego konsultanta w sprawach wiary”⁹. Zaangażowanie w działalność zwołanego w Moskwie latem 1917 roku Soboru Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, w walkę z ruchem „odnowicielskim” oraz reformę kalendarzową przypłacił wyrokami skazującymi na butyrskie więzienie, archangielską zsyłkę, wreszcie zaś Sołowiecki Obóz Robót Przymusowych¹⁰. Iłarion zmarł u schyłku lat dwudziestych poprzedniego stulecia (dokładnie 28 grudnia 1929 roku), w czterdziestym trzecim roku życia.

Iłarion (Troicki) był teologiem o rzadko spotykanym dorobku i nieprzeciętnej głębi myśli, apologetą jedności

patriarszego Kościoła prawosławnego, wybitnym oratorem i energicznym działaczem cerkiewnym. Emblematyczna postać arcybiskupa wierejskiego, kanonizowanej ofiary bolszewickich prześladowań religijnych, jest jednym z wybitniejszych reprezentantów rosyjskiej myśli prawosławnej przełomu XIX i XX wieku.

Iłarion był przede wszystkim kapłanem Kościoła prawosławnego. Wypracowana przez niego koncepcja antropologiczna została oparta na dorobku ówczesnej prawosławnej myśli teologicznej. Wynikała także z doświadczenia liturgii i mistyki liturgicznej, z perspektyw zawartych w tekstach liturgicznych, z faktu „stania przed ołtarzem Pańskim”¹¹. Kapłaństwo Iłariona stwarzało, w tym kontekście, możliwość zanurzenia się w Bogu, poznania prawd objawionych i zrozumienia teologicznej głębi posłannictwa Kościoła Chrystusowego. Wiara, występująca w rozważaniach duchownego jako czynnik pierwszorzędny, pozwoliła, co wielokrotnie podkreślał teolog, na dostrzeżenie ukrytych przed rozumem znaczeń i odkryciem wartości prawdziwie chrześcijańskich. Dowodem na istnienie prawdziwej duchowości było ukazanie ludzkiej osobowości motywowanej miłością, aktywizowanej bezinteresowną służbą i zdominowanej przez szczere czczenie ideałów boskości. Takie całościowe doświadczenie stanowi, w przeciwieństwie do myślenia wyłącznie teologicznego, rzeczywistość religii. Apostolskie nauczanie Cerkwi, zdaniem Iłariona, jest wezwaniem Chrystusa kierowanym do każdego człowieka. Nie zamyka się ono jednak w ściśle ustalonych schematach i regułach. Bycie chrześcijaninem oznacza przyjęcie życia wspólnotowego, uznanie jedności wiary prawdziwej, ogłoszonej światu przez Apostołów. Poprzez wiarę – kontynuował – możliwym staje się pełne uczestnictwo w Kościele¹².

Paradygmat wiary jako sensu przedmiotowego, zawierającego określoną treść wyrażalną w wyznaniu i nauce, pozwolił określić Iłarionowi Kościół jako wspólnotę związaną jednością świadomości religijno-dogmatycznej, chroniącą i wyznającą prawdziwą wiarę¹³. Cecha ta, prawdziwa wiara nie mogła być rozumiana abstrakcyjnie, jako abstrakcyjna norma. Z tych względów Cerkiew w Iłarionowskim systemie teologicznym nie jest jedynie prostą realizacją idei boskiego „uczłowieczania”, *wcielenia*. Wspólnota stanowi „bezpośredni skutek *wcielenia*”, „kontynuację *wcielenia*”¹⁴. Dokonuje się ono w Kościele, który

⁵ Н. А. Кривошеева, *op. cit.*, s. 214; С. А. Голубцов, *op. cit.*, s. 110.

⁶ Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1906 год, „Богословский вестник”, 1914, № 10/11, т. 3, с. 11.

⁷ Н. А. Кривошеева, *op. cit.*, s. 218; Отчёт о состоянии Императорской Московской Духовной Академии в 1914-1915 учебном году, „Богословский вестник”, 1915, № 10/11/12, т. 3, с. 1-72.

⁸ Российский Государственный Исторический Архив, Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода, Постановления патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета ч. 3, ф. 831, оп. 1, д. 21, л. 30; Священномученик Иларион, архиепископ Вереяский. Жизнь..., с. 39.

⁹ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения в трёх томах, Москва 2004, т. 1, с. 35.

¹⁰ Дамаскин (Орловский), Мученики, исповедники и подвижники Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним..., кн. 4, с. 403-445; idem, Жизнеописание Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого), „Журнал Московской Патриархии”, 1998, № 7, с. 23-40; Иларион (Троицкий), Без церкви нет спасения, „Да не будут тебе бози инии...” (Исход 20,3)..., с. XV-XXX; С. А. Голубцов, Материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА: архиепископ Иларион (Троицкий)..., с. 119-134.

¹¹ „Teologiem jest ten – twierdził Paul Evdokimov – kto umie się modlić, gdyż liturgiczne *opus* kształtuje umysł ludzki na swój sposób: zachodzi tu ciągle zjednoczenie z Bogiem. Wtedy teologia przy pomocy swych terminów staje się opisem oświecającej obecności Słowa. Nie jest to spekulacja nad mistycznymi tekstami, lecz sama mistyczna droga, rodzicielka jedności” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 58).

¹² Иларион (Троицкий), Очерки из истории догмата о Церкви, Москва 1997, с. 387-390.

¹³ J. Kuffel, *Jedność w Kościele prawosławnym w nauczaniu św. św. Hilariona Troickiego (1886-1929)*, [w:] *Autokefalia Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006, s. 175; Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви*, Москва 1992, с. 28; Иларион (Троицкий) Владимир Алексеевич, [в:] *Православная энциклопедия*, ред. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, Москва 2009, т. XXII, с. 148.

¹⁴ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения в трёх томах, Москва 2004, т. 2, с. 271.

jest źródłem wspólnoty i komunii (*koinonia*) człowieka z Bogiem. Wspólnota nie jest Chrystusem; jest nowym życiem w Chrystusie i z Chrystusem. Stanowi, posiłkując się terminologią Ilariona, „nowe człowieczeństwo” dane w akcie przyjęcia przez Boga ludzkiej natury i przyjęcia życia boskiego przez tę naturę. Poprzez wymiar antropologiczny Chrystus wprowadził człowieka w rzeczywistość personalną i dynamiczną¹⁵. Taki tryb rozumowania nadaje teologii chrystocentrycznej Ilariona, oprócz otwarcia się na transcendentną tajemnicę Boga, także charakter osobowy. Personalizm wcielenia nie prowadzi do ujmowania Chrystusa jako bezosobowej idei. Boże Objawienie staje się szczególną płaszczyzną, na której dochodzi do partnerskiego dialogu Boga Ojca z człowiekiem. W Chrystusie urzeczywistnia się międzyosobowe spotkanie człowieka wierzącego ze Trójhypostatycznym Bogiem¹⁶.

Żywy i bezpośredni związek trójjedni buduje wspólnotę, określając jej wspólny byt i nadając jej samoświadomość. Człowiek jedynie we wspólnocie wyznającej tę samą wiarę w Boga jedynego, uważał Ilarion, jednoczy się z całą Trójcą Świętą, ponieważ z Duchem Świętym jest istotowo związany Ojciec i Syn¹⁷. Ich obecność w człowieku posiada zatem charakter trynitarny. Perspektywę teologiczną oraz zakres myśli trynitarniej Ilariona wydobywają rozważania Sergiusza Bułgakowa: „Kościół jest życiem Ducha Świętego na mocy faktu, że jest Ciałem Chrystusa, bowiem w Trójcy Świętej Syn nie ma własnego życia, ofiarniczo wyniszczając je w zrodzeniu przez Ojca, ale otrzymuje je od Ojca, i to jest Duch Święty, Dawca Życia, odwiecznie na Nim spoczywający”¹⁸.

Sformułowania powyższe wskazują jednoznacznie na oblicze bizantyńskiej ontologii człowieka, zakorzenionej w wizji Boga jako trynitarniej wspólnoty.

„Prawosławie określa naturę człowieka w świetle nauki o Trójcy Świętej. Człowiek, stworzony na obraz Boga, który jest współistotny (*homoousios*) i trójosobowy, jest sam *homoousios* według osób (*prosopa*). Każdy ludzki byt jest wyjątkową i niepowtarzalną osobą (*proson*), ale wszystkie te wyjątkowe i niepowtarzalne osoby są „współistotne” (*homoousia*), są z jednej identycznej istoty (*ousia*). Z tego też względu ludzki byt urzeczywistnia swą *hipostasis* jako *proson* jedynie wtedy, gdy znajdzie się w komunii

[wspólnocie, *koinonia* - KPD] miłości z innymi osobami”¹⁹.

Dogmat Trójcy Świętej jest dla teologa nie tylko formułą wiary, ale żywym i nieustannie rozwijającym się doświadczeniem chrześcijańskim, faktem życia chrześcijanina²⁰. Trójhypostatyczna Osoba ma w systemie teologiczno-filozoficznym Ilariona przymioty bytu absolutnego, wiecznego, niepojętego dla ludzkiego rozumu. W tym właśnie sensie Włodzimierz Łoski notował, że „Trójca jest pierwotna w stosunku do wszelkiego istnienia i wszelkiego poznania, które w niej znajduje swoje uzasadnienie. Trójca nie może być rozumiana przez człowieka”²¹. Tym niemniej istota ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo samego bóstwa, została powołana do istnienia w Bogu²². Sens tej osobowej jedności między Stwórcą i stworzeniem jest rzetelnie osadzony w Piśmie Świętym oraz w nauczaniu świętego Pawła, który życie chrześcijanina traktuje przede wszystkim jako życie w Chrystusie²³. Ilarionowski dogmat istoty Trójcy Świętej odwołuje się do fragmentu *Listu do Koryntian (1 Kor 10,17)* tegoż apostoła, w którym autor porównuje Cerkiew do mistycznego ciała Chrystusa. Dzięki działaniu Ducha Świętego ciało to stanowi żywy organizm:

„Cerkiew (...) to nie tylko jedno Ciało, ale jeden Duch; i tutaj rozumieć należy nie tylko jednomyślność, ale i jedność Ducha Bożego, przenikającego całe Ciało Cerkwi, jak pisali Święci Ojcowie i nauczyciele Kościoła”²⁴.

Kościół, wielokrotnie powtarzał Ilarion, jest ciałem Chrystusa, życiem trwającym w nierozzerwalnej jedności z całą Trójcą Świętą, życiem w Duchu Świętym usynawiającym człowieka Ojcu i objawiającym obecnego we wspólnocie Chrystusa²⁵. Myśliciel był głęboko przekonany o trynitarnym źródle tożsamości człowieka i wspólnoty Kościoła. Ilarion głosił, że człowiek szukający podstawy swej tożsamości w Bogu, który jest Trójcą Osób i rozwijający się we wspólnocie Kościoła jest bezpośrednim uczestnikiem

¹⁵ Иларион (Троицкий), *Воплощение и смирение*, „Московские церковные ведомости”, 1913, № 51-52, с. 1013; Священномученик Иларион (Троицкий). *Творения в трёх томах...*, т. 2, с. 285.

¹⁶ Иларион (Троицкий), *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии...*, с. 526-578; idem, *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии*, „Тверские Епархиальные Ведомости”, 1915, № 33, с. 587-630; idem, *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии*, „Руководство для сельских пастырей”, 1915, № 43, с. 178-180; idem, *Воплощение и смирение...*, с. 1013.

¹⁷ С. А. Голубцов, *op. cit.*, с. 142; J. Kuffel, *op. cit.*, с. 174; Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви...*, с. 22-23.

¹⁸ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok, Warszawa 1992, s. 13.

¹⁹ K. Leśniewski, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2010, z. 21-22 (34-35), s. 83.

²⁰ Zob. też: W. Hryniewicz, *Dogmat i jego funkcje w świetle teologii prawosławnej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1976, № 87, s. 401-419; Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 231-242; P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przekł. M. Żurowska, Poznań 2010, s. 66-68; J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, 182-187; K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 111.

²¹ W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 28.

²² K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 172; W. Łoski, *op. cit.*, s. 104-107.

²³ Jerzy (Pańkowski), *Pismo Święte w teologii Kościoła Wschodniego*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2005, z. 11-12, s. 173-184.

²⁴ Священномученик Иларион (Троицкий). *Творения в трёх томах...*, т. 2, с. 206. Zob.: Jerzy (Pańkowski), *Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2009, z. 19-20, s. 162.

²⁵ J. Kuffel, *op. cit.*, s. 177; Иларион (Троицкий) Владимир Алексеевич..., с. 148; Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви...*, с. 20.

boskiego misterium. Zgodnie z nauczaniem Cerkwi istota ludzka otrzymała dar *przeobstwienia* (*theosis*). *Przeobstwienie* było dla Ilariona powołaniem i ostatecznym celem człowieka, a więc świadomym i dobrowolnym poddaniem się łasce Boga²⁶.

Ujęcie powyższe jest powiązane z eklezjologią i z doświadczeniem liturgicznym, które wprowadza w refleksję nad Trójhypostatycznym Bogiem. Przed wszelkimi historycznymi dowodami i określeniami Ilarion stawiał ów fakt Bożej woli dokonującej się w świecie. Kościół jest faktem niezależnym od swego historycznego funkcjonowania. Powstaje dlatego, że ma swój początek w nadprzyrodzonym planie boskim. Cerkiew istnieje nie jako instytucja lub organizacja, ale przede wszystkim jako duchowa samooczywistość, szczególne doświadczenie, życie każdego członka wspólnoty, który może realizować siebie jedynie dzięki zbiorowemu uczestnictwu w Bożej łasce dokonującej się w świecie²⁷. *Przeobstwienie* nie dokonuje się w odosobnieniu, lecz jest procesem, który urzeczywistnia się jedynie we wspólnocie Kościoła²⁸. Człowiek żyje w Chrystusie i poddaje się jego woli. Wyrażona zostaje w tym prawda o odnowieniu człowieka dzięki poddaniu się przeobstwiającej łasce dającej mu udział w boskiej naturze²⁹.

Aspekt antropologiczny tworzy w systemie teologicznym Ilariona spójny obraz misji Cerkwi na przestrzeni dziejów. Uniwersalne posłannictwo Kościoła prawosławnego można określić mianem egzegezy słowa Bożego, akcentującej nieskończoną miłość Boga do człowieka. Jej pełną treść oddaje maksyma „poza Cerkwią nie ma zbawienia” sugerująca, iż jedynie we wspólnocie można odnaleźć sens własnego istnienia i życia, a nade wszystko jego spełnienie. Jest to *wymiar antropologii* chrześcijańskiej ukazujący byt osobowy w jego wyjątkowości i godności, w jego zdolności do osiągnięcia doskonałości duchowej³⁰. Odkupienie upadłego człowieka, będące dobrowolną ofiarą Chrystusa biorącego na siebie grzechy człowieka, którego naturę przyjął, jest nie tylko jego uwolnieniem od grzechu przez zasługi i śmierć Zbawiciela na krzyżu, ale jest także nowym

i ostatecznym stworzeniem³¹. Idea ofiarnej miłości Boga do istoty przez Niego stworzonej, dochodząca do *wcielenia* i śmierci na krzyżu - są to fakty oczywiste dla teologii Ilariona³².

Odczytanie Ilarionowskiej idei chrystologicznej wyłącznie w perspektywie filozofii religii, historycznego objawienia się Boga w świecie mogłoby wskazywać, iż chrześcijaństwo traktuje on jako część powszechnego objawienia Bożego, nieposiadającego treści samoistnej oraz niezależnej od innych religii. Istotą chrześcijaństwa nie jest, wedle Ilariona, ani nauka chrześcijańska, ani doktryna, ani też chrześcijański kodeks moralny. Jest nią historyczne wydarzenie „ucłowieczenia” się Boga, „fakt” - stanowiący fundament Kościoła - że Bóg „stał się człowiekiem”. Wcielenie Boga, najdoskonalsze zjednoczenie jest Kościołem. W rozważaniach teologa Kościół jest człowieczeństwem Chrystusowym, Chrystusem w jego człowieczeństwie³³.

Chryścyczna antropologia oraz chryścyczność misji ewangelizacyjnej Cerkwi, głęboko tkwiące w myśli Ilariona, wiążą się z imperatywem miłości we wspólnocie ludzkiej, miłości ponad wszystko, wyrażonej w intensywności osobistej więzi z Bogiem, który „żąda od nas takiej miłości, która związałaby nas między sobą [...] oraz takiej naturalnej jedności, jakbyśmy byli członkami jednego Ciała; tylko taka miłość przynosi dobro”³⁴. Kategoria jedności wyrażała w systemie rozważań Ilariona organiczny związek między osobami Trójcy Świętej, Kościołem na ziemi i człowieczeństwem. Wzajemne przenikanie się i rozdzielnosc części składowych powyższej triady, przy jednoczesnej tożsamości tych jakościowo różnych części, zachodziło w Chrystusie. Ta jedność jest jednością całej egzystencji człowieka i wszystkich jego czynów³⁵. Jezus Chrystus jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem sam jest jednością Kościoła, ową jednością, w której istnieje wprawdzie wielość wyznawców, świętyń, ale która wyklucza istnienie wielu Kościołów. Jedność Bóstwa stanowi wspólnota Ojca, Syna

²⁶ Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви...*, с. 5. W teologii wypracowanej przez Palamas przeobstwienie człowieka dokonuje się dzięki niestworzonym energiom Bożym. Według św. Grzegorza energia, która jest łaską Boga i bezpośrednio z Niego wypływa zbawiając i przeobstwiając człowieka, jest niestworzona. Łaska ta jest światłem, które przychodzi jako Bóg i zamieszkuje w człowieku, jest Chrystusem, Duchem Syna Bożego, tym, co sprawia odnowienie i odrodzenie człowieka, jego przeobstwienie. Łaska przeobstwienia jest dana człowiekowi potencjalnie w sakramencie chrztu, a później jest ona dobrowolnie i stopniowo urzeczywistniana w ciągu całego życia prowadząc go do widzenia i jedności z Bogiem (Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabisilas; Palamas*, przeł. B. Widla, Warszawa 2006, s. 236-237; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 37; Kallistos Ware, *op. cit.*, s. 256-257; P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 41).

²⁷ Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви...*, с. 28.

²⁸ Kallistos Ware, *op. cit.*, s. 261-263; K. Gryz, *op. cit.*, s. 72-74.

²⁹ Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви...*, с. 4. Por. G. I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 37.

³⁰ J. Kuffel, *op. cit.*, s. 177; Zob. też: Иларион (Троицкий), *Грех против Церкви (Думы об интеллигенции). Вступительное слово в Московскую Духовную Академию 26-ого августа 1916 г.*, Сергиев Посад 1916; idem, *Вступительное чтение в МДА 26 августа 1916 г.*, Петроград 1916.

³¹ Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич)... с. 151-152; С. А. Голубцов, *op. cit.*, с. 139.

³² Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви...* с. 80-110; idem, *Христианство или Церковь?*, Сергиев Посад 1912; idem, *Христианство или Церковь?*, „Православная Подолія”, 1912, № 50, с. 2067-2068.

³³ J. Kuffel, *op. cit.*, s. 174; Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич)... с. 149, 152; Иларион (Троицкий), *Краеугольный камень Церкви (Мф.16,13-18)*, [в:] *В память столетия (1814-1914) Императорской Московской Духовной академии. Сборник статей в двух частях*, Сергиев Посад 1915; idem, *Краеугольный камень Церкви (Мф.16,13-18)*, Сергиев Посад 1914; idem, *Наука и жизнь. Вступительная лекция в Московскую Духовную Академию*, „Голос Церкви”, 1913, № 12, с. 124-136; idem, *Наука и жизнь*, Москва 1917.

³⁴ Idem, *Церковь как союз любви*, Москва 1998, с. 309-310. Por.: J. Kuffel, *op. cit.*, s. 177.

³⁵ Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич)... с. 148; Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви...*, с. 6. Zob. też: Д. Дюлгерев, *Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1960, № 8, с. 42-52; *Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1949, № 12, с. 26-28; С. В. Троицкий, *Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1948, № 8, с. 68-70; В. Н. Воробьев, *Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня*, „Журнал Московской Патриархии”, 1995, № 9-10, с. 68-73; Л. И. Скюненс, *Единство Церкви и единство человечества*, „Журнал Московской Патриархии”, 1972, № 5, с. 67-69.

i Ducha Świętego. Jedność Objawienia to związek, który nie polega jedynie na intelektualnej zgodzie wewnętrznej i konsekwencji, lecz jest żywą rzeczywistością doświadczaną w ciągłości jednego Kościoła poprzez wieki. Cerkiew jest z jednego Boga i jednego Boga wyraża. Takie rozumienie *jedności*, zgodnie z jego paradygmatycznym sensem, ma olbrzymie znaczenie dla całej *teologii* prawosławnej³⁶.

Teologia Ilariona rozwijała się w stronę jedności boskiego zamysłu i stworzenia. Stanowi ona ideowy zwornik jego systemu filozoficzno-teologicznego. W niej zbiegają się i od niej rozchodzą inne zasadnicze idee jego nauki. Ilarionowskie poszukiwanie jedności wiązało się w sposób ścisły ze źródłem transcendentnym, ponadświatowym, mogącym być jednakże przedmiotem zmysłowej obserwacji. Jedność jest dana człowiekowi w intuicji mistycznej. Ilarion próbuje prowadzić badanie płaszczyzny, w świetle której możliwa jest jedność Boga żywego z istotą ludzką oraz ze swoim Kościołem³⁷. Jedność była właśnie pojęciem, za pomocą którego próbuje on, w sposób zmierzający do obiektywności, nadać chrześcijaństwu prawidłowy kierunek rozwoju³⁸.

Paralelność rozważań koncentruje się wokół rozumienia pojęcia Cerkwi jako widzialnej społeczności wierzących, ograniczonej normami kanonicznymi i na koncepcji Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, pozostającego poza granicami ludzkich zmysłów³⁹. Misja Kościoła prawosławnego zyskuje w ramach „związku miłości” uniwersalny wymiar dziejowy⁴⁰. Nie jest bowiem możliwe *przebóstwienie*, autentyczne zespolenie pierwiastka niebiańskiego z ziemskim bez udziału żywej jedności, którą jest właśnie Cerkiew - trójjedność boska zamknięta w strukturze materialnej i ludzkiej. Zjednoczenie samego Boga i człowieka dokonuje się tylko i wyłącznie w obszarze życia cerkiewnego. Chrystologia i duchowość nie mogą być rozdzielone. Zadaniem człowieka jest odnalezienie głębokiego nurtu życia duchowego i ujrzenie w nim oblicza Zbawiciela⁴¹.

„Istotą religijnego ideału Kościoła, istotą ideału naszego życia jest przebóstwienie. Istota

naszego wyczekiwania zawiera się w tym, że otrzymaliśmy możliwość duchowego doskonalenia się [...]. Zbawienie świata i zbawienie ludzkości są połączone w jednym organizmie Kościoła. Zamieszkują w nim wszystkie boskie siły, które prowadzą nową ludzkość i Kościół do doskonałości”⁴².

Soteriologiczna refleksja teologiczna Ilariona skoncentrowana jest z jednej strony na osobie Jezusa Chrystusa, z drugiej natomiast na osiągnięciu przez człowieka doskonałości, świętości, przebóstwienia egzystencjalnego. Widoczny zwrot antropologiczny w rozważaniach o zbawieniu sytuuje go na płaszczyźnie metafizycznej, historycznej i eschatologicznej⁴³. Taki sposób ujęcia problematyki soteriologicznej otworzył nowy rozdział w chrystologii prawosławnej. Obraz Jezusa uniżonego i pokornego staje się źródłem inspiracji dla jego refleksji teologicznej. Ilarionowska kontemplacja Misterium Odkupienia wyraża tajemnicę Boga cierpiącego. Nie jest to jednak wizja umęczonego Zbawcy rozpiętego na drzewie Krzyża⁴⁴. Prawosławna chrystologia kenotyczna Ilariona jest myślą o życiu, chwale i zwycięstwie mocy Syna Bożego, osobowo zjednoczonego z człowieczeństwem⁴⁵. Biorą one swój początek właśnie z jego uniżenia – świadectwa największej miłości boskiej względem rodzaju ludzkiego, a zarazem zwycięstwem nad zniewoleniem⁴⁶. Wyniszczenie, rezygnacja z siebie i оголошение Chrystusa wskazują człowiekowi sposób istnienia osobowego. Sensem uniżenia jest tymczasowe zawieszenie pełni boskiej, która przejawia się w Cerkwi. W tym miejscu wątek soteriologiczny splata się u Ilariona nierozdzielnie z elementem antropologicznym i chrystologicznym. Zbawienie jest bowiem dane każdemu człowiekowi – istocie wolnej, a zarazem potrzebującej łąski odkupienia i ponownego stworzenia. Nawet na samym dnie moralnego upadku możliwe jest odnalezienie Boga⁴⁷. Nieskończona miłość i miłosierdzie Boże nie są dla Ilariona abstrakcyjną ideą: ich żywe źródła biją z kerygmatu o *wcieleniu*. Kenoza była możliwa tylko dzięki temu aktowi, do momentu którego podmiot ludzki zmierzał do poznania Boga w sposób bezwiedny i nieświadomy. Akt

³⁶ Иларион (Троицкий), *Триединство Божества и единство человечества*, „Голос Церкви”, 1912, № 10, с. 112-131. Zob. też: W. Hryniewicz, *Tradycja jako principium jedności nauczania teologicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1972, z. 2, s. 223-244; idem, „Jeden jest Pan, jedna wiara...”. Kilka refleksji o jedności Kościoła i tożsamości wiary, „Communio”, 1988, № 2, s. 78-91; idem, *Tajemnica jedności Kościoła*, [w:] *Ki chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 41-48.

³⁷ Г. В. Андриянов, *Архиепископ Иларион (Троицкий) и его богословское наследие. Опыт систематизации трудов и их оценки*, Санкт-Петербург 2000 [машинопись: Московская Духовная Академия], с. 134-138.

³⁸ Иларион (Троицкий), *Новозаветное учение о Церкви*, „Голос Церкви”, 1912, № 3-6, с. 116-144.

³⁹ Иларион (Троицкий), *Новозаветное учение о Церкви*..., с. 149; Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви*..., с. 7; Священномученик Иларион (Троицкий), *Творения в трёх томах*..., т. 2, с. 200-209.

⁴⁰ Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви*..., с. 6.

⁴¹ Idem, *Церковь как союз любви*, Санкт-Петербург 1914; idem, *Отзыв на кандидатское сочинение И. Богдановича „Учение о человеке и человеческой жизни по тексту Книги Екклесиаста”*, „Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии”, 1914/1915, с. 209-211.

⁴² Священномученик Иларион (Троицкий), *Творения в трёх томах*, Москва 2004, т. 3, с. 291.

⁴³ Иларион (Троицкий), *Триединство Божества и единство человечества*..., с. 112-131; idem, *Отзыв на кандидатское сочинение М. Введенского „Сотериология св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова”*, „Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии”, 1915/1916, с. 195-199.

⁴⁴ Idem, *Пасха нетления*, „Московские церковные ведомости”, 1915, № 12-13, с. 195-198; idem, *От спасения*, „Журнал Московской Патриархии”, 1982, № 3, с. 76-78; idem, *Мнение профессора архимандрита о нашей догматике. О тайне искупления*, „Архангельские епархиальные ведомости”, 1917, № 24, с. 543-545.

⁴⁵ Священномученик Иларион (Троицкий), *Творения в трёх томах*..., т. 2, с. 85; Иларион (Троицкий), *Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу*, „Отдых христианина”, 1916, № 12, с. 63-78.

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Dramat boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej*, „Znak”, 1998, № 10, s. 73-86; K. Gryz, *op. cit.*, s. 80-83.

⁴⁷ Иларион (Троицкий), *Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу*..., с. 63-78.

wcielenia przekształcił ten proces w świadomą i dobrowolną decyzję⁴⁸.

Jedność kościelna, rozwijał powyższą myśl Ilarion, nie stanowi zewnętrznego zjednoczenia czy zgromadzenia, tak charakterystycznych dla ludzkiej społeczności; jest ona tajemniczą praosnową życia człowieka. Niewidzialne życie Kościoła jest, rzecz oczywista, nierozzerwalnie związane z formą istnienia „ziemskiego”, określonego w czasie i przestrzeni. Jeżeli Kościół jako życie lub organizm, jako przedmiot wiary jest niezdefiniowany i niewidzialny, kontynuował, to Kościół jako społeczność ziemską jest zdefiniowany i widzialny, a przynależność lub nieprzynależność do tej społeczności jest jawna, oczywista. Życie Kościoła jest symboliczne, tajemnicze, choć istnieje pod widzialną, niemalże namacalną postacią. Perspektywa historycznego „stawania się” Kościoła mogła, zdaniem teologa, doprowadzić do stworzenia obrazu wspólnoty jako jednej z ziemskich organizacji, a więc wypaczenia jej swoistego charakteru i prawdziwej natury.

Zdaniem Ilariona, bez dostatecznego wyjaśnienia wzajemnych zależności pomiędzy bóstwem wcielonym i stworzeniem, nie można zrozumieć prawdy jedności Cerkwi. Człowiek jest jednością jako stworzenie nieistniejące bez Boga. Jednocześnie istota ludzka sama nie jest Bogiem. Dualizm nie implikuje rozłączności, gdyż pierwiastki *sacrum* i *profanum* w pełni kształtują ludzkie istnienie zanurzone w Bogu. Takie ujęcie istoty i natury Cerkwi przez Ilariona przerzuca pomost między eklezjologią a gnoseologią. Kościoła, jego zdaniem, nie można bowiem zamknąć w ramach ustalonych formuł, choć sam Kościół istnieje i dla każdego żywego członka tej wspólnoty życie religijne jest

czymś najbardziej określonym, czymś najbardziej namacalnym spośród wszystkiego, co zna⁴⁹. Gnoseologiczny „dekalog” chrześcijanina opiera się na doświadczaniu wiary i Boga jako płynącej z życia wiecznej jedności. Misterium Cerkwi sięga daleko poza granice historii, a co za tym idzie – poza granice przyswajalności ludzkiego umysłu. Intuicyjne poznanie Boga to dla Ilariona bezpośrednie poznanie bóstwa za pomocą serca, tak różne od zwykłej ciekawości czystego rozumu⁵⁰.

Reasumując należy podkreślić, że myśl Ilariona była wyrazem dążenia duchownego do zgłębienia prawd boskiego objawienia. Analizując trudną i niezwykle złożoną problematykę antropologiczną bazował na dotychczasowym nauczaniu Kościoła i podjął dialog z filozofiami teologicznymi wyjaśniającymi sens wiary zagubionemu w poszukiwaniu swej tożsamości człowiekowi. Budując spójny system rozważań, oparty na dorobku prawosławnej teologii, starał się zarysować sens istnienia człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, pozostającego w czasie ziemskiego życia nie tylko w relacji do Boga, który jest Stwórcą i Zbawicielem. Uczestnictwo istoty ludzkiej w Bogu stało się możliwe w wyniku *wcielenia*, stanowiącego bardzo ważny moment w całej ekonomii zbawienia. Dokonuje się ono w Kościele – zgromadzeniu *koinonii* z Bogiem. Kościół staje się dla Ilariona nie faktem moralnym czy socjologicznym, lecz ontologiczną rzeczywistością i wydarzeniem egzystencjalnym.

⁴⁸ A. A. Горбачев, *Сотериология священномученика Илариона (Троицкого)*, архиепископа Вере́йского, „Альфа и Омега”, 2010, № 1, s. 175-189; Иларион (Троицкий), *Воплощение и смирение...*, s. 1028-1033; idem, *Воплощение*, „Московские церковные ведомости”, 1912, № 52, c. 1167-1178.

⁴⁹ Idem, *Единство идеала Христова. Письмо к Другу*, „Христианин”, 1915, № 1, s. 83-104; idem, *Единство идеала Христова. Письмо к Другу*, „Христианин”, 1915, № 2, s. 346-361; idem, *Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной борьбы в области русского богословия* Сергиев Посад 1916.

⁵⁰ Zob. też: W. Hryniewicz, *Eklezjologia prawosławna w zarysie*, [w:] *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, red. W. Granat, Lublin 1974, t. 2, s. 376-391; idem, *Eklezjologia prawosławna*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwon, J. Mastej, Lublin, Kraków 2002, s. 352-356.

BIBLIOGRAFIA

- Bułgakov S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok, Warszawa 1992
- Evdokimov P., *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przekł. M. Żurowska, Poznań 2010.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001.
- Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005.
- Gryz K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.
- Hryniewicz W., *Dogmat i jego funkcje w świetle teologii prawosławnej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1976, № 87.
- Hryniewicz W., *Dramat boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej*, „Znak”, 1998, № 10.
- Hryniewicz W., *Eklezjologia prawosławna*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwon, J. Mastej, Lublin, Kraków 2002.
- Hryniewicz W., *Eklezjologia prawosławna w zarysie*, [w:] *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, red. W. Granat, Lublin 1974, t. 2.
- Hryniewicz W., „Jeden jest Pan, jedna wiara...”. Kilka refleksji o jedności Kościoła i tożsamości wiary, „Communio”, 1988, № 2.
- Hryniewicz W., *Tajemnica jedności Kościoła*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996.
- Hryniewicz W., *Tradycja jako principium jedności nauczania teologicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1972, z. 2.
- Jerzy (Pańkowski), *Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2009, z. 19-20.

- Jerzy (Pańkowski), *Pismo Święte w teologii Kościoła Wschodniego*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2005, z. 11-12.
- Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2002.
- Klinger J., *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983.
- Kuffel J., *Jedność w Kościele prawosławnym w nauczaniu św. św. Hilariona Troickiego (1886–1929)*, [w:] *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006.
- Leśniewski K., *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, 2010, z. 21-22 (34-35).
- Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000.
- Mantzaridis G. I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- Meyendorff J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas; Palamas*, przeł. B. Widła, Warszawa 2006.
- Андреианов Г. В., *Архиепископ Иларион (Троицкий) и его богословское наследие. Опыт систематизации трудов и их оценки*, Санкт-Петербург 2000 [машинопись: Московская Духовная Академия].
- Владислав (Цыпин), *История Русской Православной Церкви (1917–1997)*, Москва 1997.
- Воробьев В. Н., *Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня*, „Журнал Московской Патриархии”, 1995, № 9-10.
- Голубцов С. А., *Материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА: архиепископ Иларион (Троицкий)*, „Богословский вестник”, 1998, № 2.
- Горбачев А. А., *Сотериология священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского*, „Альфа и Омега”, 2010, № 1.
- Дамаскин (Орловский), *Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого)*, „Журнал Московской Патриархии”, 1998, № 6.
- Мученики, исповедники и подвижники Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним*, Тверь 2000, кн. 4.
- Дюлгеров Д., *Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1960, № 8.
- Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1949, № 12.
- Жизнеописание священномученика и исповедника архиепископа Верейского Илариона (Троицкого) 1886–1929*, Санкт-Петербург 1997.
- Жизнеописание священномученика Илариона, архиепископа Верейского (тропарь, кондак, величание: свидетельства о благодатной помощи)*, Москва, Санкт-Петербург 2004.
- Журналы собрания Совета Московской Духовной Академии за 1906 год*, „Богословский вестник”, 1914, № 10/11, т. 3.
- Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич)*, [в:] *Православная энциклопедия*, ред. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, Москва 2009, т. XXII.
- Иларион (Троицкий), *Без церкви нет спасения. „Да не будут тебе боги инии...” (Исход 20,3)*, Москва 1998.
- Иларион (Троицкий), *Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной борьбы в области русского богословия*, Сергиев Посад 1916.
- Иларион (Троицкий), *Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу*, „Отдых христианина”, 1916, № 12.
- Иларион (Троицкий), *Воплощение и смирение*, „Московские церковные ведомости”, 1913, № 51-52.
- Иларион (Троицкий), *Воплощение*, „Московские церковные ведомости”, 1912, № 52.
- Иларион (Троицкий), *Грех против Церкви (Думы об интеллигенции). Вступительное слово в Московской Духовной Академии 26-ого августа 1916 г.*, Сергиев Посад 1916.
- Иларион (Троицкий), *Единство идеала Христова. Письмо к Другу*, „Христианин”, 1915, № 1, 2.
- Иларион (Троицкий), *Краеугольный камень Церкви (Мф.16,13-18)*, [в:] *В память столетия (1814-1914) Императорской Московской Духовной академии. Сборник статей в двух частях*, Сергиев Посад 1915.
- Иларион (Троицкий), *Краеугольный камень Церкви (Мф. 16,13-18)*, Сергиев Посад 1914.
- Иларион (Троицкий), *Мнение профессора архимандрита о нашей догматике. О тайне искупления*, „Архангельские епархиальные ведомости”, 1917, № 24.
- Иларион (Троицкий), *Наука и жизнь*, Москва 1917.
- Иларион (Троицкий), *Наука и жизнь. Вступительная лекция в Московской Духовной Академии*, „Голос Церкви”, 1913, № 12.
- Иларион (Троицкий), *Новозаветное учение о Церкви*, „Голос Церкви”, 1912, № 3-6.
- Иларион (Троицкий), *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии*, „Христианин”, 1915, № 8.
- Иларион (Троицкий), *О жизни в Церкви и о жизни церковной. По поводу письма Преосвященного еп. Андрея к пастырям Уфимской епархии*, „Тверские Епархиальные Ведомости”, 1915, № 33, № 43.
- Иларион (Троицкий), *О спасении*, „Журнал Московской Патриархии”, 1982, № 3.
- Иларион (Троицкий), *Отзыв на кандидатское сочинение И. Богдановича „Учение о человеке и человеческой жизни по тексту Книги Екклесиаста”*, „Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии”, 1914/1915.
- Иларион (Троицкий), *Отзыв на кандидатское сочинение М. Введенского „Сотериология св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова”*, „Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии”, 1915/1916.
- Иларион (Троицкий), *Очерки из истории догмата о Церкви*, Москва 1997.
- Иларион (Троицкий), *Пасха нетления*, „Московские церковные ведомости”, 1915, № 12-13.
- Иларион (Троицкий), *Триединство Божества и единство человечества*, „Голос Церкви”, 1912, № 10.
- Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви*, Москва 1992.

- Иларион (Троицкий), *Христианство или Церковь?*, „Православная Подолія”, 1912, № 50.
- Иларион (Троицкий), *Христианство или Церковь?*, Сергиев Посад 1912.
- Иларион (Троицкий), *Церковь как союз любви*, Москва 1998.
- Иларион (Троицкий), *Церковь как союз любви*, Санкт-Петербург 1914.
- Иларион (Троицкий), *Вступительное чтение в МДА 26 августа 1916 г.*, Петроград 1916.
- Иоанн (Снычѣв), *Священномученик Иларион, архиепископ Верейский. Житие и свидетельства. К церковному прославлению*, Москва 1999.
- Кривошеева Н. А., „Блаженни непорочнии в путь ходящии”. *Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого)*, „Москва”, 1998, № 1.
- Отчёт о деятельности Императорской Московской Духовной Академии в 1914-1915 учебном году*, „Богословский вестник”, 1915, № 10/11/12, т. 3.
- Российский Государственный Исторический Архив, Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода, Постановления патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета ч. 3, ф. 831, оп. 1, д. 21, л. 30.
- Священномученик Иларион (Троицкий). *Творения в трёх томах*, Москва 2004, т. 1-3.
- Священномученик Иларион, архиепископ Верейский. *Житие*, ред. Е. Птицына, Москва 2010.
- Сюэненс Л. Й., *Единство Церкви и единство человечества*, „Журнал Московской Патриархии”, 1972, № 5.
- Троицкий С. В., *Единство Церкви*, „Журнал Московской Патриархии”, 1948, № 8.

Rozmiar artykułu: 1,2 arkusza wydawniczego

Church unions and their consequences in Poland

Antoni Mironowicz

Uniwersytet w Białymstoku
amir@uwb.edu.pl

Antoni Mironowicz, *Church Unions on Polish Land and Their Consequences*, Elpis, 16 2014: 159-168.

Abstract: Orthodox Christians in Poland have faced numerous attempts to be forced into union with the Roman Catholic Church, ranging from the thirteenth to the twentieth century. The first attempt at a union between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church took place as early as the mid-thirteenth century. Another attempt at forcing the Orthodox Church into union with Rome took place during the reign of Ladislaus II Jagiello. The problem of church union returned in the reign of Alexander the Jagiellonian. When Ivan III rejected all projects for bringing the Florence such a union into practice, discussion on church union disappeared until the end of the sixteenth century.

The mission of the papal legate, Father Antonio Possevino, to Ivan IV, had been intended to draw Moscow into the union, and its failure caused the papacy to concentrate its efforts on the Orthodox Church in Poland. The Ruthenian bishops' obedience to the Pope was officially announced on the 8 October 1596. The decisions of the Uniate-Catholic synod were met with numerous protests from the Orthodox clergy and nobility. The larger part of the clergy and the faithful, together with bishops remained in the Orthodox camp. Despite the failure of the Brest Synod in fully uniting Orthodox and Roman churches, new union projects concerning the Orthodox Church in Poland continued to arise prior to the end of 18th century.

The Vatican's interest in the Orthodox Church in Central Europe was renewed at the end of the First World War. On April 1st, 1917, the Pope created the Congregation for the Oriental Churches which was responsible for all issues relating to the activities of all the Eastern denominations. Despite aims at unification, attempts at church union have had a negative influence on the relations between the Roman Catholic and Polish Orthodox Church in contemporary Poland. The result of centuries of attempts at unification under the Pope has been fragmentation and division.

Streszczenie: Wyznawców Kościoła prawosławnego w Polsce wielokrotnie próbowano zmusić do przyjęcia unii kościelnej i podporządkowania się władzy papieża. Po raz pierwszy próbę taką podjęto w połowie XIII wieku, kiedy to czyniono starania pozyskania do unii księcia halicko-wołyńskiego Daniela. Ponownie unię kościelną próbowano narzucić Cerkwi prawosławnej za panowania Władysława Jagiełły. Sprawa unii kościelnej na ziemiach polskich wróciła za panowania Aleksandra Jagiellończyka. Ostatecznie, w wyniku zabiegów Iwana III, odrzucającego wszelkie projekty urzeczywistnienia unii florenckiej, problem unii kościelnej nie był rozpatrywany aż do końca XVI w.

Niepowodzenie misji legata papieskiego o. Antonio Possevina mającej na celu pozyskanie Moskwy do unii kościelnej, skłoniło papiestwo do skoncentrowania swych wysiłków na Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej. Narzucona prawosławnym w 1596 r. unia brzeska przyniosła negatywne skutki dla Cerkwi i Rzeczypospolitej. Przy prawosławiu pozostała większa część duchowieństwa i wiernych z dwoma biskupami. Nowe projekty unijne wobec Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej były podejmowane aż do końca XVIII wieku.

Zainteresowanie Watykanu Kościołem prawosławnym w Europie Środkowo-Wschodniej było pod koniec I wojny światowej. W 1917 r. papież powołał Kongregację do spraw Kościoła Wschodniego, która przejęła wszystkie sprawy związane z działalnością obrządków wschodnich. Problem unii kościelnej negatywnie zaczął wpływać na wzajemne relacje między Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym w Polsce. Uniatyzm nie tylko nie przywrócił jedności między Kościołem wschodnim a zachodnim a nawet ową jedność oddalił.

Słowa kluczowe: unie kościelne, Polska

Keys words: Church unions, Poland

Orthodox Christians in Poland have faced numerous attempts to force them into a union with the Roman Catholic Church, ranging from the thirteenth to the twentieth centuries. Although such attempts had as their goal the unification of Christendom, they had the opposite result – fragmentation. As a result, church unions cannot be regarded as effective in promoting ecumenism or good relations among Christian faiths.

The first attempt at a union between the Roman Catholic Church and an Orthodox Church took place as early as the mid-thirteenth century. Daniel, the duke of Volhynia and Halich (1239-1264), was encouraged to enter into a union and join the Roman Catholic Church by an emissary of Pope Innocent IV (1243-1254), the Italian Franciscan John de Piano Carpine. After consulting with bishops, igumens (abbots), and boyars, the duke refused to subject the Orthodox Church of Halich to the pope. This refusal did not

end the pope's efforts to draw the Ruthenian dukes into the union, but papal missions in 1247 and 1248 were equally unsuccessful.¹

The initial question of union arose from Daniel's attempts to become a crowned head of state, a king. Daniel also wanted to put one of his sons, Roman, on the Hungarian throne – and Hungary was a Roman Catholic kingdom. To achieve his goal, Daniel arranged for his son to wed Gertrude, the daughter of the Hungarian king Bela IV (1235-1270), in 1252. However, the duke found a powerful opponent to his goal in the Metropolitan Cyryl II (1247-1281),

¹ W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, vol. I, Lwów, 1904, p. 120-127; S.M. Solov'ev, *Istoriia Rossii s drevneshykh vremen*, vol. II, Moscow, 1963, p. 334; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław, 1997, p. 78, 79; A. Μιρόνοβιτς, *Εκκλησιαστικές Ουνίες στα πολωνικά έδαφη και οι συνέπειες αυτών*, Białystok 2013, p. 3-26.

who came from Halich Ruthenia, and played an important role in Hungarian politics. The Metropolitan had already obtained a reaffirmation of all the privileges of the Ruthenian Church and the cancellation of all tax duties on the clergy levied by the Tartar Khan. When the Metropolitan met with the Byzantine emperor John Dukas (1222-1254) and Manuel II, Patriarch of Constantinople (1244-1255), in Nicaea, there were great consequences: a breakdown in the talks regarding church union in the Ruthenian lands, the rejection of Daniel's policy [of ties with Hungary] and the forging of new ties with Alexander Nevsky (1220-1263), the Prince of Novgorod.

The subject of church union quickly re-appeared in Cracow during a meeting between the papal legate Opizo of Mezzano and Duke Daniel. Opizo even brought the duke a crown sent by Pope Innocent IV. According to the *Latopis Hipacki*, Daniel did not accept it, arguing that he "could not meet an envoy on foreign ground." To meet that objection, the legate followed the duke to Kholm, but it was not until December 1253 that Daniel met with Opizo in Drohiczyn, where the duke, his son Lev (1264-1301), and the Mazovian duke Siemowit were preparing for war against the Yotvingians (Jatvingians). Daniel assented to the coronation - to take place in the church in Drohiczyn - in return for Rome's help in the war against the Tartars.

During the coronation, Opizo's attempted to draw Daniel into a church union, but the papal legate failed.² Political conflicts with Roman Catholic states - Hungary, Poland [duke of Cracow Leszek the White (1194-1227)], and the Teutonic Knights' Order - led the Orthodox clergy to oppose a closer relationship with the Church of Rome. The leaders of the Orthodox Church, and especially Metropolitan Cyryl II, whose opinion Daniel had to consider, stood firmly against any union.³

During the reign of George I, duke of Halich (1301-1315), Pope John XXII (1315-1334) hoped to use the good relations between George I and the Polish king Ladislaŭ the Elbow-High (Władysław Łokietek) to submit the Halich metropolitanate to the pope in Avignon, strengthening John XXII's faction in the growing dispute over leadership of the Roman Catholic Church. The Pope addressed a bull to the duke Boleslav - George II, duke of Halich (1315-1340), encouraged the duke to join the Roman Catholic Church. The pope sent a second envoy in 1327 and he tried to persuade the Polish king to influence the Ruthenian duke of Halich to come back to the Latin church.⁴ However, the Pope's request was rejected; Ladislaŭ the Elbow-High understood the religious situation in Ruthenia and did not want to encourage such conversions.

² H. Paszkiewicz, *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [in:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935, p. 203-228.

³ Makarii, *Metropolitan of Moscow, Istoriia Russkoi Tserkvi*, kn. 3, part 1, Moscow, 1995, p. 332-333; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów, 1904, p. 121-143; E. Golubinskii, *Istoriia Russkoi Tserkvi*, vol. II, Moscow, 1900, p. 82-86.

⁴ A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, vol. I, Rome, 1860, v. I, p. 383, 384; M. Hrushevs'kyi, *Istoria Ukrainy-Rusy*, vol. III, Kyïv, 1905, p. 134; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, vol. I, p. 193.

Another attempt at forcing the Orthodox Church into a union with Rome took place during the reign of Ladislaŭ (Władysław) II Yagiello (1386-1434), who supported uniting the churches in contrast to his predecessor. In order to achieve this aim, Yagiello wanted to use the prestige of Metropolitan Cyprian (1389-1406) and his good relations with Constantinople. During two long stays in Lithuania and the Polish kingdom, Cyprian participated in talks regarding the church union.⁵ The discussions resulted in a correspondence (conducted in the name of the Polish king) with the Patriarchy of Constantinople, aiming at a church union. The Metropolitan and Ladislaŭ suggested calling for an ecumenical council in one of the Ruthenian towns, which would allow a theological discussion on the form of reunion, but the patriarch was sceptical about the recommended site for the talks.⁶

Ladislaŭ II's suggestion was meant to reunite the Church by subjecting the Orthodox churches to the papacy. Negotiations with Cyprian were to lead to direct talks with the Patriarch beyond the control of the Holy See. The talks indicated the need for organising a council and achieving church unity by discussing the differences in the dogma and rite. In the 1390's, the king found few supporters of this concept among the Roman Catholic clergy of the Polish kingdom: the Polish episcopate preferred a policy of Catholicisation in the Ruthenian lands through the development of German and Polish settlements and the development of a Roman Catholic network of churches.

Supported by the Polish king, the Lithuanian grand duke Vitold (1392-1430) decided to reshape the Orthodox church structure in the Grand Duchy of Lithuania to bind it more closely to the Roman Catholic Church. In order to achieve this aim, a new, separate Kyïv Metropolitanate was to be created, adjusted to the boundaries of the Grand Duchy of Lithuania. The plan also foresaw that the hospodar alone would name any new Metropolitan as well as talks with bishops on church union. This plan was put into action in 1414-1415.

In 1414, Vitold banished the visiting Kyïv Metropolitan Focius (1408-1431) from Lithuania.⁷ At the same time, on behalf of the dukes and boyars of the Grand Duchy, he demanded that the Patriarch appoint a new Metropolitan.⁸ Duke Vitold presented the Patriarch with his own candi-

⁵ Makarii, *Istoria Russkoi Tserkvi*, vol. IV, p. 79; T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [in:] *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*, vol. II, Poznań 1985, p. 217, 218; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok, 2003, p. 147-149.

⁶ A. Lewicki, *Sprawa unii kościelnej za Jagielly*, „Kwartalnik Historyczny”, vol. XI (1897), p. 322; A. Prochaska, *Władysław Jagiełło*, vol. II, Cracow, 1908, p. 119-120; E. Golubinskii, *Istoriia Russkoi Tserkvi*, vol. II, Moscow, 1901, p. 338; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, 1370-1632, Warsaw, 1934, p. 43.

⁷ *Latopis Nowogrodzki*, [in:] *Polnoe sobranie russkikh letopisei* (PSRL), vol. III. St Petersburg, 1841, p. 105; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 225; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 169-170.

⁸ E. Golubinskii, *Istoriia Russkoi Tserkvi*, vol. II, p. 369, 370; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 36.

date, Gregory Tsamblak, who was the nephew of the late Metropolitan Cyprian. Tsamblak was an outstanding Orthodox catechist, an igumen of the Serbian monastery in Kosmet, and had lived in Lithuania since 1406.⁹ He was also a highly respected Orthodox writer; his works were popular among the clergy as well as secular readers. Although the Patriarch rejected Vitold's demands, a synod took place in Navahrudak on 15 November 1415 under the leadership of Vitold. It elected Tsamblak to be the Metropolitan of Lithuania and Kyïv (1415-1419).¹⁰ The new metropolitan was consecrated by the bishops present at the synod.

Facing the beginning of the Roman Catholic Council of Constance (1414-1418) and increasing Roman Catholic missionary activity in the east, the bishops participating in the synod in Navahrudak had to be aware of the consequences of their decision. Both Ruthenian and Polish sources agree that the synod in Navahrudak was imposed by the Roman Catholic monarch and called simply to overthrow Focius, the defender of Orthodoxy. Its rulings were intended to weaken the Orthodox Church and subjugate its followers to the Roman Catholic Church and the Lithuanian Grand Duke.¹¹

Promoted within the Polish king's and Lithuanian great duke's circles, the issue of church union reappeared when Tsamblak became Metropolitan. Pope John XXII was personally interested in the union and he named Ladislaŭ II as protector of the Latin Church in the east with the right to convert the Orthodox and disseminate Roman Catholic propaganda.¹² The first project for union was presented in the name of the king by John Stechir at the council of Constance in January 1415.¹³ On 30 November 1417, Ladislaŭ II sent a report by the legates in Samogitia to the council, informing it of his and Vitold's energetic actions to win over the Orthodox. The king presented ways to make the Orthodox subject to the Holy See and described the struggle with Focius. At the same time, the Metropolitan of Kyïv Focius induced the patriarchal synod to impose an anathema on Tsamblak. For those clergy who supported the new Metropolitan, severe church punishments up to anathema were introduced. Therefore the union was only possible through the complete incorporation of the local Lithuanian Orthodox church into the Roman Catholic Church. No contacts with Constantinople took place, so the political conditions were very much different than in the times of Metropolitan Cyprian.

The only effective way of enforcing the church union was to announce it officially at the council in Constance. Ladislaŭ II was adamant in his desire to incorporate the

Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth into the Roman Catholic church. In his letter of 1 January 1418, he congratulated Martin V on his election to the papal throne, while informing him of a delegation led by the Metropolitan Tsamblak, representing the Orthodox faithful from Lithuania, Moldavia, and the Kingdom of Poland. The Polish king stressed the Metropolitan's learning and assured the Pope that the establishment of church union was the aim of this journey.¹⁴ Tsamblak reached Constance in 1418, with six Orthodox bishops, a few presbyters, and some boyars and the delegation was granted an audience with Pope Martin V.¹⁵ Citing Ladislaŭ II's direction, Tsamblak expressed his firm conviction of the need to unite the churches, to accept papal primacy, and to reverse the schism of the eleventh century.

However, the Metropolitan made this important decision dependent on two conditions – a formal discussion in the council on dogmatic differences and the Byzantine Patriarch's and Emperor's participation in the union.¹⁶ Tsamblak's approach suggested a return to the concepts of 1396-1397, but the Byzantine emperor, Manuel II, was now unfavourably disposed towards the Latin Church. As a result of the Metropolitan's conditions, no agreement concerning the union could be reached. As a result, Ladislaŭ II's union plans could not be fulfilled, but Tsamblak had also gone to Constance at the direction of Grand Duke Vitold, who now threatened the forcible incorporation of Ruthenians into Roman Catholicism.¹⁷

Tsamblak's diplomatic talents told him to respect Ladislaŭ's and Vitold's instructions. Indeed, Tsamblak's dependency on the Yagiellonian dynasty was so great that he would never have been able to return to Kyïv had he implemented his own approach. He was fortunate that he managed to return from Constance without causing a breakdown in his relations with the two monarchs.

In contrast to the Ruthenian situation, the Turkish threat to Constantinople caused the Byzantine Greeks seeking military aid from the West to accept union with the Roman Catholic Church. At a council in Ferrara, and later in Florence (5 July 1439), bishops penned a treaty of union between the churches. While some of the Orthodox lords refused to sign the union treaty, others accepted it for pragmatic reasons.¹⁸ The Metropolitan of Kyïv and an igumen of the St. Dimitry Monastery in Constantinople, Isidor the Greek, also took part in the council.

Metropolitan Isidor (1437-1447), who earlier took part in the council of Basel in 1431, became a particularly ardent supporter of the concept of union. At the council in Florence, he actively supported the cause and willingly signed the council statements. As a result, he was soon appointed

⁹ K. S. Mechev, *Grigorii Tsamblak*, Sofia, 1969, p. 15-18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 180; *Akty, odnosiaszchiesia k istorii Zapadnoi Rossii*, vol. 1, nos. 24/25 St. Petersburg 1846, p. 33; I. Daniłowicz, *Skarbiec dyplomów papieskich*, vol. II, Wilno, 1862, nr 1178, p. 44-45; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 38-40; T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 224; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 170.

¹¹ T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 225, 226; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 171.

¹² T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 228

¹³ T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warsaw, 1962, p. 93.

¹⁴ T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 230.

¹⁵ J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, p. 48-50; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warsaw, 1998, p. 333.

¹⁶ A. Prochaska, *Władysław Jagiełło*, vol. II, Cracow, 1908, p. 397; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 46.

¹⁷ *PSRL*, vol. V, p. 260; T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, p. 230.

¹⁸ S. Runciman, *Wielki kościół w niewoli*, Warsaw, 1973, p. 116-126; B. Gudziak, *Unia florencka a metropolia kijowska*, [in:] S. Stępnia, ed., *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa* Przemyśl, 1994, p. 19.

cardinal and legate for the eastern European countries by Pope Eugene IV. Isidor left Rome and returned to Ruthenia, penning a letter on 5 March 1440 from Buda which informed the faithful of the union and calling for its implementation.¹⁹ For a few months in 1440, he remained in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania promoting the Florence Union, but his appeals were not received with enthusiasm either by the Orthodox or by the Roman Catholic clergy. Most of the Orthodox faithful saw the union as a threat to their religious identity while the Orthodox clergy and secular magnates stood firmly against the union. As a result, the Florence Union was rejected by the Eastern Church's faithful and had no impact in Poland or Lithuania.

A second attempt at implementing the Florence Union in Poland came in 1474, when the Orthodox bishop of Smolensk, Misael Pstruch, became Metropolitan of Kyiv.²⁰ Casimir the Jagiellonian (1447-1492) made acceptance of the Florence Union a condition for Pstruch's acceptance of his appointment. Pressed by the king and the papal nuncio Antonio Bonumbre, the Metropolitan allegedly sent a letter to Pope Sixtus IV (1471-1484) on 14 March 1476. In this letter, the Metropolitan expressed a willingness to join the Union, but also accused Roman Catholics of persecuting Orthodox believers although the Union had been expected to ensure understanding and peace between the Churches. In his memorial, the Metropolitan underlined that the Ruthenians showed a respect for the Pope that was equal to their respect for the patriarchs of the East. In his mind, unity with the Roman church did not mean breaking with the Patriarchate in Constantinople. The memorial was also supposedly signed by thirteen representatives of the Lithuanian and Ruthenian nobility.²¹

Misael's 1476 message from the Ruthenian clergy and nobility to Pope Sixtus IV is considered dubious. The original has been lost and it was only in 1605 that the Uniate Metropolitan Hipacy Pocij (1599-1613) identified a copy and had it printed. According to Rev. Jan Fijałek, Misael's letter cannot be authentic because it is written in seventeenth-century language. This scholar suspects the letter was created to support the later Union of Brest.²²

The problem of church union returned in the reign of Alexander the Jagiellonian (1501-1506). Alexander became Grand Duke of Lithuania in 1492 and two years

later, married Helena, the daughter of the Grand Duke of Muscovy, Ivan III (1462-1505), and a descendent of the last Byzantine emperor. (Her mother, Sophia Paleologus had lived in Rome after the fall of Constantinople and became Ivan III's second wife.)²³ After the marriage, there were attempts in 1499 to convince Helena to convert to Roman Catholicism.²⁴ The Grand Duke of Moscow accused Alexander, Metropolitan Joseph of Kyiv (1492-1501), the bishop of Vilnius Wojciech Tabor (1491-1507), and Bernardine monks of forcing Helena to change her faith and of building Roman Catholic churches in areas where only the Orthodox lived. Regardless of this pressure, Helena refused to join the Latin Church.²⁵

The new metropolitan of Kyiv, Joseph Bulharynovich, a lord of Smolensk, assumed his position with the support of Alexander and was accepted in his new position by Patriarch Nifont II (1497-1502) in 1500. After receiving the Patriarch's blessing, Metropolitan Joseph addressed the Pope, expressing the desire to join the union of Florence. This position was supported by Alexander who sought to have his marriage with an Orthodox princess accepted by Rome. However, Pope Alexander VI (1492-1503) demanded that the Metropolitan surrender all titles received from the Patriarch. In contrast to the Polish clergy, the Pope did not require the re-christening of Ruthenians who joined the Roman Catholic Church, but he informed Alexander (now king of Poland since 1501) that he could not accept Metropolitan Joseph under his jurisdiction because he had been consecrated by the Patriarch of Constantinople Nifont and not the Uniate Patriarch John. Joseph naturally did not accept this position.²⁶

In any case, the Roman Catholic episcopate was more interested in developing its own church structure than in supporting the union. The Polish Catholic bishops sought to increase their influence by developing church confraternities, supporting Bernardine missions, and converting Jews and Orthodox believers; contemporary Roman Catholic theologians believed that the Orthodox could not reach salvation through their distinctive faith.²⁷ When Ivan III rejected all projects for bringing the Florence union into practice, discussion of church union disappeared until the end of the sixteenth century.

Subjecting the Eastern Church faithful became one of the prime objectives for Rome following the Council of

¹⁹ M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopold, 1862, p. 77, 78; E. Golubinski, *Istoria Russkoi Tserkvi*, vol. II, p. 448, 449. For Metropolitan Isidor's activities during 1439-1440, see J. Długosz, *Historiae Polonicae*, liber XII, *Opera omnia*, vol. V, (ed. A. Przeździecki), Cracow, 1869, p. 566, 578-580.

²⁰ J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy*, Warsaw, 1895, p. 669, 670.

²¹ W. Hryniewicz, *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizała*, [in:] R. Łużny, F. Ziejko i A. Kępiński, eds., *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* Cracow, 1994, p. 54-65; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 192.

²² Fijałek, *Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka*, „Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, vol. XXXIX (1934), p. 23-25.

²³ S. M. Solov'ev, *Istoria Rossii s drevneishikh vremen*, vol. III, p. 111-113; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 112, 113.

²⁴ W. Białowiejska, *Stosunki Litwy z Moskwą w I połowie panowania Aleksandra Jagiellończyka (1492-1499)*, „Ateneum Wileńskie”, VII, Wilno, 1930, p. 778-781; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań, 1995, p. 166.

²⁵ J. Garbacz, *Helena*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. IX, Wrocław - Warsaw, 1960, p. 362.

²⁶ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 71-72.

²⁷ J. Fijałek, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu pod koniec Rzeczypospolitej*, [in:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Cracow 1914, p. 260-264; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie...*, p. 169; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 198-199.

Trent (1545-1563). The mission of the papal legate, Father Antonio Possevino (1534-1611), to Ivan IV, Tsar of all the Russias (1547-1584) since 1547, had been intended to draw Moscow into the union, but its failure caused the papacy to concentrate its efforts on the Orthodox Church in Poland. The creation of the Moscow Patriarchate in 1589 was an additional impulse for this transfer of interest for Rome feared that the new Patriarch could control the Orthodox Church in Poland. Popes Pius V (1566-1572) and Klemens VIII (1592-1605) saw the union of the churches in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania as a way of linking Rome with Moscow. This initiative was supported by Stefan Batory (1576-1586) and Sigismund III Vasa (1587-1632) since both monarchs supported the reforms of the Trent council and the policy of Rome towards the Orthodox church. Nuncio Possevino gave the Jesuits the task of implementing the union by preparing a synod and gaining the support of the Orthodox magnates. The preparation and the course of the synod in Brest in 1594 already led some of the Commonwealth's Orthodox inhabitants to accept Rome's spiritual leadership.²⁸

During the Reformation in Poland during the sixteenth century, the position of the Orthodox Church was weakened when many representatives of prominent noble families converted to Protestantism and Roman Catholicism²⁹. The internal disorganisation of the Orthodox Church also seemed to call for unification; the Orthodox hierarchy was particularly susceptible to such thinking, particularly since many of the higher clergy did not follow Orthodox canons.³⁰ No wonder that talks on accepting the Pope's supremacy were mostly conducted with Ruthenian bishops.

The decisions of the 1594 synod had great influence on bringing the union project to life. The synod found Gideon

Balaban, bishop of L'viv (1576-1607), guilty in his conflict with the brotherhood of L'viv and Metropolitan Michael Rahoza (1588-1596) excommunicated him. In addition, many reforms were made in the inner organisation of the Church, particularly for parish schools and clerical brotherhoods. Thanks to the synod's decisions, the brotherhoods were strengthened at the cost of the bishops' powers. Dissatisfied with the Metropolitan's decisions, Cyryl Terlecki, bishop of Lutsk (1585-1596), organised a meeting in Sokal with three bishops [Balaban of L'viv, Dionizy Zbirujski of Kholm (1585-1596), Michael Kopystenski of Przemyśl (1591-1610)], where they prepared a new project for subjecting the Ruthenian Church to the papacy as well as a declaration of union. Supported by Chancellor Jan Zamoyski (1587-1605), the bishop of Lutsk Cyryl Terlecki went to Metropolitan Michael with a completed draft for an act of unification. The Metropolitan made three conditions: royal guarantees of equality between Orthodox and Roman Catholic clergy, protection of the Ruthenian bishops from the Patriarchs and their envoys, and placing the Orthodox lords in the Polish senate.³¹ Representatives of the Roman Catholic clergy under Lutsk's bishop, Bernard Maciejowski (1588-1600), took an active part in this stage of negotiations.

Sigismund III approved the project along with two of the Metropolitan's three conditions; the king would not grant seats in the senate to Orthodox bishops. The king argued that it was not within his powers to make such an important decision concerning the Polish-Lithuanian Commonwealth's senate. The Metropolitan and the Ruthenian bishops accepted the Polish king's position and, under the monarch's influence, the Metropolitan called for a synod to be held in Brest on 12 June 1595. The Ruthenian bishops sent two addresses, one to Pope Klemens VIII and another to King Sigismund III (1587-1632). In the first address, Ruthenian bishops asked to be taken under the Pope's guidance, but with a guarantee that they would retain the eastern liturgy and Orthodox rites. In the letter to the king, the bishops asked for royal protection and support for the union.³²

Prior to these events, Hipacy Pociej and Cyril Terlecki went to Rome as plenipotentiaries of the king and Ruthenian episcopate. Upon arriving in Rome in November 1595, the Ruthenian bishops presented 32 articles prepared by the synod detailing their conditions for accepting the union. For example, they demanded Rome accept their own distinct religious tradition and identity. The Pope called for a special commission to look into these conditions. The papal commission concluded that since membership in the Roman Church is necessary for salvation, it cannot be subject to any preconditions. The Ruthenian bishops had to bow to this decision and they made a Roman Catholic profession of faith to the Pope. On the same day, the Pope issued the bull *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, informing the Roman Catholic world that the Ruthenians

²⁸ A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Vienna, 1950, p. 212-214; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warsaw 1934, p. 204-346; O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958, p. 367-370; M. Hrushevs'kyi, *Istoriia Ukrainy-Rusy*, vol. VII, Kyiv, 1909, p. 540-564; T. Kempa, *Książę Konstanty Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, p. 119-170; M. O. Koialovich, *Litovskaia Tserkovnaia unia*, vol. I, St. Petersburg, 1861, p. 150-161, 305-308; B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, [in:] R. Luźny, F. Ziejko i A. Kępiński, eds., *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* Cracow, 1994, p. 26-44; J.S. Gajek i S. Nabywaniec, eds., *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci* Lublin, 1998, p. 27-56; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów, 1933; E. Likowski, *Unia brzeska*, Poznań, 1889, p. 67-167; Makarii, *Istoriia Russkoi Tserkvi*, vol. IX, St. Petersburg, 1880, p. 571-590; A. Mironowicz, *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, [in:] "Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 2 (4), Białystok 1995, p. 23-38; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, vol. II, Würzburg-Wien 1881; A. Pekar, *The Union of Brest and Attempts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, seria II, vol. XIV (XX), Rome 1992; S. Zalewski, *Jezuici w Polsce*, vol. I, Lwów, 1900, p. 306-317.

²⁹ A. Mironowicz, *Ours or Others. Orthodox Population in the Multi-faith and Multicultural Polish-Lithuanian Commonwealth from the 16th to the 18th Century*, [in:] *Das Bild Des Feindes. Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege. Ostmitteleuropa, Italien und Osmanisches Reich*, unter redaktioneller Eckhard Leuschner und Thomas Wünsch, Berlin 2013, p. 151-162.

³⁰ P. N. Batiushkov, *Kholmkaia Rus'*, VII, St. Petersburg 1885, p. 106-107; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Białystok, 1991, p. 107-108.

³¹ *Akty Zapadnoi Rossii*, vol. IV, p. 53-54.

³² *Ibid.* nr 68.

had joined the Union.³³ The final formula was taken from the Tridentine creed (previously used by Pope Gregory XIII (1572-1585) in 1575 for the Greeks). The axiom *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* was added by Pope Urban VIII (1623-1644) to the vows of the new Uniate bishops.³⁴

This act did not return sacramental unity between Rome and the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth. As an act of canon law, the Union subjected the Commonwealth's Orthodox to papal rule. It also declared that the Orthodox had been excluded from Christianity before the union: only by accepting the Pope's jurisdiction could they receive salvation. *Magnus Dominus* clearly stated that the Ruthenian bishops were accepted into the Roman Catholic Church, not as a sister church, but as separate individuals entering into the Church. The act made no mention the bishop's synodal decision concerning the Union.

The expectations of the Ruthenian nobility were different, but they agreed to Rome's dictates.³⁵ After the Ruthenian lords visited Rome, the Pope sent letters to the king and Latin episcopate asking them to help the Ruthenian bishops organise a union synod. In a proclamation of 14 June 1596, Sigismund III accordingly directed, the clergy and faithful of the Orthodox Church to call a synod, during which the unity of the Greek and Roman churches would be officially declared. On 21 August, Metropolitan Michael called for the synod to be held in Brest on 6 October 1596.³⁶ This synod was opposed by the Alexandrian Patriarch Melecus Pigas (1590-1601), his emissary exarch Cyril Lukarys (1596-1602), the protosingle to the patriarchal see in Constantinople Nicefor (1595-1599), and most of the Orthodox clergy and faithful. In his letter to the prince of Ostrog Constantin of 30 August 1596, Pigas called upon the clergy and faithful to reject the union.³⁷ Nevertheless, the Orthodox party opposing the union decided to take part in the synod, asking the king to permit dissenters and the exarch Nicefor; Sigismund III agreed. The king sent his own emissaries in addition to papal legates and Jesuits to the synod. Many Ruthenian bishops took part in the pro-union synod, but only a few representatives of the clergy and the faithful.

In contrast, the anti-union opposition appeared in greater numbers. This party included the bishop of L'viv Gideon Balaban, the bishop of Przemyśl Michael Kopyszenski, the exarch of the Tsarograd [Constantinople] Patriarch Nicefor, the exarch of the Alexandrian Patriarch Cyril Lukarys, the Metropolitan of Bialograd [Bilgorod] Lukas, as well as bishops and archimandrites from other countries. The Orthodox fraction included ten archimandrites, six-

teen protopopes, and over 200 members from lower clergy. Most urban representatives came from Orthodox Church brotherhoods: eight from Vilnius, five from Bielsk, three from L'viv. Also present were a large group of representatives of the Orthodox nobility as well as citizens from towns and cities from 15 city districts and counties: L'viv (three representative), Vilnius (four), Bielsk, Pinsk, Brest, Podhajec, Halich, Kyïv, Skalsko, Braclav, Kamenets, Vladimir, Minsk, Slutsk i Lutsk.³⁸

According to Orthodox canon law, the only group entitled to make decisions at the synod was the anti-union fraction. The Orthodox Church in Poland was formally under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople for the Ruthenian church was in ecclesiastical unity with Byzantium. Nicefor, who attended the synod, was fully competent to lead the Orthodox Church in Poland: he had received such powers in 1592 from Patriarch Jeremiah II when receiving the title of "protosingle to the patriarchal see" as the Patriarch's deputy. After the Patriarch's death, this authority was not revoked. The exarch Nicefor therefore had the right to lead local church councils in Poland, even in the presence of the Metropolitan of Kyïv. Moreover, Cyril Lukarys, who later became Patriarch of Alexandria (1602-1620), was also an exarch and possessed similar competence. In contrast, the bishops who had left the Orthodox Church and broken ties with the patriarchate had to face canonic exclusion. This argument carried great moral weight with the participants of the Orthodox council.

Moreover, Orthodox could regard the 1595 pro-union synod in Brest as improperly constituted. The participation of the clergy of different levels and the faithful was not only a custom, but the traditional law of the Orthodox Church, confirmed by the patriarchs. By rejecting the legal participation of secular elements, the pro-union synod discarded a prime rule of Orthodox Church organisation – conciliarity.³⁹ However, the synod followed the Latin Church in believing the Union to be entirely a matter of the bishops' competence, a position that conflicted with the rules governing the Eastern Church.⁴⁰

Upon arriving at the synod, the Orthodox representatives asked the Metropolitan about the order of the meeting. The Orthodox synod invited Metropolitan Michael to

³³ M. Harasimowicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Lwów, 1862, p. 193-194, 202-214; A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, vol. III (1585-1696), Rome, 1863, p. 232-249.

³⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole, 1995, p.61-62.

³⁵ *Ibid.*, p. 66; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 61.

³⁶ *Arkhiv Iugo Zapadnoi Rossii*, cz. I, vol. 1, nr 120, p. 501-504; *Akty Zapadnoi Rossii*, vol. IV, nr 100.

³⁷ I. I. Malyshevskii, *Aleksandriiskii patriarkh Meletii Pigas i ego uczastie w dielakh Russkoi Tserkvi*, vol. II, Prilozhenie, p. I, Kyïv 1872, p. 28-44.

³⁸ *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj.pomiasnym synodzie w Brześciu Litewskim*, Cracow 1597, p. 334-340, 357-358; See also the latest edition of M. Broniewski, *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym tj.pomiasnym synodzie w Brześciu Litewskim*, edited by J. Byliński i J. Długosz, Wrocław, 1994; H. Pocij, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiję greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597*, eds. by J. Byliński i J. Długosz, Wrocław, 1997; *Dokumenta Unionis Berestensis*, p. 341-344; P. Skarga, *Synod brzeski i jego obrona*, Cracow, 1997; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, p. 45-28.

³⁹ W. Antonovich, *Predislovie*, [in:] *Arkhiv Iugo-Zapadnoi Rossii*, ch. I, vol. 4, Kyïv, 1871, p. 2; O. Lotots'kyi-Bilousenko, *Ukrains'ki dzherela tserkovnoho prava*, Warsaw, 1931, p. 119-120; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 63.

⁴⁰ *Arkhiv Iugo-Zapadnoi Rossii*, ch. I, vol. 1, Kyïv 1861, p. 509-517; *Akty Zapadnoi Rossii*, vol. IV, nr 106, p. 145.

participate in the discussion. In response, the Metropolitan called upon the Orthodox representatives at the synod to accept the Union and participate in common discussions with the Latin clergy. Given this response and with the support of the Orthodox participants present, on 17 October 1596, protosingle Nicefor deprived those bishops who had subjected themselves to the Pope of their priestly rank and functions. The pro-union synod was notified of this decision in writing and the Orthodox participant sat as a separate council. Nicefor justified his decision by stating that the Metropolitan and the bishops had broken their oath of loyalty to the Patriarch, violated the decisions of the general councils which forbade the bishops to move from the jurisdiction of one Patriarch to another, and had taken the decision on uniting the churches without the permission of the Patriarch, even though such a decision could only be made at a general council. Exarch Nicefor further justified his decision by noting that the bishops had thrice rejected the council's call. Finally, he reminded them that the Union was created without the agreement of the clergy and the faithful⁴¹.

Nicefor's arguments were crucial for the Orthodox faithful, who sought ecclesiastical support in defending their rights. At the council, not only dependence on the Constantinopolitan patriarchate was stressed, but also its lawfulness and consistency with Eastern Church canons. The Ruthenian bishops' obedience to the Pope was officially announced on the 8 October 1596 and the following day Metropolitan Michael excommunicated the Orthodox bishops and other participants of the Orthodox council in the name of the synod.⁴² The decisions of the Uniate-Catholic synod were met with numerous protests from the Orthodox clergy and nobility. Both sides issued petitions to the king seeking to deprive members of the opposite side of their rank and functions.

The Orthodox council's decisions were confirmed by the Constantinople patriarchate. A provisional governing body was introduced to take the place of the Ruthenian bishops who had accepted the Union. This body included an appointed exarch, Balaban bishop of L'vov, the protosingle Cyril Lukarys, and the Rev. Constantin Ostrogski (1559-1608). The church union thus divided the Orthodox community into two groups – the Orthodox and the Uniate. This division followed neither diocesan nor administrative structures. The larger part of the clergy and the faithful, together with two Bishops – Michael Kopystenski from Przemyśl and Gedeon Balaban from L'viv – remained in the Orthodox camp. However, the decisions of the union synod were accepted by most of the formerly Orthodox hierarchy and part of the clergy. In contrast, the monastic clergy took

an anti-union position and the secular believers followed their bishops as was the norm. This division is notable for the heavy participation of the protopopes (governors) of the L'viv and Przemyśl dioceses in the Orthodox synod.⁴³ Many clergymen in dioceses where the ordinaries had joined the union also stood against it. All the representatives of the Orthodox nobility from the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania refused the union. The Ruthenian burghers, and especially the Orthodox Church brotherhoods, unanimously supported the decisions of the Orthodox council. The peasantry, excluded from the discussion, had no expressed opinion on the subject.⁴⁴

Despite the failure of the Brest synod in fully uniting Orthodox and Roman churches, new union projects concerning the Orthodox Church in Poland continued to arise after the reactivation of the Orthodox hierarchy by the Patriarch of Jerusalem in 1620-1621.⁴⁵ For example, suggestions for a new synod came forward in the parliamentary sessions of 1623, 1629, and 1636. On 3 November 1643, Pope Urban VIII sent letters to the king, the Uniate and Roman Catholic hierarchy as well as secular dignitaries, outlining the conditions of a future union⁴⁶. On the same day, Urban VIII (1623-1644) sent letters to the Metropolitan Peter Mohyla (1633-1647) and castellan of Czernykhov Adam Kisiel (1639-1646): the Pope encouraged them to unite with the Roman church.⁴⁷ King Ladisław (Władysław) IV (1632-1648) as well as some magnates and Latin and Uniat bishops also encouraged union with Rome.

In response to the Pope's call in 1644, an anonymous union memorial was sent to the Roman Curia; Peter Mohyla and Adam Kisiel were said to be the memorial's authors.⁴⁸ The authors strongly criticised the Union of Brest,

⁴³ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warsaw, 1982, p. 108-118.

⁴⁴ L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [in:] J. Kłoczowski, ed., *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, vol. II, part 2, Cracow, 1969, p. 840.

⁴⁵ P. I. Orlovskii, *Uchastie Zaporozskikh kozakov v vstanovlenii ierusalimskim patriarkhom Teofanom pravoslavnoi iuzhno-Russkoi tserkovnoi erarchii w 1620 g.*, [in:] *Trudy Kievskoi-Dukhovnoi Akademii* 1905 g., Kyiv, 1905, p. 648; J. Pelesz, *Geschichte der Union...*, vol. II, p. 145-148; Makarii, *Istoriia Russkoi Tserkvi*, vol. XI, p. 242-264; M. Hrushev's'kyi, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, vol. VII, p. 426-437; D. Doroshenko, *Narys istorii Ukraïny*, Warsaw, 1932, vol. I, p. 206-207; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 425-429; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów, 1936, p. 72-73; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka. W dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596-1795*, „Przegląd Powszechny”, vol. CIC, Kraków 1921-1922, p. 161-163; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego...*, p. 843-844; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 80-82.

⁴⁶ *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, Rome, 1974, p. 345-358; A. Mironowicz, *Orthodoxy and Uniatism During the Seventeenth Century*, [in:] *Christianity in East Central Europe and Its Relations with the West and the East*, Lublin 1996, p. 51-53.

⁴⁷ A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae...*, p. 425; *Documenta Pontificum Romanorum*, vol. I, p. 530-531.

⁴⁸ The memorial was not an official document. It was published anonymously for reasons of personal safety: the authors feared the reaction of believers who opposed the union. For additional discussion on the union memorial, see A. Velykyi, *Anonimnyi proekt Petra Mohyly po zedynnenniu Ukraïnskoi Tserkvy 1645 r.*, „Analecta Ordinis S. Basilii

⁴¹ A. Mironowicz, *Orthodoxy and Uniatism at the End of Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [in:] *Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, Edited by Stefan Rohdewald, David Frick, Stefan Wiederkehr, Harrassowitz Verlag-Wiesbaden 2007, s. 190-209.

⁴² *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw*, p. 329-376; *Dokumenta Unionis Berestensis*, p. 336-338.

presenting their own concept of linking the Orthodoxy with Rome. According to Mohyla, there were no essential differences between the Greek and Latin church as far as faith was concerned. The only differences separating the two churches appeared in their organisational structures and liturgical rites. The memorial treated both churches were treated as equal and apostolic. In the authors' view, the Union of Brest could not serve as a model for unity for it lacked "pure and holy intentions". The ostensible unity proclaimed at Brest had attempted to destroy the identity of the Eastern church. As a result, Mohyla's and Kisiel's project rejected the Union of Brest as a model since it broke the historical and ecclesiastical ties between the Orthodox community and Constantinople patriarchate. The basic concept underlying this memorial was the agreement of the clergy and the faithful with Rome, but without severing ties with Constantinople for it was the clergy and the faithful who were supposed to make the decision concerning union. According to the memorial's prescription, the Ruthenian church would remain an Eastern church with an unchanged liturgy. The Ruthenian Church could be subject organisationally to the Patriarch of Constantinople and indirectly to Rome. Rome's first reactions to the memorial were surprisingly positive, but ultimately the Congregation for the Propaganda of Faith in Rome recommended that the union be created according to rules set down by Rome.⁴⁹ In reality, this decision meant the rejection of the memorial's approach.

This was not the last union attempt aimed at the Orthodox Church in Poland in the seventeenth century. These various union projects were invariably an element of a plan by the Polish government and Rome to take over all Orthodox bishoprics and eradicate the Orthodox church. For example, during the parliamentary session of 7 March 1667, a constitution was drawn up, which was supposed to attract Orthodox clergymen to the union.⁵⁰ Attempts at union were also made by John Casimir (1648-1668) and continued under the rule of John III Sobieski (1674-1696). However, these plans had a completely different character than those previously developed for they were political activities and should be viewed in the context of international politics. The war with Turkey and the attempts made by Rome to draw Russia into the union gave the Polish authorities a pretext for anti-Orthodox actions. It should be remembered that in 1676 the Polish-Lithuanian parliament forbade the Orthodox to contact their head, the Patriarch of Constantinople, who was subjected to the Turkish sul-

tan. To better execute the will of parliament, the Orthodox brotherhoods, previously independent, were subjected directly to bishops.⁵¹ This act was an attempt at destroying the brotherhoods which had served as the main support of the Orthodox Church and constituted the main centres of anti-Union opposition. The 1676 constitution also attempted to separate the Orthodox faithful from other Orthodox centres abroad. Warsaw's policy towards the Orthodox Church was also influenced by the king's conviction that by enlarging the union he could gain Russia's support against Turkey. The Roman Curia made similar attempts at the same time suggesting a religious union in Russia. Pope Innocent XI (1676-1689) appealed to the Polish king, queen, secular lords, and clergy to take action against the schismatics.⁵²

Indeed, the Roman Curia transformed its policy regarding the Orthodox believers in Polish Ruthenia. It did not permit common Uniate-Orthodox synods which were supposed to lead to general union. Instead the existing union's enlargement was to be carried out by convincing local lords or placing Catholic-friendly bishops in Orthodox sees. The bishop of Lviv, Joseph Szumalski (1676-1700), secretly joined the Union in 1677. Two years earlier, he had been charged by John III Sobieski with administering the metropolitanate.

The union issue reappeared during the parliamentary session in 1681. The Orthodox were effectively represented only by the bishop of Lutsk, Gideon Czetwertynski (1663-1684), because the remaining two bishops were only formally "of the Greek faith". During the session, Joseph Szumalski and bishop of Przemyśl, Innocenty Winnicki (1679-1691), formally repeated the Roman Catholic creed in Warsaw's royal chapel.⁵³ On 27 March 1681, both bishops sent a letter to the Pope in which they assured him that they accepted his primacy and the dogmas of the Roman Catholic church.

When the Kyiv metropolitanate was subjected to the Patriarch of Moscow (1685) and incorporated into Muscovy's state structure, through the Treaty of Grzymaltow, 1686, the papacy and Polish authorities aimed to destroy completely the Orthodox church in Poland, fearing that they would now become allies of Moscow. It was assumed that all Orthodox lords in the Commonwealth would join the Uniate Church. To achieve this aim, all Orthodox bishoprics were to be taken over by crypto-Uniates. Under

Magni", vol. VI, Rome 1963, p. 484-497; W. Hryniewicz, *Unia bez zniszczenia. Memorial unijny metropolity Piotra Mohyły (1644-1645)*, „Studia i dokumenty ekumeniczne”, R. IX, 1993, nr 1(31), p. 21-32; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok, 1997, p. 68-70; ibid, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 113-114.

⁴⁹ E. Rykaczewski, *Relacje nuncjusów apostolskich...*, vol. II, p. 286-288; A. Mironowicz, *Orthodoxy and Uniatism During the 17th Century*, [in:] *Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times*, ed. H. Łaszkiewicz, Lublin 1999, p. 74-77.

⁵⁰ *Volumina Legum*, vol. IV, Petersburg 1859, p. 437, 474; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 207-208.

⁵¹ *Volumina Legum*, vol. V, p. 180. The consequences of the departure from a policy of tolerance were successive constitutional parliaments discriminating against non-Roman Catholics. For example, there were acts prohibiting conversion from Catholicism (1668), excluding non-Catholics from becoming nobles (1673), as well as from deputy chambers and the more important official positions (1718, 1736, 1764). For more details, see: J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Cracow 1986, p. 104-109; W. A. Serczyk, *Unia brzeska - refleksje o tolerancji*, [in:] T. Stegner, ed., *Unia brzeska i jej następstwa. Materiały z sesji naukowej...*, Gdańsk, 1991; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia w dziejach narodu białoruskiego*, „Przegląd Wschodni”, vol. XII, no. 2 (46), Warszawa 2012, p. 275-309.

⁵² *Documenta Pontificum Romanorum*, vol. I, p. 631-634.

⁵³ *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IV, p. 107; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, p. 225-226.

the authorities' pressure, the bishop of L'viv Joseph Szumlański officially accepted the Pope's jurisdiction in 1700. Two years later, the bishop of Lutsk, Dionizy Zabokrzycki (1695-1702), did the same. Along with the lords, many monasteries and parishes joined the union under official pressure. For example, the Brotherhood of L'viv accepted the Uniate bishop's dominion in 1702. When three bishops joined the Union, the Orthodox church in the Polish-Lithuanian Commonwealth was reduced to a single Belorussian bishopric, in Mahilioŭ⁵⁴. This state of affairs remained unchanged until the Commonwealth's fall in 1795.

The Vatican's interest in the Orthodox Church in Central Europe was renewed at the end of the First World War. On 1 April 1917, the Pope created the Congregation for the Oriental Churches (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*) which was given responsibility for all issues relating to the activities of all the Eastern denominations. In 1925, the Pro Russia commission was formed within this congregation and a Jesuit centre for the training of Eastern rite missionaries was created in Innsbruck. A similar centre was formed at the Roman Catholic University in Salzburg. In 1930, the Pro Russia commission was separated from the congregation and reported straight to the Pope. The commission took control over missionary activity among Russians, especially those living outside the Soviet Union and including Russians living in Poland.

Along with the new Eastern policy of the Vatican, Polish bishops prepared plans for missionary activity among Orthodox believers in the new Polish state erected after World War I. In 1923, the bishop of Podlachia, Henryk Przeździecki, initiated these activities and he travelled to Rome with a plan for popularize a Catholic Church of the Byzantine-Slavic rite in Poland. On 21 January 1924, Pope Pius XI granted Bishop Przeździecki the right to form Uniate parishes "wherever the people demand." This right was stretched to the Latin dioceses on the eastern rim of Poland – Lublin, Lutsk, Pinsk, and Vilnius. This region and the bishopric of Podlachia became the target of unionist activities in Poland.⁵⁵

The new Byzantine-Slavic rite accepted and completely preserved the distinct rituals of the Eastern Church, while accepting the Pope as head of the Church, adding the filioque to church dogma, and introducing a few Roman Catholic holidays to the liturgical calendar. The synodal Russian rite [not sure what is meant here] was adjusted to Catholic dogmatics. Church Slavonic remained the litur-

gical language, but sermons were given in the vernacular – Russian, Ukrainian, Belarussian or Polish. The appearance of Byzantine-Slavic rite churches and liturgical vestments remained unchanged from their Orthodox past. The Pope's instructions stated that until a separate church hierarchy was created, the clergy and faithful of this new rite would be subject to the local Latin Church authorities. The Pope suggested spreading the neo-Uniate rite through missionary and charity activities. It was assumed that missionary work with Orthodox believers, based on the completely new rite, would be effective in winning them over to the Pope.⁵⁶

In 1930, a Lithuanian priest, Francis Buczys, Superior General of the Marian order, was consecrated as the new bishop of the Byzantine-Slavic rite. To address any needs of the new union in Poland, the Pope appointed a new Apostolic Visitor, the Rev. Mikołaj Czarnecki in 1931. The new bishop, who was Ukrainian, belonged to the Eastern branch of the Redemptorist order.⁵⁷ The Roman Catholic episcopate supported the new rite's development in Poland. The bishops of the eastern Latin dioceses (Lublin, Lutsk, Pinsk, Podlachia and Vilnius) in particular spoke out strongly in favour of missionary activity. Special periodicals were issued to popularize the new union – "Oriens" in Polish, "Khristianin" and "K soedineniiu" in Russian, "Kitezh" and "Da zlučeninia" in Byelorussian.⁵⁸ The action of converting Orthodox believers in Volhynia was supported by the Roman Catholic press, such as "Życie Katolickie" (issued by the Roman Catholic curia in Lutsk) and "Przegląd Katolicki".

The results of the new union action were unimpressive when compared to the efforts and resources devoted to it. According to the Ministry of Religious Denominations and Public Enlightenment, in 1927 there were twenty-eight neo-Uniate parishes, thirty clergymen, and 17,000 faithful. In 1935, official Roman Catholic Church statistics listed thirty-two diocese clergymen, twenty-six monks, thirty-two alumni of the Seminar in Dubin, forty-five parishes, and 18,000 faithful. On the other hand, ministry statistics list forty-three parishes and 17,000 believers for 1938.⁵⁹ In the opinion of the Polish Ministry of the Interior, the number of neo-Uniate parishes cited by the Church had been enlarged for propaganda. According to recent data, the number of followers in the Byzantine-Slavic rite in 1930 equaled 14,443, in 1934 – 15,960, and in 1939 – 16,649.⁶⁰ In fact, the overall number of neo-Uniats ranged from 17,000 to 18,000 and was not greater than the number of Uniates who converted to Orthodoxy during this

⁵⁴ See: A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008.

⁵⁵ Z. Waszkiewicz, *Neounia – nieudany eksperyment?*, [in:] St. Alexandrowicz and T. Kempa, eds., *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596-1996* Toruń, 1998, p. 128-129; F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin, 1999, p. 57; A. Mironowicz, *Neounia w II Rzeczypospolitej*, [in:] *Kościół Greckokatolicki na Wzmurze i Mazurach*, ed. M. Melnyk, Olsztyn 2006, p. 11-16; *ibid.*, *Neounia w Wtoroj Rieczy Pospolitoj*, „Seminarium Hortus Humanitatis”, vol. XV, Riga 2008, p. 64-66.

⁵⁶ B. Łomacz, *Praca duszpasterska duchowieństwa neounickiego*, „Novum” 1980, nr 5, p. 95-103; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, p. 141-147.

⁵⁷ A. Svitich, *Pravoslavnaia Tserkov' v Pol'she i ee avtokefaliia*, Buenos Aires, 1959, p. 194.

⁵⁸ M. Papieżynska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością*, p. 410; A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland*, Supraśl 2005, p. 45.

⁵⁹ *Archiwum Akt Nowych*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, 381, k. 169, 320; M. Pirożyński, *Statystyka Kościoła w Polsce*, Lublin, 1935, p. 16-17; Z. Waszkiewicz, *Neounia*, p. 142-143.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 138-139; A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland*, p. 46.

period. The problem of the new union as well as the conflicts connected with it ended with the beginning of the Second World War⁶¹.

After the Second World War very few Uniate parishes remained under the jurisdiction of Latin bishops, due to boundary changes. It was only after 1989 that the Uniates separated from the Latin church structure in Poland. Two Greek Catholic dioceses of the Ukrainian rite were created by the Pope and given wide autonomy within the Roman Catholic church. As a result, Uniate hierarchy and clergy were able to demand the return of some church properties. With the 400th anniversary of the Brest Council, the Union of Brest and its consequences for the Christian community returned in academic literature.

Despite aims of unification, attempts at church union has had a negative influence on the relations between the Roman Catholic and Polish Orthodox Churches in contemporary Poland. The Roman Catholic side disregards the negative effects of union projects for the Church and Poland. Neither does it seem to notice the conclusions of the

Commission for Ecumenical Dialogue held in Balamand, Lebanon, in 1993. That commission concluded that all forms of Uniatism not only failed to restore unity between the Churches but caused even further fragmentation. As a result, the Uniate experience cannot be an example for ecumenical dialogue between churches⁶².

When insisting on the conversion to Roman Catholicism of people who are already Christians, either individually or in groups, it is difficult to distinguish Uniatism from simple proselytism. As a result, Uniatism and proselytism from other Christian faiths remains a source of division and conflict among Christian denominations. Poland's experience with attempts at unification of the Orthodox and Roman Catholic Churches demonstrates that attempts to subjugate the Orthodox to the Popes did not lead to unity between Churches but became the reason for new religious and social conflicts. Church unions in Poland, because of their aims and consequences, have not been accepted in the modern ecumenical movement. The conclusion of centuries of attempts at unification under the Pope has been fragmentation and division.

⁶¹ A. Mironowicz, *L'Église orthodoxe en Pologne au XX siècle*, [in:] *L'Église orthodoxe en Europe orientale au XX siècle*, sous la direction de Christine Chaillot, Paris 2009, p. 229-248.

⁶² A. Mironowicz, (Αντώνιος Μιρόνοδης), *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΥΝΙΕΣ ΣΤΑ ΠΟΛΩΝΙΚΑ ΕΛΛΑΦΗ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΑΥΤΩΝ* „ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΣ Γένεση-Προσδοκίες-Διαψεύσεις”, ΤΟΜΟΣ Β, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2009, p. 743-767.

Przyczynek do badań nad początkiem Cerkwi na Zachodzie Rusi*

Radosław Liwoch

Muzeum Archeologiczne w Krakowie
liwoch@ma.krakow.pl

Radosław Liwoch, *Contributions to the Study of the Beginnings of the Orthodox Church in Western Rus'*, Elpis, 16 2014: 169-172.

Abstract: In 1882 T. Ziemięcki conducted in Pidgirci (Lviv district, Ukraine) a research excavation of two neighboring burial mounds which he called the Great Twin Barrows No. 1 and No. 2. In barrow No. 1, he discovered on richly furnished double burial (probably of a married couple) where he found two identical silver crosses. The crosses belong to the so called Scandinavian type (variant B.1 type 1.4.3 acc. J. Staecker). In barrow No. 2, he found a skeleton of a male buried with furnishings, including two crosses. The bigger one (lost) was a bronze encolpion depicting the Crucifixion and the Virgin Orans, which can find analogies in the Danube countries. The smaller one is a silver St. Peter's cross. In the mouths of the corpses found in both barrows there were tiny gold objects which could be interpreted as a local variation of the obolus of the dead custom. Both graves are a part of necropolis with družhina burials. They date back to the end of the 10th century or the first half of the 11th century. The objects presented here are the earliest evidence to confirm the presence of a Christianized (Greek version of Christianity) elite in the region of the Upper Bug and Upper Dniester, which is not burdened with chronological or interpretative reservation. The deceased were not members of the clergy but, nevertheless, representatives of the new official religion in a pagan Slavic population whose conversion had barely begun. It seems, therefore, that their presence in Pidgirci can be considered the beginning of the Orthodox Church in the western part of the former Kievan Rus'.

Streszczenie: W 1882 r. T. Ziemięcki przeprowadził w Podhorcach (obwód lwowski, Ukraina) badania wykopaliskowe dwóch sąsiadujących ze sobą kurhanów, które nazwał wielką mogiłą bliźniaczą nr 1 i nr 2. W mogile nr 1 odkrył bogato wyposażony pochówek podwójny (zapewne małżeński), w którym znajdowały się dwa identyczne srebrne krzyżyki. Krzyże te należą do typu nazywanego skandynawskim (wariant B.1 typu 1.4.3 wg J. Staeckera). W mogile nr 2 znalazł szkielet mężczyzny, którego pochowano z wyposażeniem, w tym z dwoma krzyżami. Większy (zaginiony) był brązowym enkolpionem z wyobrażeniem Ukrzyżowania i Matki Boskiej Oranty, który znajduje analogie w krajach naddunajskich. Mniejszy jest srebrnym krzyżykiem w formie krzyża św. Piotra. W ustach zmarłych pochowanych w obu kurhanach znajdowały się drobne przedmioty złote, które interpretować należy jako lokalny wariant zwyczaju obola zmarłych. Oba groby są częścią nekropoli z pochówkami družynnymi. Datować je trzeba na koniec X - 1. połowę XI w. Przedstawiane obiekty są najstarszymi niebudzącymi wątpliwości chronologicznych i interpretacyjnych śladami obecności schrytlianizowanych (grecka wersja chrześcijaństwa) elit nad górnymi Bugiem i Dniestrem. Zmarli nie będąc duchownymi, byli jednak przedstawicielami nowej oficjalnej religii wśród słowiańskiej ludności, której nawracanie dopiero się rozpoczynało. Wydaje się zatem, że ich obecność w Podhorcach uznać można za początek Cerkwi w zachodniej części niegdysiejszej Rusi Kijowskiej.

Keywords: Kievan Rus', Christianity, princely retinue (družhina), burial mounds, obolus of the dead, crosses

Słowa kluczowe: Ruś Kijowska, chrześcijaństwo, družyna książęca, kurhany, obol zmarłych, krzyże

W 1882 r. Teodor Ziemięcki z Krakowa rozpoznał archeologicznie dwa sąsiadujące ze sobą kurhany, które nazwał wielką mogiłą bliźniaczą nr 1 i nr 2 (dalej: WMB1 i WMB2; por. ryc. 1), położone w Podhorcach, w miejscu latopisowego Pleśniska¹. Uzyskane materiały przedstawił pokrótce (Ziemięcki 1883, 43-48), miał bowiem zamiar – niezrealizowany – późniejszego ich opracowania². Obecnie przechowywane są one w Muzeum Archeologicznym w Krakowie (nr inw. MAK/3744). Szczególnie istotne jest, że znajdują się wśród nich zabytki, które łączyć można z początkami Cerkwi ruskiej.



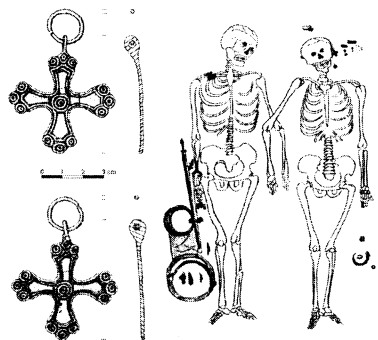
Ryc. 1. Widok (zapewne stylizowany) na cmentarzysko kurhanowe latopisowego Pleśniska (wg Stęczyński 1847/1990/1, ryc. przed s. 125)

* W artykule zastosowano transliterację znaków cyrylickich na znaki łacińskie wg polskiej normy PN-ISO 9 z lutego 2000 r. (wersja normy międzynarodowej ISO 9:1995).

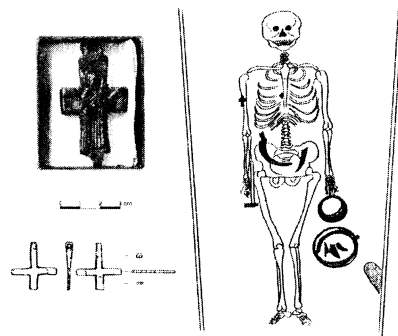
¹ Wieś Podhorce, rejon brodowski, obwód lwowski, Ukraina. Więcej informacji o Pleśniku znajduje się w opracowaniu średniowiecznych grodzisk zachodnioukraińskich sporządzonym przez autora (Liwoch 2003, 217, 260-261).

² Materiały z WMB1 i WMB2 autor zaprezentował szerzej w artykule sprzed kilku lat (Liwoch 2009; tam lit.; patrz też: Liwoch 2007, 369-377; 2010; 2012).

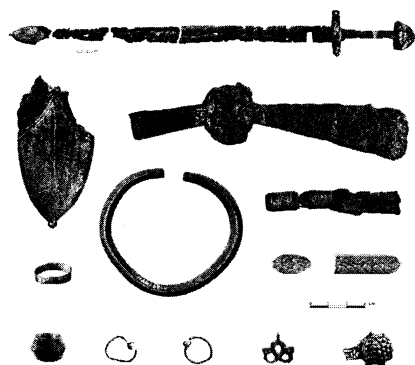
Jako pierwsza badana była WMB1. Kurhan ten miał wysokość ok. 2 i średnicę ok. 16 m. Zawierał pozostałości konstrukcji drewnianych (rodzaj komory?). Na głębokości ok. 2,75 m od wierzchołka kopca spoczywały na wznak dwa szkielety z czaszkami po stronie zachodniej (ryc. 2). Inwentarz grobowy był bogaty i różnorodny (fot. 1). Z mężczyzną wiąże się: żelazny nadreński miecz typu V wg J. Petersena, brązowy bałtyjski trzewik pochwy typu IIIc wg V. Kazakevičiusa, dwa srebrne węgierskie okucia pasa, żelazny czekan



Ryc. 2. WMB1, pochówek i krzyże (Archiwum MAK i rys. A. Dziedzic)



Ryc. 3. WMB2, pochówek i krzyże (Archiwum MAK i rys. A. Dziedzic)



Fot. 1. Wybór wyposażenia z WMB1 (fot. A. Susuł)

typu I wg A.N. Kirpičnikova, srebrna – może skandynawska – bransoleta, złoty i dwa srebrne pierścienie oraz inne przedmioty; z kobietą zaś m.in.: trzy srebrne pierścienie (jeden z tarczką malinową), srebrne esowate kabłączki skroniowe, a także bizantyjskie oraz bliskowschodnie paciorki z kamieni półszlachetnych i szkła. Uwagę zwracają dwie złote blaszki znalezione w ustach zmarłych oraz dwa srebrne krzyżyki (fot. 2, ryc. 2). Te ostatnie należą do typu



Fot. 2. Krzyżyki z WMB1 (fot. A. Susuł)

tw. skandynawskiego, ale lepiej oznaczać je jako wariant B.1 typu 1.4.3 wg J. Staeckera. Odlane zostały w tej samej formie najpewniej na Rusi, gdzie pod wpływem bizantyjskim wytwarzano takie dewocjalia. Przyjąć można, że były one pamiątką baptyzmalną – prawdopodobnie jednoczesnego przyjęcia chrztu przez małżonków – choć mają również walor estetyczny. Datować je trzeba na schyłek X lub pierwsze dziesięciolecie XI w. Podobna jest chronologia WMB1 (Liwoch 2009, 363-365).

WMB2 badano jako drugą. Był to kurhan o średnicy ok. 16 m, z widocznymi śladami wcześniejszego rozkopania. Na głębokości 2 m od jego wierzchołka, bezpośred-

nio pod nasypem z warstwą węgla (pozostałości konstrukcji drewnianej?) znajdował się szkielet głową skierowany ku południowemu zachodowi (ryc. 3). Na wyposażenie (fot. 3)



Fot. 3. Wybór wyposażenia z WMB2 (fot. A. Susuł)

zmarłego składały się: żelazny czekan typu I wg A.N. Kirpičnikova, żelazny sierp, dwa złote pierścienie i inne rzeczy. Również w tym grobie znajdowały się ciekawe dewocjalia – brązowy enkolpion i srebrny krzyżyk, a w ustach zmarłego złoty drucik (fot. 4). Relikwiarzyk jest zapewne



Fot. 4. Obol zmarłego z WMB2 (fot. A. Susuł)

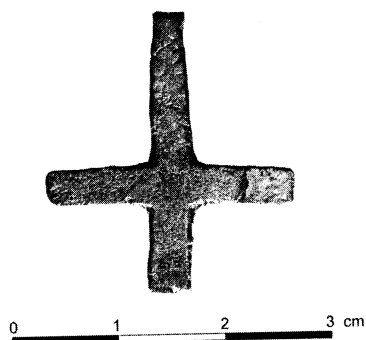
wyrobem bułgarskim w typie bizantyjskim, z reliefowymi wyobrażeniami Ukrzyżowania i Matki Boskiej Orans (ryc. 3; por. fot. 5). Nie ma on bliskich analogii na Rusi Kijow-



Fot. 5. Enkolpion z Vésztő na Węgrzech (wg Lovag 1971, 145 /ryc. 1:2a, 2b/) – analogia do zaginionego okazu z Podhorzec Pleśniska

skiej, z której znane są importowane egzemplarze reliefowe, lecz zwykle o bogatszej ikonografii (por.: Korzuhina, Peskova 2003; Peskova 2012). Podobne do niego znajdowane są na obszarze od Węgier po Grecję. Enkolpion podhorecki datować można na koniec X lub XI w. (por.: Pitarakis 2006, 231-233; Liwoch 2009, 368-369; tam lit.). Zawieszka ze sre-

bra ma kształt krzyża św. Piotra. Jest surowa w formie i ułana niezbyt starannie (ryc. 3, fot. 6). Znakomicie potwierdza



Fot. 6. Krzyż z WMB2 (fot. A. Susuł)

obserwację A.-S. Gräslund, że krzyżyki wykonywano nie dbale i na niskim poziomie technicznym, co byłoby niezrozumiałe, gdyby miały służyć tylko do ozdoby (por. Staecker 1999, 20). Zatem przypuszczać można, iż okaz podhorecki jest pamiątką chrztu właściciela. Zalicza się do datowanego na X – 1. połowę XI w. wariantu A typu 1.1.2 wg J. Staackera. Cały zespół grobowy WMB2 pochodzi z 1. połowy XI w. lub ewentualnie z samego końca stulecia poprzedniego (Liwoch 2009, 368-369).

W ustach zmarłych z WMB znajdowały się drobne przedmioty złote, które interpretować należy jako tzw. obole zmarłych. Niejasne jest ich realne znaczenie, żadna bowiem z możliwości – dostarczenie zmarłym opłaty za przewóz w zaświaty (obol Charona) lub gotówki na pośmiertne zakupy (eliminacja darów grobowych), bądź też zabezpieczenie się (przez przekupienie) przed powrotem nieboszczyka do świata żywych – nie wydaje się w pełni wiarygodna. Zwyczaj wyposażania zmarłych w monetę(-y) jest lub był kultywowany w różnych częściach świata, jednak trudno znaleźć analogię do zabytków podhoreckich (Liwoch 2009, 370; tam lit.). A.P. Mocâ (1990, 106) doszukuje się w omawianych pochówkach wpływu tradycji wielkomorawskiej, ponieważ właśnie tam odnotowano w grobach złote obole zmarłych – blaszki i bizantyjski solid cesarza Michała III (Poulík 1975, 86, tabl. 6, 51). Bardziej uzasadnione jest interpretowanie drobnych złotych przedmiotów z ust pochowanych w Podhorcach oraz znalezisk z Wielkich Moraw jako lokalnych, niepowiązanych ze sobą przykładów omawianego zwyczaju. Wkładane zwykle do grobów srebrne monety lub ułamki monet zastąpiono złotymi blaszkami i drucikiem, które uznać trzeba za namiastki bizantyjskiego pieniądza złotego będącego w obiegu na południe od Karpat, a także na południowej Rusi. Zauważyć można, że zwyczaj obola zmarłych wystąpił zarówno u Słowian, jak i u Węgrów oraz Skandynawów w okresie ich chrystianizacji ok. przełomu I na II tysiąclecie n.e., chociaż nie był związany z wymogami nowej religii.

Ważniejsze od fenomenu podhoreckich oboli zmarłych są dewocjonalia – niewątpliwie demonstracja wiary w Jezusa Chrystusa – złożone ze zmarłymi do WMB1

i WMB2. Ich posiadacze należeli prawdopodobnie do elit Rusi Kijowskiej i byli związani z księciem Włodzimierzem Wielkim (ok. 958-980-1015 r.). Rezydowali w strategicznie korzystnym miejscu u źródeł Bugu, Styru i Seretu (dorzecza Wisły, Prypeci i Dniestru) sprawując kontrolę nad obszarem niedawno (981 r.?) wcielonym do monarchii kijowskiej. Przypuszczalnie działało się to już po przyjęciu chrztu przez Włodzimierza (988 r.). Wychodząc z założenia, że bóg władcy powinien być bogiem całej wspólnoty, książę ten musiał pozbawić swych poddanych możliwości wyboru wyznania – ważnego elementu życia społecznego. Chrystianizator mógł spodziewać się oporu części społeczeństwa, jednak monoteistyczne chrześcijaństwo w wersji bizantyjskiej, które wprowadził, nadawało się znakomicie na sprzymierzeńca budowniczego państwa³. Jako pierwsza nową religię zaakceptować musiała – a zapewne chciała – książęca družyna. To rzeczywiście nastąpiło – przykładem zmarli z WMB – choć zmiany światopoglądowe i przyswajanie eschatologii chrześcijańskiej zachodziły powoli. Ważne, że chrześcijanina tworzył nieodwracalnie sam obrzęd chrztu, którego pamiątkami są – jak już wspomniano – krzyże z obu grobów. Są one też najstarszym niebudzącym zasadniczych wątpliwości chronologiczno-interpretacyjnych świadectwem obecności chrześcijan na zachodzie współczesnej Ukrainy i terenach sąsiednich. Właściciele krzyżyków przybyli najpewniej znad Dniepru jako przedstawiciele władzy kijowskiego księcia, dzięki której działalność misyjną rozwijał Kościół wschodni⁴. Związek pochodzących w WMB z kultem państwowym nie wyklucza ich indywidualnego zaangażowania, które widoczne jest – choć może to tylko ostentacja – zwłaszcza w WMB2. Zmarli nie będąc duchownymi, byli jednak nosicielami nowej oficjalnej religii wśród słowiańskiej ludności, której nawracanie dopiero się rozpoczynało. Wydaje się zatem, że ich obecność w Pleśniku uznać można za początek Cerkwi⁵ w zachodniej części niegdyśszej Rusi Kijowskiej.

³ Roli takiej nie mogła odegrać religia pogańska, czego dowodem była nieudana próba wprowadzenia w Kijowie henoteizmu.

⁴ Chrystianizacja państwa ruskiego bez wątpienia była jego najważniejszym osiągnięciem.

⁵ Organizacja Cerkwi na zachodzie Rusi w wysokim stopniu zależała od sytuacji politycznej i nie ma tu miejsca na jej szczegółowe omawianie. Nadmienić jednak można, że diecezję w Haliczu erygowano ok. połowy XII w., a jej biskupi wzmiankowani są pod ok. 1153 r. – Aleksey (niepewny); 1156 (ingres) i 1165 r. – Kosma oraz pod 1235 i 1241 r. – Artemiusz. Wspominani są też biskupi przemyscy – Antoni, którego z arcybiskupstwa nowogrodzkiego przeniesiono w 1220 r., powrócił zaś do Nowogrodu w 1225/1226 r. oraz nieznanego imienia władcy przemyski pod r. 1241 (Osadczy 2001, 297-300). Wcześniejszą metrykę ma stolica biskupia we Włodzimierzu Wołyńskim, lecz jej fundatorem nie był raczej Włodzimierz Wielki (niewiarygodna jest wzmianka w późnym „Latopisie Nikona” o biskupie Szczepanie/Stefanie), a powstała ok. 1078-1088 lub ok. 1090 r. (Vlasto 2004, 311, 448). Działali, oczywiście, duchowni niższej rangi, jak ok. XI/XII w. przemyski pop Wasyl będący powiernikiem i przypuszczalnie spowiednikiem księcia Wasylka Rościszawicza (Powieść... 1999, I-I.1, 202).

Bibliografia

- Korzhuhina G.F., Peskova A.A.
2003 *Drevnerusskie ènkolpiony. Nagrudnye kresty-relikvarii XI-XIII vv.*, Sankt-Peterburg.
- Liwoch R.
2003 *Stan badań nad grodziskami wczesnośredniowiecznymi i z początków późnego średniowiecza na zachodniej Ukrainie (obwody: iwano-frankowski, lwowski i tarnopolski)*, Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego 24, s. 213-297.
- 2007 *Wielkie kurhany latopisowego Pleśniska*, Materiali i doslidžennâ z arheologii Prikarpatâ i Volinî 11, s. 367-378, fot. 28-31.
- 2009 *Wielka mogiła bliźniacza w Podhorcach*, [w:] *Spotkania Bytomskie 6, Stare i nowe w średniowieczu. Pomiędzy innowacją a tradycją*, red. S. Moździoch, Wrocław, s. 357-377.
- 2010 *Bol'sie kurgany letopisnogo Plesneska*, [w:] *Slavâno-russkoe ûvelirnoe delo i ego istoki*, red. A.A. Peskova i in., Sankt-Peterburg, s. 486-492, tabl. 12.
- 2012 *On the new border of Christian civilisations. Archeological material from the early Rus' Plisnesk*, [w:] *Rome, Constantinople...*, s. 611-619.
- Lovag Zs.S.
1971 *Byzantine Type Reliquary Pectoral Crosses in the Hungarian National Museum*, *Folia Archaeologica* 22, s. 143-164.
- Mocâ A.P.
1990 *Pogrebal'nye pamâtniki ûžnorusskih zemel' IX-XIII vv.*, Kiev.
- Osadczy O.
2001 *Powstawanie pierwszych biskupstw na Rusi Halickiej*, [w:] *Dzieje Podkarpacia 5, Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, red. J. Gancarski, Krosno, s. 293-300.
- Peskova A.
2012 *Byzantine pendant reliquary-crosses from the territory of medieval Rus'*, [w:] *Rome, Constantinople...*, s. 403-443.
- Pitarakis B.
2006 *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze*, *Bibliothèque des Cahiers archéologiques* 16, Paris.
- Poulik J.
1975 *Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha.
Powieść...
1999 *Powieść minionych lat*, przełożył i opracował F. Sielicki, Wrocław.
- Rome, Constantinople...*
2012 *Rome, Constantinople and newly-converted Europe. Archaeological and historical Evidence 2*, red. M. Salamon i in., *U źródeł Europy Środkowo-Wschodniej / Frühzeit Ostmitteleuropas* 1, Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa.
- Staecker J.
1999 *Rex regum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Alt-dänemark und Schweden*, *Lund Studies in Medieval Archaeology* 23, Stockholm.
- Stęczyński M.B.
1847 (1990) *Okolice Galicyi*, Lwów (reprint w Krakowie + dodatek).
- Vlasto A.P.
2004 *Zaprovadžennâ hristiânstva u slovân. Vstup do seredn'ovičnoï istorii slovânstva*, Kiïv.
- Ziemięcki T.
1883 *Sprawozdanie z wycieczki archeologicznej do Podhorzec w roku 1882 dokonanej przez T. Ziemięckiego*, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* 7, s. 41-50.

Rozmiar artykułu: 1 arkusz wydawniczy

Początki cenobii na Górze Poczajowskiej i pierwsze donacje na rzecz monasteru

ks. archimandryta Andrzej Borkowski

Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku
borkowskiunath@yahoo.gr

ks. archimandryta Andrzej Borkowski, *The origins of Cenobitic Monasticism on Mount Pochayiv and the First Donations to the Monastery*, Elpis, 16 2014: 173-181.

Abstract: Mount Pochayiv became famous in Russia after the miraculous apparition of the Mother of God, which took place there. Presumably, already in 1240, monks from Kiev found refuge in nearby caves when fleeing the Tartar hordes. In 1559, the owner of these lands Anna Hojska provided funds for building an Orthodox monastery for the monks living in the caves and gave them a miraculous icon of the Mother of God. The most prominent abbot of the Pochayiv monastery was Job Zalizo. He was first elected exclusively by the monks as the new superior of the monastery, the fourth superior since the cenobitic rule was introduced in the monastery. The second prominent founder of the Pochayiv monastery were the Domaszewska family. Their efforts in the construction of the stone church, financial, land support and earth intended for the beautification and maintenance of the monastery, was to compensate for losses and damages applied by the magnate Firlej and the Cossack uprising. They wanted to prevent the total collapse and cessation of monastic life on Mount Pochayiv. For this reason, their names are so strongly emphasized in the history of the main spiritual center of Volyn.

Streszczenie: Góra poczajowska zasłynęła na Rusi po cudownym objawieniu się tam Matki Bożej. Przypuszczalnie, już w 1240 r. uciekający przed hordami tatarskimi mnisi z Kijowa znaleźli schronienie w pobliskich pieczarach. W 1559 r. właścicielka tych ziem Anna Hojska ufundowała dla żyjących w pieczarach mnichów monaster prawosławny oraz przekazała cudowną ikonę Matki Bożej. Najwybitniejszym iumenem monasteru poczajowskiego był św. Hiob Zalizo. Po raz pierwszy został wybrany wyłącznie przez mnichów na nowego przełożonego monasteru, czwartego od czasu wprowadzenia w monasterze reguły cenobitycznej. Drugimi wybitnymi fundatorami monasteru poczajowskiego stali się małżonkowie Domaszewscy. Swymi wysiłkami włożonymi w wzniesienie kamiennej cerkwi, znacznymi nadaniami pieniężnymi i ziemskimi przeznaczonymi na jej upiększenie i utrzymanie samego monasteru, pragnęli wynagrodzić straty i zniszczenia naniesione przez możnowładcę Firleja oraz powstanie kozackie, i tym samym nie dopuścić do całkowitego upadku i ustania życia monastycznego na Górze Poczajowskiej. Z tego względu ich imiona zostały tak mocno podkreślone w dziejach głównego ośrodka duchowego na Wołyniu.

Keywords: Job Zalizo, Pochayiv Monastery, Anna Hojska, Eva and Theodore Domaszewscy

Słowa kluczowe: Hiob Zalizo, Monaster Poczajowski, Anna Hojska, Ewa i Teodor Domaszewscy

Ślady życia monastycznego na Górze Poczajowskiej sięgają początków XIII wieku. Przypuszczalnie już w 1240 r. uciekający przed hordami tatarskimi mnisi z Kijowa znaleźli schronienie na górze poczajowskiej. Nazwa Poczajów jest skrótem od słów „Pocza – Diwa”, co oznacza, że Najświętsza Bogarodzica „Diwa” zaczęła czynić cuda. W mowie potocznej słowo „Diwa” z czasem straciło początkowe „D” i końcowe „a”. W ten sposób ze słów „Pocza – Diwa” powstała nazwa „Poczaiv”¹.

Dowodem na istnienie monasteru poczajowskiego są liczne podania i legendy oraz dokumenty historyczne. „Jest podanie - czytamy u M. Balińskiego i T. Lipińskiego - że w XIII wieku, mieli tu zakonnicy reguły św. Bazylego kaplicę, w małej między skałami pieczarze”². Z rękopiśmiennej księgi pt. *Monastyr – Skit*, napisanej w XVIII wieku (1732 r.) przez bazylińskiego mnicha z Poczajowa dowiadujemy się, że założył go w 1219 r. mnich o imieniu Metody, który przybył ze św. Góry Athos³. Również w księd-

ze powództw i dokumentów klasztornych z 1661 r. (t. II, s.144) oraz w *Epitome historica de origine... Poczajowensi Monte i maginis... A.D.1773...* jest wzmianka o nieistniejącym dziele pt. *Pamiętnik monasteria Poczajewskiego*, które odnosi pierwotne osiedlenie mnichów na 1240 r.⁴

Objawienie widziane przez czcigodnego męża o imieniu Turkuł na Górze Poczajowskiej w 1198 r., a następnie przez Metodego było podstawą do stworzenia przez lud legendy mówiącej, że na Górze Poczajowskiej pewien człowiek widział Matkę Boską stojącą w ogniu, a przed nią stojącego mnicha, który przepowiedział chwałę mającemu powstać na tym miejscu monasterowi. Owa legenda podtrzymywana przez bogoboyny lud była w końcu opublikowana w formie rozszerzonej, jednakże nie w pełni dokładnej i wiarygodnej. W 1665 r. we Lwowie opublikowano książkę autorstwa rektora „Kijewo-Bratskiego Uczyliszcza”, hieronicha Jaonijusza Galatowskiego „*Niebo nowe s nowymi gwiazdami*”. Autor wśród cudów uczynionych przez Matkę

¹ N. Tripolskij, *K istorii drevniago prawoslawnago Poczajewskiego monastyra na Wołyni*, „Wołynskija Eparchialnye Wedomosti” (dalej: „WEW”) 18 (1896) 708 - 709. Zob. J. Dubilko, *The Pochaiv Monastery in the history of our nation*, Winnipeg 1986, s.16. S. Antonovič, *Korotkii istoričnii naris Počajivs'koj Uspins'koj Lavri*, Kremianec 1938, s. 8 - 9.

² M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska*, Warszawa 1844, t. 2/2, s. 92.

³ N. Tripolskij, *K istorii drevniago prawoslawnago Poczajewskiego*

monastyra na Wołyni, „WEW” 15-18 (1896) 570-575, 607-617, 672-675, 687-710 (o polskim rękopisie z 1702 r. znajdujemy jedynie zsyłki).

⁴ A. Petruszewicz, *Istoriczeskoje izwiestije o drevniej Poczajewskoj obiteli*, [w:] „Galiczanin”, 1 (1863) 159. Amwrosij (Łatocki) archim., *Skazanie o Poczajewskoj Uspienskoj Lawre*, Poczajew 1787, s.14. A. Chojnacki, *Prawosławie na Zapie Rossii ili Patieryk Wołyno - Poczajewskij*, Moskwa 1888, s. 35.

Boską opisuje Jej objawienie w słupie ognia na skale Góry Poczajowskiej. Szczegółowo opisuje to wydarzenie, twierdząc, że widział je człowiek o imieniu Jan Bosy ze wsi Poczajów oraz mieszkający tam mnich, który powiadomił go i znajdujących się nieopodal pastuszków, że Najświętsza Bogarodzica pozostawiła ślad swojej stopy na skale, że w tej stopie zawsze znajdować się będzie czysta woda, cudownie uzdrawiająca od wszelkich chorób, i wreszcie, że na tej skale zostanie wybudowana kamienna cerkiew, a przy niej sławny monaster otoczony kamiennym murem, który od wsi Poczajów zostanie nazwany Poczajowskim⁵. Choć daty tego cudu nie podano jednak z książki pt. *Opisanije Poczajewskija Uspienskija Ławry* dowiadujemy się, że miał miejsce w 1261 r.⁶

Pierwszymi dokumentami historycznymi o monasterze poczajowskim są: uniwersał Króla Zygmunta I Starego z 1527 r. do Starosty Krzemienieckiego, zabraniający ostatniemu: „aby nie mieszał się do jarmarków (odbywających się 15-go sierpnia), danin nie wybierał i sądów nie składał”⁷ – wydany na ręce Bohdana Senkowicza Hojskiego⁸ oraz uniwersał z 1557 r.⁹, wydany Bazylemu, synowi Bohdana Hojskiego, przez Zygmunta II w swej treści potwierdzający poprzedni z 1527 r. Obydwa dokumenty świadczą o starożytności monasteru poczajowskiego¹⁰ oraz o istnieniu już wtedy małej kamiennej cerkwi ku czci Wniebowzięcia Bogarodzicy, wybudowanej na miejscu drewnianej.

Pierwszą, która złożyła na rzecz monasteru hojne dary była Anna z Kozińskich¹¹ Hojska sędzina Łucka. Zamężna

z synem Bazylego Hojskiego (Hostskiego) Jerofiejem, rotmistrzem królewskim (w 1576 r. mianowany starostą łuckim, a w 1580 sędzią ziem łuckich), który w 1565 i 1568 r. sporządził jej zapis. W 1578 r. zapisał jej 3 tys. kop litewskich groszy w długach na Poczajów wraz z przylegającymi do niego majątkami oraz darował jej trzecią część swych dóbr miasta Krupie¹². Umarł bezdzietny w 1581 r. Jego siostra Łosiatyńska pozwała bratową do sądu w sprawie dóbr po bracie. Przegrawszy jednak sprawę zawiera z nią w 1585 r. ugodę, odsprzedając jej swe prawa do dóbr Poczajowskich¹³. Podczas pobytu greckiego biskupa Neofita w jej domu, Anna otrzymuje w dowód wdzięczności ikonę Matki Boskiej (w 1559 r.), która wkrótce zasłynęła licznymi cudami. Po tym jak ślepy od urodzenia jej brat przejrzał, ikona uroczyscie została przeniesiona w 1597 r. do cerkwi Zaśnięcia Bogarodzicy i ofiarowana monasterowi, a sama Anna robi hojny zapis w Ziemstwie Krzemienieckim¹⁴. W testamencie daje wyraz swego przywiązania do wiary prawosławnej: „Umysliła jesmy Monastyr zbudowati i jego fundowati takim obyczajem, aby u tom monastyrze Czernieców ludiej dobrych pobożnego żywota nie jakago inszago zakonu, tylko Greczeskago Wostocznoj cerkwi posłuszeństwa liczboju osiem diaków dwa ...” („Uczreditielnaja gramota ili funduszowaja zapis A. Gojskoj na ustrojstwo monastyra”)¹⁵.

Według pierwotnych źródeł monaster poczajowski pozostawał pod bezpośrednim protektoratem fundatorki Anny Hojskiej. Pomimo, iż w swym fundacyjnym zapisie cały majątek przekazuje swym ulubieńcom, wnukom Andrzejowi i Iwanowi Firlejom, tym nie mniej założony przez nią monaster pozostawia w swej bezpośredniej dyspozycji. „Odnak wsie inszyje kondycyje nad dożywotnoje używanie mnie i monastyrom, w tym że zapisie trybunalskim worowansze – mowi w swym testamencie z 21 października 1611 r. – w swojej zupolnoj mocy zostawuju i onych ostieriegaju czasy wiecznymi tak w swojej mocy zostawaty mająt”¹⁶. Można przypuszczać, iż zakres wpływów na monaster ograniczał się jedynie do działalności dobroczynnej oraz ochrony przed uciskami z zewnątrz. W wewnętrzne życie wspólnoty Anna Hojska nie ingerowała, w każdym razie nie posiadamy dokumentów, które mogłyby temu zaprzeczyć.

Historia zachowała niewiele świadectw o działalności pierwszego ihumena metropolity Neofita, jak również

⁵ Joanicjusz Galatowski, *Niebo nowe s nowymi gwiazdami*, Lwów 1665, s. 99, cud 20; *Góra Poczajewska*, Poczajew 1806, k.2 verso.

⁶ *Opisanije Poczajewskija Uspienskija Ławry*, Poczajew 1878, s.32.

⁷ *Pamiętniki wydane w imieniu Komisji dla razborki drewnianych aktów wyszczególniających uroczyscie wojenne, Podolskom i Wołyńskom general-gubernatorze* (dalej: PVK), t. IV/2, Kijew 1859, nr. 73, s. 227. M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska*, t. 2/2, s. 92.

⁸ Pierwszy z rodu Hojskich (Hoścy, Hostscy) herbu kierdeja z Hoszczy na Wołyniu, o którym posiadamy informacje. W 1488 r. zostaje mianowanym podczaszym litewskim i klucznikiem łuckim, a w 1492 już tylko klucznikiem łuckim. W 1494 r. otrzymał od Aleksandra Jag. Zwierów w powiecie łuckim, a w 1495 ustanowił mu targo w Hoszczy. W 1528 r. dostarczył na potrzeby wojenne trzy konie, a jego syn Bazyl siedem. Oprócz Bazylego miał jeszcze synów Aleksandra i Jana oraz córkę Julianę. Zob. A. Boniecki, *Herbarz Polski*, t. VII, W – wa 1904, s. 361-362.

⁹ *Dzierżawnyj Archiw Tarnopolskoj Oblasti* (dalej: DATO), Fond 258 (Počaeviskij Arhiv), opis 3, sprawa nr 1165/1: *Dielo o fondie požertwowanija zawieszczannogo Poczajewskomu monastyru Annoj Gojskoj*, t. I (1557 – 1725), k. 86 – 87. Uniwersał królewski z 1557 r.

¹⁰ Amwrosij (Łatocki) archim., *Skazanie o Poczajewskoj Uspienskoj Ławre*, Poczajew 1787, s. 14-15.

¹¹ Według A. Bonieckiego istniały dwa domy o tym nazwisku na Wołyniu: jeden herbu kierdeja, a drugi właściwie herbu własnego. Heraldycy zwą go Zagłobą, tym się jednak różni od niego, że miecz nie przeszywa podkowy ale umiejscowiony jest prosto ostrzem w górę nad nią, a w szczycie hełmu znajduje się nie skrzydło, a trzy strusie pióra. Siedzibą Kozińskich h. własnego był Kozin w powiecie krzemienieckim. W 1528 r. przekazali na potrzeby wojenne 17 koni. Hryńko Koziński, w 1494 r. chorąży łucki, miał czterech synów: Olechnę, Michnę, Tyszkę (Tychnę) i Seńka. Tychno Hryńkowicz, od 1513 r. dworzynin królewski, otrzymał w 1527 r. ekspektatywę na styrostwo owruckie, ale go nigdy nie posiadał. W 1511 r. król Zygmunt potwierdził darowiznę Klipowszczyzny i Diczówki w powiecie owruckim, przekazaną mu przez teścia. Żonaty z Jewfimią, z którą miał synów: Filipa, Olechnę i Michała oraz córkę Annę, żonę Jerofieja Hośkiego, sędziego ziemskiego łuckiego. Zob. Boniecki, *Herbarz Polski*, t. XII, s. 91.

¹² DATO, F. 258 op 3,1165/1: *Dielo o fondie požertwowanija zawieszczannogo Poczajewskomu monastyru Annoj Gojskoj*. T. I (1557 – 1725), k. 109 – 112.

¹³ Tamże, k. 118 – 119. Umowa o odsprzedaży przez Łosiatyńską swych praw do dóbr Poczajowskich Annie Hojskiej za kwotę 10 tys. kop litewskich groszy.

¹⁴ Boniecki, *Herbarz Polski*, t. VII, s. 362, t. XII, s. 91 – 92.

¹⁵ PVK, t. IV/1, nr. 28, s. 173-175. Zob. W. Lewickij, *K woprosu o wremieni osnowanija Poczajewskoj Ławry i o pierwoj ustroitielnice jeja Annie Gojskoj*, „WEW” 6-11 (1913) 96-100, 126-128, 138-142, 165-167, 201-204. A. Borkowski, *Dzieje drukarni poczajowskiej*, [w:] *Klasztory i kultura krajów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, Z. J. Kijas, Kraków 2001, s. 280-281.

¹⁶ Testament Anny Hojskiej z 21. X. 1611 r. *K woprosu o wremieni osnowanija Poczajewskoj Ławry i o pierwoj ustroitielnice jeja Annie Gojskoj*, „WEW”, 8 (1913) 42.

dwóch następnych Cypriana i Teodora. Pierwszy po śmierci Anny Hojskiej zabrał z monasteru utynsyla kościelne oraz księgi liturgiczne, po czym przeniósł się do monasteru Św. Spasa w Dubnie¹⁷. Dwaj pozostali byli przełożonymi klasztoru bardzo krótko i poza postawionym zarzutem ze strony właściciela Poczażowa, Andrzeja Firleja o niewłaściwym nadzorze majątku klasztorowego, nie pozostawili żadnych śladów swej działalności¹⁸.

Głównym organizatorem życia monastycznego na Górze Poczażowskiej był św. Hiob Zalizo (przed przyjęciem ślubów mniszych i w schimie Jan). Bez wyolbrzymiania można stwierdzić, iż św. Hiob był dla monasteru poczażowskiego tym, czym św. Teodozjusz Peczerski dla Ławry Kijewo – Peczerskiej a św. Sergiusz dla Ławry Trojce – Siergiejewskiej.

Czas przejścia św. Hioba do Poczażowa nie jest dokładnie ustalony. Zgodnie z wcześniej przytoczonym stanowiskiem N. Pietrowa miałyby to być 1598 r.¹⁹. A. Chojnacki określa tą datę na lata 1602–1603, uważając go za pierwszego ihumena poczażowskiego²⁰. Opublikowane jednak przez B. Lewickiego w 1912 r. akty monasteru Poczażowskiego rzucają nowe światło na czas mianowania go na przełożonego w Poczażowie, ukazując równocześnie, że poprzedzili go inni ihumeni.

W dniu 12 grudnia 1647 r. sąd polubowny prowadził dochodzenie na gruntach monasteru poczażowskiego, w sprawie ustalenia jego granic z gruntami Andrzeja Firleja. Komisja sądowa przesłuchiwała w tej sprawie licznych świadków. Jednym z nich był niejaki Piotr Lada, który zeznał pod przysięgą, że przed św. Hiobem ihumenami monasteru byli Neofit, Cyprian i Teodor. „W roku jeszcze 1611, kiedy Kozin objął j.m.p. Bełzski, był z j.m.p. Bełzskim u babki jego jey mości Pani Hosckiej y z nią pospołu byli na odpuszcie w monasterze Poczażowskim, był y drugi raz, kiedy roku pańskiego tysiąc sześćset trzynastego zapisywała te majątności j.m.p. Bełzskiemu w Krzemieńcu, tedy tym duktem którym j.m.p. Bełzski prowadził, oraz na ten czas opisywała ograniczenie monasterskie pospołu z panem Makarym Liduchowskim, był w ten czas yhumenem grek, u którego na j.m.p. Bełzskiego targował gumno, bo nie dostawało na sztuki zboża j.m. panu Bełzskiemu, ten i chował

p. Hoscką; po nim Kiprian, po tym Feodor byli yhumenami niedługo, a za tymi terazniejszy yhumen ociec Zelizo”²¹.

Wkrótce po przybyciu do Monasteru Poczażowskiego zostaje wybrany ihumenem. Trudno ustalić dokładny czas jego wyboru ze względu na brak jakichkolwiek danych. Możemy jednak w przybliżeniu określić czas objęcia przez niego tego stanowiska, nie wcześniej niż w 1620 r. i nie później niż w 1623 r. Wiadomo, że do 1619 r. (tj. do czasu śmierci bogobojnej fundatorki Anny Hojskiej) przełożonym był grecki metropolita Neofit, następnie niedługo Cyprian i Teodor. Czwartym z rzędu był św. Hiob Zalizo.

Akt sądowy z 20 listopada 1641 r. dotyczący sporu między mnichami poczażowskimi a Danielem Grudnickim – pełnomocnikiem Andrzeja Firleja, w sprawie grabieży monasteru nadmienia, że miała ona miejsce w 1623 r., tj. w okresie pełnienia funkcji ihumena przez św. Hioba, „za ihumena powoda tiepiereszniaho (św. Hioba) w roku przeszłom tysiacza szestsot dwadceť tretiem”²².

Zgodnie z darowizną Anny Hojskiej ihumen Monasteru Poczażowskiego powinien być wybierany przez właścicieli Poczażowa, bądź fundatorów *pospołu s czerncami*²³. W podobny sposób odbyły się wybory dwóch pierwszych ihumenów Cypriana i Teodora. Z zachowanych dokumentów dowiadujemy się, że spadkobierca Andrzej Firlej nadużywając prawa kłtorstwa lekkomyślnie rozporządzał majątkiem monasteru. Pod pretekstem zagrożenia częstymi najazdami Tatarów, oraz nie zawsze rzetelnym postępowaniem byłych ihumenów zabrał do Zamku Koziańskiego utensyla Kościelne, spośród których wiele już nigdy nie wróciło do swego prawowitego właściciela²⁴.

W całkiem innych uwarunkowaniach odbyły się wybory św. Hioba na stanowisko przełożonego, nie przez właściciela *pospołu s czerncami*, lecz wyłącznie przez mnichów *ot inokow usierdnym proszenijem*. Po objęciu funkcji ihumena natychmiast odsunął kłtorę, protestanta Andrzeja Firleja od jakichkolwiek ingerencji w życie wspólnoty. Dlatego w całym szeregu dokumentów, dotyczących sporu możnowładcy z monasterem poczażowskim spotykamy jego uporczywe zarzuty w niewłaściwym wyborze przełożonego, „iż nie pokazujet inwestytury swoi na ihumenstwo ot otca władyki, ani podawanija ot diedicza”²⁵. Można jednak przypuszczać, że był krótki okres, kiedy Firlej żył w zgodzie

¹⁷ *Materiały po istorii Poczażewskoj Ławry* (dalej: MIPL), red. W. Lewickij, t. 1, Poczażew 1912, nr. 4, s. 7–8.

¹⁸ „... według zwyczaju dawnego, według reiestru od Ihumena na tenczas będącego te rzeczy do seguestatu swego dla inkwisyi częstych tatarskich i dla tego, aby to nie ginęło odebrał, bo ten zwyczaj był iz dziedzicowie wszędy do schowania brali, a po tym na święta wielkie, uroczyste do cerkwi dla nabożenstwa dawali; gdyż przed tym Ihumenowie wielkie szkody w apparatach czynili, i nie mało rzeczy przez niedozor ginęło, zaczęym terażniejszy pozwany, iako dziedzic i colator tego monastera, strzegąc tego, by i dalsza uyma nie była z wolą, i wiadomością wszystkich czernców, odebrał był...”. DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1169: *Wypisi iz grodzkich Kremienieckich aktowych knig* (1642–44), k. 217–39. Dekret sędzi trzeciego w sprawie rozpatrzenia skarg Monasteru Poczażowskiego przeciwko Andrzejewi Firlejowi z 5. IX. 1644 r. MIPL, nr. 64, s. 142.

¹⁹ *Pczela Poczażewskaja. Izbornik nazidatel'nych pouczenij i statej, sostawlennych i spisannyh prepodobnym Iowom, igumenom Ławry Poczażewskoj (1581–1651)* (dalej: *Pczela Poczażewskaja*), red. prof. N. I. Pietrow, Poczażów 1884, s. 31.

²⁰ A. Chojnacki, *Prawosławije na Zapadzie Rossii*, s. 147.

²¹ MIPL, nr. 81, s. 169.

²² DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr. 1168/2: *Sudiebnoje dieło s naslednikami Anny Gojskoj – Firlejami w swiazi s naruszenijami imi zawieszczanija Anny Gojskoj w polzu monastyra* (9. III. – 10. XII. 1641), k. 50–90. Protest pełnomocnika Andrzeja Firleja – Daniela Grudnickiego do Sądu Ziemińskiego w Krzemieńcu przeciwko skierowanemu przeciwko niemu oskarżeniu mnichów poczażowskich o grabież monasteru. MIPL, nr. 31, s. 57.

²³ DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1163/22a: *Zurnal registracii sobytij i dokumentacii monastyra – chronika monastyra (1557–1799)*, k. 4. Zapis Anny Hojskiej z 14. VII. 1597 r.

²⁴ DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1169: *Wypisi iz grodzkich Kremienieckich aktowych knig* (1642–44), k. 217–39. Dekret sędzi trzeciego w sprawie rozpatrzenia skarg monasteru poczażowskiego przeciwko Andrzejewi Firlejowi z 5. IX. 1644 r. MIPL, nr. 64, s. 142.

²⁵ DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1168/2: *Sudiebnoje dieło s naslednikami Anny Gojskoj – Firlejami w swiazi s naruszenijami imi zawieszczanija Anny Gojskoj w polzu monastyra* (9. III. – 10. XII. 1641), k. 38–39, 50. MIPL, nr. 30, s. 54; nr. 31, s. 59.

z monasterem, a nawet mu sprzyjał. Uznał św. Hioba, jako ihumena monasteru oraz uppełnomocnił do zarządzania wszystkimi cerkwiemi wraz z ich majątkami, znajdującymi się na terenie jego posiadłości. Św. Hiob nie omieszczał użyć tego argumentu wobec pozwanego Firleja, „że aktor (powód) nie jest ihumenom, tedy aktor tiepieserszyny prez let dwadcať i kilka tam w tom monastyre Poczaiewskom, ale i swieckich duchownych w dobrach storony pozwanoje za prozboju i poruczeniem sobie w zawiedowan’ju ot czasu niemałocho mieć, czoho dowodiaczy, pokazała storona powodowaja list s pieczat’ju i podpisom ruki pozwanoje storony do duchownych swieckich i majetnosciami pozwanoje storony Poczaiewskaho wo wsiem, posłuszni byli”²⁶.

Dobre stosunki pomiędzy monasterem a Andrzejem Firlejem nie trwały zbyt długo. Samodzielny system działalności nowo wybranego ihumena był sprzeczny z religijnymi poglądami wrogo nastawionego do ideałów życia ascetycznego magnata. Nie obeszło się bez poduszczeń ze strony protestanckich nauczycieli. Jak świadczy akt Koronnego Sądu Trybunalskiego Firlej starał się, „aby honor prebłahosłowniennoje panny sztodiennoje swoje bieruczy pomnožen’je mieży ludmi rozmaitocho stanu i roznoje wokacyje w sercach jako najhłubiej wkoreniwszy, altisimie za ich pracuju pri błahosłowninstwie bożom a pryczynuju naswiaszoje Bohorodicy osobliwoje tohoż miesca i wsieho obraz zakonu protiektorki i miłostiwoje pannie patronki i dobrodiejki krewiłsie, jako najbarziej mogł poruszonyj i nader omylnoju swoich starszych uczycielew namowuju, kotoryje dobra Bohu i preczystoj Bohurodicy poszlublenyje i powieżonyje zniszczyť zamyszlali, takowoje radi jeho miłosti Pan Bielzskij usłuchawszy, wytisnuti s toho swiatoho miesca prereczonych zakonników i tot ołtar panskij i nabłahosłowniennoje Panny Maryi zatym diedictwo wniwecz obiernuti usiłowali”²⁷. W 1623 r. Andrzej Firlej korzystając z przysługującego mu prawa patronatu oraz bezprawnego położenia monasterów prawosławnych w państwie Polsko – Litewskim, wysłał sługę Grzegorza Kozińskiego w celu odebrania depozytu Monasteru Poczaiewskiego.

Ciągłe prześladowania zrodziły u św. Hioba myśl o opuszczeniu granic Królestwa. Widać to z listu do cara Michała Teodorowicza, napisanym 1 maja 1626 r. i wysłanym przez mnicha poczaiewskiego Ignacego. „Pomyslich ubo i żelach ot mnoha wremieni i Boha mojeho usierdno molich, abym sam mogł osoboju mojegu pokłonitisia noham wielicestwa ti, hosudaru mojemu, i widieti preswietłoje lice Anhielskoje, Bohom woźdielennij hosudaru, prawosławnyj caru Michaił Fieodorowicz... A iż po niegodnosti mojej ni zdradił mi Hospod’ Boh i dla nużnych radi potrzeb monastyrskich, nie biez wielikaho żalu i utisnienia, łasce Boha mojeho i czasowi szasliwyszemu to zostawiwszy”²⁸.

Z przytoczonego tekstu widać, w jakim żalonym położeniu znajdował się wówczas monaster poczaiewski. Św. Hiob rysuje przed carem obraz strawionego przez pożar majątku monasterskiego, otoczonego przez licznych wrogów, opuszczonego, bez oparcia w prawosławnej magnaterii i możnowładztwie. „Pożałuj, pożałuj, pożałuj, prawosławnyj hosudaru, caru i wielikij kniaz’ Michaił Fieodorowicz (z jego ust wyrwa się żalose wezwanie), nas niehodnych bohomołcow swoich i obitel naszu Uspienija Preswiatyja Bohorodicy i prysnodiewy Maryi, kotoraja s dopuszczenija Bożoho obitel, swiataja, mienowitie, ukrasa cerkownaja, odieżdza swiaszczenniczeskaja: Jewanhielija, kresty i obrazy i proczije błaholepije cerkownoje ohniem shoreło, ktoroje wsie ot predkow wielicestwija Twojeho i ot ktitorow drewnich błahocestiwych nadano było. Wsiech że czasiech mohu reszczy w naszych krajach nie szasliwych takowija nie tolko utnailis’, ale otniud nie obretajutsia...”²⁹.

W monasterskich dokumentach nie znajdujemy informacji o wspomnianym pożarze monasteru oraz o darach ze strony przodków cara Michała Teodorowicza³⁰. Nie musimy za to szukać daleko dowodów na poparcie faktu na zwiększającą się nietolerancję wobec prawosławia. Rezultatem powyższej sytuacji była, poczynając od I połowy XVII w. postępująca szybka konwersja z prawosławia na rzymski katolicyzm oraz polonizacja wybitnych prawosławnych ruskich rodów. Już Książę Konstanty Ostrogski miał nieszczęście widzieć w swej rodzinie renegata prawosławnej wiary, w osobie swego syna Janusza. Inni, starając się złagodzić swe odstępstwo przyjmowali unię. Żalose położenie Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej oraz jego smutek z powodu odstępstw niektórych znaczących prawosławnych rodów z wyjątkową siłą wyraził Melecjusz Smotrycki w utworze *Thrinis* (lament) z 1610 r. W imieniu Kościoła prawosławnego zwracał się ku odstępcom w następujących słowach: „Gdzie tiepier nieoceniennyj kamień kotoryj ja nosiła wmiestie z drugimi brilliantami na mojej gławie...”³¹. Z pasją i kłutwą na ustach zwracał się do nich Melecjusz Smotrycki, ponieważ nie tylko sami wyrzekli się wiary ojców, łatwo ulegając latynizacji, ale następnie krzewili unię wśród swych poddanych.

Trudne położenie Prawosławia w Rzeczypospolitej skłoniło wielu z nich do porzucenia jej granic. W 1625 r. emigrował z wołyńskiego monasteru w Dermaniu biskup brzeski Józef Kurcewicz. Podobną chęć wyraził metropolita kijowski Izajasz Kopiński. W 1638 r. z monasteru w Hu-

²⁹ Tamże.

³⁰ Pod daremami możemy rozumieć zrabowane przez Firleja „Ewanhielije Moskowskoje, blachami srebrnymi miesto diech oprawnije oraz miski srebrniju moskowskiju”. Ofiarowali je jednak Michał i Adam Wiśniowieccy oraz księżna Marusia Zbarańska. Zob. DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1168/2: *Sudiebnoje dieło s naslednikami Anny Gojskoj – Firlejami w swiazi s naruszenijami imi zawieszczanija Anny Gojskoj w polzu monastyra* (9. III. – 10. XII. 1641), k. 21 – 22. Odpis z ksiąg grodzkich krzemienieckich zawierający skargę ihumena Poczaiewskiego Hioba Zelezo przeciwko Kasztelanowi Bielskiemu Andrzejowi Firlejowi za nasłanie na monaster Grzegorza Kozińskiego w celu zagarnięcia cudownej ikony Matki Boskiej Poczaiewskiej oraz jego majątku. MIPL, nr. 26, s. 45.

³¹ P. N. Batiuszko, *Wołyń. Istoriceskijja sud’by Jugo - Zapadnago kraja*, S - Petersburg 1888, s. 124.

²⁶ DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1168/2, k. 89. MIPL, nr. 32, s. 63.

²⁷ Tamże, sprawa nr 1170 /4: *Wypisi iz Kremienieckich ziemskich knig kontraktow, dekretow i sudiebnych dieł po ziemielnym i dienieźnym sporam s pomieszczykami Bielzskimi, Firlejem i drugimi*. t. I (1644 – 46), k. 40 – 41. Odpis z aktu Koronnego Sądu Trybunalskiego w Lublinie z 27. VI. 1646 r. MIPL, nr. 74, s. 161.

²⁸ MIPL, *List św. Hioba Poczaiewskiego do cara Michała Teodorowicza Romanowa*, s. 184.

styniu wraz z ihumenem przeszło na tereny Państwa Moskiewskiego około siedemdziesięciu mnichów, dwudziestu nowicjuszy i 11 chłopskich rodzin, przypisanych do klasztoru; z żeńskiego monasteru w Ladyniu: duchowy opiekun Metody, ihumena Elżbieta, 30 siostr z szesnastoma służkami; z monasteru w Dubnie wyszło czternastu mnichów³². Wcześniej, bo w 1592 r. bractwo lwowskie w liście skierowanym do moskiewskiego cara Teodora Joanowicza wyraziło swe rozgoryczenie z powodu prześladowań, osamotnienia oraz braku obrońców wiary prawosławnej³³. Ów niepokój wyraził w swym liście do cara Michaiła Teodorowicza również św. Hiob Zalizo.

Istnieje prawdopodobieństwo, iż powodem napisania listu do cara było przybycie do Moskwy w 1625 r. z monasteru w Dermaniu biskupa włodzimiersko – brzeskiego Józefa Kurcewicza, poszukującego azylu przed prześladowaniami ze strony łacinników³⁴. Car Michaił Teodorowicz wraz z patriarchą Filaretem (Nikiticzem) przyjęli życzliwie i hojnie obdarowali biskupa oraz jego świętę, składającą się z pięćdziesięciu osób. W liczbie przybyłych znajdowało się 3 hieronimichów z monasteru poczajowskiego: Antoni, Teofilakt i Ignacy. W sierpniu, po uroczystym przyjęciu, część święty biskupa Józefa powróciła do Rzeczypospolitej. Hojnie obdarzony powrócił także hieronimich Ignacy, o którym św. Hiob wspomina w liście do cara: „któryj (Ignacy) sożywszy so mnoju, szcześniejszym został, iż był dostoin z episkopom Iosifom Kurcewiczem swietle lice twoje ohladati, i diensicu twoju oblobyzati, a noham twoim poklonitis, i miłostyniu hodnuju otniesti”³⁵. Carska szczodrość skłoniła św. Hioba do zwrócenia się z listowną prośbą o okazanie materialnego wsparcia monasterowi za pośrednictwem, wspomnianego wcześniej hieronimicha Ignacego: „do obitieli swiatoje (Poczajowskiej) i sodruzestwa naszeho nawiernuwszysia obaczywszy wielikuju niszczeniu i nużnyi potreby obiteli swiatoje, i inszoho, za mnożeniem protiwnikow błahocestija i umalenijem synow cerkwi naszeja, poratowania snadniejszaho nie upatrujuczy...”³⁶. W skład delegacji wchodził także hierodiakon Józef, Grzegorz i inni. Niestety nie znamy rezultatów tego listu.

Pogrążony w trudach organizacji swej wspólnoty św. Hiob tym nie mniej bacznie obserwował i reagował na ówczesne wydarzenia w życiu Kościoła prawosławnego. Wracający przez ziemie ukraińskie z Moskwy patriarcha jerozolimski Teofanes wysłał 13 sierpnia 1620 r. pismo okrężne, w którym zwrócił się do prawosławnej ludności Litwy i Korony, aby wybrali spośród siebie biskupów³⁷. Pod koniec sierpnia w monasterze pieczerskim odbył się zjazd ducho-

wieństwa i świeckich, na którym wybrano kandydatów na metropolitę i biskupów diecezjalnych. Pod ochroną wojsk kozackich i hetmana Wojska Zaporoskiego Piotra Zahajdaczego, patriarcha w październiku wyświęcił na metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego. W miesiąc później Teofanes wyświęcił na arcybiskupa połockiego znanego autora utworów polemicznych Melecjusza Smotryckiego³⁸.

Po zabójstwie 12 listopada 1623 r. w Witebsku unickiego arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza³⁹, winą moralną za jego śmierć obarczono Melecjusza Smotryckiego, rywalizującego z nim na terytorium arcybiskupstwa. Powyższe wydarzenie spowodowało wzrost nastrojów antyprawosławnych i w następstwie doprowadziły do jego wyjazdu na Wschód do Konstantynopola, Jerozolimy i Antiochii. Dążący do wzmocnienia pozycji ordynariuszy diecezji wystarał się o wydanie przez patriarchów konstantynopolańskich i jerozolimskich dekretów znoszących przywileje staupigialne bractw w Rzeczypospolitej⁴⁰.

W 1627 r. arcybiskup połocki w tajemnicy złożył zwierzchnikowi Kościoła unickiego, Welaminowi Rutskiemu, deklarację o przystąpieniu do unii. Przez następny rok próbował do niej nakłonić metropolitę Boreckiego i archimandrytę monasteru pieczerskiego Piotra Mohylę. Dnia 26 maja 1628 Hiob Borecki swym posłaniem wezwał wiernych i duchownych na wyznaczony na 15 sierpnia synod do Kijowa⁴¹, poświęcony sprawom wewnętrznym Cerkwi. Synod stał się jednak areną dyskusji nad *Apologią* Smotryckiego, w której autor otwarcie opowiadał się za unią⁴². Jego praca została potępiona przez uczestników synodu, a episkopat prawosławny wydał w tej sprawie specjalne oświadczenie⁴³, podpisane min. przez biorącego w nim udział św. Hioba⁴⁴.

³⁸ J. P. Orłowski, *Uczastie Zaporozkich kozakow w wostanowlenii ijerusalimskim patriarchom Teofanom prawosławnoju južno – russkoj cerkownoj ijerarchii w 1620 g.*, [w:] „Trudy Kijewskoj – Duchownoj Akademii”, Kijew 1905, s. 648; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. II, Würzburg-Wien 1881, s. 145 – 148; Hruszewskij, *Istoria Ukraini – Rusi*, t. VII, s. 426 – 437; D. Doroszenko, *Narys istoriji Ukrainy*, Warszawa 1932, t. I, s. 206 – 207; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny...*, s. 425 – 429; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 72 – 73; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzuniacka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596-1795*, „Przegląd Powszechny”, CIC (1921-1922) 161 – 163; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2/2, Kraków 1969, s. 843 – 844; W. A. Serczyk, *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Wrocław-Kraków 1984, s. 188 – 189.

³⁹ O życiu i śmierci Jozafata Kuncewicza por. J. Susza, *Cursus vitae et certamen martyrii B. J. Kuncewicii*, Romae 1665; F. Konieczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków – Warszawa 1985, s. 295 – 341.

⁴⁰ A. S. Osinski, *Mietiej Smotrickij*, Kijew 1912, s. 86.

⁴¹ *Archeograficzeskij Sbornik Dokumentow*, Wilna 1904, t. II, s. 39; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 89.

⁴² M. Smotrycki, *Apologia Peregrynatiew do Krajów Wschodnich, przez mię Melecjusza Smotryckiego M. D. Archijepiskopa Połockiego 1626 r. w Dermaniu*. Zob. T. Grabowski, *Ostatnie lata Melecjusza Smotryckiego. Szkic do dziejów literatury unicko-prawosławnej wieku XVIII*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Lwów 1916, s. 318 – 321.

⁴³ Przebieg synodu w Kijowie został omówiony w anonimowym otworze *Apollieja Apologii*, wyd. w Kijowie w 1628 r.; S. Golubiew, *Kijewskij mitropolit Piotr Mogila i jego spowidźniki*, Kijew 1898, t. I, dod. nr. 66, s. 302 – 317.

⁴⁴ Św. Hiob podpisał się swym imieniem zakonnym w schimie „Jan

³² S. Golubjew, *Kijewskij mitropolit Piotr Mohila i jego spowidźniki*, t. II, Kijów 1898, s. 25.

³³ *Akty Zapadnoj Rossii*, t. IV/1, nr. 34. K. Charlampowicz, *Iosif Kurcewicz, archijepiskop Suzdalskij*, Kazań 1900, s. 15.

³⁴ K. Charlampowicz, *Iosif Kurcewicz, archijepiskop Suzdalskij*, s. 17.

³⁵ MIPL, *List św. Hioba Pocajowskiego do cara Michaiła Teodorowicza Romanowa*, s. 184.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. S. Hruszewskij, *Istoria Ukraini – Rusi*, t. VII, Kijiw-L'wiv 1909, s. 435 – 436; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 426; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 80.

Znaczącą donacją na rzecz monasteru poczajowskiego była fundacja cerkwi Św. Trójcy przez Ewę i Teodora Domaszewskich⁴⁵. Nie posiadamy historycznych danych wskazujących na dokładny czas ukończenia prac budowlanych nad nową cerkwią oraz jej poświęcenia. Z testamentu z 20 maja 1649 r. wynika, że była już zakończona. W wznoszeniu nowej świątyni brał udział św. Hiob z bracią monasterską. Zajmowali się wyrębem lasu, potrzebnego na budowie oraz wypalali wapno⁴⁶. Prawdopodobnie brali również udział w przygotowaniach niezbędnych przy budowie kamiennej cerkwi cegieł. Domaszewscy zadbali, aby była zaopatrzona w niezbędne utensylia kościelne, gdyż poprzednie zostały zrabowane przez Firleja i przepadły bezpowrotnie podczas pożaru Zamku Kozińskiego. W tym celu ofiarowali 16500 zł na zakupienie niezbędnego wyposażenia cerkwi Św. Trójcy. W swym testamencie zaznaczają, że: „żadnoje czasti z nich (tzn. z zapisanej sumy) sobie, a ni potomkom swoim nie zostawujuczy, ale wsiu ohułom monastyrowi Poczajewskomu i cerkow czerez nas nowuju teper zmurowanuju i apparatami (utensylami kościelnymi) wodług możnosti naszoje ozdoblenuju, w kotoroj i tiła naszzy złożony byti majut, dajemo, darujemo i tym tiepierzszym zapisom naszym wiecznymi czasy zapisujemo...”⁴⁷.

Powyższa suma była przekazana przez Domaszewskich w różnych okresach czasu w postaci pożyczek pod zastaw majątków, wsi i poddanych. Sumę 2,5 tys. zł przekazano kasztelanowi kijowskiemu Romanowi Hojskiemu i ubezpieczone na wieś Uscieczkę i kilku poddanych ze wsi Rydomli; 7 tys. zł staroście krzemienieckiemu Michałowi – Jurju Czartoryskiemu i zabezpieczone wsią Ostrowce. Jednak w 1648 r., podczas powstania Chmielnickiego ta ostatnia została rozgrabiona i spalona przez Tatarów i kozaków. Wieśniaków wybito lub wzięto do niewoli, a tym, którym udało się uniknąć rzezi rozpierzchli się. W obliczu nanieśionych szkód, Domaszewscy polecieli księciu Czartoryskiemu wypłacić im w zadośćuczynienie poniesionych strat 3 tys. zł. Książę odmówił, a sprawa przeszła pod rozpatrzenie Sądu Ziemińskiego w Krzemieńcu, który 14 listopada 1651 r. uznał ich roszczenia za uzasadnione. Z powodu nie zjawienia się Czartoryskiego, sąd wydał zaoczny wyrok na korzyść strony powodowej⁴⁸.

Inną sumę 7 tys. zł przekazano Piotrowi Semnutowi i ubezpieczono na wsie: Szymkowice, Zwonki, Wygorne oraz kilku poddanych w mieście Kornicy w gminie Lachowce. Wszystkie wymienione majątki, zgodnie z zapisem Domaszewskich z 20 maja 1649 r., miały przejść pod zarząd monasteru poczajowskiego i pozostawać dotąd, dopó-

ki zastawcy nie wypłacą jemu pożyczonej oprocentowanej sumy, w zamian za modlitwy za ich dusze: „prereczonym zakonnikom i Starszemu (ihumenowi), w tom monastyru Poczajewskomu buduczomu, po smierci nas obojeho, tyje dobra (majątki) wsi do posesyi swoje wziawszy i w nich aż do oddania sum s tych majetnostiej i nahorody, za szto się z zapisow pokażet, zażywati... A prereczonyja zakonniki, tiepier i napotom w tom monastyre buduczyje, za odpuszczenie hrichow naszych Pana Boha ustawicznie prositi i nabożenstwo za umierłych zwykłoje otprawowati, także z toje prowizyi i cerkow opravowati (utrzymywać) majut i budut powinni...”⁴⁹.

W 1654 r. Teodor Domaszewski napisał drugi testament, w którym ofiarowuje monasterowi poczajowskiemu znaczne sumy pieniężne znajdujące się w długach u różnych osób. Śmierć nie dała mu jednak zakończyć powyższego zapisu⁵⁰. O niedokończonym testamencie (napisanym bez daty) świadczy wzmianka w zapisie Ewy Domaszewskiej, w którym mówi, że „zeszli miły małżonek moy pewny od nieodmienny umysł swoy miał, testament ostatniey woli swoiey sporządzić y iuz go poczał był pisać, ale mu smierć nie dopuściła”⁵¹. Nie posiadamy bezpośrednich danych o czasie śmierci Teodora Domaszewskiego. Jednak należy przypuszczać, iż zmarł na początku 1654 r. Dnia 2 czerwca 1654 r. jego małżonka prowadzi już sama proces sądowy z księciem Jurjem – Dymitrem Wiśniowieckim, a Teodor w aktach sądowych tej sprawy jest wspominany, jako zmarły⁵².

Niespokojne czasy Powstania Chmielnickiego niezwykle boleśnie odbiły się na dobrobycie obywateli Państwa Polsko – Litewskiego. Szczególnie wiele zła przyczyniły bezkarnie grasujące szajki złodziejskie oraz tatarskie i kozackie zagony. Korzystając z wewnętrznej słabości Rzeczypospolitej, nieskrępowanie pustoszyły kraj ograbiając bezbronną ludność. W tych niespokojnych czasach Ewa Domaszewska zmuszona była do przejeżdżania z miejsca na miejsce, aby uratować swe życie: „unosząc często y roznie z mieysca na mieysce zdarowie y substantią swoię”.

Podczas jednego z tych przejazdów, 3 marca 1659 r. w drodze ze swego majątku we wsi Kropiwszczynie do Łucka, została napadnięta i ograbiona. Zagarnięto jej min. znajdujące się przy niej dokumenty ziemskie, pomiędzy którymi był także zapis Domaszewskich na rzecz Monasteru Poczajowskiego z 20 maja 1649 r. Pomimo, iż testament wraz z innymi dokumentami był złożony również w Urzędzie Grodzkim w Krzemieńcu, to jednak powyższa okoliczność bardzo zaniepokoiła Ewę Domaszewską. Księgi Krzemienieckie znajdowały się w tym czasie w wielkim nieporządku. W aktach z tych czasów spotykamy bardzo częste wskazówki mówiące o oplakanyim stanie Księg Grodzkich w Krzemieńcu.

Żelezo, ihumen poczajowski”. A. Chojnacki, *Prawosławije na Zapadie Rossiji*, s. 170; A. Chojnacki, *Poczajewskaja Uspienskaja Lawra. Istoryczeskoje opisanije*, Poczajew 1897, s. 55.

⁴⁵ A. Chojnacki, *Prawosławije na Zapadie Rossii*, s. 67. A. Sendulskij, *Prepodobnyj Iow igumien poczajewskij*, „WEW”, s. 902-903.

⁴⁶ DATO, F. 258 op. 3, sprawa nr 1169: *Wypisi iz grodzkich Kremienieckich aktowych knig (1642 – 44)*, k. 7 – 8. Skarga ihumena Monasteru Poczajowskiego na Andrzeja Firleja za odebranie im 200 wozów drzewa (19. II. 1642 r.). MIPL, nr. 36, s. 69 – 70.

⁴⁷ *Darstwiennaja zapisi Anny Hojskoj na ustrojstwo Poczajewskoho monastyra*, Poczajew 1908, s. 14.

⁴⁸ Tamże, s. 98 – 100.

⁴⁹ Tamże, s. 15.

⁵⁰ Tamże, s. 106 – 109. N. Teodorowicz, *Zawieszczanie dworianina Fiedora Grickowicza Domaszewskiego Poczajewskomu monastyriu ot 1654 goda (nieokonczennoje)*, „WEW” 29 (1898) 999-1001.

⁵¹ Tamże, s. 28.

⁵² Tamże, s. 113 – 114. N. Teodorowicz, *K istorii Poczajewskoj Lawry*, „WEW” 4 (1903) 112-121, 4 (1903) 354-362.

Zsyłając się na ten fakt, władze niekiedy odmawiały przyjmowania bądź wydawania kopii dokumentów. W przypadku Domaszewskich istniało niebezpieczeństwo ze strony możliwych protestów przeciwko dziedziczeniu przez monaster zapisanych mu majątków. Po przybyciu do Łucka nie mogła się osobiście stawić się do urzędu miejskiego ze względu na słabe zdrowie „na ten czas w niesposobnym barzo zdrowiu zostającej” W powyższej sytuacji zwróciła się z prośbą do niejakiemu Michała Kalenkiewicza – Strupińskiego, aby zameldował w urzędzie grodzkim w Łucku o mającym miejsce napadzie na tle rabunkowym i zaginięciu dokumentów, który uczynił to 15 marca 1659 r.⁵³ Dnia 5 kwietnia 1659 r., z chwilą poprawy zdrowia, zabrała się do ułożenia nowego, bardziej obszernego i szczegółowego testamentu. Oddaliła w nim wszelkie ewentualne roszczenia krewnych ze strony męża i swojej do zapisanych na rzecz monasteru poczajowskiego majątków i sum pieniężnych. Wszystkie ewentualne próby odebrania darowanego majątku monasterowi miały być karane mandatem w wysokości zapisanej monasterowi sumy 16 tys. 500 zł oraz opłatą sądową. Surowość prawna zredagowania nowego testamentu przez Domaszewską wynikała z jednej strony z przekonania, iż to, co poświęcone Bogu nie może być odebrane lub odmienione „aby to, co się już Bogu ofiarowało, uienło y odmieniono nigdy nie było”; z drugiej widząc skrajne ubóstwo i dewastację monasteru oraz obawiając się aby całkowicie nie ustała w nim „chwała Bożyja”, ofiarowała wspomnianą kwotę w celu jego utrzymania⁵⁴.

Po bezdzielnym Domaszewskich najbliższym dziedzicem, mogącym rościć pretensje do ich majątku oraz zakwestionować prawa monasteru poczajowskiego, był jego bratanek Bazyli Joachinfusz Gryckowicz Domaszewski. Nie tylko nie wniósł on jakichkolwiek pretensji do zapisanych monasterowi gruntów, ale sam, wyruszając na wojnę ze Szwedami zapisał 28 kwietnia 1656 r. na utrzymanie cerkwi Św. Trójcy 3 tys. zł, pożyczone przez Teodora Domaszewskiego Księciu Lubomirskiemu, które dostał w spadku. Poza tym, pod warunkiem pochowania jego ciała w cerkwi Św. Trójcy obok wuja Teodora Domaszewskiego, zapisał pożyczone Mateuszowi Tołścieckiemu 600 zł oraz 300 zł monasterowi Objawienia Pańskiego w Krzemieńcu i 300 poczajowskiemu⁵⁵. W celu całkowitego uspokojenia monasteru i ciotki Ewy Domaszewskiej wydał dwa zapisy: w pierwszym z 6 kwietnia 1660 r. potwierdził prawa mnichów do zapisanych przez jego wuja majątków, w drugim z 12 września 1662 r. oświadczył, że otrzymał od niego na-

leżyłą część majątku i nie rości żadnych pretensji do pozostałej jego części⁵⁶.

Zapisane monasterowi majątki zostały całkowicie spustoszone i wyludnione podczas prowadzonych działań wojennych⁵⁷. W drugim testamencie Domaszewskiej monaster otrzymał, więc prawo do zasiedlania ich swymi chłopami, stawiania zagród, młynów, grobli w stawach, oddawania warendę lub zastaw pieniężny. Zaznaczyła jednak, aby pieniądze otrzymywane z majątków były wykorzystywane jedynie na utrzymanie monasteru i upiększenie nowo wzniesionej świątyni. Niezwykle ważnym jest jeden z warunków zapisu mówiącego, iż wszystkie sumy pieniężne i majątki mają należeć do monasteru do tej pory, dopóki będzie w nim zachowana wiara prawosławna. W przypadku przejścia na unię należy przekazać zapisany przez fundatorkę majątek innemu monasterowi pozostającemu przy prawosławiu.⁵⁸

Należy przypuszczać, iż Ewa Domaszewska nie uczyniła tej istotnej konkluzji przypadkowo. Pomimo, że jej przyczyny nie zostały ukazane w testamencie, to niewykluczone, że po śmierci św. Hioba ze strony unitów były próby przejścia monasteru. Dlatego fundatorka cerkwi Św. Trójcy zastrzegła w swym testamencie wieczne pozostawanie przy prawosławiu monasteru poczajowskiego. Powyższy warunek zapewne silnie wpłynął na jego losy. Być może od tego faktu zależało tak długie pozostawanie przy wierze prawosławnej aż do początku XVIII w., gdy ostatnim monasterom na Wołyniu została narzucona unia.

Drugi zapis Domaszewskiej wykonany 26 kwietnia 1659 r. został podpisany przez zaproszonych przyjaciół: Seweriusza Korczakowskiego, Michała Ledochowskiego i Michała Króla Łażniowskiego. Zapis był osobiście przez

⁵⁶ Tamże, s. 128 – 130, 132 – 136. N. Teodorowicz, *K istorii Poczejewskoj Lawry*, „WEW” 15 (1903) 457–461.

⁵⁷ „Przez te wojenne lata funditus ogniem y mieczem są zniszone, a za tym żadnego tam poddanego, dworu, stawu, młyna y inszego pożytku nie został, y monastyr temż laty zubożał y spustoszał” Tamże, s. 20.

⁵⁸ „... y tych dóbr dziedzicom y nikomu inszemu nie zostawiając y nie wymuiąc, na wieczne czasy się z nich rzekając siebie, successorsy, blizkie krewny nas obojga zapisami naszymi, iako pirwszym, tak y tym poslednim, od nich odalając, samemu temu monastrowi Poczejowskiemu obszczętyelnemu, cerkwi Przenasswjetsey Trojcy y wielebnym oycom, w nim starszemu y braci jego teraz nie yszym y następcom ich Regóły Świętego Bazylego Wielkiego obszczętyelnym, to iest współ w iednakim porządku żyjącym ziednoczenie, spolnie, bez osobności, wedłóg pomienioney Reguły chowaiącym, w Nieunicy zawsze y wiecznie, naydiącym się. Co waruię pod odpadnieniem od tych summ, im teraz cedowanych, który za przyięciem, strzeż Boże, przez nich uniey, do inszego w nieunicy będące monastyr, tam, gdzie intentyey naszey za duszy nasze dosyć się będzie działo, pastyrze nasze, własni duchowni prawosławni wedłóg uwagi swey, aby prowisia dochodziła, obrócić będą mogli y wolni”. „Darstwienaja zapis Anny Hojskoj na ustrojstwo Poczejewskoho monastyr”, s. 22 – 23. Powyższy warunek rok po śmierci Ewy Domaszewskiej w 1666 r. został zniesiony przez Sąd Trybunalski. Warunek zmarłej fundatorki dotyczący wstrzymania wypłaty kwoty 16 tys. 500 zł w przypadku przejścia monasteru na unię został uznany przez Sąd Trybunalski za niesprawiedliwy, albowiem zwracał się przeciwko Kościołowi Unickiemu. Dlatego decyzją sądu był skasowany i na wieczne czasy zniesiony. Oświadczył on, że powyższa kwota powinna być wypłacona monasterowi nawet w przypadku przyjęcia unii. Pomimo, iż prawne znaczenie testamentu Domaszewskiej w stosunku do powyższego warunku zostało zniesione, tym jednak jego moralny wpływ na mieszkańców monasteru pozostawał w całej swej mocy.

⁵³ Tamże, s. 118 – 119.

⁵⁴ „Sama ia, widząc y uważając, ponieważ ten monastyr, będąc z dawna ubogim, a przez te lata wojenne zapustoszeniem, wielkim niedostatkiem scisniony iest, aby stąd, strzeż Boże, chwała jego święta nigdy nie ustawała y nie umniejszała, tego pilno strzegąc, mając insze z ręki Bożej osobne ku wyżywieniu siebie substantią y opatrzenie swoye, do używania y realney spokojney posessiey monastyr y wielebnych oycow poczejowskich, iako za mocą pierwszego nas obojga wliwkowego zapisu przezżeczone dobra podalam...” Tamże, s. 23.

⁵⁵ Tamże, s. 126 – 128. N. Teodorowicz, *K istorii Poczejewskoj Lawry*, „WEW” 14 (1903) 431–435.

nią złożony w Sądzie Grodzkim w Krzemieńcu i wpisany do akt grodzkich. Tego samego dnia wspomniane osoby podpisały również umowę, zawartą pomiędzy ihumenem Doroteuszem Treciakowiczem (w imieniu całej wspólnoty) a Ewą Domaszewską, odnośnie zapisanych przez nią gruntów. Przełożony wydał jej zapis, w którym deklarował jej dożgonne prawo korzystania z dochodów majątków w Uściczku i Ostrowcu. Zastrzega jednak, że jeśli z winy monasteru poniosła jakiegokolwiek straty, to posiada prawo wnieść skargę do metropolity kijowskiego lub prawosławnego biskupa łuckiego⁵⁹.

Kolejny testament został napisany niedługo przed jej śmiercią 8 grudnia 1665 r. Ostatnie lata spędziła w monasterze poczajowskim. Prosiła w nim, aby jej pochówek odbył się według obrządku wschodniego Kościoła prawosławnego w cerkwi Św. Trójcy przy grobie jej męża. Wyrzała także swe życzenie, aby odznaczał się on skromnością, bez zbędnego przepychu i uroczystego charakteru, jedynie w obecności jej przyjaciół i możliwie licznie przybyłych ubogich. Potwierdzając ważność poprzednich zapisów fundacyjnych na rzecz mnichów (sporządzonych osobiście i przez jej męża), zwróciła się do swych dłużników, aby bez żadnych sprzeciwów zwrócili pożyczone u niej pieniądze mnichom. Cały swój majątek ruchomy, składający się ze srebrnych i złotych przedmiotów przeznaczyla na upiększenie wspomnianej cerkwi. Mając w pamięci wierną służbę swego krewnego, a obecnie mnicha poczajowskiego Ławrencjusza Biereżyckiego, prosiła o wydanie mu z arendy wsi Uściczki 100 zł a słudze Kowalskiemu 30 zł i konia. Z obawy przed możliwymi nieporozumieniami w stosunku do mnichów ze strony Wojewody Wołyńskiego Księcia Michała – Jurja Czar-toryskiego, zobligowała Domaszewską do zwrócenia się w swym testamencie z prośbą, aby baczac na zasługi męża i jego przodków nie wzbraniał im w korzystaniu z majątku wsi Ostrowiec. Przestrzegała przed klątwą i Sądem Bożym przeciwników swej ostatniej woli. Pod ostatnim

testamentem zapisanym w Monasterze Poczajowskim złożyli podpisy: Adam Świętojański, Bogdan Isernicki i archimandryta owrucki Teodor Krechowicki. Dnia 9 stycznia 1666 r. ihumen Efreem Szacki wniósł do Ksiąg Grodzkich w Krzemieńcu powyższy zapis⁶⁰.

Góra poczajowska zasłynęła na Rusi po cudownym objawieniu się tam Matki Bożej. Przypuszczalnie, już w 1240 r. uciekający przed hordami tatarskimi mnisi z Kijowa znaleźli schronienie w pobliskich pieczarach. W 1559 r. właścicielka tych ziem Anna Hojska ufundowała dla żyjących w pieczarach mnichów monaster prawosławny oraz przekazała cudowną ikonę Matki Bożej. Najwybitniejszym ihumenem monasteru poczajowskiego był św. Hiob Zalizo. Po raz pierwszy został wybrany wyłącznie przez mnichów na nowego przełożonego monasteru, czwartego od czasu wprowadzenia w monasterze reguły cenobitycznej. Drugimi wybitnymi fundatorami monasteru poczajowskiego stali się małżonkowie Domaszewscy. Swymi wysiłkami włożonymi w wzniesienie kamiennej cerkwi, znacznymi nadaniami pieniężnymi i ziemskimi przeznaczonymi na jej upiększenie i utrzymanie samego monasteru, pragnęli wynagrodzić straty i zniszczenia naniesione przez możnowładcę Firlęja oraz powstanie kozackie, i tym samym nie dopuścić do całkowitego upadku i ustania życia monastycznego na Górze Poczajowskiej. Z tego względu ich imiona zostały tak mocno podkreślone w dziejach głównego ośrodka duchowego na Wołyniu⁶¹.

⁶⁰ Tamże, s. 27 – 31.

⁶¹ W Domu Metropolitów Prawosławnych w Warszawie zachował się zabytkowy, malowany na płótnie obraz. Przedstawia w całej postaci Teodora i Ewę Domaszewskich, podtrzymujących na rękach wzniesioną przez nich cerkiew Św. Trójcy. Wokół herbu Teodora znajdują się początkowe litery H.T.D.K.G.P.K., co znaczy: *Hryckiewicz Teodor Domaszewski Komornik Granic Powiatu Krzemienieckiego*, a wokół herbu jego małżonki – B.E.D.K.G.P.K., tj. *Bogobojna Ewa Domaszewska Komornikowa Granic Powiatu Krzemienieckiego*. U podstawy obrazu widnieje napis: *Fundatorowie starej cerkwi w Poczaewi W.W. (Woiewodstwa Wołyńskiego) Teodor i Ewa Domaszewsky Komornikowstwo Granicy Krzem. Ro 1649*. Obraz więc został namalowany bądź w okresie, gdy na miejsce wybudowanej przez Domaszewskich starej cerkwi została wzniesiona przez Mikołaja z Potockiego w II poł. XVIII w. nowa świątynia, gdyż umieszczony na nim napis nazywa ich *fundatorami starej cerkwi*, bądź jest kopią bardziej starożytnego oryginału.

⁵⁹ *Darstwienmaja zapis Anny Hojskoj na ustrojstwo Poczajewskoho monastyra*, s. 131 – 132. N. Teodorowicz, *K istorii Poczajewskoj Lawry*, „WEW” 14 (1903) 435-437.

Bibliografia

Źródła:

- Akty, odnosiaszcziesja k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeograficeskoju Komissieju*, t. 4, Sankt-Petersburg 1851.
- Archeograficeskij sbornik dokumentow odnosjaszczisja k istorii Sewero-Zapadnoj Rusi, izdawaeomyj pri uprawlenii Wilensko-go uczebnogo okruga*, t. II, Wilna 1904.
- Dierżawnij Archiw Tarnopolskoj Oblasti, Fond 258 (Počaeviski Arhiv), opis 3, sprawa nr.: 1165/1, 1169.
- Materiały po istorii Poczajewskoj Lawry*, red. W. Lewickij, t. 1, Poczajew 1912.
- Pamiatniki izdannye wremiennoj Komisijej dla razborki drevnich*

aktow wysoczajsze uczeżdennomu pri Kiewskom wojennom, Podol'skom i Wolynskom general-gubernnatoru, t. IV/1-2, Kijew 1859.

Pczela Poczajewskaja. Izbornik nazidatel'nych pouczenij i statej, sostawlennych i spisannyh prepodobnym Iowom, igumenom Lawry Poczajewskoj (1581-1651), red. prof. N. I. Pietrowa, Poczajów 1884.

Opracowania:

- Amwrosij (Łatockij) archim., *Skazanije o Poczajewskoj Uspienskoj Lawre*, Poczajew 1787.

- Antonovič S., *Korotkii istoričnii naris Počaiivs'koj Uspins'koj Lavri*, Kremianec 1938.
- Baliński M., Lipiński T., *Starożytna Polska*, Warszawa 1844, t. 2/2.
- Batiuszkow P. N., *Wołyń. Istoriceskija sud'by Jugo - Zapadnago kraja*, S - Petersburg 1888, s. 124.
- Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce, red. J. Kłoczowski, t. 2/2, Kraków 1969, s. 840 – 855.
- Boniecki A., *Herbarz Polski*, t. VII, XII, W – wa 1904.
- Borkowski A., *Dzieje drukarni poczajowskiej*, [w:] red. W. Stępnia-Minczewska, Z. J. Kijas, *Klasztory i kultura krajów słowiańskich*, Kraków 2001, s. 279-303.
- Charlampowicz K., *Iosif Kurcewicz, archiepiskop Suzdalskij*, Kazań 1900, s. 15.
- Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.
- Chojnacki A., *Poczajewska Uspienska Ławra. Istoryczeskoje opisanije*, Poczajew 1897.
- Chojnacki A., *Prawosławije na Zapadzie Rossii ili Patieryk Wołynu – Poczajewskij*, Moskwa 1888.
- Doroszenko D., *Narys istoriji Ukrajiny*, t. I, Warszawa 1932.
- Dubilko J., *The Pochaiv Monastery in the history of our nation*, Vinnipeg 1986.
- Gołubjew S., *Kijewskij mitropolit Pietr Mohila i jego spodwizniki*, t. II, Kijów 1898, s. 25.
- Gora Počaevska, Poczajew 1806.
- Grabowski T., *Ostatnie lata Melecjusza Smotryckiego. Szkic do dziejów literatury unicko-prawosławnej wieku XVIII*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Lwów 1916, s. 318 – 321.
- Hruszewskij M. S., *Istorija Ukrajini – Rusi*, t. VII, Kijiw-L'wiv 1909.
- Konieczny F., *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków – Warszawa 1985.
- Lewickij W., *K woprosu o wremieni osnowanija Poczajewskoj Lawry i o pierwoj ustroitielnice jeja Annie Gojskoj*, „WEW” 6 (1913) 96-100, 7 (1913) 126-128, 8 (1913) 138-142, 9 (1913) 165-167, 11 (1913) 201-204.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Opisanije Poczajewskija Uspienskija Ławry, Poczajew 1878.
- Orłowski J. P., *Uczastije Zaporozskich kozakow w wostanowlenii ijerusalimskim patriarchom Teofanom prawosławnoju južno – russkoj cerkownoj ijerarchii w 1620 g.*, [w:] „Trudy Kijewskoj – Duchownoj Akademii”, Kijew 1905.
- Osinskij A. S., *Mieletij Smotrickij*, Kijew 1912.
- Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten. Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. II, Würzburg-Wien 1881.
- Petruszewicz A., *Istoryczeskoje izwiestije o drevniej Poczajewskoj obitielei*, „Galiczanin”, 1 (1863) 158-161.
- Sendulskij A., *Prepodobnyj Iow igumien poczajewskij*, „WEW”, 22 (1875) 874-909, 23 (1875) 951-965.
- Serczyk W. A., *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Wrocław-Kraków 1984.
- Teodorowicz N., *K istorii Poczajewskoj Lawry*, „WEW” 14 (1903) 425-449.
- Teodorowicz N., *Zawieszczanie dworianina Fieodora Grickowicza Domaszewskiego Poczajewskomu monastyriu ot 1654 goda (nieokonczenne)*, „WEW” 29 (1898) 999-1001.
- Tomkiewicz W., *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596-1795*, „Przegląd Powszechny”, CIC (1921-1922) 161 – 163.
- Tripolskij N., *K istorii drevniago pravoslawnago Počaevszago monastyria na Wołyni*, „Wołyńskija Eparchialnye Wedomosti” 15-18 (1896) 570-575, 607-617, 672-675, 687-710.
- Woliński J., *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.

Skład osobowy prawosławnego domu zakonnego pw. św. Antoniego Pieczerskiego w Radecznicy w latach 1881 – 1899

Stefan Dmitruk

dmitruk.stefan@gmail.com

Stefan Dmitruk, *Members of Saint Anthony Pieczerski's Orthodox Monastery in Radecznica from 1881 to 1889*, Elpis, 16 2014: 183-190.

Abstract: The author discusses questions related to the members of the Orthodox Monastery in Radecznica at the end of the 19th century. Archival materials, press information and essays were analysed and used to reach final conclusions regarding the mentioned group of monks. The author answers questions related to geographical, social, national origins of the monks, as well as their age and education. The author attempts to establish a view of the development of the men's monastery in Radecznica.

Streszczenie: Autor omawia zagadnienie związane z obsadą personalną prawosławnego domu zakonnego w Radecznicy w końcu XIX w. Analiza źródeł archiwalnych, informacji prasowych oraz opracowań posłużyła do ustalenia wniosków końcowych związanych z omawianą grupą badawczą. Autor odpowiada na pytania związane z pochodzeniem geograficznym, społecznym, narodowością, wiekiem, wykształceniem mnichów i próbuje określić perspektywę rozwoju męskiego domu zakonnego w Radecznicy.

Słowa kluczowe: Radecznica, monastery, mnisi prawosławni, św. Antoni Pieczerski, diecezja chełmsko-warszawska

Keywords: Radecznica, monastery, orthodox monks, Saint Anthony Pieczerski, diocese in Chełm and Warsaw

Krótkie dzieje (lata 1881 – 1915) prawosławnego monastycyzmu w Radecznicy w dalszym ciągu pozostają niewystarczająco zbadane i czekają na opracowanie. Zagadnienie to poruszono w publikacjach: Stanisława Rapy, Urszuli Pawluczuk, Reginy Smoter-Grześkiewicz, Krzysztofa Latawca i Stefana Dmitruka¹. Prace dwóch ostatnich wymienionych autorów są oparte na licznych materiałach archiwalnych. W efekcie wnoszą nowe, nieznane ustalenia do dyskursu historycznego związanego z prawosławnym monastycyzmem na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w.

Celem tekstu jest zarysowanie biogramów mnichów, zamieszkujących męski dom zakonny w Radecznicy między 1881 a 1899 r. z pominięciem informacji na temat form ich działania. Daty graniczne wyznaczają okres funkcjonowania męskiej wspólnoty zakonnej, która powstała 29 grudnia 1881 r.² Z dniem 7 stycznia 1899 r. męski dom zakonny w Radecznicy przekształcono w monaster żeński³. Bazę źródłową do omawianego tematu stanowią akta przechowywane w Archiwum Państwowym w Lublinie (dalej:

APL). Kwerenda archiwalna objęła zespoły: Chełmsko-Warszawski Duchowny Konsystorz Prawosławny (1875 – 1905; dalej: ChWDKP), Chełmski Zarząd Duchowny ([1848] 1875-1905; dalej: ChZD), Chełmski Konsystorz Prawosławny (1905 – 1918; dalej: ChKP) oraz Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525-1595] 1596-1875 [1876-1905; dalej: ChKG]. Pożądanego rezultatu nie przyniosła kwerenda przeprowadzona w „Klirowych Wiedomościach” (dalej: KW) należących do zespołu ChKP⁴. Braki w dokumentacji związanej z poruszonym zagadnieniem powodują wybiórczość informacji, tym niemniej umożliwiają przeprowadzenie prawidłowej analizy oraz wyciągnięcie wniosków. W przedstawionym badaniu posłużono się kwerendą prasową, przeprowadzoną w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II w Lublinie (analiza treści czasopism „Chołmskiej Cerkownej Żyźni” [dalej: ChCŻ], „Chołmsko-Warszawski Jeparchialny Wiestnik” [dalej: ChWJW], „Pamiętna Książka Lublińskiej Guberni” [dalej: PKLG] oraz „Warszawskij Dniownik”). W ustaleniu biogramów było pomocne opracowanie autorstwa ks. Grzegorza Sosny i Antoniny Troc-Sosny⁵.

Parafia prawosławna w Radecznicy z powodu małej liczby wiernych (w 1881 r. liczyła 147 osób⁶) była nierentowną jednostką administracyjną, funkcjonującą w ramach de-

¹ K. Latawiec, *W służbie imperium...Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni rosyjskiej w latach 1864 – 1915*, Lublin 2007, s. 221 – 225; U. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007, s. 37 – 38; też: *Ośrodki monastyczne w XIX w. na terenach Rzeczypospolitej*, [w:] „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004, s. 157 – 158; S. Rapa, *Ośrodek kultu religijnego w Radecznicy w latach 1772 – 1914*, [w:] *Radecznica. Ośrodek życia religijnego i społeczno-kulturalnego*, red. R. Jusiak, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 136 – 141; *Dzieje gminy Radecznica*, red. R. Smoter-Grześkiewicz, Zamość 2006, s. 137 – 139; S. Dmitruk, *Żeńskie monasterium prawosławne na terenie Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX w.*, „Teka Komisji Historycznej. Oddział PAN w Lublinie”, t. VI, Lublin 2009, s. 75 – 78.

² Daty dzienne są podawane zgodnie z kalendarzem juliańskim.

³ S. Dmitruk, *Żeńskie monasterium...*, s. 76 – 77.

⁴ Negatywny efekt kwerendy wynika z likwidacji parafii prawosławnej w Radecznicy w 1881 r. W związku z tym nie ma kompletu KW z Radecznicy za lata 1881 – 1899 w ChZD. W toku kwerendy okazało się, że jedynie w latach 1885 – 1887 zostały wytworzone takie akta. Znajdują się one w APL w ChZD (sygn. 1031). Nie udało się odnaleźć podobnych dokumentów za lata 1888 – 1899.

⁵ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła Prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX – XXI wieku*, Ryboly 2012.

⁶ APL, KW, sygn. 1010, k. 52 v.; APL, ChKG, sygn. 441, k. 277.

kanatu zamojskiego diecezji chełmsko-warszawskiej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: RCP). W związku z tym cerkiew radecznicza utraciła status parafialnej⁷. W połowie marca 1881 r. bp lubelski Modest (Strelbicki; ur. 1823, zm. 1902) poinformował Konsystorz Diecezji Chełmsko-Warszawskiej, iż na obszarze eparchii nie ma żadnego monasteru, który mógłby prowadzić działania misyjne wśród ludności pounickiej, zaś w samym dekanacie zamojskim duchowieństwo osiągnęło nikłe efekty wymienionej działalności. Podobna sytuacja miała miejsce nieopodal Białej Podlaskiej⁸. Hierarcha stwierdził, że na wspomnianych terenach wystąpiły konwersje wiernych z prawosławia na rzymski katolicyzm po kasacie unii brzeskiej w 1875 r.⁹ Jednocześnie władca podkreślał, iż okoliczni mieszkańcy kontynuują tradycje pątnicze (święto ku czci św. Antoniego z Padwy) związane z funkcjonującym od XVII w. w Radeczniczy klasztor bernardyński¹⁰. W związku z tym pojawiła się okazja do zastąpienia kultu św. Antoniego z Padwy (patron byłego klasztoru bernardyńskiego) kultem św. Antoniego Pieczerskiego oraz zintensyfikowaniem lokalnej, prawosławnej działalności misyjnej (uruchomienie placówek oświatowych, utworzenie chóru cerkiewnego itp.)¹¹. Te czynniki legły u podstaw powołania do życia wspólnoty zakonnej przy Domu Biskupim w Chełmie, utworzeniu jego filii w Radeczniczy oraz zaplanowaniu przez władze diecezjalne uruchomienia żeńskiego monasteru w Leśnej Podlaskiej¹².

Ustalono etaty filii w Radeczniczy na dwóch hieromnichów, którzy mieli otrzymywać roczne pensje po 150 rubli (dalej: rb.), hierodiakona (120 rb.), trzech nowicjuszy (60 rb.) oraz stróża cerkiewnego (150 rb.)¹³. 29 grudnia 1881 r. bp Modest zdecydował o uruchomieniu z dniem 15 stycznia 1882 r. męskiego domu zakonnego w Radeczniczy¹⁴. Po zakończonym remoncie, podczas święta parafialnego 1 czerwca 1882 r., dokonał on uroczystego poświęcenia cerkwi oraz obwieścił uruchomienie monasteru w Radeczniczy¹⁵. Świętobliwy Synod RCP dopiero 25 grudnia 1884 r. zatwierdził zmianę statusu parafii w Radeczniczy na cerkiew filialną Domu Biskupiego w Chełmie¹⁶. „Reguły monasteru w Radeczniczy” zatwierdził 10 sierpnia 1882 r. władca Modest¹⁷.

Problemy ekonomiczne, o których w końcu października 1898 r. informował władze diecezjalne ówczesny przełożony Pimen (Gorbunow), były podstawą do przekształcenia męskiego domu zakonnego w żeński monaster I klasy. Stało się to dzięki decyzji Świętobliwego Synodu z 7 stycznia 1899 r. Pod koniec stycznia bp lubelski Herman (Iwanow; ur. 1863, zm. 1903), przełożoną żeńskiego monasteru w Radeczniczy mianował mniszkę Anastazję

(Gromiekę), która wcześniej nosiła posługę w monasterze w Leśnej Podlaskiej¹⁸. Według K. Latawca, mnisi przebywający w męskim domu zakonnym w Radeczniczy, zostali przeniesieni do Jabłecznej¹⁹.

W ciągu 17 lat funkcjonowania męskiego monastycyzmu w Radeczniczy nosiło w nim posługę 14 osób (zob. Tab. 1). W tej grupie było: siedmiu hieromnichów (z tego czterech przełożonych; 50, 00 % składu), dwóch hierodiakonów (14, 28 %), jeden mnich (7, 14 %) i czterech nowicjuszy (28, 57 %).

Tab. 1. Mnisi w monasterze w Radeczniczy w okresie między 1882 a 1899 r.²⁰

LP	Tytuł mniszy, imię i nazwisko	Funkcja	Pobyt w Radeczniczy	
			początek	koniec
1	hieromnich Hipacy (brak nazwiska)	przełożony	15 stycznia 1882 r.	b. d.
2	hieromnich Antoni (Dziuba)	przełożony	21 września 1883 r.	13 września 1891 r.
3	hieromnich Krzysztof (Sakowicz)	przełożony	16 września 1891 r.	15 lutego 1897 r.
4	hieromnich Pimen (Gorbunow)	przełożony	1889 r. (przełożony od lutego? 1897 r.)	27 września 1898 r.
5	hieromnich Innocenty (Tryszczuk)	mnich-kapłan	15 stycznia 1883 r.	1890
6	hieromnich Doroteusz (brak nazwiska)	mnich-kapłan	15 sierpnia 1890 r.	b. d.
7	hieromnich Onufry (Skibiński)	mnich-kapłan	1890 r.	1895 r.
8	hierodiakon Antoni (Miroszniczenko)	mnich-dia-kon	3 maja 1882 r.	1 lipca 1882 r.
9	hierodiakon Serapion (Milniewicz)	mnich-dia-kon	18 stycznia 1893 r.	grudzień 1895 r.
10	mnich Antoni (Jaroszuk)	mnich	1 kwietnia 1897 r.	b. d.
11	Mikołaj (Simoniuk)	nowicjusz	20 kwietnia 1887 r.	b. d.
12	Piotr (Bystrymowicz)	nowicjusz	7 października 1886 r.	b. d.
13	Antoni (Łukaszewicz)	nowicjusz	2 grudnia 1885 r.	b. d.
14	Cyprian (Jankowski)	nowicjusz	20 grudnia 1885 r.	b. d.

Spróbujmy przyjrzeć się szczegółom biografii mni-chów zamieszkujących radeczniczy monaster. Pierwszym przełożonym był nieznany z nazwiska hieromnich Hipacy. Ignacy²¹ urodził się 1833 r. w Kijowie w rodzinie mieszczańskiej. 11 września 1861 r. rozpoczął nowicjat w jednym

⁷ K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 221.

⁸ APL, ChWDPK, sygn. 297, k. 1 – 1 v.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, k. 3 v.

¹¹ Tamże, k. 3 – 3 v.; APL, ChKG, sygn. 441, k. 277.

¹² K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 221 – 222.

¹³ APL, ChWDPK, sygn. 297, k. 8, k. 15; APL, ChKG, sygn. 441, k. 277.

¹⁴ APL, ChKG, sygn. 441, k. 272 v., k. 276.

¹⁵ Tamże, k. 308.

¹⁶ APL, ChWDPK, sygn. 297, k. 45 v.; *Opredelenije Swiatiejszego Sinoda*, ChWJW, 6/1885, s. 73 – 74.

¹⁷ APL, ChKG, sygn. 441, k. 310 – 311 v.

¹⁸ Tamże, k. 340 i 347; *Naznaczenija*, ChWJW, 6/1899, s. 6; K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 223.

¹⁹ K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 223.

²⁰ Tab. na podst.: APL, ChZD, sygn. 1031 (cały poszyt); APL, ChZD, sygn. 1258, k. 1 – 10; APL, ChZD, sygn. 1365, k. 1 – 16; APL, ChZD, sygn. 1705 (cały poszyt); APL, ChZD, sygn. 1905, k. 1 – 3 v.; APL, ChWDPK, sygn. 239, k. 1 – 2; APL, ChKP, sygn. 49, k. 2 v. – 3 v.; *PKLG na 1887 god*, b. m. w., s. 80; *PKLG na 1888 god*, b. m. w., s. 81; *PKLG na 1890 god*, Lublin 1890, s. 240; *PKLG na 1893 god*, Ljublin 1892, s. 245; *PKLG na 1895 god*, Ljublin 1894, s. 252; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler...*, s. 74, s. 151, s. 212, s. 304, s. 309, s. 474, s. 679; K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 222-225. Uwagi: na podstawie zebranej dokumentacji archiwalnej oraz kwerendy prasowej nie udało się ustalić dokładnej daty powierzenia hieromnichowi Pimenowi funkcji przełożonego monasteru w Radeczniczy oraz przeniesienia hieromnicha Antoniego z radecznicznego monasteru. Skróty w tabeli oraz wykresach: b. d. – brak danych.

²¹ Biogram na podst.: APL, ChZD, sygn. 1031, k. 20 v. – 21; APL, ChKG, sygn. 441, k. 285; *Objawlenija i izwiestija*, ChWJW, 7/1880, s. 103; *Objawlenija i izwiestija*, ChWJW, 7/1881, s. 51.

z kijowskich monasterów. 5 grudnia 1865 r. odbyły się jego mnisze postrzyżyny z imieniem Hipacy. Świecenia diakońskie otrzymał 20 marca 1863 r., a kapłańskie 15 kwietnia 1875 r. Dwa lata później hieromnich Hipacy został przeniesiony do Domu Biskupiego w Warszawie (6 grudnia), a 28 lutego 1880 r. do Domu Biskupiego w Chełmie. Duchowny 22 stycznia 1881 r. otrzymał nagrodę cerkiewną – prawo noszenia nabiedrennika²². Zgodnie z rozporządzeniem władzy Modesta 15 stycznia 1882 r. hieromnich Hipacy został przełożonym domu zakonnego w Radecznicy, a od 12 kwietnia 1882 r. p. o. proboszcza. Realnie zaczął pełnić swoją funkcję po przekazaniu dokumentacji parafialnej przez ks. Antoniego Draczyńskiego²³ – 27 kwietnia 1882 r. Nie udało się ustalić do kiedy dokładnie hieromnich Hipacy pełnił funkcję pierwszego przełożonego klasztoru w Radecznicy.

Od 21 września 1883 r. posługę przełożonego sprawował hieromnich Antoni (Dziuba). Arseniusz Dziuba²⁴ urodził się w Kijowie w 1847 r. Życie monastyczne zaczął 14 grudnia 1868 r. wstępując do kijowskiego monasteru pw. św. Mikołaja Cudotwórcy. Nowicjat (cs. posłuszanije) kontynuował w monasterze pw. św. Trójcy w Kijowie. W 1872 r. został przeniesiony do kijowskiego monasteru pw. św. Mikołaja. Tam 14 września 1878 r. otrzymał postrzyżyny mnisze z imieniem Antoni. Od 7 września 1882 r. przebywał w Chełmskim Domu Biskupim. Dzień później został wyświęcony na diakona, a 8 września 1883 r. wyświęcony na kapłana. 21 września 1883 r. hieromnich Antoni otrzymał nominację na przełożonego męskiego domu zakonnego w Radecznicy. Za służbę Cerkwi mnicha nagrodzono nabiedrennikiem (5 czerwca 1885 r.). Hieromnich Antoni był przełożonym monasteru do 16 września 1891 r.

Tego dnia nastąpiła zmiana w pełnieniu funkcji przełożonego w Radecznicy. Hieromnicha Antoniego zastąpił najbardziej znany radeczniczy przełożony hieromnich Krzysztof (Sakowicz). Chryzant Sakowicz²⁵ był synem ks. Jana Sakowicza niosącego posługę we wsi Swiatiec (diecezja wołyńska). Urodził się w 1833 r. Sześć lat później zmarła

matka chłopca – Daria Sakowicz z d. Sawłuczyńska. Między 1842 a 1849 r. uczył się w Szkole Duchownej w Krzemieńcu, naukę kontynuował w Wołyńskim Seminarium Duchownym w Krzemieńcu, które ukończył w 1855 r.. W III klasie seminarium Chryzant Sakowicz chciał zostać mnichem, w tym celu szukał odpowiedniego monasteru. Początkowo skierował się do Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, gdzie rozpoczął nowicjat. Jego droga do monastycyzmu wiodła przez Woroneż, Zadońsk, Sarow i Ławrę pw. Świętej Trójcy i św. Sergiusza z Radoneża w Siergijew Posadzie niedaleko Moskwy. Podczas monastycznych poszukiwań zatrzymał się w wielodzietnej rodzinie, w której dzieci nie znały modlitwy „Ojcze Nasz”, co go zaskoczyło. Rodzice wytłumaczyli mu, że dzieci aby dojść do cerkwi musiały pokonać ponad 13 km, a we wsi nie funkcjonowała szkoła cerkiewna. Zderzenie z rzeczywistością uświadomiło młodemu Sakowiczowi, iż należy wrócić do rodzinnej wsi i rozpocząć pracę pedagogiczną. Po powrocie do diecezji wołyńskiej był nauczycielem w szkole przy żeńskim monasterze w Horodyszczu (1864 – 1868) i szkole ludowej w Żukowsku (1868 – 1872) oraz sekretarzem w Bractwie pw. św. św. Cyryla i Metodego w Ostrogu (1872–1873). W 1873 r. został pedagogiem w szkole ludowej w Brykowce. Za namową hrabiny Antoniny Błudowej (1812 – 1891) postanowił pozostać bezżennym duchownym. Przyjął święcenia diakońskie, a 17 września 1879 r. – kapłańskie. Na celibat wpłynęło osobiste przeżycie – tuż przed zawarciem małżeństwa zmarła narzeczona ks. Chryzanta. Dzięki charyzmie i zaangażowaniu w pracę duszpasterską w parafii w Brykowce, ks. Sakowicz zwalczał powszechny alkoholizm i doprowadził do zapelnienia się świątyni wiernymi podczas nabożeństw. W trakcie służb cerkiewnych w brykowieckiej świątyni śpiewał nie chór, lecz wszyscy ludzie. Od młodości kapłan pisał wierszowane utwory paraliturgiczne i komponował do nich melodię. W Brykowce powstał pierwotny tekst pt. „*Duchownyje piesnopienija*”. W zbiorze wierszy znalazły się fragmenty wydzielonej później oraz spopularyzowanej na terenie Północnego Podlasia, Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny „*Krestnoj Piesni*”²⁶. Za napisanie tej pierwszej w 1885 r. ks. Sakowicz otrzymał od Świętego Synodu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej nagrodę – złoty krzyż. Za namową władz diecezjalnych zdecydował się wstąpić do Ławry pw. Zaśnięcia Bogurodzicy w Poczajowie. Efektowna praca duszpasterska przyczyniła się do tego, że parafianie z Brykowki odprawiali swojego kapłana pieszo do Poczajowa. 19 grudnia 1886 r. ks. Chryzant (Sakowicz) w poczajowskim monaste-

²² Nabiedrennik (palica) – chusta w kształcie rombu z wyhaftowanym krzyżem symbolizuje miecz duchowy, czyli Słowo Boże (na podst.: K. Bondaruk, *Nauka o prawosławnych nabożeństwach*, Białystok 1987, s. 56).

²³ Biogram ks. A. Draczyńskiego zob.: K. Latawiec, *Parafia prawosławna we Włodawie w latach 1875 – 1915*, [w:] *Włodawa i wieś nadbużańska w epoce nowożytnej*, red. M. Bem, A. Duszyk, Radom – Włodawa 2007, s. 199 – 201.

²⁴ Biogram na podst.: APL, ChZD, sygn. 1365, k. 1 – 4; APL, ChZD, sygn. 1031, k. 7 v. – 8.

²⁵ Biografia na podst.: APL, ChZD, sygn. 1705, b. p. (cały poszyt); APL, Chełmskie Bractwo Prawosławne (1879 – 1915; dalej ChBP), sygn. 12, k. 164 – 164 v.; PKLG na 1893 god, Ljublin 1892, s. 245; PKLG na 1895 god, Ljublin 1894, s. 252; *Pamiat' pokojnago ijeromonacha Christofora, w mire Sakowicza*, ChWJW, 9/1897, s. 178 – 179; *Pamiat' pokojnago ijeromonacha Christofora, w mire Sakowicza*, „Warszawskij Dniewnik”, 100/1897, s. 4; *Iz autobiograficznych wspominań ijeromonacha Christofora (Sakowicza)*, „Chołmskaja Cerkownaja Żyżn”, 4/ 1909, s. 153 – 155; *Duchownyje piesnopienija ijeromonacha Christofora*, Chołm 1913, ss. 350; *Krestnaja Piesn' ijeromonacha Christofora. Słowa i muzyka ijeromonach Christofor*. Poczajew 1905, ss. 60 + 4.; W. Szajdickij, *Sostaw lic służbiwszych i służaszczich w seminarii (1875 – 1910)*, [w:] *Sbornik statiej po istorii Chołmskoj Duchownoj Seminarii. Po powodu stoptiadiesiatiletija suszczestwowanija seminarii (1760-1910)*, Chołm 1910, s. 47 – 48.

²⁶ Tekst popularyzujący wiedzę dotyczącą „*Krestnoj Piesni*” zob.: S. Dmitruk, *Zapomniany autor „Krestnoj Piesni”*, „Przegląd Prawosławny”, 3/2012. Do chwili obecnej rękopisy utworów i zapisów nutowych hieromnicha Krzysztofa (Sakowicza) nie zostały odnalezione w archiwach. Znaleźnienie jego rękopisów prawdopodobnie umożliwi analizę treści oraz ustalenie genezy i inspiracji do napisania „*Krestnoj piesni*”. Do momentu odnalezienia w Bibliotece KUL w Lublinie jesienią 2011 r. *Kriestnaja Piesn' ieromonacha Christofora...* wśród wiernych i duchowieństwa prawosławnego w Polsce funkcjonował pogląd o greckokatolickim pochodzeniu utworów i naleciałości paraliturgicznej z czasów Unii Brzeskiej. „*Krestnaja Piesn'*” w dalszym ciągu wymaga naukowego opracowania, analizy treści oraz weryfikacji poglądów na temat utworów paraliturgicznych wykonywanych w Rosyjskiej i Polskiej Cerkwi Prawosławnej.

rze otrzymał postrzyżyny mnisze z imieniem Krzysztof. 28 września 1887 r. został spowiednikiem w Chełmskim Seminarium Duchownym. Posługę niósł do września 1891 r., kiedy został przyjęty do Domu Biskupiego w Chełmie. Tam codziennie sprawował Liturgię, kierował chórem cerkiewnym oraz zajmował się pracą z dziećmi. 16 września 1891 r. hieromnich Krzysztof skierował na ręce bp. lubelskiego Flawiana (Gorodeckiego; 1885 – 1891) prośbę o przeniesienie z Chełmskiego Seminarium Duchownego (w latach 1886 – 1891 był spowiednikiem w seminarium) do monasteru pw. św. Antoniego Pieczerskiego w Radecznicy. W tym samym dniu hierarcha pozytywnie rozpatrzył prośbę mnicha. W Radecznicy hieromnich Krzysztof kontynuował pracę pedagogiczną z dziećmi – m. in. kierował szkołą dla 18 chłopców. Równolegle zajmował się twórczością literacką. To tutaj powstał ostateczny tekst „*Krestnoj Piesni*”. Świadczy o tym stwierdzenie hieromnicha Pimena w wydanych w 1913 r. „*Duchownych piesnopenijach*”: *W przedsięwziętym wydaniu „Duchownyje piesnopenija” hieromnicha Krzysztofa, napisanych przez niego w Radeczniczej Pustyni św. Antoniego, uważam za swój obowiązek wskazać przyczyny, które pobudziły mnie do tego czynu*²⁷. Warto zaznaczyć, że w Poczaowie przed 1896 r. ukazał się po raz pierwszy zbiór poezji paraliturgicznej pt. „*Duchownyje piesnopenija*” autorstwa hieromnicha Krzysztofa. Pracą u podstaw mnich zasłużył na szacunek wśród miejscowej ludności. Wierni nazywali go „świętym człowiekiem”. 11 lutego 1896 r. hieromnich Krzysztof zwrócił się po raz trzeci do bp. lubelskiego Gedeona (Pokrowskiego; 1892 – 1896) z prośbą o zwolnienie go z funkcji przełożonego monasteru i przekazanie obowiązków hieromnichowi Pimenowi. W raporcie hieromnich Krzysztof pisał: „*Chorobliwa starość nie pozwala mi pełnić cerkiewnych, gospodarczych i kancelaryjnych obowiązków. Hieromnich Pimen jest człowiekiem młodym, silnym i z uporem trującym się dla dobra Monasteru, może wypełniać obowiązki*”²⁸. Bp Gedeon odrzucił prośbę mnicha. Ostatnią Liturgię hieromnich Krzysztof celebrował 15 lutego 1897 r. Tego samego dnia, po udzieleniu błogosławieństwa na spożywanie posiłku, przełożony wspólnoty w Radecznicy osunął się z krzesła i zmarł. Pogrzeb hieromnicha Krzysztofa odbył się 18 lutego 1897 r. Celebrowało go trzech miejscowych proboszczów i hieromnich Pimen (Gorbunow). Mowę pogrzebową wygłosił ks. Tymoteusz Tracz – proboszcz parafii w Szczebreszynie. W wydarzeniu uczestniczyło ok. 300 osób. Grób hieromnicha Krzysztofa do dnia dzisiejszego znajduje się na terenie klasztoru bernardynów w Radecznicy.

Ostatnim przełożonym męskiego monasteru pw. św. Antoniego Pieczerskiego w Radecznicy był hieromnich Pimen (Gorbunow). Nie jest znana data powierzenia funkcji przełożonego hieromnichowi Pimenowi. Można się domyślić (zgodnie z cytowaną wcześniej korespondencją hieromnicha Krzysztofa), że nastąpiło to szybko, prawdopodobnie tuż po śmierci Sakowicza. Piotr Gorbunow²⁹

urodził się w 1859 r., ukończył wiejską szkołę. W sierpniu 1883 r. został psalmistą w cerkwi pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Wołyńskim Domu Biskupim. 10 sierpnia 1887 r. abp wołyński Palladiusz (Hankiewicz; ur. 1823, zm. 1893) udzielił mu postrzyżyn mniszych z imieniem Pimen. Władysław Palladiusz 20 września 1887 r. wyświęcił go na hierodiakona i skierował do monasteru pw. św. Onufrego, położonego na terenie diecezji kijowskiej, dwa lata później przeniesiony do Radecznic. W 1890 r. bp lubelski Gedeon wyświęcił go na hieromnicha. 27 września 1898 r. hieromnich Pimen został przeniesiony do diecezji aleuckiej i północnoamerykańskiej, którą kierował wówczas bp Tichon (Bielawin; ur. 1865, zm. 1925). Na przestrzeni dwóch lat służył w cerkwiach: Charterburgu i Charleroi. W 1902 r. został przeniesiony z diecezji północnoamerykańskiej i udał się do Staro-Charkowskiego monasteru pw. Przemienienia Pańskiego. Dalsze losy mnicha nie są znane.

Oprócz czterech hieromnichów, pełniących funkcję przełożonego męskiego domu zakonnego w Radecznicy, posługę kapłańską nieśli trzej inni hieromnisi – Innocenty (Tryszczuk), Onufry (Skibiński) i nieznany z nazwiska Doroteusz. Na temat ostatniego wymienionego mnicha niewiele można wywnioskować ze szczątkowo zachowanych źródeł. Poza informacją, że 15 sierpnia 1890 r. został skierowany do Radecznic i figurował w spisie mnichów na ten rok, nie udało się pozyskać dodatkowych wiadomości na jego temat³⁰. Trochę więcej informacji mamy o dwóch pozostałych mnichach. Antoni Skibiński³¹ urodził się w Chełmie w 1857 r. Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne. Skibiński w 1878 r. był psalmistą w jednej z cerkwi dekanatu zamojskiego, a w kolejnych latach w dekanacie włodawskim. 19 marca 1885 r. rozpoczął nowicjat (cs. posłuszanie) w Chełmskim Domu Biskupim. 31 marca 1885 r. został wyświęcony na diakona, a 6 sierpnia 1887 r. na kapłana. W 1890 r. niósł posługę hieromnicha w męskim domu zakonnym w Radecznicy. Pełnił funkcję proboszcza, od 1895 r. do co najmniej 1910 r., w parafii Czekanów (dekanat siedlecki). 25 sierpnia 1868 r. przyszedł mnich Innocenty (Tryszczuk)³² rozpoczął nowicjat w kijowskim monasterze pw. Świętej Trójcy. W 1878 r. (15 sierpnia) został przyjęty do grona braci Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, a 1 sierpnia 1879 r. Domu Biskupiego w Chełmie, gdzie niósł posługę prosfornika. 9 marca 1880 r. przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Innocenty, 20 sierpnia 1880 r. bp. lubelski Modest wyświęcił go na diakona, a 13 kwietnia 1881 r. na kapłana. 15 stycznia 1883 r. został przeniesiony do męskiego domu zakonnego w Radecznicy. Siedem lat później powrócił do Chełmskiego Domu Biskupiego. Dalsze losy mnicha nie są znane.

³⁰ PKLG na 1890 god, Lublin 1890, s. 240.

³¹ APL, ChZD, 1365, k. 4 v. – 5; PKLG na 1890 god, Lublin 1890, s. 240; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler...*, s. 634; J. Fedoryk, *Duchowieństwo prawosławne w Królestwie Polskim w latach 1875 – 1905*, Lublin 2010, s. 255 (wydruk komputerowy rozprawy doktorskiej w Bibliotece Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie).

³² APL, ChWDKP, sygn. 239, k. 1 – 2; APL, ChZD, sygn. 1365, k. 15 – 16; APL, ChZD, sygn. 1031, k. 19 v. – 21, k. 28 v. – 31; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler...*, s. 309; K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 222.

²⁷ *Duchownyje piesnopenija...*, s. 3.

²⁸ APL, ChBP, sygn. 12, k. 164 v.

²⁹ APL, ChKP, sygn. 49, k. 2 v – 3 v.

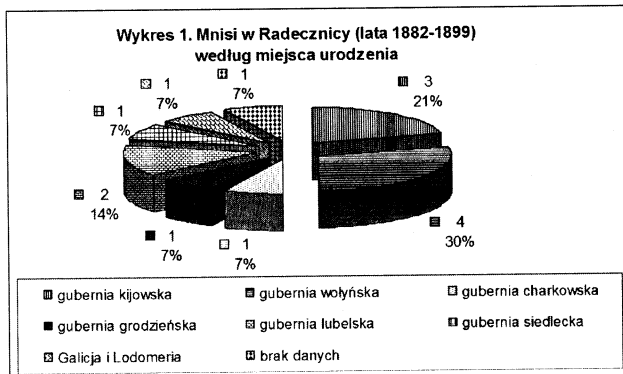
W radecznickim męskim domu zakonnym służyli dwaj hierodiakoni - Antoni (Miroszniczenko) i Serapion (Milniewicz). Kondrat Miroszniczenko³³ urodził się 21 września 1852 r. we wsi Nikolska w guberni charkowskiej. Był synem Marty i Mikołaja Mirszniczenko. 9 maja 1866 r. został przyjęty do monasteru pw. Św. Trójcy w Kijowie, a 23 marca 1869 r. zaliczono go w poczet nowicjuszy tego klasztoru. W 1876 r. został przeniesiony do Ławry Kijowsko - Pieczerskiej. W kijowskim monasterze bardzo dobrze zapoznał się ze śpiewem cerkiewnym, ponieważ niósł posługę w ramach chóru monasterskiego. 3 maja 1882 r. nowicjusza przeniesiono z Ławry Kijowsko - Pieczerskiej do radecznickiej filii Chełmskiego Domu Biskupiego. 5 maja 1882 r. bp lubelski Modest postrzygł go w małą schinę z imieniem Antoni, a 13 czerwca udzielił święceń diakońskich. Hieromnich Antoni pełnił funkcję diakona biskupiego, a między 1 lipca 1882 r. do 20 kwietnia 1885 r. był ekonomem Chełmskiego Domu Biskupiego, 9 października 1885 r. został ponownie włączony do wspólnoty klasztornej Ławry Kijowsko - Pieczerskiej. Stefan Milniewicz³⁴ urodził się w 1846 r. Ukończył szkołę cerkiewną na terenie guberni wołyńskiej. 24 marca 1872 r. wstąpił do monasteru w Poczajowie. 22 lutego 1875 r. został przeniesiony do monasteru pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Dubnie, a 12 czerwca 1877 r. do monasteru w Zahajcach. Po powrocie do Poczajowa, od 7 marca 1879 r. do 15 stycznia 1884 r., był psalmistą w jednej z monasterskich cerkwi. 14 października 1886 r. został postrzyżony z imieniem Serapion. Od 7 marca 1888 r. niósł posługę w monasterze w Żyrowicach (diecezja litewska). Został wyświęcony na diakona 5 lutego 1889 r. Nie wiadomo kiedy hierodiakon Serapion trafił do Jabłecznej. 18 stycznia 1893 r. mnicha przeniesiono do domu zakonnego w Radecznicy. Od końca 1895 r. hierodiakon Serapion służył w diecezji wołyńskiej.

Prawdopodobnie jedynym mnichem bez święceń diakońskich i kapłańskich był Antoni (Jaroszuk). Jedyną wzmianką na jego temat jest poniższa informacja zamieszczona w „ChWJW”³⁵: 1 kwietnia 1897 r. ówczesny archimandryta Tichon (Bielawin) dokonał postrzyżyn mniszych Romana Jaroszuka - nowicjusza męskiego domu zakonnego w Radecznicy - z imieniem Antoni. Nie udało się odnaleźć informacji, które wyjaśniłyby od kiedy Roman Jaroszuk niósł nowicjat w Radecznicy oraz uszczegóławiały biogram mnicha Antoniego.

Czterej nowicjusze męskiej radecznickiej wspólnoty monastycznej to: Antoni (Łukaszewicz), Cyprian (Janowski), Piotr (Bystrymowicz) i Mikołaj (Simoniuk). Dwaj pierwsi rozpoczęli nowicjat w Radecznicy w grudniu 1885 r., zaś dwaj kolejni w 1886 r. i w 1887 r. Za wyjątkiem Piotra (Bystrymowicza) na temat pozostałych nowicjuszy udało się odnaleźć jedynie wzmianki. Antoni Łukaszewicz³⁶ był synem psalmisty w Browszczy położonej na terenie guberni wołyńskiej. 2 grudnia 1885 r. wstąpił do domu za-

konnego w Radecznicy celem odbycia nowicjatu. Cyprian Janowski³⁷ urodził się w 1866 r. Jego ojciec był duchownym w dekanacie jaworowskim na terenie Galicji. 20 grudnia 1885 r. Cyprian rozpoczął nowicjat w Radecznicy. Mikołaj Simoniuk³⁸ urodził się w 1867 r. w guberni siedleckiej. 20 kwietnia 1887 r. wstąpił do domu zakonnego w Radecznicy. Piotr Bystrymowicz³⁹ urodził się 24 sierpnia 1867 r. w Grodnie w rodzinie mieszczańskiej. Jego ojcem był Grzegorz Bystrymowicz. Został ochrzczony w grodzieńskiej cerkwi pw. Mądrości Bożej. W latach 1879 - 1883 uczęszczał do Warszawskiej Szkoły Duchownej. Między 20 sierpnia 1885 r. a 23 września 1886 r. odbył nowicjat w monasterze pw. św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej. 7 października 1886 r. nowicjusz Piotr poprosił bp. lubelskiego Flawiana o przeniesienie z monasteru jabłeczńskiego do Radecznicy. Prawdopodobnie pod koniec 1887 r.⁴⁰ z nieznanых powodów zrezygnował z nowicjatu. Od 13 stycznia 1888 r. był psalmistą w parafii Korczówka w I dekanacie bialskim, później w Kosteniewiczach (I dekanat bialski), od 1 października 1897 r. w Wojsławicach. Funkcję psalmisty w parafii Pniówno w I dekanacie chełmskim objął 1 września 1903 r. Jego dalsze losy nie są znane.

Analizowane biogramy umożliwiają, w mniejszym lub większym stopniu, wyciągnięcie wniosków badawczych związanych z domem zakonnym w Radecznicy. Należy zgodzić się z twierdzeniem K. Latawca dotyczącym pochodzenia (zob. Wykres 1. *Mniśi w Radecznicy [lata 1882-1899] według miejsca urodzenia*⁴¹) większości mnichów z terenów guberni wołyńskiej (21 %) i kijowskiej (30 %)⁴².



Dwie osoby pochodziły z guberni grodzieńskiej i charkowskiej. K. Latawiec konstatuje: „Zadaniem klasztoru męskiego w Radecznicy było oddziaływanie misyjne na ludność pounicką. Zadanie to, nałożone na tę placówkę, było realizowane przez przyjmowanie w charakterze nowicjuszy osób spośród miejscowej społeczności wiejskiej wyznania prawosławnego”⁴³. Wydaje się, że nie do końca skutecznie była prowadzona misja wśród miejscowej ludności. Załedwie 3

³⁷ Tamże, k. 5 v.

³⁸ Tamże, sygn. 1365, k. 5.

³⁹ Biogram na podst.: APL, ChZD, sygn. 1258, k. 1 - 10; K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 222; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler...*, s. 151.

⁴⁰ Wnioskowanie na podstawie dalszej części biogramu.

⁴¹ Wykres 1. na podstawie sporządzonych wyżej biogramów.

⁴² K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 223.

⁴³ Tamże.

³³ Biografia na podst.: APL, ChWDKP, sygn. 306 (cały poszyt); APL, ChWDKP, sygn. 457, k. 4 v. - 5.

³⁴ APL, ChZD, sygn. 1905, k. 1 - 3 v.

³⁵ *Jeparchialnyje rasporožnija i izwiestija*, ChWJW, 7/1897, s. 119.

³⁶ APL, ChZD, sygn. 1365, k. 5.

osoby (21, 43 %) pochodziły z terenu guberni lubelskiej i siedleckiej. O ile pochodzący z Grodzieńszczyzny Piotr (Bystrymowicz) był związany z Warszawą i nauką w lokalnej szkole cerkiewnej, o tyle nie można jednoznacznie wytłumaczyć powołania Cypriana (Jankowskiego), który trafił do radecznickiej wspólnoty z Galicji. Nierozstrzygniętą kwestią pozostają powody przybycia wymienionego nowicjusza do Radecznic: czy był to wpływ napływowego do diecezji chełmsko-warszawskiej duchowieństwa pochodzącego z Galicji⁴⁴, czy ośrodek monastyczny w Radecznicach położony relatywnie blisko granicy z Austro-Węgrami mógł oddziaływać na ludność ruską w Galicji. Wydaje się, że pierwsza hipoteza jest bardziej realna. Mogłyby ją potwierdzić jedynie nieodnalezione do dzisiaj źródła. Odpowiedź na pytanie dlaczego były tak nikle powołania mężczyzn do domu zakonnego w Radecznicach nie znajduje odbicia w źródłach. Wiadomo, że nieefektowna i nieefektywna praca misyjna stała się przyczyną przekształcenia męskiego monastycyzmu w żeński. Przeanalizowanie pochodzenia geograficznego uniemożliwia jednoznaczne wnioskowanie na temat narodowości badanych osób. Wydaje się, że jedynie hierodiakona Antoniego (Mironiszczenko) pochodzącego z guberni charkowskiej, można nazwać Rosjaninem. Hieromnich Krzysztof (Sakowicz) tworzył poezję w języku rosyjskim, ale pochodzenie (Wołyń) oraz powszechne uznanie wśród ludności zamieszkującej okolice Radecznic, pozwalają wątpić w przypisanie mu narodowości rosyjskiej. Misyjny charakter ośrodka zakonnego, funkcjonowanie w społeczności rzymsko-katolickiej i polskojęzycznej, mała liczba wiernych, skomplikowana sytuacja wyznaniowa i narodowościowa po kasacie unii brzeskiej⁴⁵ a także przeanalizowane pochodzenie geograficzne, wskazują na pozyskiwanie do męskiego domu w Radecznicach osób, które posługiwały się językiem ukraińskim. Taki zabieg umożliwiłby lepsze możliwości misyjne. Czy tak było? Czy wśród mnichów pochodzących z Kijowszczyzny, Wołynia i Galicji ukształtowała się ukraińska, względnie ruska, świadomość narodowa bądź etniczna? Te pytania pozostają bez odpowiedzi.

⁴⁴ Więcej o prawosławnym duchowieństwie posługującym na terenie diecezji chełmsko-warszawskiej pochodzącym z Galicji zob. m. in.: J. Lewandowski, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny. 1772 – 1875*, Lublin 1996, s. 102; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, s. 212 – 219; J. Fedoryk, *Duchowieństwo prawosławne...*, s. 23 – 24.

⁴⁵ Szerzej zob. raport na temat sytuacji wyznaniowej w guberni lubelskiej i siedleckiej w 1880 r. (APL, ChBP, sygn. 1, k. 29 – 46). Wśród raportów znalazło się sprawozdanie dziekana I dekanatu tomaszowskiego – ks. Korneliusza Gierasimowicza. Duchowny pisał bp lubelskiemu Modestowi (Strelbickiemu) o tym, że lokalni misjonarze, którzy mają docelowo funkcjonować w diecezji chełmsko-warszawskiej powinni posługiwać się „miejscowym językiem” (czyli ukraińskim; tamże, k. 44 v.). Analizowany raport umożliwia wysunięcie tezy, iż do domu zakonnego w Radecznicach mogli być sprowadzani mnisi znający język ukraiński. Dodatkowym argumentem przemawiającym za tą tezą była postawa długoletniego (lata 1878 – 1911) proboszcza parafii w Szczepieszynie – ks. Tymoteusza Tracza. Duchowny ze Szczepieszyna wygłaszał kazania w języku ukraińskim. Homilie ks. Tracza zostały po latach docenione przez ówczesnego bp lubelskiego Eulogiusza (Gieorgijewskiego) [zob. J. Fedoryk, *Duchowieństwo prawosławne...*, s. 64, s. 110].

Oprócz pochodzenia geograficznego mnichów należy przyrzeć się pochodzeniu społecznemu. Jest to zadanie trudne do oceny i niemiarodajne, ponieważ w 7 przypadkach (50 % badanej społeczności) nie udało się ustalić stanu społecznego mnichów. Czterech wywodziło się z mieszczaństwa (28, 57 %), dwóch miało pochodzenie chłopskie (14, 28 %), zaś hieromnich Krzysztof (Sakowicz) to potomek duchownego (7, 14 %). Dane sugerują na znaczny odsetek pochodzenia mieszczańskiego wśród zamieszkałych w Radecznicach mnichów. Postawioną hipotezę potwierdziłyby pełne dane źródłowe.

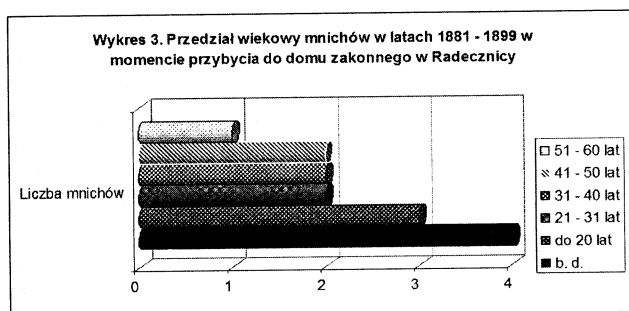
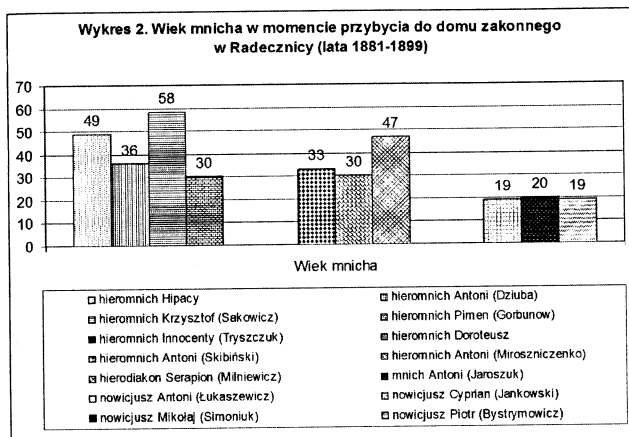
Bardziej zdekompletowane informacje dotyczą wykształcenia mnichów. W dziewięciu przypadkach (64, 3%) nie posiadamy danych o otrzymanej edukacji. Szkoły cerkiewne w diecezji wołyńskiej ukończyły trzy osoby (21, 43%), zaś Chełmskie Seminarium Duchowne i Warszawską Szkołę Cerkiewną odpowiednio jedna osoba (po 7, 14 %). Brak danych uniemożliwia interpretację przedstawionej statystyki.

Badanie potwierdziło stwierdzenie K. Latawca dotyczące zdobycia doświadczenia w życiu klasztorным przez mnichów pełniących główne funkcje w Radecznicach⁴⁶. W przypadku hieromnicha Doroteusza (7, 14 %) nie udało się ustalić jaka była jego przeszłość monastyczna. Cztery osoby rozpoczynały duchowe zmagania w radecznickim domu zakonnym (28, 57 %). Dla dwóch osób Radecznicą była drugim miejscem pobytu (14, 29 %). Pozostała grupa mnichów (50 %) niosła posługę w monasterach kijowskich (Ławra Kijowsko-Pieczerska, św. Mikołaja Cudotwórcy, św. Trójcy, św. Onufrego), wołyńskich (Poczajów, Dubno, Zahajce), białoruskich (Żyrowice), rosyjskich (Radoneż, Sarow, Zadońsk), domach biskupich (Chełm, Warszawa, Poczajów) oraz w Jabłecznej. Sześciu mnichów posiadało ponad 14-letni (hierodiakon Serapion przebywał 21 lat w różnych monasterach) staż w zmaganiach monastycznych (42, 86 %), trzech mnisi przebywali powyżej roku w monasterze w momencie przybycia do Radecznic (21, 43 %), dwaj rozpoczynali życie mnisze w opisywanym męskim domu zakonnym (14, 28 %), a o trzech nie posiadamy informacji (21, 43 %). Nie wiadomo w jaki sposób zdobyte w innych klasztorach doświadczenie przekładało się na pobyt mnichów w Radecznicach. Badanie dotyczące pobytu poszczególnych mnichów w samym domu zakonnym pw. św. Antoniego Pieczerskiego nie jest reprezentatywne ze względu na krótki okres funkcjonowania męskiego monastycyzmu w Radecznicach (realnie 17 lat) oraz fakt, iż w przypadku 6 osób (42, 86 %) nie udało się ustalić długości pobytu. W przypadku pozostałych 8 osób (57, 14 %): trzy (21, 43 %) zdobyły dwuletnie lub roczne doświadczenie monastyczne, zaś pozostała piątka (35,71 %) ponad 5 lat poświęciła zmaganiom duchowym w Radecznicach. Najdłużej, 10 lat, w radecznickim domu zakonnym przebywał ostatni przełożony – hieromnich Pimen (Gorbulow).

Warto zastanowić się nad pytaniami: ile lat mieli poszczególni mnisi oraz czy była to wspólnota perspektywiczna dla rozwoju prawosławnego męskiego monastycyzmu.

⁴⁶ K. Latawiec, *W służbie imperium...*, s. 222 – 223.

Próba badawcza nie jest kompletna, ponieważ podobnie jak w analizach przeprowadzonych wyżej nie mamy danych dotyczących czterech osób. Wykres 2 *Wiek mnicha w momencie przybycia do domu zakonnego w Radecznicy (lata 1881 – 1899)* oraz wykres 3 (*Przedział wiekowy mnichów w latach 1881 – 1899 w momencie przybycia do domu zakonnego w Radecznicy*)⁴⁷, oprócz analizy wieku, umożliwia obserwację tendencji związanej z perspektywą rozwoju życia monastycznego.



Średni wiek mnichów przybywających do Radecznicy wynosił ok. 34, 1 lat. Siedmiu znajdowało się w przedziale do 40 lat, zaś trzech miało powyżej 40 lat. W pierwszym przedziale wiekowym znajdowało się trzech nowicjuszy. Na tej podstawie można wysunąć tezę, że wspólnota

monastyczna skupiona w domu zakonnym w Radecznicy miała perspektywę rozwoju. Mnisi szanse nie wykorzystali. Kwestią niepotwierdzoną w źródłach pozostaje pytanie dlaczego męskie życie monastyczne, w przeciwieństwie do żeńskiego, nie było kontynuowane po 1899 r. Dość enigmatycznym pozostaje tłumaczenie hieromnicha Pimena przed władzami diecezji chełmsko-warszawskiej w październiku 1898 r. związane z nierentownością monasteru⁴⁸. Wydaje się, że na zmianę statusu życia monastycznego w omawianym domu zakonnym wpłynęły dość słabe efekty pracy misyjnej w rejonie Radecznicy. Należy przypomnieć, że był to podstawowy priorytet powołanego do życia w końcu 1881 r. monasteru.

Ostatnim elementem, na który warto zwrócić uwagę są imiona osób niosących posługę mniszą. Spośród czterestu mnichów, czterech (28, 57 %) nosiło imię Antoni. Może to świadczyć o szerzeniu kultu i popularności imienia ku czci św. Antoniego Pieczerskiego. Z drugiej strony należy pamiętać, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna dążyła w rejonie Radecznicy do zastąpienia kultu św. Antoniego z Padwy (patron skasowanego w 1864 r. zakonu bernardynów w Radecznicy⁴⁹) kultem św. Antoniego Pieczerskiego⁵⁰.

Materiały źródłowe, prasa cerkiewna oraz literatura przedmiotu umożliwiły przeprowadzenie szerokiej analizy związanej z biografiami mnichów, którzy mieszkali w męskim domu zakonnym w Radecznicy między 1881 a 1899 r. Mimo zdekompletowanej dokumentacji udało się uzupełnić stan wiedzy związany z prawosławnym życiem monastycznym w Królestwie Polskim w końcu XIX w. Mankamentem badawczym pozostaje brak informacji na temat dyscypliny cerkiewnej omawianych osób. Opisane zagadnienie w dalszym ciągu wymaga uzupełnienia, dalszej analizy badawczej oraz porównania przedstawionych wniosków z badaniami na temat innych ośrodków monastycznych (Jableczna, monaster na Wołyniu, Grodzieńszczyźnie).

⁴⁸ API., ChGK, sygn. 441, k. 340 i 347.

⁴⁹ Więcej na temat okoliczności kasaty zob.: S. Dmitruk, *Żeniskie monasterij...*, s. 75.

⁵⁰ Tamże, s. 46.

Bibliografia

ŹRÓDŁA ARCHIWALNE

Archiwum Państwowe w Lublinie:

Chełmskie Bractwo Prawosławne (1879 – 1915): sygn. 1; sygn. 12
Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525-1595] 1596-1875 [1876-1905]: sygn. 441

Chełmski Konsystorz Prawosławny (1905 – 1918): sygn. 49

Chełmsko-Warszawski Duchowny Konsystorz Prawosławny (1875 – 1905): sygn. 239; sygn. 297; sygn. 306; sygn. 457

Chełmski Zarząd Duchowny ([1848] 1875-1905): sygn. 1031; sygn. 1258; sygn. 1365; sygn. 1705; sygn. 1905

Chełmski Zarząd Duchowny – „Klirowyje Wiedomosti” ([1848] 1875-1905): sygn. 1010

PRASA

„Chołmskaja Cerkownaja Żyzn” (1909)

„Chołmsko-Warszawski Jeparchialny Wiestnik” (1880; 1881; 1885; 1897; 1899)

„Pamiatnaja Kniżka Lublinskoj Gubernii” (na 1887 god; na 1888 god; na 1890 god; na 1893 god; na 1895 god)

„Warszawskij Dniewnik” (1897).

OPRACOWANIA

Bondaruk K., *Nauka o prawosławnych nabożeństwach*, Białystok 1987.

Dmitruk S., *Zapomniany autor „Krestnoj Piesni”*, „Przegląd Prawosławny”, 3/2012.

- Dmitruk S., *Żeńskie monastery prawosławne na terenie Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX w.*, „Teka Komisji Historycznej. Oddział PAN w Lublinie”, t. VI, Lublin 2009.
- Duchownyje piesnopenija ijeromonacha Christofora, Chołm 1913.
- Dzieje gminy Radecznica, red. R. Smoter-Grześkiewicz, Zamość 2006.
- Fedoryk J., *Duchowieństwo prawosławne w Królestwie Polskim w latach 1875 – 1905*, Lublin 2010 (wydruk komputerowy rozprawy doktorskiej w Bibliotece Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie).
- Krestnaja Piesn' ijeromonacha Christofora. Słowa i muzyka ijeromonach Christofor. Począjew 1905.
- Latawiec K., *Parafia prawosławna we Włodawie w latach 1875-1915*, [w:] *Włodawa i wieś nadbużańska w epoce nowożytnej*, red. M. Bem, A. Duszyk, Radom – Włodawa 2007.
- Latawiec K., *W służbie imperium...Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni rosyjskiej w latach 1864-1915*, Lublin 2007.
- Lewandowski J., *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny. 1772-1875*, Lublin 1996.
- Osadczy W., *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007.
- Pawluczuk U., *Ośrodki monastyczne w XIX w. na terenach Rzeczypospolitej*, [w:] „Pokazanie Cerkwie prawdziwej...”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004.
- Pawluczuk Urszula, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.
- Rapa S., *Ośrodek kultu religijnego w Radecznicy w latach 1772-1914*, [w:] *Radecznica. Ośrodek życia religijnego i społeczno-kulturalnego*, red. R. Jusiak, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Sosna G., Troc-Sosna A., *Hierarchia i kler Kościoła Prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX – XXI wieku*, Ryboły 2012.
- Szajdickij W., *Sostaw lic słuźiwszich i słuźaszczych w seminarii (1875-1910)*, [w:] *Sbornik statiej po istorii Chołmskoj Duchownoj Seminarii. Po powodu stopiatidiesiatiletija suszczestwowanija seminarii (1760-1910)*, Chołm 1910.

Rozmiar artykułu 1,1 arkusza wydawniczego

Profesor Adam Stalony Dobrzański – mistrz i nauczyciel Jerzego Nowosielskiego

Ks. Jarosław Szmajda

jszmajda@poczta.onet.pl

Rev. Jarosław Szmajda, *Professor Adam Stalony-Dobrzański - the Master and the Teacher of Jerzy Nowosielski*, Elpis, 16 2014: 191-200.

Abstract: When analyzing the history of Polish religious art of the XX century, we can affirm that the entire creative work of Adam Stalony-Dobrzański, professor at Kraków Academy of Fine Arts, remains in the shadow of the artistic output of Prof. Jerzy Nowosielski, his student and follower.

Jerzy Nowosielski had a noticeable impact on the interest in the problems of the sacred in modern painting. The follower of Prof. Adam Stalony-Dobrzański was inspired by the art and the spirituality of Eastern Christianity. Prof. Jerzy Nowosielski filled some kind of a void in Polish religious art in the period of its evident crisis. Prof. Jerzy Nowosielski together with Prof. Adam Stalony-Dobrzański created polychrome frescoes of numerous religious buildings. The styling and the artistic accomplishments of Prof. Adam Stalony-Dobrzański are unknown for the wide audience which makes an evident gap in the history of Polish art. Polychrome frescoes and stained glass windows can be seen in interiors of Catholic, Orthodox, and Protestant temples. The creative work of the Kraków artist is an example of the great and highly authentic vision of the sacred, which was stronger than communist censorship.

The concept of Adam Stalony-Dobrzański's art is not based on his theoretical conclusions but only on the analysis of correspondence of the artist with the then Metropolitan Archbishop of Kraków Karol Wojtyła - now St. Pope John Paul II. The topic of their letters was the issues of modern art and religious art, in particular the attempt to define a way in which art should be developed to meet the current needs of the Church. In contrast to the master, Prof. Adam Stalony-Dobrzański, his follower Prof. Jerzy Nowosielski has left ample commentary on his artwork. Prof. Adam Stalony-Dobrzański was rather a practitioner than a theoretician. Thus the fact of how great an impact he had on the character and the artwork of Jerzy Nowosielski is puzzling. In the first half of the 1950s, the "master-student" relationship existed between artists, at least in Gródek, Jelenia Góra, Dojlidy, Warsaw and Grabarka. The link between the two artists were the East, Orthodox Christianity, the icon and openness to its modern forms and its bold combination with the experience of religious art. As for Poland, the artwork of Prof. Adam Stalony-Dobrzański and Prof. Jerzy Nowosielski are an integral part of the history of religious art of the 20th century as well as the art of stained glass. Its impact lies in the core of such great interest in the icon in Poland.

The creative work of Prof. Adam Stalony-Dobrzański has so far remained in the shadow of the works of Prof. Jerzy Nowosielski. The biography and the creative achievements of Prof. Adam Stalony-Dobrzański merit detailed analysis and study. The question of its importance is raised in this article.

Streszczenie: Dokonując analizy historii polskiej sztuki sakralnej XX w. można wysnuć stwierdzenie, iż całokształt twórczości prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego – wykładowcy Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie pozostaje w cieniu dorobku artystycznego jego studenta i późniejszego ucznia prof. Jerzego Nowosielskiego.

Zauważalny jest wpływ prof. Jerzego Nowosielskiego na zainteresowanie problemami sacrum w malarstwie współczesnym. Uczeń prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego czerpał inspiracje z sztuki i duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Prof. Jerzy Nowosielski swoją twórczością wypełnił pewnego rodzaju pustkę artystyczną w okresie wyraźnego kryzysu sztuki sakralnej w Polsce. Prof. Jerzy Nowosielski współpracował z prof. Adamem Stalony-Dobrzańskim przy wykonywaniu wielu polichromii obiektów sakralnych. Sylwetka i dokonania twórcze prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego, nie są znane szerszemu kręgu odbiorców co wyraźnie stanowi lukę w polskiej historii sztuki. Polichromie i witraże prof. Dobrzańskiego widoczne są we wnętrzach świątyń katolickich, prawosławnych i protestanckich. Twórczość krakowskiego artysty jest przykładem wielkiej i niezwykle autentycznej wizji *sacrum*, wizji silniejszej niż komunistyczna cenzura.

Koncepcja sztuki Adama Stalony-Dobrzańskiego nie jest podparta jego teoretycznymi rozważaniami a jedynie analizą korespondencji jaką krakowski artysta prowadził z ówczesnym metropolitą krakowskim, arcybiskupem Karolem Wojtyłą – obecnie kanonizowanym Janem Pawłem II. Tematem ich rozmów były zagadnienia związane ze stanem współczesnej sztuki, w szczególności sakralnej oraz próba określenia kierunku, w którym powinien nastąpić rozwój sztuki, by spełniać rzeczywistą potrzebę Kościoła. W przeciwieństwie do mistrza prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego jego uczeń prof. Jerzy Nowosielski, pozostawił bogaty komentarz do swojej twórczości. Prof. Adam Stalony-Dobrzański był bardziej praktykiem niż teoretykiem. Zastanawiającym jest więc, jak wielki miał wpływ na osobę i twórczość Jerzego Nowosielskiego. W pierwszej połowie lat 50. artyści współpracowali bowiem w relacji mistrz – uczeń, chociażby w Gródku, Jeleniej Górze, Dojlidach, Warszawie czy Grabarce. Ogniem łączącym obydwu artystów jest Wschód, prawosławie i ikona oraz otwartość na współczesną formę i odważne połączenie jej z doświadczeniem sztuki cerkiewnej. Na gruncie polskim bez prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego i prof. Jerzego Nowosielskiego – mistrza i ucznia historia sztuki sakralnej XX wieku pozostaje uboższa o niezwykle ważny element, który leży u podstaw tak szerokiego zainteresowania ikoną w Polsce. Twórczość prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego, pozostawała dotychczas w cieniu dzieł prof. Jerzego Nowosielskiego. Biografia i dokonania twórcze prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego zasługują na szczegółową analizę i poznanie, o czym traktuje artykuł.

Keywords: Adam Stalony-Dobrzański, Jerzy Nowosielski, Jan Pawlicki, Polish iconography, theology of the icon, polychrome, stained glass, mosaic, Kraków Academy of Fine Arts, Przemków, Grabarka, Jelenia Góra, Wrocław, Warsaw, Dojlidy

Słowa kluczowe: Adam Stalony-Dobrzański, Jerzy Nowosielski, Jan Pawlicki, ikonografia polska, teologia ikony, polichromia, witraż, mozaika, Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie, Przemków, Grabarka, Jelenia Góra, Wrocław, Warszawa, Dojlidy

Biografia

Adam Stalony-Dobrzański urodził się 19 listopada 1904 roku we wsi Mienie¹, w powiecie sońnickim,

w guberni czernihowskiej, na terenie dzisiejszej Ukrainy. Był najstarszym synem Feliksa Stalony-Dobrzańskiego i Anny z domu Kowalenko. Ojciec, katolik, wnuk zesłanego na Syberię uczestnika powstania styczniowego (1863), piastował stanowisko sędziego śledczego w Czernihowie. Matka, Ukrainka, pochodziła

¹ Wieś Miena położona jest na północny-wschód od Kijowa.

z kupieckiej rodziny o staroobrzędowej tradycji wyznaniowej².

Rodzice Adama Stalony-Dobrzańskiego wzięli ślub w cerkwi. Matka z miłości do męża, zaniósła pierworodnego syna do kościoła. Ojciec dumny i wdzięczny wypełnił stosowne dokumenty. Jednak ten ostatni dokument, wymóg zrzeczenia się przez prawosławną matkę praw do uczestnictwa w duchowym wychowaniu syna, zmienił losy małego Adama. Ojciec, honorowy Polak-katolik, w jednym momencie decyduje o chrzcie dziecka w cerkwi, gdzie też chrzci wszystkie swoje dzieci³: córkę Aleutynę Honoratę (1906-1978) - rusycystkę i nauczycielkę wychowania fizycznego, oraz syna Seweryna (1908-1985) - prawnika i adwokata⁴. Przyszły artysta był więc człowiekiem wychowanym w świecie dwóch kultur: polsko-katolickiej i ukraińsko-starobrzędowej. W rodzinie Dobrzańskich przechowywane były tradycje rycerstwa spod Grunwaldu, na którego to polach w 1410 roku, hufce Dobrzańskich za męstwo w walce, otrzymały przydomki szlacheckie Stalony i Hubal⁵.

Od około 1906 roku rodzina Stalony-Dobrzańskich zamieszkała w powiatowym mieście Czerykowa, w guberni mohylewskiej. W 1913 roku Adam Stalony-Dobrzański złożył egzamin wstępny do rosyjskiego gimnazjum humanistycznego, w którym ukończył tylko 5 klas. Naukę przerwała mu niestety wojna i rewolucja⁶.

W roku 1917 trzynastoletni Adam wraz z rodzicami i rodzeństwem opuścił swój dom. Znalazł się ktoś, kto w zamian za wóz i parę koni, podjął się dowiezienia ich do oddalonej o ponad sto wiorst stacji kolejowej. Tak zakończyło się jego dzieciństwo⁷. Po długiej podróży dotarł z rodziną do Pryluk koło Połtawy, do swych dziadków ze strony matki - Kowalenków⁸. Od 1920 roku aby zdobyć żywność dla rodziny pracował fizycznie jako robotnik rolny i transportowy, przy pasaniu koni, wyrębie i zwózce drzewa, kopaniu torfu, ładowaniu wagonów⁹. Już wówczas nadwyrężył sobie serce. W tym czasie rozpoczął studia malarskie pod kierunkiem dwóch rosyjskich malarzy M. Chitagurowa i A. W. Skalfona¹⁰. Spotkania odbywały się wieczorami. Przy świetle lampy naftowej malował na zamówienie martwą naturę oraz szyldy, plansze, portrety i pokoje¹¹.

W 1923 roku miało miejsce przykre zdarzenie, które zażyło na dalszych losach artysty – został pogryziony przez wściekłego psa. W wyniku tego trafił do szpitala w Kijowie.

Po wyjściu odszukał krewną Felę Jankowską, która wyjeżdżała właśnie do Polski. Gdy dotarła do kraju, poprosiła dwóch żyjących stryjów o pomoc w załatwieniu zapotrzebowania repatriacyjnego dla rodziny Stalony-Dobrzańskich. Po paru miesiącach oczekiwania przysłali im niezbędne do wyjazdu dokumenty. W marcu tegoż roku razem z rodzicami i rodzeństwem repatriował do Polski¹². Z Dorohuska pod kontrolą policji odstawiono ich do Warszawy, na Powązki do więzienia. Stryj Antoni, profesor Politechniki Warszawskiej, który wystarał się i wysłał im przez polski konsulat w Charkowie dokumenty repatriacyjne, przychodził aż dwa razy, by udowodnić ich tożsamość. To spowodowało uwolnienie uchodźców. Po paru dniach udali się do drugiego stryja Ksawerego, do Tuczna. Niedługo potem ojciec otrzymał nominację na sędziego śledczego w Miechowie niedaleko Krakowa. Zamieszkali w jednym, ale za to dużym pokoju w budynku sądu¹³.

Adam Stalony-Dobrzański kontynuował przerwaną przez wojnę i rewolucję naukę w miechowskim gimnazjum męskim. Już wówczas pedagogzy dostrzegli talent młodego Adama, który wyróżniał się w rysunkach. Wykonywał wówczas wiele prac dekoracyjnych dla szkoły, m. in. polichromię w szkolnej auli. Rok 1927 był dla niego szczególny. Z jednej strony radość, gdyż wstępuje w dorosłość, zdaje egzamin dojrzałości w miechowskim gimnazjum i dostaje się na studia. Umiera mu jednak ojciec. Matka z rodzeństwem przenosi się w roku następnym do Krakowa. Wszyscy zamieszkali przy ul. Kazimierza Wielkiego 64¹⁴.

W Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie studiował w pracowniach wielkich artystów, profesorów lat trzydziestych: Władysława Jarońskiego (1927-28), Fryderyka Pautscha (1928-30), Ignacego Pieńkowskiego (1930-33). Korzystał ponadto z nauk Xawerego Dunikowskiego, Jana Wojnarskiego i Józefa Mehoffera¹⁵, którego stał się chyba najbardziej godnym następcą, zwłaszcza w zakresie sztuki witrażu. Nie był jednak jego naśladowcą, demonstrował własny, wyrazisty styl. Na krystalizację tego stylu wpływ miała nie tylko krakowska Akademia Sztuk Pięknych, lecz także sztuka w Krakowie, panujące w Europie trendy artystyczne, jak również korzenie rodzinne, bliskie kontakty w dzieciństwie i wczesnej młodości z religią i kulturą budowaną na bizantyńskiej tradycji. Witrażownictwo było koronną gałęzią w twórczości Stalony-Dobrzańskiego. Na tę drogę wkroczył już w dojrzałym wieku. W latach 1950-1956 z polecenia Pani Izabeli Żeleńskiej, właścicielki najslynniejszej krakowskiej pracowni witraży – Zakładu Żeleńskich, w którym swe prace realizowali Stanisław Wyspiański i Józef Mehoffer wykonał witraże do kościoła w Trzebowniku koło Rzeszowa, co ostatecznie ukierunkowało zainteresowania artysty witrażem¹⁶.

² E. Dwornik-Gutowska, Stalony-Dobrzański Adam, Polski Słownik Biograficzny, Tom XLI, Warszawa-Kraków 2002, s. 497.

³ Cyt. za J. Павлицький, *Адам Сталони Добжанський або Сотворіння Світла*, [w:] *Культура*, Nr. 43, 2009, s. 13.

⁴ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

⁵ J. Pawlicki, *Stworzenie światła: witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego*, [w:] *Zabytki*, Nr 7(22), Warszawa 2007, s. 13.

⁶ Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, akta osobowe prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego, 1947-1975, nr teczeki 650/274.

⁷ Cyt. za A. Stalony-Dobrzańska, *Błękit*, [w:] *Wiadomości PAKP*, nr 4, Warszawa 1979, s. 122.

⁸ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

⁹ AASP w Krakowie, nr teczeki 650/1.

¹⁰ *Wystawa witraży. Adam Stalony-Dobrzański 1950-1960*, Kraków XII 1960/I 1961, s. 2.

¹¹ AASP w Krakowie, nr teczeki 650/264; por. A. Stalony-Dobrzańska, dz. cyt. s. 124.

¹² E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497; por. A. Stalony-Dobrzańska, dz. cyt., s. 125.

¹³ Tamże s. 126.

¹⁴ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

¹⁵ *Katalog wystawy kartonów witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego [1950-1956]*, Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych, Kraków 1957, s. 2; por. T. Dobrowolski, *Nowoczesne malarstwo polskie*, tom III, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. 339.

¹⁶ *Dobrzański Adam Stalony*, za <http://pracownia.michalowo.eu/znani-ludzie-15> [16.06.2014].

W trakcie studiów w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie szczególnie w pamięci młodego studenta zapisał się wykładowca liternictwa i grafiki użytkowej Ludwik Gardowski, z którym łączyła go później wieloletnia współpraca¹⁷. Studia upłynęły artyście w atmosferze mistyki Młodej Polski. Uczelnię ukończył w roku 1932 z wynikiem bardzo dobrym. Złożył dodatkowy egzamin w zakresie nauczania rysunków przed komisją przy ASP w Krakowie¹⁸.

W roku 1935 Adam Stalony-Dobrzański wstąpił w związek małżeński w obrządku rzymskokatolickim z Anną Danutą Nowakowską urodzoną w Wolbromiu. Urodziło im się troje dzieci: Anna (1936-1991), zamężna Pawlica, etnograf, pracownik UMCS w Lublinie i Biblioteki PAN w Krakowie; Andrzej (ur. 1939), aktor-lalkarz w Teatrze Lalki i maski „Groteska” w Krakowie¹⁹ i Katarzyna (ur. 1944), matematyczka, nauczycielka²⁰.

We wrześniu 1939 roku wybuchła wojna. Pierwsze lata okupacji niemieckiej profesor spędził w Krakowie. Po śmierci matki 5 grudnia 1942 roku przeniósł się do wsi Goszyce koło Proszowic, gdzie od roku 1939 mieszkała i była nauczycielką jego żona. Znalazł tam zatrudnienie jako nauczyciel rysunków i religii w szkole powszechnej²¹. Pod koniec wojny w styczniu 1945 roku został postawiony przed niemieckim plutonem egzekucyjnym. Zarzucano mu, że jako repatriant ze wschodu był sowieckim szpiegiem. W pewien styczniowy poranek doświadczył cudu. Żołnierze Wehrmachtu, składając się do strzału zobaczyli nacierające sowieckie czołgi i uciekli w popłochu²². Wyzwolenie i życie, w dosłownym tego słowa znaczeniu, zawdzięczył żołnierzom armii radzieckiej. W roku 1945 wrócił wraz z rodziną do Krakowa, otrzymał mieszkanie w jednym z domów przeznaczonych dla artystów plastyków przy ul. Lea 23A i mieszkał tam do końca życia²³.

Artysta był wykładowcą w Liceum Sztuk Plastycznych²⁴. Jesienią 1945 roku został zatrudniony na Wydziale Architektury przy Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie jako asystent Ludwika Gardowskiego. Z dniem 1 października 1947 został wykładowcą w Zakładzie Liternictwa Wydziału Grafiki Użytkowej Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych (PWSSP), a następnie, po połączeniu w roku 1951 szkoły z Akademią Sztuk Pięknych, w Akademii Sztuk Plastycznych. W roku 1957 po przywróceniu uczelni dawnej nazwy – Akademia Sztuk Pięknych i jej reorganizacji, został mianowany docentem²⁵. Od 1958 roku prowadził Katedrę, a następnie pracownię liternictwa na Wydziale Malarstwa i Grafiki. Liternictwo w kolejnych okresach obejmowało różne lata studiów i wydziały: Grafiki, Malarstwa, Architektury Wnętrz, Konserwacji, Sce-

nografii i Tkaniny²⁶. Było wówczas katedrą międzywydziałową²⁷. W latach 1966-1968 był prodziekanem wydziału i członkiem senatu ASP²⁸.

W uznaniu zasług 20 listopada 1971 roku otrzymał nagrodą I-stopnia Ministra Kultury i Sztuki za szczególne osiągnięcia w dziedzinie pracy artystycznej i dydaktyczno-wychowawczej. 4 października 1973 roku został odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski²⁹. Za swoją pracę nagrodzony został ponadto Medalem X-lecia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Złotą Odznaką Związku Nauczycielstwa Polskiego oraz Złotą Odznaką Zasłużonego Działacza Frontu Jedności Narodowej³⁰.

Na emeryturę przeszedł 20 września 1975 roku. Ze względu na swoje poglądy polityczne i religijne, mimo wielokrotnego zgłaszania przez senat Akademii Sztuk Pięknych, nigdy nie uzyskał stopnia profesora³¹.

Adam Stalony-Dobrzański zmarł 22 III 1985 w Krakowie³². Artysta pochowany został na cmentarzu Rakowickim w grobowcu rodzinnym, dla którego sam zaprojektował nagrobek. Pośmiertnie w roku 1985 został odznaczony nagrodą im. błogosławionego brata Alberta. Jego prace zostały pokazane na wystawach: w Paryżu w roku 1989, we Wrocławiu w roku 1997- urządzonej z okazji Kongresu Eucharystycznego i w Kijowie w roku 2001³³.

Charakterystyka dokonań twórczych

Adam Stalony-Dobrzański znany jest nie tylko jako malarz, grafik, witrażysta, liternik, konserwator dzieł sztuki, wykładowca Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, ale przede wszystkim jako artysta, który pozostawił po sobie ogromny dorobek życia. Jego polichromie i witraże do dzisiaj zdobią wnętrza wielu świątyń, stając się ich nierozdzielalną częścią. Widoczna w nich twórczość Stalony-Dobrzańskiego w sposób bezpośredni wyrasta z tradycji Bizancjum. Jak mało kto wówczas w Polsce znał jego kanon, schemat, gest, patos, intymność i zawilgości protokolarne. Oczywiście bizantyzm Dobrzańskiego dochodzi w pełni do głosu w przypadku pracy w cerkwi, tam jednak, gdzie artysta projektuje dla kościołów łacińskich ulega pewnemu zanikowi³⁴.

Dobrzański całe swoje życie poświęcił pracy artystycznej i pedagogicznej. Działalność artystyczną rozpoczął

¹⁷ AASP w Krakowie, nr teczek 650/242.

¹⁸ Tamże, nr teczek 650/274.

¹⁹ *Nekrolog*, Dziennik Polski, Nr 74, Kraków 1985, s. 4.

²⁰ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 499.

²¹ Tamże s. 497.

²² J. Pawlicki, art. cyt., s. 13.

²³ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

²⁴ *Wystawy jubileuszowe 150-lecia Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, Kraków 1969, s. 131.

²⁵ AASP w Krakowie, nr teczek 650/111.

²⁶ Tamże, nr teczek 650/266.

²⁷ Tamże, nr teczek 650/44.

²⁸ 175 lat nauczania malarstwa, rzeźby i grafiki w krakowskiej ASP, Kraków 1994 s. 396.

²⁹ AASP w Krakowie, nr teczek 650/40.

³⁰ R. Marcinkowski, ks. bp, *Kronika religijna. Śp. prof. Adam Stalony-Dobrzański* [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 14, Kraków 1985, s. 7.

³¹ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

³² *Doc. Adam Stalony-Dobrzański*, [w:] Dziennik Polski, Nr 74, Kraków 1985, s. 5.

³³ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 499.

³⁴ T. Chrzanowski, *Z krakowskich wystaw*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 15, Kraków 1961, s. 6.

jeszcze przed wojną. Po wojnie rozwinął twórczość niemal we wszystkich dziedzinach plastycznych. Wykonane przez niego prace obejmuje wielką ilość pozycji, z których każda stanowi poważny dorobek artystyczny autora, zajmując równocześnie poważną pozycję w powojennym dorobku kultury narodowej. Oprócz wielu realizacji z zakresu nauczania przedmiotu pozostawił po sobie wydawnictwa, albumy, plakaty, okładki, katalogi, tablice pamiątkowe, sztandary, odznaki. Brał udział w konsultacjach i komisjach wydawniczych, konkursach, wykonał wielką ilość dzieł z zakresu konserwacji zabytków malarstwa monumentalnego, witraży, projektów metaloplastyki i architektury³⁵. Informacje o jego twórczości ukazywały się w prasie krajowej i zagranicznej. Na wystawach dorobku plastycznego prezentowano wszechstronny talent i bezsporne wartości artystyczne dzieł.

Wszechstronne zainteresowania i olbrzymie doświadczenie, powiązane z niezwykle pasją pedagogiczną sprawiły, że nauczane przez niego liternictwo osiągnęło rangę przedmiotu artystycznego o monumentalnym znaczeniu dla wszystkich dziedzin twórczości plastycznej, niezależnie od ich funkcji. W swoim programie i sposobie ujęcia był kontynuatorem linii nadanej przez dawnego kierownika katedry prof. Ludwika Gardowskiego³⁶. Dobrzański uznawany jest za jednego z twórców polskiej szkoły liternictwa. Był wybitnym specjalistą, tworzącym nowe koncepcje liternicze. Liternictwo było dla niego nie nauką pisania, ale problemem kompozycji plastycznej jaką jest sam symbol-litera.

Obserwował współzależność poszczególnych znaków w różnych układach tekstowych, współzależność formy litery i środków wykonania w materiale, powiązanie z elementami obrazowymi. Zagadnieniem pierwszoplanowym było dla niego współgranie formy plastycznej z treścią, jaką przekazać należy za pomocą znaków literowych. Uczył, wykorzystując przykłady historyczne. Wprowadził alfabet rosyjski jako równoległy przedmiot rozważań, gdyż prowadził poważne prace naukowe między innymi nad czcionkami rosyjskimi³⁷. Pomocną okazała się znajomość języków obcych. Ze względu na swoje pochodzenie i wychowanie, w duchu staroobrzędowym, znał bardzo dobrze w mowie i piśmie język cerkiewno-słowiański, rosyjski i ukraiński. Natomiast na poziomie szkolnym francuski i łacinę. W pracy pedagogicznej przekazał studentom całą wiedzę o budowie litery, jej rozwoju historycznym, jej kształcie w zależności od epoki oraz powiązania z architekturą. Zakres poznania i działania litery rozszerzył do wielkiego zagadnienia. Zarówno zrozumienie charakteru litery klasycznej z jej wszystkimi prawami renesansowego myślenia, budową, logiką i ogólnymi prawami rządzącymi nią dawniej jak i obecnie. Taka logiczna metoda pracy artystycznej wiążąca dawne tradycje z nowymi wymaganiami była dobrą szkołą odpowiedzialności w sztuce polskiej. Wychował wielu pedagogów szkolnictwa artystycznego. Jego studentem był Jerzy Nowosielski³⁸.

Specjalnością, która zapewniła Adamowi Stalony-Dobrzańskiemu nazwisko i autorytet, był witraż. Jego dorobek w tym zakresie nabrał znaczenia wyjątkowego, ponieważ przerwał on zastój i stagnację w tej dziedzinie, trwającą od czasów Wyspiańskiego i Mehoffera. Dobrzański nawiązuje do tradycji starego witrażownictwa poprzez uwydatnianie konstrukcji i wbudowywanie zwarte kompozycji biblijnych w poszczególne podziały. Tam zaś, gdzie obraz zajmował więcej podziałów, ustawiał swe szklane układy według pionów i poziomów okiennej ramy. Dzięki owym rygorom konstrukcyjnym, artysta osiągnął efekty plastyczne zbliżone do nowoczesnej architektury. Witraż ze względu na swą specyfikę musi operować nowoczesnymi środkami plastycznymi: abstrakcyjnym ujęciem tematu, skrótem plastycznym, uproszczonym ornamentem, jak najdalej idącą umownością. Nie może być malarstwem iluzyjnym: wyraża świat wyłącznie przez relacje kompozycji szkła ze światłem. Witraż żyje dzięki światłu, a światło dzięki witrażowi³⁹. Sam Dobrzański powiedział, iż dopiero na miejscu witraż montuje się w okna w żelazne sztaby i zamurowuje się. I dopiero wtedy chciałoby się przeprowadzić ostateczną korektę, gdy dzieło jest już w jakimś sensie nieosiągalne. W żadnej chyba innej dziedzinie sztuki odległość między projektem, a realizacją nie jest tak wielka. Trzeba mieć ogromną znajomość techniki, ogromne wycucie architektury i sporo intuicji. Gotowy witraż, otwarty nagle na działanie zmiennego światła dnia, zaczyna żyć życiem zupełnie nowym, w pewnym sensie niezależnym od woli artysty⁴⁰.

Witrażownictwo Dobrzańskiego wniosło ożywienie i przywróciło witrażowi w Polsce rangę artystyczną i rolę w służbie sakralnej. Godnym osobnego rozważania jest fakt wprowadzenia przez niego witraży w cerkwi. Żarliwość, talent, wiedza i bezkompromisowość artysty złożyły się u niego na szczerą wypowiedź artystyczną, a płynące z głębi przekonania przeżycie nadało jej piętno autentyzmu, nieczęste w wystrojach kościołów współczesnych. Kartony i witraże twórcy wprowadzają odbiorcę w nastrój misterium i czynią z niego jego uczestnika. Stąd siła oddziaływania witraży Dobrzańskiego na wszystkich wrażliwych odbiorców w świątyniach jak i poza nimi. Kompozycje witrażowe Dobrzańskiego pozostawały zawsze w związku z architekturą, do której zostały zaprojektowane, wynikały także z właściwości tworzywa, jakim jest szkło barwne, przeniknięte żywą zmiennością światła oraz ołów łączący szyby zamknięte w żelazo i mur. Tym tworzywem operował Dobrzański z pełną znajomością i swobodą w dążeniu do wywołania potrzebnego nastroju i wyrazu poszczególnych okien, zależnie od przedstawianego tematu, miejsca w zespole architektonicznym i kontekście tematycznym. Istotną cechą jego kompozycji witrażowych była monumentalność. Powierzchnia okna pozostawała płaszczyzną dekoracyjną o określonej tonacji barwnej, różnej w różnych oknach i zespołach, zależnie od tematów i warunków oświetlenia danego wnętrza. Nieodłącznym elementem

³⁵ AASP w Krakowie, nr teczki 650/41.

³⁶ Tamże, nr teczki 650/260.

³⁷ Tamże, nr teczki 650/192.

³⁸ Tamże, nr teczki 650/224.

³⁹ P. Skrzyniecki, *Witraże w pałacu sztuki*, [w:] Echo Krakowa, Nr 68, Kraków 1957, s. 4.

⁴⁰ T. Chrzanowski, art. cyt., s. 6.

kompozycyjnym postaci, scen i symboli jest liternictwo. Liternicza koncepcja napisów stanowi dopełnienie grup figuralnych i jest ważnym elementem całości⁴¹.

W witrażach dostrzec należy twórcze pierwiastki, formę dojrzałą, zespolenie wszystkich szczegółów kompozycji, słów, tekstu równomierną płaszczyznę wzbogaconą działaniem barw. Są najbardziej samodzielnym osiągnięciem profesora w tej dziedzinie sztuki⁴².

Witraż jeszcze silniej wpływa na ukształtowanie charakteru wnętrza, aniżeli malowidła ściennie. Od jego koloru zależy ogólna tonacja wnętrza, on sam, spełniając równocześnie tę rolę co malarstwo, nieustannie przekształca się i zmienia zależnie od pory dnia i roku, zależnie od zmiany oświetlenia. Między innymi stąd trudność jego skomponowania, zwłaszcza kolorystycznego, tym bardziej, że względu na fakt, że przepuszcza światło, a nie tylko je odbija. To właśnie narzuca pewne odrębne wymagania. Adam Stalony-Dobrzański dążył do połączenia tradycji, najlepiej odpowiadającej technice, z nowoczesnym ujęciem. Jego witraże całościowo dobrze skomponowane, ze słusznym wykorzystaniem podziału na kwatery, są bogato wypełnione tekstem, którego liternictwo łączy się z nim w jeden zespół. Przedstawienia, bardzo logicznie skomponowane, z dużą oszczędnością środków, mają coś wspólnego ze sztuką ludową, a równocześnie ze średniowieczem jak i ze współczesnymi dążeniami do syntezy i eliminacji zbędnych dla ogólnego wyrazu szczegółów. Całość traktowana jest zupełnie płasko bez jakiegokolwiek przestrzeni iluzjonistycznej co pozostaje w zgodności z wymogami witrażu. Smukłe, dobrze przystosowane do rozmiarów otworu okiennego, wielkie, monumentalne postacie posiadają jasny, celowy kontur. Poszczególne płaszczyzny rozbite są na szereg drobnych szybek przy pomocy podziałów, w których nowoczesny układ sięga swoją genezą tendencji wywodzących się z późnego kubizmu. Podziały te dają możliwość rozdzielenia płaszczyzny na szereg niewielkich plam barwnych, ruchliwych, współgrających kolorystycznie⁴³.

Źródłem inspiracji dla niego była tradycja, a w niej style historyczne, w XX wieku szczególnie mocno działające na wrażliwość i wyobraźnię artystów, czyli sztuka bizantyjska i romańska. Na nich opiera on swoją konwencję formalną. W jej ramach znajduje indywidualne rozwiązania, zgodne z własną wizją i koncepcją. Adamowi Stalony-Dobrzańskiemu powierzane były przez Urzędy Konserwatorskie i przez Kościół rzymsko-katolicki zamówienia na witraże i polichromie w ważnych dla kultury narodowej obiektach zabytkowych jak: kościół oo. Bernardynów w Radomiu, kościół ewangelicko-augsburski Świętej Trójcy w Warszawie, górna cerkiew św. Jana Klimaka i katedra św. Marii Magdaleny w Warszawie oraz katedra św. Jakuba w Nysie.

Opierając się na stylach historycznych podkreślał on prawo artysty do wyboru swoich źródeł inspiracji i ich

indywidualnego interpretowania. Jego credo artystyczne podkreślało, że troska i niepokój współczesnych artystów, w poszukiwaniu nowych rozwiązań w sztuce kościelnej, sięgały za daleko, gdyż sprawy zasadniczej wagi i znaczenia rozstrzygnięte zostały już przed wiekami. Według niego dawna sztuka zawsze przemawiała do ludzi z ogromną siłą oraz ożywiała ich uczucia. Można powiedzieć, że swoimi osiągnięciami i rozwojem artystycznym Dobrzański dowiódł słuszności obranej drogi. W określonych ramach swojej koncepcji osiągnął on wielką różnorodność nastrojów przedstawianych scen, bogactwo typów i charakterów ukazanych postaci. Twórczość Adama Stalony-Dobrzańskiego cechuje uproszczenie kompozycji, redukcja elementów dekoracyjnych, niemal do całkowitego ich wyeliminowania, pogłębienie siły skoncentrowanego wyrazu⁴⁴. Znakomitym przykładem są witraże w cerkwi w Gródku, wypełnione rysunkiem głów siedemdziesięciu apostołów, pełnych dostojności, żywych i niepowtarzalnych. Jest to cecha także i każdej innej jego kompozycji figuralnej. Dzieło artysty było również tematem filmu zrealizowanego przez Wytwórnię Filmów Dokumentalnych w Warszawie. Film o witrażach cerkwi w Gródku Białostockim w reżyserii Jerzego Łomnickiego otrzymał pierwszą nagrodę na Festiwalu Filmów Krótkometrażowych w Wenecji w 1960 roku⁴⁵. Artysta znany był w środowisku plastycznym z wielkiej, bezinteresownej uczynności, wymagającej poświęcenia czasu i energii dla ratowania wartości humanistycznych⁴⁶. Jako społecznik rozwinął szeroką i pełną oddania działalność. Kiedy w 1946 roku powstała Spółdzielnia Artystów Plastyków, Dobrzański był jej kierownikiem. W tym okresie życia włożył wiele zapału, aby w zmienionych warunkach politycznych, stworzyć nowy organizacyjny model wspólnej pracy artystycznej wielu działaczy sztuki użytkowej. Ta idea najbardziej demokratycznie pojętego wspólnego dobroku artystycznego i finansowego przez kilka lat dawała pod jego kierownictwem doskonałe rezultaty, dbając o poziom artystyczny, a więc o przywrócenie wartości zniszczonych w okresie okupacji i o dobro członków w tym trudnym kresie pierwszych lat powojennych. Potem prowadził stałą działalność społeczną, nie tylko na terenie uczelni, ale i Związku Polskich Artystów Plastyków, którego był aktywnym działaczem⁴⁷. Prace artystyczne przy konserwacji i tworzeniu nowych polichromii były również modelem wspólnej pracy, gdzie uczył umiejętności nie tylko warsztatu, ale i umiejętności współpracy. Zespołowo powstawały ukazujące jego talent wielkie dzieła, do których zaliczyć można dekoracje okolicznościowe i dekoracje wnętrz w Przzychodni Przeciwgruźliczej w Krakowie, czy w Ośrodku Kultury Plastycznej w Nysie. Działalność dekoracji monumentalnej, związanej z zabytkową architekturą, to liczne prace przy polichromiach i witrażach w Jeleniej Górze, Zawierciu, Nysie i wielu innych miejscowościach⁴⁸. To działalność popularyzatorska dobrej, najbardziej wartościowej

⁴¹ AASP w Krakowie, nr teczki 650/41.

⁴² Cyt. za H. Blumówną, *Witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 4, Kraków 1951, s. 5, Biblioteka Uniwersyteku Warszawskiego, mikrofilm nr 17443.

⁴³ M. Gutowski, *Trzy wystawy w pałacu sztuki*, [w:] Dziennik Polski, nr 71, Kraków 1957, s. 6.

⁴⁴ AASP w Krakowie, nr teczki 650/243.

⁴⁵ J. Pawlicki, art. cyt., s. 12.

⁴⁶ AASP w Krakowie, nr teczki 650/263.

⁴⁷ Tamże, nr teczki 650/244.

⁴⁸ Tamże, nr teczki 650/244.

sztuki. Na Ziemiach Odzyskanych praca ta miała szczególne znaczenie, przyczyniła się do wzmocnienia osłabionego po drugiej wojnie światowej Prawosławia w Polsce⁴⁹. W nowych, zmienionych warunkach należało budować życie cerkiewne od podstaw, adoptując pozostawione kościoły poewangelickie do wymogów stawianych przez kanony cerkiewne. Niezwykle śmiała wyobraźnia przestrzenna pozwoliła Dobrzańskiemu stworzyć polichromie bardzo doniosłe, wyjątkowe na gruncie polskim. Dlatego też nazywany jest powojennym apostołem kultury prawosławnej w Polsce⁵⁰.

Dokonania artystyczne Adama Stalony-Dobrzańskiego po pozostają dzisiaj w cieniu twórczości jego ucznia Jerzego Nowosielskiego. Pomimo wielkiego wkładu w rozwój sztuki sakralnej w Polsce, jego nazwisko jest mało znane. Jeszcze za życia mistrza jego sztuka została „żywcem pogrzebana”. Przyczyn należy szukać w uwarunkowaniach politycznych, w czasie których przyszło żyć artyście. Według wnuka artysty - Jana Pawlickiego, po kilku brutalnych, ale i bezowocnych latach starań nad pozyskaniem go jako cennego w rozgrywkach z Kościołem agenta bezpieczeństwa, komunistyczna władza wydaje ostateczną decyzję o całkowitej izolacji artysty, o pełnym zakazie wystaw i publikacji dotyczących jego twórczości. W 1961 roku, w dniu otwarcia zamknięta została wystawa jego witraży, zorganizowana w słynnym Pałacu Sztuki w Krakowie, a katalog skonfiskowany za „szerzenie treści religijnych”. Wstrzymane zostało nadanie artyście tytułu profesora Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, gdzie już do emerytury zaledwie jako docent prowadził dyplomującą i międzywydziałową katedrę liternictwa. Ale co najważniejsze, poprzez podległe władzy Urzędy Konserwatorów Zabytków, wychodzi tajne rozporządzenie – zakaz akceptacji do zabytkowych kościołów figuralnych, kanonicznych kompozycji sakralnych. I w ten sposób ten wielki artysta otrzymał karę, którą miało być, jak podkreśla jego wnuk, całkowite zapomnienie.⁵¹

Ekumenizm prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego⁵²

W Tygodniku Powszechnym, który ukazał się 31 marca 1985 roku, umieszczony został nekrolog o następującej treści: „dnia 22 marca 1985 roku zmarł doc. Adam Stalony-Dobrzański, wieloletni kierownik katedry liternictwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Znany ze swych

witraży i polichromii. Gorący zwolennik Ekumenii”⁵³. Zastanawiające jest, dlaczego w nekrologu tak mocno zaakcentowany został ekumenizm, do tego stopnia, że słowo napisano z wielkiej litery. Powyższe wyjaśnia wnuk artysty, pan Jan Pawlicki.

Adam Stalony-Dobrzański był wielkim ekumenistą. Złożyło się na to parę czynników. Pierwszy z nich to samo pochodzenie artysty. Był człowiekiem dwóch kultur, polskiej po ojcu i ukraińskiej po matce. Wychowanie wyniesione z rodzinnego domu powodowało, że zawsze był otwarty na ludzi. Należy dodać, iż ojciec Dobrzańskiego był szlachcicem polskim, a w rodzinie przechowywane były jeszcze tradycje rycerstwa spod Grunwaldu, na którego to polach Dobrzańscy otrzymali przydomki szlacheckie za odwagę i męstwo. Samo już nazwisko miało więc głębokie podłoże historyczne sięgające 1410 roku. Stalony jak stal, która się niczemu nie poddaje. W prof. Dobrzańskim było to męstwo polskiej szlachty takiej, która stawiała zawsze do boju za ojczyznę. Dobrzańscy znaleźli się na wschodzie za powstanie styczniowe. Jego ojciec Feliks Stalony-Dobrzański poznał Ukrainkę Annę Kowalenko starowierskiego wyznania. Wychowany został w Prawosławiu. Matka przekazała synowi mentalność oraz żarliwą duchowość starobrzędowców, świadomość ikony, która później w jego domu stanowiła centrum. Zawsze wieczorem modlił się. Ikony były wszędzie.

Ten człowiek o ogromnej kulturze osobistej, będąc jednocześnie Polakiem i żarliwym wyznawcą Prawosławia, był ukształtowany przez Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie, w czasach jej największej świetności, w międzywojennym okresie, kiedy wypuszczano stamtąd największych geniuszy. Uformowała go elita kulturalna Polski, najwyższej klasy: uczniowie Matejki i Wyspiańskiego. Błyszczał więc na salonach. Był jednym z bardzo nielicznych, który wychodząc z salonu, mógł i chciał współpracować z Kościołem w pełni. Okazał się jedynym, który mógł zafascynować ludzi Kościoła otwartych na tematy sztuki. A tacy się pojawili w związku z ogromną katastrofą Kościoła po wojnie. W sytuacji ucisku Kościół potrzebował nowego otwarcia na ludzi kultury. Takim człowiekiem był w Krakowie Dobrzański. Jako wielki malarz miał niezwykle wpływ na ludzi, ponieważ był człowiekiem ogromnej kultury osobistej, również nieco antycznej. Obracał się w najwyższych sferach, a przy tym był człowiekiem bardzo błyskotliwym. Repatriował do Polski z imperium rosyjskiego, będąc jednocześnie polskim szlachcicem po ojcu. Do kraju przyjechał człowiek najwyższej kultury bycia. Był kwiatem salonów. A jednocześnie, ponieważ to okres ucisku Kościoła, Kościół jakby zbliżył się do owych salonów artystycznych. Należy pamiętać, że sfery te nie były sobie bliskie, również w Polsce międzywojennej. Okres kiedy były one blisko siebie, to był czas Młodej Polski, czas Wyspiańskiego. To właśnie w Krakowie Dobrzański trafił na przyszłego papieża, kardynała Karola Wojtyłę. I tegoż właśnie przyszłego papieża nauczył o wielkości Prawosławia. To dlatego później cała droga, starania ekume-

⁴⁹ A. Rydzanicz, *W przestrzeniach życia*, [w:] Przegląd prawosławny, nr 6 (300), czerwiec 2010, s. 27.

⁵⁰ *Architektura i wyposażenie*, <http://www.jeleniagora.cerkiew.pl/html/architektura.html>, [12.11.2010].

⁵¹ J. Pawlicki, art. cyt., s. 12.

⁵² Na podstawie wywiadu przeprowadzonego przeze mnie z Janem Pawlickim w grudniu 2010 roku w Wieliczce. Jest to próba opisanie profesora Adama Stalony-Dobrzańskiego przez jego wnuka. Muszę dodać, że miałem ogromne trudności z wychwyceniem istotnych informacji ze względu na emocjonalne potraktowanie tematu przez Jana Pawlickiego, syna córki prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego.

⁵³ Cyt. za *Nekrolog*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 13, Kraków 1985, s. 7.

niczne na wschód papieża Jana Pawła II uznane są przez Jana Pawlickiego, za konsekwencję bliskich kontaktów z prof. Adamem Stalony-Dobrzańskim, którego zresztą bardzo promował. Siedem kościołów w diecezji krakowskiej zostało wymalowanych przez Dobrzańskiego właśnie na polecenie Jana Pawła II, kiedy był jeszcze kardynałem w Krakowie. Ta współpraca była też przyczyną nieszczęścia Dobrzańskiego, który odmówił współpracy z UB. To spowodowało karę, którą było „całkowite zapomnienie”, co mocno podkreśla Jan Pawlicki. Na dowód przytacza zapis cenzorski z 1963 roku o całkowitym odsunięciu jego sztuki od jakiejkolwiek informacji. Nie można było pisać o nim w prasie. I w ten sposób ten wielki człowiek, staje się artystą bez publiczności. Nie mógł wówczas zorganizować żadnej wystawy. Malował w kościołach, które nie były zabytkami. Bo tam, gdzie były zabytkowe kościoły, znowu konserwatorzy wojewódzcy, którzy w pewnym sensie byli zależni od urzędu bezpieczeństwa, mieli za zadanie ograniczać Kościół, a w tym nie dopuścić do realizacji wyobrażeń w ogóle figuratywnych. Tak bardzo prof. Dobrzański, według Jana Pawlickiego, „wystraszył” ówczesną władzę swoimi dziełami. Artysta był ekumenistą bardzo otwartym, ale w bardzo dziwnej sytuacji i układzie. Dla nas, zaznacza Jan Pawlicki, dla prawosławnych ekumenizm jest w pewnym sensie ogromnym zagrożeniem. Traktujemy go dziś, jako jedną z dróg penetracji katolicyzmu. Wówczas była to sytuacja odwrotna, gdyż to on wtedy zdominował Kościół. Ekumenizm był narzędziem jego władzy nad Kościołem, a nie władzy Kościoła nad nim. Prawosławie, nie wiadomo dlaczego, obawia się ekumenizmu, jakby występowało z pozycji słabszej, ze względu na słabszą organizację. Ale gdyby narzuciło ekumenizm w przestrzeniach takich jak sztuka, ikona, to skorzystałoby na nim. Zmusiłoby Kościół do wsłuchania się w głos Prawosławia. Na tym polega tajemnica „sukcesu” ekumenicznego Stalony-Dobrzańskiego, który potrafił przekuć na własny sukces to, co wydawało się zagrożeniem. Przyciągał do siebie wielu, włącznie z przyszłym papieżem Janem Pawłem II. Nie interesowały go sprawy finansowe, podobnie jak temat prymatu papieża. Ten ostatni nie był mu jednak do końca obojętny, Jan Pawlicki pamięta, że również kwestia Kościoła greckokatolickiego dla Adama Stalony-Dobrzańskiego były bardzo drażliwa, pojmując ją jako krzywdę dla Kościoła prawosławnego. Natomiast zajmował się ekumenią na polu sztuki, gdzie po prostu wprowadzał Bizancjum w przestrzeń Kościoła, zawsze z pełnym sukcesem.

Dobrzański bardzo często mawiał, że u chrześcijan nie ma ani Greka, ani Żyda. Według niego Kościół uwikłany w nacjonalizm to największa katastrofa. Kościół jako jeszcze jeden z urzędów cesarskich, bez względu na to czy prawosławny na wschodzie, czy katolicki lub protestancki na zachodzie, był jednym z urzędów władzy cesarskiej. Były podporządkowane władzy cesarskiej jako urzędy i wykonywały pracę na rzecz nacjonalizmów. Niemiecka Matka Boska „tłukła się” na śmierć i życie z rosyjską Matką Boską. Tołstoj pisał, że deską błogosławia biskupi ludzi na wojnę, na śmierć. Wnuk profesora patrzy na to z punktu widzenia Ewangelii, a nie przeciwnika Ewange-

lii. Jest to jedna z największych zbrodni, jaką uczyniono chrześcijaństwu, czyli podzielenie na nacjonalistyczne obozy, zwalczające się obozy. Był to wstyd dla całego świata. I Dobrzański dobrze o tym wiedział, mając ojca katolika i matkę prawosławną. Miał w tym zakresie bardzo nieprzyjemne doświadczenia. Gdy w czasie wojny umarła mu matka, żona miejscowego sędziego w Miechowie przyjechał z trumną aby pochować ją na miechowskim cmentarzu. Ksiądz katolicki na ten widok odpowiedział mu: „proszę zabrać tę trumnę, bo zadzwonię na gestapo, gdyż pan chce sprofanować katolicki cmentarz”. Dzisiaj jest to niewyobrażalne. Warto przy tym dodać, że matka była żoną sędziego, który wykupił grób. Dobrzański miał doświadczenia, po których mógł zniebawidzić katolicyzm fundamentalnie. Natomiast on uznał to jako „wybryk natury”. Ten wybitny artysta był objawieniem. Swoim niesamowitym, niezwykle geniuszem pokazał, że piękno jest ekumeniczne i nie podlega narodowościowym podziałom. Piękno jest językiem Boga. Język Boga zawsze będzie ekumeniczny. Piękno wyobrażeń Dobrzańskiego było zatem ekumeniczne. I to ono rozpraszało wszelkie uprzedzenia. Artysta ten był ekumenistą pomiędzy dwoma wrogimi sobie przestrzeniami: katolicką i prawosławną. Dobrzański odniósł na tym polu pełen sukces. Jego wnuk ma nadzieję, że teraz przyszedł czas renesansu tego człowieka.

Ekumenizm Dobrzańskiego dotyka także jego twórczości malarskiej. Stworzył on koniunkcję zarówno wschodu jak i zachodu oraz współczesności i tradycji poprzez witraż, który jest czystą techniką zachodnią. Ale nie wykorzystał go jako narzędzia, które przeniósł dokładnie na układ kanonu ikony. Zachował go w jego surowej, romańskiej formule. Nałożył na nią i zmieszał z przedikonoklastyczną ikoną, nie z czasów renesansu paleologów, ale z ikoną wcześniejszą. A dlaczego mógł to zrobić? Ponieważ tak naprawdę romańszczyzna zachodnia była bardzo preikonoklastyczna. Nie dotarła tam wojna ikonoduli i ikonoklastów z Bizancjum, gdyż było za daleko. Jej elementy pojawiły się później, więc witraż romański, czy wczesnogotycki jest bardzo preikonoklastyczny. Dobrzański potrafił znaleźć wspólny mianownik i połączyć zarówno romańszczyznę jak i wczesne doikonoklastyczne Bizancjum. Przez to jego sztuka jest zjawiskiem ekumenicznym. Zjawiskiem koniunkcji czterech elementów: tradycji i nowoczesności, wschodu i zachodu. Artysty który na raz połączyłby tyle elementów w swojej sztuce nie ma i nie było w całej sztuce europejskiej, szczególnie w dziedzinie witrażu.

Zdaniem Jana Pawlickiego artysta był człowiekiem niezwykle energicznym, dlatego też chciał zmieniać pole swoich działań. Był trochę jak wcześni apostołowie, którzy nie mówili do swoich, ale do obcych. Dobrzański był w świetnej sytuacji, gdyż pozostając w Krakowie, środowisku innym, obcym, czasami wrogim, miał ogromną motywację do działania. Prowadził bowiem dialog, przekonywał i walczył. Pozwoliło to na otwarcie się jego samego ale także jego twórczości. Ekumenizm był bowiem treścią życia artysty.

Systematyka dorobku artystycznego

Już w czasie studiów Adam Stalony-Dobrzański kilkakrotnie otrzymywał pochwały i wyróżnienia. W roku 1929 jego rysunki znalazły się na Wystawie Sztuki Powszechnej Wystawy Krajowej w dziale „Piękna Książka” w Poznaniu. W roku 1931 został nagrodzony pochwałą Akademii Sztuk Pięknych w zakresie grafiki i liternictwa, a w roku następnym zaprojektował okładkę czasopisma „Sztuki Piękne”. Malował też w tym czasie akwarele. W roku 1933 współpracował z Janem Cichonem przy odkryciu i konserwacji średniowiecznej polichromii stropu kościoła drewnianego w Harkłowej, na Podhalu. W roku następnym pracował przy konserwacji gotyckich tryptyków z kościołów w Harkłowej i Łopusznej, a także odnawiał gotycki krucyfiks w kościele parafialnym w Turku. W roku 1935 wspólnie z Ludwikiem Gardowskim i Stanisławem Westwalewiczem wziął udział w konkursie na projekt polichromii i ołtarza głównego w kościele Mariackim w Chełmie Lubelskim. Otrzymali na nim IV nagrodę⁵⁴. W 1936 roku dostał wraz z Ludwikiem Gardowskim III nagrodę w konkursie architektoniczno-urbanistycznym na projekt otoczenia kopca Józefa Piłsudskiego na Sowińcu w Krakowie⁵⁵. Współpracował także przy wykonaniu polichromii kościelnych w Porębie Górnej w 1936 roku i w Dobromilu w 1939 roku. Projektował również plakaty, między innymi w roku 1934 dla wystawy sztuki polskiej organizowanej przez Towarzystwo Szerzenia Sztuki Polskiej wśród Obcych w Tallinie oraz w roku 1939 na targi zielarskie w Wilnie. W czasie wojny wykonywał różne prace dla kościołów. U Bernardynów w Radomiu kontynuował rozpoczętą w roku 1938 restaurację wyposażenia wnętrza, między innymi gotyckich figur pasji ołtarza głównego. Z Wiktoorem Langnerem w 1941 roku stworzył polichromię kościoła, która obecnie jest zamalowana oraz w roku 1943 w takim samym składzie, polichromię kościoła parafialnego w Gorlicach⁵⁶.

Po drugiej wojnie światowej Adam Stalony-Dobrzański rozwinął bogatą twórczość artystyczną w dziedzinie monumentalnego malarstwa sakralnego. Projektował polichromie i witraże do świątyń katolickich, prawosławnych i ewangelicko-augsburskich. Zrealizował jeden witraż na zamówienie Polonii Amerykańskiej i jeden do cerkwi Neseber w Bułgarii⁵⁷. Jego witraże znalazły się również w rezydencji metropolity prawosławnego w Warszawie. Część z nich usytuowanych jest obecnie w drzwiach kaplicy Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie⁵⁸. W roku 1945, wspólnie z Ludwikiem Gardowskim, wykonał malowidła w kaplicy błogosławionego Szymona z Lipnicy w kościele Bernardynów w Krakowie, przedsta-

wiające między innymi klasztory bernardyńskie w Polsce⁵⁹. W latach 1946-1947 dokończył, rozpoczętą w roku 1943, polichromię wnętrza kościoła parafialnego w Bobinie koło Proszowic. Około roku 1946 powstał jeden z pierwszych witraży Stalony-Dobrzańskiego, wspólny z Ludwikiem Gardowskim, przedstawiający św. Barbarę, patronkę górników. Został on umieszczony w holu gmachu głównego Akademii Górniczo Hutniczej w Krakowie. Usunięty został w roku 1952. Przechowywany był w kościele jezuickim św. Barbary. Na swoje miejsce powrócił dopiero w roku 1981. Artysta tworzył także większe zespoły witraży. W latach 1950-1956 wykonał witraże dla kościoła parafialnego w Trzebowniku koło Rzeszowa. W latach 1950-1964 dla kościoła parafialnego w Zawierciu, w latach 1953-1955 dla cerkwi w Gródku, w latach 1953-1961 w kościele parafialnym w Rozwadowie koło Tarnobrzegu. W latach 1958-1967 w odbudowanej po zniszczeniach wojennych katedrze w Nysie. Tam wykonał 232 pola w monumentalnych oknach⁶⁰. Przed rokiem 1964 dla kościoła ewangelicko-augsburskiego pod wezwaniem Świętej Trójcy na pl. Małachowskiego w Warszawie. W latach 1969-1970 w Teneczynku. W latach 1973-1978 w Kozach koło Bielska-Białej. W roku 1978 w Szczyrku. W roku 1979 w Wilkowicach koło Jarosławia. W latach 1976-1981 w Skorogoszczy koło Niemodlina. Projektował też mozaiki ceramiczne w dekoracjach zewnętrznych, między innymi dla kościoła w Gołczy koło Miechowa w 1949 roku. Po latach, w 1982 roku w czasie zjazdu uczniów z okazji 55-lecia matury, był inicjatorem odnowienia kaplicy na cmentarzu w Miechowie⁶¹.

Witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego wykonywały warsztaty krakowskie: zakład S. G. Żeleńskiego, pracownia Romana Ryniewicza i pracownia Braci Paczków. Obok doskonałego opanowania rzemiosła i wyczucia specyfiki gatunku, witraże i polichromie artysty odznaczają się oryginalnym, syntetycznym traktowaniem monumentalnej formy, nawiązującej do sztuki romańskiej i bizantyńskiej, przy bardzo nowoczesnym geometrycznym uproszczeniu. Zespoły o określonej tematyce religijnej są uzupełnione objaśniającymi tekstami biblijnymi, w których Stalony-Dobrzański stosował, dekoracyjnie wkomponowane w całość, liternictwo gotyckie lub cyrylicę. Jako sygnatury artysta używał splecionych liter swojego imienia i nazwiska: ASD w formie gotyckiego maswerku, w kształcie łodzi Piotrowej wpisanej w grecki, równoramienny krzyż.

W latach 1951-1956 wspólnie ze swoim uczniem Jerzym Nowosielskim wykonał polichromię cerkwi pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Gródku koło Białegostoku. W 1953 roku współpracował z tymże artystą przy tworzeniu polichromii cerkwi w Jeleniej Górze i już nieistniejącej cerkwi w Dojlidach⁶². Na jej miejscu stanęła nowa świątynia. Również z Jerzym Nowosielskim

⁵⁴ *Polskie życie artystyczne w latach 1915-1939*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1974, s. 337.

⁵⁵ Tamże, s. 508.

⁵⁶ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 497.

⁵⁷ AASP w Krakowie, nr teczek 650/259.

⁵⁸ Wcześniej znajdowały się w siedzibie Prawosławnego Metropolity w Warszawie.

⁵⁹ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, tom IV, część 4, Warszawa 1987, s. 12.

⁶⁰ *Nowe witraże w Nysie*, [w:] Tygodnik powszechny, Kraków 1958, nr 49 (515), s. 6.

⁶¹ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 498.

⁶² M. Kitowska-Lysiak, *Jerzy Nowosielski*, http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_nowosielski_jerzy [12.11.2010].

w 1955 roku stworzył polichromię cerkwi św. Mikołaja w Michałowie. W 1963 ukończył, również z Jerzym Nowosielskim oraz Bolesławem Oleszko, polichromię cerkwi Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Grabarce. Niestety, na Grabarce nie możemy już podziwiać pracy Adama Stalony-Dobrzańskiego i jego zespołu. Polichromia spłonęła wraz z cerkwią w 1990 roku⁶³. Przed rokiem 1964 zaprojektował witraże w prawosławnej Katedrze Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy we Wrocławiu, a w roku 1964 mozaikę ceramiczną zewnętrzną w tejże świątyni. W latach 1964-1965 stworzył polichromię cerkwi św. Michała Archanioła w Przemkowie na Ziemiach Odzyskanych. Równolegle w latach 1965-1966 wykonał polichromię w kościele św. Michała Archanioła w Nowej Soli. W prawosławnej katedrze metropolitalnej św. Marii Magdaleny w Warszawie, w latach 1968-1969, gdy zwierzchnikiem cerkwi prawosławnej był metropolita Stefan (Rudyk), brał udział w konkursie na projekt renowacji świątyni. Wszystkie nadesłane projekty odbiegały od wcześniejszego planu wnętrza. Ostatecznie zapadła decyzja, aby zrekonstruować freski zgodnie z ich stanem pierwotnym. Jednakże w 1977 roku umieszczono witraż jego autorstwa nad okratowanymi, wewnętrznymi drzwiami do katedry, przedstawiający objawienie się św. Marii Magdaleny zmartwychwstałego Chrystusa⁶⁴. Do tego soboru zaprojektował ponadto mozaikę ceramiczną w dekoracji zewnętrznej, przedstawiającą św. Marię Magdalenę. W latach siedemdziesiątych w cerkwi Św. Mikołaja Cudotwórcy w Poznaniu wykonał witraż na chórze nad przedsionkiem, przedstawiający Matkę Bożą Włodzimierską wraz ze św. Mikołajem Cudotwórcą – patronem cerkwi i św. Hiobem Poczajowskim⁶⁵. W 1976 roku zrealizował polichromię w cerkwi św. św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu na Piaskach. W roku 1978 zaprojektował polichromię górnej cerkwi św. Jana Klimaka na Woli w Warszawie oraz witraż w tejże świątyni. W soborze Świętej Trójcy w Hajnówce, który powstał w latach 1973-1982, wykonał jedynie wstępny projekt witraży⁶⁶. Pozostawił niezrealizowane projekty polichromii cerkwi w Drohiczynie, Jałowie i Morochowie⁶⁷.

Po wojnie Adam Stalony-Dobrzański w dalszym ciągu tworzył grafikę, zwłaszcza książkową i plakatową, wykonywał afisze liternicze i opracowania graficzne swoich i innych wystaw np. „Wystawy pośmiertnej prac polskich artystów plastyków zamordowanych przez Niemców w Krakowie w 1945 roku” oraz „Wystawy Oskarżamy hitlerowców o zbrodnię...” w Krakowie w 1965 roku. Opracował graficznie projekt okładki, obwolutę i układ ilustracji do wydawnictwa albumowego Jana Matejki: *Ubiory w Polsce 1200-1795*, wydane w Krakowie w 1967 roku, *Poczet królów polskich* wydane w Krakowie w 1969 roku, a tak-

że książki Stefana Wyszyńskiego w światłach Tysiąclecia wydanej w Krakowie w 1961 roku i Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność* wydanej w Krakowie w 1962 roku. Według jego projektów literniczych powstały tablice pamiątkowe w Krakowie: przysięgi Tadeusza Kościuszki na Rynku Głównym, pamięci pomordowanych w czasie wojny artystów plastyków w holu budynku Akademii Sztuk Pięknych, dawne Muzeum Przemysłowe przy ul. Smoleńsk 9 i tablica W. I. Lenina w Muzeum Lenina przy ul. Topolowej 5. Stalony-Dobrzański zajmował się również projektowaniem haftów i szat liturgicznych dla klasztoru Reformatów w Krakowie, sztandarów w Akademii Górniczo-Hutniczej, Centrali Przemysłu Naftowego i Instalu⁶⁸. Ponadto zaprojektował dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego order Marii Magdaleny i znak PAKP oraz pierwszą stronę Wiadomości PAKP - jeden z pierwszych numerów.

Monumentalna sztuka Stalony-Dobrzańskiego rzadko gościła na wystawach, między innymi ze względu na trudności techniczne ich organizowania. W roku 1949 wziął udział we współorganizowanej przez siebie wystawie „Sztuka potrzebna każdemu”. Witraże i ich projekty, fotografie oraz diapozytywy pokazywał na I, II, i III Ogólnopolskich Wystawach Współczesnej Sztuki Religijnej w roku 1959, urządzonej przez Klub Inteligencji Katolickiej, w dolnym kościele Świętego Krzyża w Warszawie, w roku 1961 urządzonej przez Klub Inteligencji Katolickiej i wydawnictwo Znak, w krągankach klasztoru Dominikanów w Krakowie oraz w roku 1964 zorganizowanej przez wydawnictwo Znak, w kościele NMP na Piasku we Wrocławiu⁶⁹. Indywidualne wystawy Adama Stalony-Dobrzańskiego odbywały się: od 24 lutego do 15 marca 1957 roku w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie w Pałacu Sztuki⁷⁰, eksponowana następnie w salach muzeum w Przemyśle, od grudnia 1960 roku do stycznia 1961 roku zorganizowana przez Związek Polskich Artystów Plastyków i Centralne Biuro Wystaw Artystycznych w Katowicach oraz Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie⁷¹. Ta ostatnia wystawa została ze względu na sakralną tematykę zamknięta przez Urząd Kontroli Prasy, a katalog skonfiskowano. Wtedy też Stalony-Dobrzański został objęty zakazem publikacji, wystaw oraz w związku z propozycją współpracy złożonej mu przez wielką pracownię witraży w USA wyjazdów i wysyłania swych dzieł za granicę. W roku 1981 urządzono jego kameralną wystawę w Klubie Politechniki. Krakowskiej⁷².

Adam Stalony-Dobrzański czynnie uczestniczył w pracach różnych stowarzyszeń. W roku 1945 brał udział w reaktywowaniu Związku Polskich Artystów Plastyków, którego był członkiem. Był współzałożycielem Spółdzielni Pracy Artystów Plastyków, której osiągnięcia zostały zaprezentowane w roku 1949 na wystawie „Sztuka potrzebna każdemu”

⁶³ A. Radziukiewicz, *Grabarka. 300 lat cudu na Świętej Górze*, [b.m.w.], [b.r.w.], s. 38-42.

⁶⁴ *Katedra Równej Apostołom św. Marii Magdaleny w Warszawie*, Białystok [b. r. w.], s. 23-24.

⁶⁵ A. Grygorowicz, *Architektura świątyni prawosławnych w Polsce*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 342-343.

⁶⁶ A. Rydzanicz, *W przestrzeniach życia (część II)*, [w:] *Przegląd prawosławny*, nr 4(298), kwiecień 2010, s. 26-29.

⁶⁷ AASP w Krakowie, nr teczek 650/42.

⁶⁸ E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 498.

⁶⁹ *III Wystawa Współczesnej Sztuki Religijnej*, Wrocław 1964, nr 12 (126), s. 1499-1506.

⁷⁰ *Katalog wystawy kartonów witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego [1950-1956]*, dz. cyt., s. 2-3.

⁷¹ *Wystawa witraży*, dz. cyt., s. 4-9.

⁷² E. Dwornik-Gutowska, dz. cyt., s. 498-499.

w Pałacu Sztuki w Krakowie. Pełnił funkcję rzeczoznawcy do spraw malarstwa i konserwacji w Ministerstwie Kultury i Sztuki oraz był członkiem komisji Izby Rzemieślniczej dla Witrażystów. Był działaczem Związku Nauczycielstwa Polskiego i Frontu Jedności Narodowej. Działal także w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie. Należał do Zarządu Głównego Chrześcijańskiego Stowarzyszenia

Społecznego w Warszawie. Był jednym z pionierów eklezjologii w Polsce. Zasiadał jako radca świecki w Radzie Metropolitalnej PAKP przy metropolii Bazylii (Doroszkieviczu), a także w radzie artystycznej przy metropolii krakowskiej kardynała Wojtyły⁷³.

⁷³ Tamże, s. 499.

Bibliografia

- 175 lat nauczania malarstwa, rzeźby i grafiki w krakowskiej ASP, Kraków 1994.
- Blumówna H., *Witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 4, Kraków 1951, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, mikrofilm nr 17443.
- Chrzanowski T., *Z krakowskich wystaw*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 15, Kraków 1961.
- Dobrowolski T., *Nowoczesne malarstwo polskie*, tom III, Wrocław - Warszawa-Kraków 1964.
- Doc. Adam Stalony-Dobrzański, [w:] Dziennik Polski, Nr 74, Kraków 1985.
- Dwornik-Gutowska, E. Stalony-Dobrzański Adam, *Polski Słownik Biograficzny*, Tom XLI, Warszawa-Kraków 2002.
- Grygorowicz A., *Architektura świątyń prawosławnych w Polsce*, [w:] Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia, Lublin 1999.
- Gutowski M., *Trzy wystawy w pałacu sztuki*, [w:] Dziennik Polski, nr 71, Kraków 1957.
- Katedra Równej Apostołom św. Marii Magdaleny w Warszawie, Białystok [b. r. w.].
- Marcinkowski R., ks. bp, *Kronika religijna. Śp. prof. Adam Stalony-Dobrzański* [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 14, Kraków 1985.
- Nekrolog*, [w:] Tygodnik Powszechny, Nr 13, Kraków 1985.
- Nekrolog*, Dziennik Polski, Nr 74, Kraków 1985.
- Nowe witraże w Nysie*, [w:] Tygodnik powszechny, Kraków 1958, nr 49 (515).
- Pawlicki J., *Stworzenie światła: witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego*, [w:] Zabytki, Nr 7(22), Warszawa 2007.
- Polskie życie artystyczne w latach 1915-1939*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1974.
- Radziukiewicz A., *Grabarka. 300 lat cudu na Świętej Górze*, [b.m.w.], [b.r.w.].
- Rydzanicz A., *W przestrzeniach życia*, [w:] Przegląd prawosławny, nr 6 (300), czerwiec 2010.
- Rydzanicz A., *W przestrzeniach życia (część II)*, [w:] Przegląd prawosławny, nr 4(298), kwiecień 2010.
- Skrzynecki P., *Witraże w pałacu sztuki*, [w:] Echo Krakowa, Nr 68, Kraków 1957.
- Stalony-Dobrzańska A., *Błękit*, [w:] Wiadomości PAKP, nr 4, Warszawa 1979.
- Źródła obcojęzyczne**
- Павлицький Я., Адам Сталони Добжанський або Сотворіння Світла, [в:] Культура, Нр. 43, 2009.
- Katalogi**
- Wystawa witraży. Adam Stalony-Dobrzański 1950-1960*, Kraków XII 1960/I 1961.
- Katalog wystawy kartonów witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego [1950-1956]*, Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych, Kraków 1957.
- III Wystawa Współczesnej Sztuki Religijnej*, Wrocław 1964, nr 12 (126).
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, tom IV, część 4, Warszawa 1987.
- Wystawy jubileuszowe 150-lecia Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, Kraków 1969.
- Archiwa**
- Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, akta osobowe prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego, 1947-1975, nr teczek 650.
- Wywiady**
- Wywiad przeprowadzony przeze mnie z Janem Pawlickim, *Wieliczka*, XII 2010.
- Źródła internetowe**
- Architektura i wyposażenie*, <http://www.jeleniagora.cerkiew.pl/html/architektura.html>, [12.11.2010].
- Dobrzański Adam Stalony*, za <http://pracownia.michalowo.eu/znani-ludzie-15> [16.06.2014].
- Kitowska-Łysiak M., *Jerzy Nowosielski*, http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_nowosielski_jerzy [12.11.2010].

Kwestia „razdielnorieczija” i śpiewu wielogłosowego w nauczaniu staroobrzędowców rosyjskich

Daniel Sawicki

infoechos@wp.pl

Daniel Sawicki, *Razdelnorechie and Polyphonic Singing in the Teaching of Russian Old Believers*, Elpis, 16 2014: 201-209.

Abstract: This article discusses two very important problems concerning liturgical singing in Ruthenia. The first part of the article contains an analysis of the musical and linguistic phenomenon of *razdelnorechie* (also known as *homonia*). The author, presenting the issue from the Old Believers' point of view, tries to prove that elements of *homonia* in liturgical texts, contained in Old Believers songbooks, have not only been treated as a fillers of *melisma* (similar to *latin tropus*). Supporters of 'the old tradition' treated *homonia* and polyphonic services as sacred signs. The author in the second part of the article tries to find out the reasons of the Old Believers' negative attitude to polyphonic singing.

Streszczenie: Artykuł zawiera rozważania na temat dwóch bardzo istotnych problemów dotyczących śpiewu cerkiewnego na Rusi. Autor w pierwszej części analizuje genezę dość unikalnego zjawiska muzyczno-językowego, określanego mianem „razdielnorieczija” (in. *chomonii*). Przedstawiając problem z punktu widzenia jednej z bardziej konserwatywnych grup wyznawców prawosławia – staroobrzędowców, stara się udowodnić, że elementy *chomonii* zawarte w tekstach liturgicznych, zawartych w staroruskich śpiewnikach były przez nich traktowane nie tylko w kategorii wypełniaczy melizmatów, (podobne do łacińskich tropów). Zwolennicy „starych tradycji” zarówno *chomonii*, jak również wielogłosowe sprawowanie nabożeństw traktowali jako jeden ze znaków sakralnych. W drugiej części artykułu, autor stara się odpowiedzieć na pytanie, o przyczyny negatywnego stosunku staroobrzędowców do śpiewów wielogłosowych.

Keywords: liturgical singing of the Orthodox Church, znamenny chant, Old Believers

Słowa kluczowe: śpiew liturgiczny kościoła prawosławnego, znamenny śpiew, staroobrzędowcy

Staroruski monodyczny¹ śpiew cerkiewny (tzw. *znamennyj raspiew*)² jako jeden z większych fenomenów kultury duchowej „Starej Rusi” od dawien dawna wzbudza zainteresowanie teologów, muzykologów, historyków sztuki, a niekiedy także etnografów. Należy ubolewać jednak nad tym, iż ów drogi skarb, jakim dla duchowości prawosławia jest *znamennyj raspiew*, dotychczas nie doczekał się w Polsce należytego opracowania. Dostępna literatura przedmiotu dostarcza czytelnikowi jedynie elementarnej wiedzy w tym zakresie. Co ciekawe, badający temat naukowcy zwykli skupiać się głównie na problemach natury historycznej³. Jeszcze mniejszym zasobem wiedzy nauka

polska dysponuje w odniesieniu do tradycji śpiewu cerkiewnego, jakie funkcjonują we wspólnotach staroobrzędowców⁴. Niniejszy artykuł, stanowi kontynuację moich rozważań na temat funkcjonowania w śpiewie liturgicznym na Rusi zjawiska, które literatura przedmiotu określa mianem „razdielnorieczija” lub *chomonii*⁵. Tym razem postaram się je omówić z punktu widzenia najbardziej konserwatywnej grupy wyznawców prawosławia – staroobrzędowców⁶.

W drugiej części swoich rozważań, zajmę się kwestią wprowadzenia do użytku liturgicznego śpiewów wielogło-

¹ Monodia – (gr. *μονος*=jeden, *ωδης*=śpiew), dosłownie śpiew przeznaczony dla jednego śpiewaka. Terminu tego używa się czasem w identycznym znaczeniu jak określenia monofonia, np. m. liturgiczna oznacza chorał. W istocie monodia odnosi się głównie do śpiewu solowego z towarzyszeniem instrumentalnym, który uprawiano już w średniowieczu we francuskiej balladzie, *rondeau*, *virelais* oraz we włoskim madrygale ballacie. Rodzaj ten rozwijał się również w renesansie, głównie jako pieśń z towarzyszeniem lutni, lub jako madrygał z towarzyszeniem klawikordu. Ten typ utworów przygotował grunt do powstania około 1600 roku monodii akompaniowanej z basso continuo, która stała się głównym środkiem wyrazu w kancie operze i oratorium. *Encyklopedia muzyki*, red. A. Stankiewicz, Warszawa 2001, s. 567.

² Termin ten w sposób szczegółowy wyjaśnia J. Gołos, *Cerkiewny śpiew* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, T. III, kol. 1985, Lublin 1983, s. 19-21, por. W. Wołosz, *Cerkiewny śpiew* [w:] *Religia - Encyklopedia*, T. 2, Warszawa, red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski, s. 396-398.

³ Zob.: W. Wołosz, *Śpiew liturgiczny Kościoła prawosławnego w Polsce: teologiczna i muzyczna interpretacja jego wybranych elementów*, Warszawa 1996, (rozprawa doktorska w ChAT); *Rozwój wschodniosłowiańskiej monodii cerkiewnej i jej zastosowanie w praktyce liturgicznej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* – praca badawcza ChAT, Warszawa 2004.

⁴ Jedynymi pozycjami polskojęzycznymi odnoszącymi się do omawianej problematyki są prace E. Koschmiedera. Zob.: *Przyczynki do zagadnienia chomonji w hirmosach rosyjskich*, Wilno 1932; *Teoria i praktyka rosyjskiego śpiewu neumatycznego na tle tradycji staroobrzędowców wileńskich*, „Ateneum Wileńskie”, 1935, R. 10, s. 295-305, por. E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców...*, dz. cyt., s. 172-173.

⁵ D. Sawicki, *Starożytne i istinnorieczije 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 i P. Złotkowski, Lublin 2007, s. 169-178.

⁶ Staroobrzędowcy – zwani także starowiercami, przez Cerkiew prawosławną obraźliwie nazywani są także *raskolnikami* – pod tymi nazwami należy rozumieć tych wszystkich, którzy w XVII wieku odpadli od Cerkwi prawosławnej. Przyczyną rozłamu była poprawa ksiąg liturgicznych za patriarchy Nikona. Poddawani liczny represjom ze strony władz państwowych i cerkiewnych oraz pozbawieni wyższej hierarchii duchownej staroobrzędowcy, podzielili się na dwie główne grupy – tj. popowców (posiadających duchownych) oraz bezpopowców (nieuznających hierarchii duchownej), zaś te na szereg mniejszych sekt (ros. *tolkow*) różniących się między sobą pod względem dogmatycznym i obrzędowym. Zob.: *Encyklopedia Kościelna*, T. XXIII, wyd. M. Nowodworski, Warszawa 1899, s. 38-43, por. E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa 1977.

sowych. Na zakończenie postaram się odpowiedzieć na pytanie, skąd wziął się u staroobrzędowców negatywny stosunek do śpiewów wielogłosowych?

1. Geneza kształtowania się zjawiska „*razdielnorieczija*” in. *chomonii* w śpiewie cerkiewnym na Rusi

Kiedy po raz pierwszy usłyszałem u staroobrzędowców bezpopowców ich *chomowej* śpiew cerkiewny, przyszły mi na myśl dwa zasadnicze pytania. Pierwsze, czy taka forma śpiewu jest prawidłowa? Drugie, czy wszechobecna *chomonii* w pełni odzwierciedla myśli teologiczne zawarte w tekstach liturgicznych? Kwestia zasadności stosowania *chomonii*, była pod koniec XIX wieku przedmiotem zażartej polemiki pomiędzy dwoma głównymi odłamami staroobrzędowców (popowcami i bezpopowcami), a co najważniejsze, wewnątrz samych bezpopowców⁷. Mimo, iż wielokrotnie poruszano ją w literaturze przedmiotu oraz dyskusjach polemicznych⁸ na łamach wydawanego na początku XX wieku w Kijowie czasopisma „Cerkownoje Pienije” do dziś pozostaje aktualną⁹. Do głębszego zainteresowania się nad problemem skłonił mnie fakt, iż śpiew *chomowej*, przez staroobrzędowców nazywany śpiewem „na on” po dziś dzień pozostaje żywy w tradycji liturgicznej staroobrzędowców-pomorców, zamieszkujących terytoria dzisiejszej Litwy, Łotwy, Estonii oraz Polski¹⁰.

Na początek przesledzimy genezę kształtowania się tego unikalnego zjawiska muzyczno-językowego, które literatura tematu określa mianem „*razdielnorieczija*” (in. *chomonii*). Początki funkcjonowania „*razdielnorieczija*” w śpiewie cerkiewnym na Rusi należy wiązać z przemianami, jakie już pod koniec XIV wieku następowały w tekstach cerkiewnosłowiańskich przeznaczonych do śpiewania. Zasadniczo zmiany te polegały na zastępowaniu spółgłosek umieszczanych na końcu wyrazu samogłoskami (o, a, e, i). Co ciekawe, zmiany nie dotyczyły wówczas jeszcze tekstów przeznaczonych do recytacji, które praktycznie do końca XV wieku nie uległy wpływom *chomonii*.

Początkowo zastępowanie spółgłosek samogłoskami wynikało z faktu, że kopiści (od końca XIV w.) zaczęli umieszczać znaki muzyczne nad spółgłoskami znajdującymi się w końcu wyrazu, których wykonanie było z wielu względów niemożliwe¹¹. W tekstach „*razdielnoriecznych*” bardzo często spotyka się słowo *chomo*, z tego względu historycy śpiewu ten model nazwali *chomonią*¹². Poniższy przykład obrazuje zmiany tekstu, jakie nastąpiły z nastaniem *razdielnorieczija*:

Istinnoreczije	Razdielnoreczije
Согрешихомъ, беззакон- новахомъ, не оправдихомъ предъ тобою, ни съблю- дохомъ ни сътворихомъ якоже заповеда намъ, но не предажъ нас до коньца отъ- чьскихъ Боже.	Согрешихом(о), беззакон- новахом(о), не оправди- хом(о) п(е)ред(о) тобою, ни съблюдохом(о) ни с(о)тво- рихом(о), якоже заповеда нам(о), но не преда(и)ж(е) нас(о) до конь(е)ца от(е) ч(е)скихъ Боже.

Dążenie do „*razdielnorieczija*” było silne już w XIV wieku, a zjawisko początkowo dotyczyło jedynie wybranych śpiewników, i co najważniejsze, niewielu słów. „*Razdielnorieczije*” znalazło swoich zwolenników m.in. w środowisku śpiewaków nowogrodzkich. Jak podaje Nowogrodzki latopis z 1476 roku: „Tejże zimy niektórzy filozofowie (mianem tym określano śpiewaków cerkiewnych) zaczęli wykonywać zamiast *Hospodi Pomiluj*, *Ooospodi Pomiluj*”¹³. Z biegiem czasu *chomonii* niemal całkowicie wyparła z krukowych ksiąg liturgicznych starą mowę prawdziwą, czego efektem były ostre spory śpiewaków dotyczące tego, która z redakcji tekstu liturgicznego jest prawidłowa. Jak każda nowinka, również „*razdielnorieczije*” posiadało w kręgach śpiewających, tak zagorzałych zwolenników, jak i przeciwników.

Od XV wieku następuje stopniowy upadek cerkiewnego szkolnictwa muzycznego na Rusi, a stało się tak z dwóch przyczyn. Po pierwsze, wskutek braku scentralizowanego szkolnictwa, gdzie szkoły prywatne prowadzone przez samych śpiewaków. Po drugie brakowało jednolitego programu nauczania. Każdy nauczyciel stosował własne metody, co niewątpliwie obniżało poziom przekazywanej wiedzy. Już pod koniec XV wieku, „*razdielnorieczije*” zaczęło dominować w liturgii. Jego szerzeniu sprzyjali sami hierarchowie, którzy niejednokrotnie osobiście redagowali nutowe księgi liturgiczne. Wśród zagorzałych zwolenników *chomonii* znaleźli się m.in. Wassian – arcybiskup Rostowa, Teodozjusz – arcybiskup nowogrodzki i pskowski¹⁴.

Wiek XVI zapoczątkował nowy okres w dziejach śpiewu cerkiewnego na Rusi. Wtedy to zaczęto wprowadzać do użytku wielogłosowość w sprawowaniu Służby Bożej, zaś wszechobecna w śpiewie *chomonii* wywołała istotne zmiany w tekstach liturgicznych i melodiach. Wprowadzanie

⁷ Н. Никольская, «Сказание» инока Евфросина и певческая книжная справа XVII века, Санкт-Петербург 2008, s. 9.

⁸ O powadze problemu świadczy pismo żyjącego w XVII w. mnicha Efrozyma który tak oto skomentował ogólnie panujący styl śpiewu: „Śpiewem naszym tylko głos upiększamy, i znamienne kriuki nasze przekreślamy, zaś Święte słowa do końca po odwracane przeciw drukowanym i pisanym starym i nowym księgom”. Cyt. za: Ст. Смоленский, Примечания к азбуке Александра Мезенца, Казань 1888, s. 34, (tłum. autor).

⁹ <Хомовое> или <наречное>, „Церковное Пение”, 1909, nr 8, s. 211-224, por. Г. Артамонов, О хомовом пении, „Труды Киевской Духовной Академии”, 1876, V. 1, s. 164, por. Е. Червякова, Традиции раздельнопочного пения у старообрядцев поморского согласия [w:] Старообрядчество: история, культура, современность, Москва 2000, s. 486.

¹⁰ Б. Успенский, К вопросу о хомовом пении [w:] „Музыкальная культура средневековья”, Вып. 2, (Тезисы и доклады конференций), Москва 1991, s. 144.

¹¹ D. Sawicki, *Staroje istinnoreczije...*, dz. cyt., s. 169.

¹² М. Бражников, *Русская певческая палеография*. Санкт-Петербург 2002, s. 47.

¹³ Д. Разумовский, *Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения*, Москва 1867, s. 65.

¹⁴ Д. Разумовский, *Церковное пение...*, dz. cyt., s. 66.

coraz większej liczby samogłosek do słowiańskiego tekstu spowodowało zniekształcenie melodii, przez co zatracaly one swój pierwotny sens. Wtedy po raz pierwszy zaczęto mówić o potrzebie głębokiej reformy zarówno śpiewu cerkiewnego, jak i szkolnictwa kształcącego śpiewaków cerkiewnych¹⁵. Taki stan rzeczy trwał nieprzerwanie do XVII wieku, kiedy to podjęto szereg reform, mających na celu zmianę zaistniałej sytuacji. Należy w tym miejscu przywołać dokonania I i II Komisji, z których pierwsza, rozpoczęła swoje prace w 1652 roku¹⁶. Zasadniczym celem powołania obydwu Komisji była korekta nutowych ksiąg liturgicznych na starą mowę prawdziwą, co miałoby uczynić go „*istin-noriecznym*”, czyli takim, jaki funkcjonował na Rusi do momentu wprowadzenia *chomonii*¹⁷. Wielka rola w dziele reformy przypadła osobie Aleksandra Miezienieca, który dodatkowo podjął się jak na owe czasy trudnego zadania – ujednolicenia teorii śpiewu¹⁸.

2. Chomonia i jej miejsce w nauczaniu staroobrzędowców

Prace obydwu Komisji bez wątpienia zakończyłyby się sukcesem, gdyby nie reformy ksiąg liturgicznych zaini-

cjowane przez patriarchę Nikona przy czynnym poparciu cara Aleksego Michajłowicza. Nieumiejętnie przeprowadzone, zaowocowały *Raskołom*, który na wieki podzielił Cerkiew w Państwie Moskiewskim. Co więcej, reformy liturgiczne tylko, że podsyliły i tak już silne przywiązanie rzeszy duchowieństwa i wiernych do dawnych porządków. Wyłonienie się nowej Cerkwi – staroobrzędowej, rozpoczęło polemikę na temat wielu ważnych kwestii obrzędowych, które z czasem rozgrywały się również wewnątrz niej samej. Jedną z takich kwestii, była niewątpliwie *chomonia* śpiewu, która jak udowodnimy, dzieliła samych staroobrzędowców.

U źródeł polemiki wokół śpiewu *chomowego*, stała zmiana obowiązujących na Rusi trendów estetycznych. Zjawisko to objęło wówczas niemal wszystkie dziedziny sztuki sakralnej na. Co ciekawe, uczeni zwykli wiązać zjawisko *chomonii* z innymi kwestiami mniemającymi z nią bezpośredniego związku (np. sposobem sprawowania nabożeństw). W rezultacie w świadomości naukowej wytworzyło się coś w rodzaju sztucznego związku. Zaczęto bowiem utożsamiać *chomonię* z wielogłosowością, zaś śpiew *nariecznyj* z jednogłosowością w sprawowaniu Służby Bożej¹⁹. Mimo to, przytoczony wyżej sposób postrzegania omawianego zjawiska, nie znajduje odzwierciedlenia w nauczaniu wyznawców „starej wiary”.

W swoich polemikach dotyczących śpiewu, staroobrzędowcy chętnie odwołują się do wybranych cytatów z Pisma Świętego oraz nauczania Ojców Kościoła. Znacomitym przykładem jest fragment Psalmu 46, 8, w którym psalmista nakazuje śpiewać Bogu „rozumnie”²⁰. W myśl nauki Ojców Kościoła (św. Jan Złotousty) śpiewać rozumnie znaczy nie tylko wykonywać śpiew werbalny, lecz także pobudzać myśli ku głębszemu zrozumieniu tego, co się śpiewa²¹. Czy zatem *chomonia* w śpiewie jest zgodna z nauką Ojców Kościoła? Staroobrzędowcy bezpopowcy powiedzą, że tak, ponieważ rozrost melizmatów w melodiach cerkiewnych sprzyja pokucie i kontemplacji, i tym samym przybliża człowieka do Boga²². Co więcej, niemal każdy *bezpowski* podręcznik do nauki śpiewu chwali śpiew „*razdielnoriecznyj*” jako ten najstarszy (przyjęty przez Księcia Włodzimierza z Bizancjum), a zatem najbardziej prawidłowy²³. Jednak wnikliwa analiza dzieł pierwszych pisarzy staroobrzędowych XVII wieku, zmusza nas do głębokiego zastanowienia się nad sensem funkcjonowania *chomonii* w śpiewie. Wzmianki, mówiące o konieczności wykorzenienia *chomonii* znajdziemy m.in. w pismach protopopa Awwakum. W jednym z nich czytamy: „Teraz w wielu cerkwiach śpiewają pieśni, a nie boski śpiew, reguły mają łacińskie, machają rękami, kiwają głowami, tupią nogami, tak jak to czynią łacinnicy

¹⁵ „Тѣмъ же протопопомъ, и старѣйшимъ священникомъ, и со всѣми священники и дѣяконы кѣждо во своемъ городѣ, по благословенію своего Святительства, избирати доблѣхъ и духовныхъ священниковъ и дѣяконовъ и дѣяковъ же, наученныхъ и благочестивыхъ, имущихъ въ сердцахъ страхъ Божій, могущихъ иныхъ пользовати, и грамотѣ бы, и чести и писати, горазди были. И у тѣхъ священниковъ и дѣяконовъ учинити въ домѣхъ училища, чтобы священники и дѣяконы, и вси православные Христіане въ коеумудро градѣ, предавали имъ своихъ дѣтей, въ наученіе грамотѣ, и на наученіе книжнаго писанія, и Церковнаго пѣнія и псалтирнаго пѣнія наложнаго”. Цyt. za: *Стоглавъ*, Санкт-Петербург 1997, s. 75.

¹⁶ Aleksandr Miezieniec tak oto relacjonuje wspomniane wydarzenia: „Соблагоизволился благочестивѣйшему и вѣликому государю нашему, царю и великому князю Алексию Михайловичу, всея Великия и Малыя и Бѣлыя Россіи самодержцу: во преходящее время лѣта 1655 о церковномъ пѣніи знаменномъ пѣніи предѣль учинити, еже бы всякое пѣніе было воистиннорѣчномъ пѣніи, вездѣ во градѣхъ и честныхъ обителѣхъ и селѣхъ устроено равночинно, и доброгласно. И в тоє время на тоє божественное и святяя божія церкве дѣло, его Царскимъ повелѣніемъ во царствующемъ велицѣмъ градѣ Москве дидаскаловъ собрано къ тому знаменному устроению разныхъ чиновъ отъ святяя божія церкве чиноначальниковъ и всякаго церковнаго чина избранныхъ людей 14 человекъ. И от того времени учиниша от иностранныхъ окрестныхъ царствъ рати и брани, въ нихъ же многія царственные и земския бѣша великия дѣла. Еще въ тѣже времена грѣхъ ради нашихъ приидѣ и моровое повѣтріе”. Цyt. za: А. Мезенец, *Извещеніе о согласнейшихъ пометѣхъ*, изд. Ст. Смоленский, Казань 1888, s. 1.

¹⁷ Uczynienie śpiewu cerkiewnego „*istin-noriecznym*”, obok oczyszczenia go z elementów *chomonii*, miało obejmować również wprowadzenie do ksiąg liturgicznych tekstów jednakowych z tymi, przeznaczonymi do czytania, czyli przywrócenie tekstom ich „mowy prawdziwej”. Należałoby przy tym wspomnieć, iż nie były to jeszcze teksty liturgiczne z reformowane przez patriarchę Nikona. Kolejnym założeniem reformy było ujednolicenie melodii regułom nowo-zreformowanej notacji kriukowej. Na koniec Komisja miała opracować jednakowe dla całego państwa wzory ksiąg liturgicznych. Zob.: Ст. Смоленский, *Примечания к азбуке...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸ D. Sawicki, *Staroruski śpiew cerkiewny i funkcjonowanie jego wybranych form w praktyce liturgicznej staroobrzędowców*, Warszawa 2013 (rozprawa doktorska w ChAT), s. 74-88.

¹⁹ Б. Успенский, *К вопросу о хомовом...*, dz. cyt., s. 146.

²⁰ Śpiewać rozumnie tzn. przemyślanie, godnie Boga. – Zob.: *Толковая Библия или комментарии на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета*, Петербург 1904-1913, изд. II, Стокгольм 1987, Т. I, s. 227.

²¹ Пор. Е. Зигабень, *Толковая Псалтирь*, Киев 1907, s. 373.

²² Б. Кутузов, *Церковная реформа XVII века*, Москва 2004, s. 493.

²³ *Сборник знаменных песнопений, включающий Азбуку знаменных песнопений*, Москва 1984, s. 3 14.

przy wtórze organów”²⁴. Mimo, iż Awwakum bądź co bądź, tolerował *chomonię*²⁵, to w jednym ze swoich pism stwierdza: „nariecznyj śpiew ja sam żyjąc w Moskwie do epidemii dżumy słyszałem”²⁶. Wobec braku dostatecznych powodów ku temu, by nie dać wiary słowom Awwakuma, cytowany fragment może świadczyć o wzajemnym przenikaniu się tradycji *naonnoj* i *nariecznoj*²⁷. Wiele wskazuje na to, iż przeważająca część sympatyków „starej wiary”, była zwolennikami śpiewu wykonywanego na starą mowę prawdziwą.

W 1651 roku miał w Moskwie miejsce Sobór, który podjął uchwały mające na celu m.in. uporządkowanie śpiewu. Pierwszym krokiem ku osiągnięciu zamierzonego celu, miało być wprowadzenie *jedinogłasija* w sprawowaniu Służby Bożej. Kwestia wykorzenienia *chomonii*, mimo, iż była wprawdzie podejmowana, to wciąż pozostawała nie rozwiązana²⁸. Co więcej, uchwały soborowe nie tylko nie położyły kresu różnorodności form sprawowania nabożeństw, lecz także nie przyczyniły się do jej wykorzenienia z muzycznych ksiąg liturgicznych. Sama *chomonija* zyskiwała sobie coraz to nowych zwolenników w osobach staroobrzędowców, wywodzących się ze stronnictw przeciwnych Awwakumowi²⁹. W rozwiązaniu tejże kwestii nie pomogło także wstąpienie na tron patriarszy metropolity nowogrodzkiego Nikona. Nowo wybrany patriarcha skupiał swoją uwagę głównie na reformach tekstów liturgicznych i obrzędowych, toteż kwestia śpiewu niestety musiała zejść na dalszy plan³⁰.

Pragnienie uporządkowania śpiewu cerkiewnego i zaprowadzenia w tekstach liturgicznych starej mowy prawdziwej nie było obce Awwakumowi. Protopop, mimo, iż w swoim czasie przebywał w więzieniu w Pustoziersku, uważnie śledził bieżące wydarzenia w Moskwie. Jak podają źródła, Awwakum, dowiedziawszy się o tym, iż jeden z jego zwolenników – pop Stefan sympatyzuje *chomonii* napisał z więzienia do niego pismo, w którym ostro skrytykował jego przekonania³¹. W celu podparcia prawdziwości swoich

tez, protopop powoływał się na autorytet Św. Jana Złotoustego, Ojców Soboru Stu Rozdziałów oraz swoje własne doświadczenia związane ze śpiewem³². W ostateczności Awwakum wybaczył swojemu przyjacielowi takie postępowanie, sam poprosił o wybaczenie za zbyt ostre słowa³³ i od tego czasu miała między nimi miejsce ożywiona wymiana korespondencji³⁴.

Entuzjaści *chomonii* nie szczędzili słów krytyki pod adresem Awwakuma. Ten zaś, jak przystało na prawdziwego pasterza, starał się łagodzić spory, wskazując na różne bezsensowne wtřęty w śpiewie np. *ananejki*³⁵. W jednym ze swoich listów pisał: „A śpiew cerkiewny ja sam, że czytam i śpiewam – jednogłosowo i na mowę prawdziwą, śpiewam: kriuki te w przekładach tych dla mnie bezwartościowe i *Nienajki*, te psie niepotrzebne są”³⁶. Nie wiadomo, co Awwakum miał na myśli, mówiąc o jednogłosowości, czy chodziło mu o *jedinogłasije* w sposobie sprawowania nabożeństw, czy też wykonywany unisono *znamiennyj raspiew*. Zwykł Awwakum chwalić się także swoimi umiejętnościami śpiewu z pamięci, w jednym z listów skierowanym do rodziny z miejsca zsyłki – klasztoru św. Mikołaja w Ugrieszy tak oto żali się: „Ksiąg nie mam ani wiersza”³⁷. Dalej przechwala się mówiąc „z pamięci śpiewam Bogu memu, słowo Boże w moich ustach”³⁸. Kolejnym zarzutem protopopa skierowanym przeciwko ówczesnym śpiewakom, był brak jednolitej teorii śpiewu oraz wszechobecna swoboda w interpretacji kriuków³⁹. Poglądy Awwakuma zyskały szerokie poparcie nie tylko w kręgach carskich, lecz także wśród hierarchów cerkiewnych i szerokiej grupy ducho-

Богу моему дондеже есмь единоголасно. Понеже бо при царѣ Иване и при Макаріи митрополитѣ, таможе бысть и Гурій архієпископъ казанскій на соборѣ, и тогда грамоты изданы о единоголасномъ пѣніи. И нарѣчныя ирмосы видѣхъ своими очима старобытныя, тогда же писаны. И до мору, приходя къ Казанской, прежде ссылки даурской, по нихъ многажды пѣлъ со священномученикомъ Данииломъ с костромскимъ протопопомъ, пострадавшимъ за правовѣріе отъ Никона волка и адова пса”. Цyt. za: Аwwакум, *Послание къ священнику Стефану* [w:] *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, обр. Н. Субботин, Т. V, Москва 1879, s. 215-216.

³² П. Смирнов, *Внутренние вопросы...*, dz. cyt., s. 211.

³³ „Ну простите меня; я предъ вами согрѣшилъ, прогнѣвалъ вашу святую”. Цyt. za: Аwwакум, *Послание къ священнику...*, s. 217.

³⁴ С. Быстров, *Взглядъ протопопа...*, art. cyt., s. 137.

³⁵ „*Ananejki*” i „*chabuba*” – formuły melodyczne melizmatycznego charakteru nie posiadające żadnego związku z tekstem liturgicznym. Ich rola polegała m.in. na uzupełnianiu niezbędnej ilości sylab w danej linijce wierszowej tekstu słowno-muzycznego. R. Łużny, *Staroobrzędowcy i problemy muzykologiczne Dawnej Rusi* [w:] *Musica Antiqua Europae Orientalis*, T. VII, Bydgoszcz 1985, s. 89, por. И. Гарднер, *Богослужбное пение русской православной церкви*, Т. I, Москва 2004, s. 250-251.

³⁶ П. Смирнов, *Внутренние вопросы...*, dz. cyt., s. 212.

³⁷ Аwwакум mógł tu mieć na myśli zbiorek wierszy duchownych (cs. *духовных стихов*).

³⁸ Цyt. za: Аwwакум, *List do rodziny* [w:] *Жыот протопopa Аwwакума przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przeł. W. Jakubowski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 316.

³⁹ „И в старыя времена иные фиты всѣ выпѣвають, а иные и отлагають, да то нѣтъ ничево: рѣчь бы была чиста, и права и испорочна. А знамя иной знаменное поеть, а иной тотъ же стихъ строками поють; а кто не умѣетъ всему, и онъ говоромъ говорилъ. Да однако, слава Богу; токмо бы не сумѣщицею молить.... А гдѣ не единоголасно пѣнїи и не наречно: тамъ какое послѣдованїе слову разумно бываетъ?”. Цyt. za: Аwwакум, *Послание къ неизвестному лицу* [w:] *Материалы для истории...*, Т. V, s. 222.

²⁴ Цyt. za: *Автобиография или житие протопопа Аwwакума*, tekst dostępny na: <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=source.abbakum> (tłum. autor) [02.03.2013].

²⁵ „Zapomnieli małoduszni chrześcijanie kriukowy ustaw, zaprzędając się zgubnemu dla duszy śpiewowi nariecznomu”. Цyt. za: А. Преображенский, *Культовая музыка в России*, Ленинград 1924, s. 35, (tłum. autor).

²⁶ Mowa tu o latach 1654-55. Цyt. za: Ст. Смоленский, *Примечания к азбуке...*, dz. cyt., s.33-38.

²⁷ Jako przykład zjawiska wzajemnego przenikania się obu tradycji śpiewu E. Czerwiakowa podaje, iż we wspólnotach popowców w początkowej fazie rozłamu funkcjonowała *chomonija*, która w XVIII wieku została wyparta przez nową mowę prawdziwą.

²⁸ П. Смирнов, *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург 1898, s. 210.

²⁹ С. Быстров, *Взглядъ протопопа Аwwакума на <хомовое> пение*, „Церковное Пение”, 1909, nr 4-5, s. 136.

³⁰ Н. Каптерев, *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, Т. I, Сергиев Посад 1909, s. 134.

³¹ „...Но токмо, отче имѣю на тя, яко держиши учение не по преданию отеческому и гнушаешися единоголаснаго пѣнїа. Се бо есть не православно, но зѣло богопротивно. Златоустъ насъ побуждаетъ единоголасно пѣти во церкви: иши ево правоучение в Бесѣдахъ апостольскихъ, по главамъ найдешъ, и егда прочтешъ, тогда сам себе постыдишися... И единоголасно пѣлъ лѣтъ з двадцать, и нынѣ пою

wieństwa. Dla przykładu, sam zagorzał zwolennik starych porządków - protopop Stefan Wonifatiew oprócz zakazu wielogłosowości nabożeństw wprowadził w swojej parafii śpiew *nariecznyj*. Śladem Wonifatiewa poszedł protopop Iwan Nieronow⁴⁰, który *de facto* należał do tego samego ugrupowania, co Awwakum i Wonifatiew⁴¹.

Niemniej konserwatywni w swoim podejściu do problematyki śpiewu okazali się: diakon Aleksander ze Starodubia oraz staroobrzędowcy bezpopowcy znad Wygu⁴². Z licznie zachowanych rękopisów muzycznych wynika, iż staroobrzędowcy pomorscy od zawsze hołdowali *chomonii*. Przeciwnicy Andrzeja Denisowa przy każdej nadarzającej się okazji zwykli mu wypominać jego dwuznaczny stosunek do *chomonii*. Staroobrzędowcy moskiewscy zarzucali Andrzejowi to, iż z jednej strony śpiew „*istinnoriecznyj*” nazywa „anielskim”, z drugiej zaś jego wspólnota twar­do trzyma się *chomonii*. Jeżeli Denisow rzeczywiście był zwolennikiem obecności w śpiewie starej mowy prawdziwej, to brak jakiegokolwiek działania w tym zakresie należy rozpatrywać w kategorii obawy o utratę pozycji przełożonego pustelni Wygowskiej. Jednak prawdziwy „wyłom” w przywiązaniu bezpopowców do *chomonii* uczynił Iwan Aleksiejew ze Starodubia, który nie tylko, że sam praktykował śpiew „*istinnoriecznyj*”, lecz również pisał liczne apologie w jego obronie. Zanim zmarł w 1776 roku, zdążył poprawić „na riecz” wiele ksiąg liturgicznych⁴³. Podobny stosunek do „*razdielnorieczija*” wykazywała grupa moskiewskich bezpopowców, a szczególnie zmarli w latach 1846-1847 Andriejan Siergiejew oraz nastawnik molenny moskiewskiej Iwan Wasiliew Onisimow. Pierwszy zostawił po sobie traktat krytykujący *chomonię*, drugiemu zaś przypisuje się poprawienie obszernego „Cyklu” muzycznych ksiąg liturgicznych⁴⁴. Mimo iż do końca XVI wieku „*razdielnorieczije*” było ogólnie panującą formą śpiewu na Rusi, już w tamtym okresie wywoływało wiele sporów w kręgach śpiewaków cerkiewnych.

Oczyszczenie melodii z elementów *chomonii* stało się głównym celem prac I i II Komisji, na co zwrócił uwagę znawca śpiewu St. Smoleński. W swojej przedmowie do wydania *Azbuki* Aleksandra Miezienieca pisze: „Słyszając śpiew bezpopowców śpiewających „*na on*” z zachowaniem wszelkich *ananejek*, *chebuwe* byli porażeni wymową tekstu słyszanych melodii”. Jak słusznie zauważył Smoleński, dźwięk, ъ dla którego praktycznie nie ma litery w alfabecie cerkiewnosłowiańskim był wymawiany przez tych śpiewaków twar­do, w jednakowy sposób zamieniano litery е, ѣ oraz ъ bez rozróżnienia akcentu w słowie oraz wskazania na twardość czy miękkość dźwięku⁴⁵. Takie prostoduszne podejście do problematyki wymowy zaobserwowane u bezpopowców, mogło powodować u pos-

tronnych słuchaczy pewien chaos⁴⁶. Z tego głównie względu, zdaniem badacza, przeprowadzona w XVII wieku reforma śpiewu była potrzebna i w pełni zrozumiała⁴⁷. Zdanie Smoleńskiego podzielił jemu współczesny, badacz dziejów *Raskolu* - A. Borozdin. Na podstawie analizy językowej *chomowych* ksiąg liturgicznych udowodnił, iż w śpiewie *chomowom* wymowa poszczególnych słów tekstu liturgicznego zmieniała się do tego stopnia, że stawały się niezrozumiałe⁴⁸. Natomiast analiza muzykologiczna, jaką przeprowadził Ks. D. Razumowski, dowiodła, iż zastosowanie *chomonii* w znaczący sposób zmienia rytmikę danej melodii⁴⁹. Kolejnym istotnym problemem, jakiemu A. Borozdin poświęca uwagę, była panująca wówczas na Rusi różnorodność szkół kształcących śpiewaków oraz brak jednolitego programu nauczania. Gdy dołożyć do tego fakt, iż absolwenci różnych szkół byli w większości ze sobą skłóce­ni, wyłania się nam obraz wielkiego bałaganu⁵⁰.

Aby móc choć po części przybliżyć się do poznania prawdy, należy ponownie zagłębić się w historię śpiewu cerkiewnego. Cel ten, zdaniem Ks. D. Razumowskiego można osiągnąć jedynie na drodze studiów źródeł kronikarskich oraz analizie zachowanych rękopisów muzycznych. Pierwszym miastem, w którym rozwijał się śpiew cerkiewny, według przekazu zawartego w *Stiepiennoj Knigie*, był Kijów⁵¹. O prawdziwości tego przekazu był przekonany Aleksandr Miezieniec. W przedmowie do swojego dzieła: „*Izwiestczienije o soglasniejszych pomietach*” stwierdził, iż to właśnie z Kijowa pochodzili należycie wykształceni śpiewacy, którzy poprzez Nowogród rozpowszechniali „dobre” wzorce śpiewu, czyli śpiew „*istinnoriecznyj*”⁵².

Nie da się zrozumieć sensu „*razdielnorieczija*” oraz uzasadnić tego, dlaczego staroobrzędowcy darzą je tak wielkim szacunkiem bez odniesienia się do istoty omawianego problemu. Cel ten, zdaniem współczesnej badaczki tematu - E. Czerwiakowej można osiągnąć poprzez rozróżnienie dwóch modeli modlitewnego spotkania człowieka ze światem Boskim. W jednym z nich słowo śpiewane jest skierowane ku światu zewnętrznemu, w drugim zaś ku Bogu⁵³. Dlatego też może ono wychodzić poza oddziaływanie zewnętrzne. „*Razdielnorieczije*”, zdaniem E. Czerwiakowej, winno być rozpatrywane w kontekście drugiego modelu, jako rodzaj „modlitwy Duchem”. Stanowi ono organiczny atrybut formy takiego przekazu, jaki nie zna reliktyw archaicznej wymowy⁵⁴. Badaczka słusznie zauważa również

⁴⁰ „Они первое уставиша въ своихъ церквахъ единоголасное и согласное пение”. Сут. за: А. Бороздин, *Протопопъ Аввакум. Очеркъ истории умственной жизни русскаго общества въ XVII веке*, Санкт-Петербург 1900, s. 9.

⁴¹ Тамże, s. 17.

⁴² *Поморские ответы*, Москва 1911, k. 346-348.

⁴³ Г. Артамонов, *О хомовом пении...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁴ Тамże, s. 166-167.

⁴⁵ Ст. Смоленский, *Примечания к азбуке...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁶ Н. Парфентьев, *Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского Государства XVI-XVII вв.*, Свердловск 1991, s. 189-190.

⁴⁷ Ст. Смоленский, *Примечания к азбуке...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁸ А. Бороздин, *Протопопъ Аввакум...*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁹ Д. Разумовский, *О знаменном распеве [w:] Круг церковнаго древняго знаменнаго пения в шести частях. Изданием потомстваго почтеннаго гражданина Арсения Ивановича Морозова*, Санкт-Петербург 1884, Ч. I, s. VII.

⁵⁰ А. Бороздин, *Протопопъ Аввакум...*, dz. cyt., s. 8.

⁵¹ Д. Разумовский, *Церковное пение...*, dz. cyt., s. 57.

⁵² А. Мезенцев, *Извещеніе о согласнейших...*, dz. cyt., s. 6, рог. Макарий [М. Булгаков], *История Русской Церкви*, Санкт-Петербург 1888, Т. XI, s. 169.

⁵³ Badaczka ma na myśli śpiew wielogłosowy.

⁵⁴ Е. Червякова, *Традиции раздельноречного...*, dz. cyt., s. 487.

to, iż „*razdielnorieczije*” stanowi dla staroobrzędowców swoje *sacrum* porównywalne do kanonicznej architektury cerkiewnej i ikonografii. Wprowadzenie do użytku śpiewu „*nariecznogo*”, zdaniem jego przeciwników, naruszyło harmonię tekstu i melodii. Co więcej, reforma śpiewu poniosła za sobą swoiste zakłamanie, jakoby śpiew „*chomowoj*” był niedoskonały. Zdania tego nie podzielali i nie dzielają staroobrzędowcy bezpopowcy, dla których tzw. „*naonnoje pienie*” nie tylko, że stanowi kontynuację staro-bizantyjskich tradycji śpiewu, lecz jest także istotnym elementem ich tożsamości religijnej.

Śpiew cerkiewny w rozumieniu staroobrzędowców winien być przede wszystkim formą spotkania człowieka z Bogiem, a nie człowieka z człowiekiem. Z tego względu ważnym jest obiektywne zrozumienie sensu wyśpiewywanych tekstów. Zwolennicy „starych tradycji” zarówno *chomonię*, jak również wielogłosowe sprawowanie nabożeństw traktowali jako jeden z sakralnych znaków⁵⁵. Dla części wyznawców starej wiary nie do przyjęcia było wprowadzenie przez Nikona śpiewu „*nariecznogo*” i co najważniejsze, obcych „ruskiemu duchowi” śpiewów wielogłosowych.

Mimo, iż duch czasu (zmiany w wymowie, melizmatyce) stale przenika w tę zamkniętą sferę, jaką jest śpiew „*razdielnoriecznyj*”, to znajdują się zatwardziali w swoim przywiązaniu do *chomonii* starcy, którzy zacięcie bronią tegoż elementu „starego”. Już samo wprowadzenie do śpiewu liturgicznego „nowej mowy prawdziwej” nie obyło się bez trudności. Nie ulega wątpliwości, iż przedsięwzięcie to stało się jednym z fundamentów przyszłego rozłamu na łonie Cerkwi rosyjskiej. *Raskoł* w swojej końcowej fazie rozwoju obok językowej objął również muzyczną stronę prawosławnego nabożeństwa⁵⁶.

3. Problem śpiewów wielogłosowych w nauczaniu staroobrzędowców

Wszystkie stronnictwa staroobrzędowe łączyła jednakowa - negatywna ocena śpiewów wielogłosowych (cs. *partiesnoje pienije*), które to ich zdaniem, nie pasowały do ówczesnej duchowości. Ten swoisty konflikt epoki, którego jedną ze stron stali się, wstrząsnął życiem kulturalnym Rusi Moskiewskiej 2-giej połowy XVII wieku⁵⁷. Nie bez znaczenia było zdanie protopopa Awwakuma, który uważał, że: „Bardzo wstrętny Bogu jest dzisiejszy śpiew”⁵⁸. Zastępowanie starych jednogłosowych melodii innymi (jednogłosowymi melodiami greckimi, kijowskimi i bułgarskimi oraz kompozycjami wielogłosowymi), było podyktowane chęcią wyjścia naprzeciw skierowanym ku zachodowi gustom

śluchaczy. Zarówno powrót do „starej mowy prawdziwej”, jak i odejście od praktyki wielogłosowości w sprawowaniu Służby Bożej, należy potraktować jako początek konwencjonalnego stosunku do znaków sakralnych⁵⁹.

Pierwsze próby wprowadzenia na szeroką skalę śpiewów wielogłosowych podjął patriarcha Nikon, jeszcze jako metropolita nowogrodzki. Zwolennicy jego reform chętnie podkreślają, iż nie czynił tychże zmian w śpiewie samowolnie. Nikon, podobnie jak jego poprzednik – patriarcha Józef, w ważnych kwestiach dotyczących obrzędowości zasięgał rady patriarchy konstantynopolitańskiego⁶⁰. Na ile Nikon liczył się ze zdaniem Konstantynopola, pozostaje kwestią dyskusyjną. Wymaga bowiem przeprowadzenia dogłębnej analizy korespondencji wymienianej pomiędzy obydwoma patriarchatami.

Staroobrzędowcy chętnie podkreślają tezę, iż: „Cerkiew to dom modlitwy a nie teatr”⁶¹. Tezę tą rozwinął współczesny badacz tematu - B. Kutuzow, który uważa, iż reformatorzy XVII wieku bardzo dobrze rozumieli, że szeroka melizmatyczność śpiewu „*razdielnoriecznogo*” o wiele bardziej odpowiadała ówczesnej duchowości, aniżeli komponowany „na zachodnią modę” śpiew wielogłosowy, którego zagorzałym miłośnikiem byli Nikon i car Aleksy Michajłowicz⁶². Zgoła odmienne zdanie na ten temat wyrażał XIX-wieczny znawca tematu – staroobrzędowiec S. Bystrow. Śpiew bezpopowców, jego zdaniem, powinien rozwijać się w kierunku wytyczonym przez protopopa Awwakuma.

Sukcesywne wprowadzanie do praktyki liturgicznej wielogłosowych melodii greckich i kijowskich⁶³, jak również zachodniej notacji muzycznej, już samo w sobie, stanowiło zerwanie z dotychczas obowiązującymi na Rusi *kanonami*, co siłą rzeczy musiało wpłynąć na diametralną zmianę postrzegania śpiewu cerkiewnego. Czynnikiem sprzyjającym upowszechnieniu śpiewów wielogłosowych był patronat patriarszy nad muzykami, których rzesze napływały wówczas do Moskwy z terytorium południowo-zachodniej Rusi⁶⁴. Pierwsze informacje o masowym osiedlaniu się śpiewaków kijowskich w Państwie moskiewskim pochodzą z 1652 roku. Jeden z dokumentów, opublikowany przez W. Undolskiego mówi o przybyciu do Moskwy śpiewaków z Kijowa: Jakuba Ilina, Piotra Iwanowa, Iwana Sylwestrowa, Mychajła Osipowa, Romana Pawłowa, Grzegorza Iwanowa, Stiepana Timofiejewa, Iwana Niektariewa⁶⁵. Przywiezione przez nich wielogłosowe melodie cerkiewne były doskona-

⁵⁹ Е. Червякова, *Традиции раздельногоспелного...*, dz. cyt., s. 503.

⁶⁰ М. Зызыкин, *Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи*, Варшава 1931, Ч. 3, s. 210-211.

⁶¹ В. Смирнов, *Падение Третьего Рима. Духовные основы возрождения Русского Православного Царства*, Санкт-Петербург 2008, s. 45.

⁶² Б. Кутузов, *Церковная реформа...*, dz. cyt., s. 493.

⁶³ Макарий [М. Булгаков], Макарий [М. Булгаков], *История Русской Церкви...*, Т. XI, dz. cyt., s. 170.

⁶⁴ Н. Соболев, *Мелодическое (одноголосное) пение Православной Русской Церкви*, „Богословский Вестник”, Т. 3, nr 9, s. 101-102, por. М. Антонович, *Українські співаки на Московщині в XVII ст.* [w:] *Musica Sacra. Збірник статей з історії української церковної музики*, Львів 1997.

⁶⁵ В. Ундольский, *Замечания для истории церковного пения в России*, Москва 1846, s. 16.

⁵⁵ Б. Успенский, *Раскол и культурный конфликт XVII века* [w:] *Избранные Труды*, Москва 1996, Т. I, s. 504.

⁵⁶ М. Бражников, *Русская певческая...*, dz. cyt., s. 48-49.

⁵⁷ Т. Владышевская, *Музыкальная культура Древней Руси*, Москва 2006, s. 96.

⁵⁸ Сут. за: Аввакум, *Послание к некоей Маремьяне Федоровне* [w:] *Материалы для истории...*, Т. V, s. 197.

łym narzędziem w walce z wpływami Kościoła unickiego⁶⁶. Ich wprowadzeniu do liturgii pod koniec XVI i na początku XVII wieku patronowały bractwa prawosławne⁶⁷. Szczególne zasługi w dziele upowszechniania śpiewu wielogłosowego odegrały bractwa: łuckie, wileńskie, mohylewskie, kijowskie oraz lwowskie⁶⁸. Z czasem Moskwa wykształciła własnych specjalistów, zajmujących się śpiewem wielogłosowym. Obok wspomnianego już wcześniej Mikołaja Dyleckiego działał także diakon Ioanikij Korieniew, który zestawił własną gramatykę śpiewu, dziesięć lat później uzupełnioną przez N. Dyleckiego⁶⁹. Ten wielki entuzjasta śpiewu partesnego poddawał ostrej krytyce wszystkie obowiązujące wcześniej na Rusi formy wielogłosowości, w tym także tzw. *stroczoje pienije*, które uważał za śpiew „niemiły Bogu”⁷⁰. Wielkie zasługi w dziele przekładu staroruskich melodii na kwadratową notację kijowską (cs. *kijewskoje znamia*) miał także Tichon Makariewskij⁷¹.

Mimo przychylności władz cerkiewnych, wobec rozmaitych nowinek w dziedzinie śpiewu liturgicznego, melodie wielogłosowe wciąż wywoływały wielkie zgorszenie wśród przywiązanych do starych tradycji Rusinów. Fakt ten przemilczał z wiadomych względów biograf Nikona – I. Szuszerin. Zauroczonym bogactwem melodycznym wprowadzanych przez Nikona śpiewów tak oto pisał: „Przewielebny metropolita Nikon najpierw polecił w Soborowej Cerkwi śpiewy greckie i kijowskie wykonywać z należytą pilnością, i na chwałę zebrał *klirosy* (chóry) złożone z przedziwnych śpiewaków o pięknych głosach, śpiew był uduchowiony w przeciwieństwie do dźwięku organów – nie posiadających ducha. Takiego śpiewu jak u metropolity Nikona u nikogo nie było”⁷². Jako ciekawostkę pozwolę sobie podać fakt, iż Nikon gardził wszelką muzyką instrumentalną, dlatego też karcił bojarów, którzy byli nią wielce zafascynowani. Szczególnie nienawidził organów, jako przejawu wpływów polskich⁷³. Jak podaje Szuszerin, ilekroć Nikon jeszcze jako metropolita przybywał do Moskwy, to sprawował w pałacowej cerkwi specjalne nabożeństwa dla członków rodziny carskiej, podczas których śpiewali nowogrodzianie. Aleksy Michajłowicz miał być pełen podziwu dla piękna tychże melodii oraz zaprowadzonych

przez Nikona porządków w sprawowaniu nabożeństw. Car chętnie zasięgał rady metropolity w sprawach spornych odnośnie obrzędowości, a Nikon potrafił doskonale wykorzystać to zaufanie do osiągnięcia własnych celów⁷⁴. Na początek zasugerował Aleksemu Michajłowiczowi odgórne wprowadzenie w całej Rosji do liturgii śpiewu opartego na wzorcach nowogrodzkich⁷⁵. Zamierzonego celu jednak nie osiągnął z prostego względu, a mianowicie zakrojone na taką skalę przedsięwzięcie było nie do przeprowadzenia. Nikon nie porzucił jednak marzeń o unifikacji śpiewu, i już jako patriarcha dbał o rozpowszechnianie tychże śpiewów w innych diecezjach, zachęcając do tego miejscowych biskupów⁷⁶. Śpiew kijowski stanie się ogólnie panującym już pod koniec XVII wieku⁷⁷. O ile unifikacja śpiewu Nikonowi nie powiodła się, o tyle patriarcha dokonał czegoś więcej, a mianowicie doprowadził do zaistnienia w Rosji różnorodności melodycznej i stylistycznej, której jak uważa ks. J. Wozniesieński, do tej pory nie było. Wraz z ograniczaniem wykonywania w świątyniach melodii *znamiennago raspiewa*, skróceniu uległ czas trwania nabożeństw, podczas których wykonywano jeden, lub kilka określonych typów melodii (cs. *raspiewow*)⁷⁸.

Wprowadzenie do użytku liturgicznego nowych melodii cerkiewnych było częścią o wiele bardziej złożonego procesu, jaki rozpoczął się na przełomie XVI i XVII wieku. Chodzi tu mianowicie o zmianę postrzegania szeroko pojmowanej „sztuki”, która jak słusznie zauważył W. Byczkow, powoli przestawała pełnić rolę aktu modlitewnego dążenia do jedności z Bogiem. Coraz częściej traktowano ją w kategorii rzemiosła, w którym duchowość musiała ustąpić miejsce walorom artystycznym⁷⁹. Nie ulega wątpliwości, iż wykonywanie melodii bułgarskich, kijowskich i greckich niosło za sobą swoistą świeżość intonacji, jak również były one bliskie pieśni ludowej. W melodiach starych *raspiewow*, które na przestrzeni wieków ulegały licznym przemianom świeżość ta została w jakimś stopniu zatracona⁸⁰. Nowego ducha w stary *znamiennyj raspiew* tchną dopiero staroobrzędowcy, którzy staną przed trudnym, ale jakże szczytnym zadaniem zachowania kultury muzycznej „Starej Rusi” przez zapomnieniem.

Reasumując, „Stara Ruś”, jak słusznie zauważył W. Byczkow, srogo rozróżniała pojęcie śpiewu od pojęcia

⁶⁶ И. Гарднер, *Богослужбное пение...*, Т. II, dz. cyt., s. 82.

⁶⁷ И. Вознесенский, *Осмогласные роспевы трех последних веков Православной Русской Церкви*, Т. I, *Киевский роспев*, Киев, 1888, s. 9.

⁶⁸ Tamże, s. 30.

⁶⁹ We wstępie do dzieła Ioanikija Korieniewa czytamy: „Книга глаголемая Мусикия, изданная прежде в царствующем граде Москве о пении божественном ради благочиния церковного от любуемых художников на посрамление бездушных висканий органных, ими же мнятся хвалу приносити богу во храм господни, и на трестрочное и демественное пение великороссийское в лето от создания мира 7179-го. РГБ, ф. 173. III, nr 154, k. 1. [Российская Государственная Библиотека, Москва. Собрание по временному каталогу библиотеки Московской Духовной Академии]”

⁷⁰ W. Wołosziuk, *Wschodniosłowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do 1. połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP*, Warszawa 2005, s. 39.

⁷¹ И. Вознесенский, *Осмогласные роспевы...*, dz. cyt., s. 31.

⁷² И. Шушерин, *Известие о рождении и воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России*, Москва 1871s. 21, (tłum. autor).

⁷³ М. Зызыкин, *Патриарх Никон...*, Ч. 3, dz. cyt., s. 45.

⁷⁴ W jednym z listów Aleksego Michajłowicza adresowanych do metropolity nowogrodzkiego Nikona czytamy: „Да буди тебе великому святителю вѣдомо: Многолѣтны у насъ поють вмѣсто Патриарха: Спаси Господи, вселенскихъ Патриарховъ, и Митрополитовъ, и Архiepiscopовъ нашихъ, и вся Христiяне, Господи, Спаси; и ты отпиши къ намъ великій святителю, такъ ли надобѣтъ пѣть, или какъ инакъ пѣть надобно, какъ у тебя святителя поють, и то отпиши къ намъ”. Cyt. za: *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией императорской академии наук*, Санкт-Петербург 1836, Т. IV, nr 57, s. 76.

⁷⁵ С. Михайловский, *Святейший Никон, патриарх Всероссийский*, Санкт-Петербург 1863, s. 58.

⁷⁶ М. Зызыкин, *Патриарх Никон...*, Ч. 3, dz. cyt., s. 210-211.

⁷⁷ И. Вознесенский, *Осмогласные роспевы...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁸ Тамże, s. 22.

⁷⁹ В. Бычков, *Русская средневековая эстетика XI-XVII века*, Москва 1995, s. 402.

⁸⁰ Н. Успенский, *Древнерусское певческое искусство*, Москва 1971, s. 318.

muzyki. Zrozumienie sensu obydwu terminów pozwoli lepiej zrozumieć sens owej walki „starego” z „nowym” w esetyce XVII wieku⁸¹. Wszystkie przemiany w śpiewie cerkiewnym, jakie dokonały się na przestrzeni XVII stulecia zmierzały do unifikacji staroruskiego śpiewu cerkiewnego. Powzięte zamiary staną się rzeczywistością dopiero w 2-giej połowie XVIII wieku, kiedy to z polecenia Świętobliwego Synodu wydano w Rosji pełen zestaw nutowych ksiąg, zawierający melodie *znamiennego raspiewa*, pisane na pięciolinii opartą na wzorcach zachodnich notacją kwadratową⁸². Z perspektywy współczesności należy stwierdzić, iż kwestia *chomonii* nie dzieli już staroobrzędowców w takim stopniu,

⁸¹ В. Бычков, *Эстетика в России XVII века*, Москва 1989, s. 44.

⁸² Drukarnstwo muzyczne na użytek cerkiewny zostało zapoczątkowane w oficynach prowadzonych przez unicki zakon bazylianów. Pierwszym znanym cerkiewnym drukiem muzycznym był troparion *Обытия Отца* (Profesja zakonna) wydanej w Supraślu w 1697 roku. Trzy lata później, nakładem unickiej drukarni zakonu bazylianów we Lwowie, ukazuje się *Ирмолой сирньчъ пѣснословъ*, kolejno wznawiany w 1709 i 1757 roku przez oficynę Bractwa Stauropigialnego we Lwowie, które przejęło od Bazylianów przywilej drukowania muzycznych ksiąg liturgicznych. Równocześnie druk śpiewników prowadziła oficyna Bazylianów w Poczajowie. – Zob.: M. Przywecka-Samecka, *Dzieje drukarstwa w Polsce*, Wrocław 1993, s. 205-213, por. M. Pidlypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa – Wrocław 1986, s. 70-71.

jak miało to miejsce jeszcze sto lat temu. Niemniej jednak pewna konwencjonalizacja w podejściu do problematyki śpiewu, jaka dokonała się w kręgach staroobrzędowców na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, poniekąd zmusza nas do ponownego zadania pytania o sens utrzymywania tego typu „sakralnego znaku”⁸³. Co do kwestii śpiewów wielogłosowych, punkt widzenia wyznawców „starej wiary” od wieków pozostaje niezmienny. Niemniej jednak staroobrzędowa liturgia w owym czasie dopuszczała wprowadzanie do użytku nowych, jednogłosowych melodii kijowskich bułgarskich i greckich. Zjawisko to dotyczy jedynie wspólnot staroobrzędowców uznających kapłaństwo - popowców⁸⁴. Wiele z nich, mimo sprzeciwu konserwatywnych frakcji śpiewaków funkcjonuje w obiegu liturgicznym do dnia dzisiejszego.

⁸³ Przejawem konwencjonalnego podejścia staroobrzędowców do problematyki śpiewu cerkiewnego było to, iż z czasem wykraczał on poza obręby świątyni. Coraz częściej był on słyszany na różnorodnych koncertach, przez co stawał się bardziej dostępny i zrozumiały. – Zob.: Н. Денисов, *Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения*, Москва 2005.

⁸⁴ Problem nowych melodii cerkiewnych obecnych w życiu liturgicznym staroobrzędowców był poruszany na licznych staroobrzędowych soborach oraz na łamach wydawanego na początku XX wieku w Kijowie czasopisma „Церковное Пение”. – Zob.: Е. Поспелов, *О новыхъ напевахъ*, [w:] „Церковное Пение”, 1909, nr 4-5, s. 92- 98.

Bibliografia

- Awwakum, *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przeł. W. Jakubowski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972
- Encyklopedia muzyki*, red. A. Stankiewicz, Warszawa 2001, s. 567.
- Gołos J., *Cerkiewny śpiew* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, T. III, kol. 1985, Lublin 1983, s. 19-21.
- Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa 1977.
- Koschmieder E., *Przyczynki do zagadnienia chomonii w hirmosach rosyjskich*, Wilno 1932; *Teoria i praktyka rosyjskiego śpiewu neumatycznego na tle tradycji staroobrzędowców wileńskich*, „Ateneum Wileńskie”, 1935, R. 10, s. 295-305.
- Łużny R., *Staroobrzędowcy i problemy muzykologiczne Dawnej Rusi* [w:] *Musica Antiqua Europae Orientalis*, T. VII, Bydgoszcz 1985, s. 83-96.
- Pidlypczak-Majerowicz M., *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa – Wrocław 1986.
- Przywecka-Samecka M., *Dzieje drukarstwa w Polsce*, Wrocław 1993.
- Sawicki D., *Staroje istinnorieczije 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 i P. Złotkowski, Lublin 2007, s. 169-178.
- Sawicki D., *Staroruski śpiew cerkiewny i funkcjonowanie jego wybranych form w praktyce liturgicznej staroobrzędowców*, Warszawa 2013 (rozprawa doktorska w ChAT)
- Staroobrzędowcy*, Encyklopedia Kościelna, T. XXIII, wyd. M. Nowodworski, Warszawa 1899, s. 38-43.
- Wołosuik W., *Cerkiewny śpiew* [w:] *Religia - Encyklopedia*, T. 2, Warszawa, red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski, s. 396-398.
- Wołosuik W., *Rozwój wschodniosłowiańskiej monodii cerkiewnej i jej zastosowanie w praktyce liturgicznej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* – praca badawcza ChAT, Warszawa 2004.
- Wołosuik W., *Śpiew liturgiczny Kościoła prawosławnego w Polsce: teologiczna i muzyczna interpretacja jego wybranych elementów*, Warszawa 1996, (rozprawa doktorska w ChAT).
- Wołosuik W., *Wschodniosłowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do I. połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP*, Warszawa 2005.
- Аввакум, *Послание к некоей Маремяне Федоровне* [w:] *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, обр. Н. Субботин, Т. V, Москва 1879, s. 195-200.
- Аввакум, *Послание к неизвестному лицу* [w:] *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, обр. Н. Субботин, Т. V, Москва 1879, s. 217-224.
- Аввакум, *Послание к священнику Стефану* [w:] *Материалы для истории раскола за первое время его существования*, обр. Н. Субботин, Т. V, Москва 1879, s. 214-217.
- Автобиография или житие протопопа Аввакума*, tekst dostępny na: <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=source.abbakum> [02.03.2013].

- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией императорской академии наук, Санкт-Петербург 1836, Т. IV, nr 57, s. 76.
- Антонович М., *Українські співаки на Московщині в XVII ст.* [w:] *Musica Sacra. Збірник статей з історії української церковної музики*, Львів 1997.
- Артамонов Г., *О хомовом пении*, „Труды Киевской Духовной Академии”, 1876, V. 1, 162-199.
- Бороздин А., *Протопопъ Аввакум. Очеркъ истории умственной жизни русскаго общества въ XVII веке*, Санкт-Петербург 1900.
- Бражников М., *Русская певческая палеография*. Санкт-Петербург 2002.
- Быстров С., *Взглядъ протопопа Аввакума на <хомовое> пение*, „Церковное Пение”, 1909, nr 4-5, s. 135-139.
- Бычков В., *Русская средневековая эстетика XI-XVII века*, Москва 1995.
- Бычков В., *Эстетика в России XVII века*, Москва 1989.
- Владышевская Т., *Музыкальная культура Древней Руси*, Москва 2006.
- Вознесенский И., *Осмогласные роспевы трех последних веков Православной Русской Церкви*, Т. I, Киевский роспев, Киев, 1888.
- Гарднер И., *Богослужбное пение русской православной церкви*, Т. I-II, Москва 2004.
- Денисов Н., *Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения*, Москва 2005.
- Зигабенъ Е., *Толковая Псалтирь*, Киев 1907.
- Зызыкин М., *Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи*, Варшава 1931.
- Каптерев Н., *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, Т. I, Сергиев Посад 1909.
- Коренев, *Музыка*, РГБ, ф. 173. III, nr 154.
- Кутузов Б., *Церковная реформа XVII века*, Москва 2004.
- Макарий [М. Булгаков], *История Русской Церкви*, Т. XI, Санкт-Петербург 1888.
- Мезенец А., *Извещение о согласнейших пометах*, изд. Ст. Смоленский, Казань 1888.
- Михайловский С., *Святейший Никон, патриарх Всероссийский*, Санкт-Петербург 1863.
- Никольская Н., *«Сказание» инока Евфросина и певческая книжная справа XVII века*, Санкт-Петербург 2008.
- Парфентьев Н., *Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского Государства XVI-XVII вв.*, Свердловск 1991.
- Поморские ответы, Москва 1911.
- Поспелов Е., *О новыхъ напевахъ*, [w:] „Церковное Пение”, 1909, nr 4-5, s. 92-98.
- Преображенский А., *Культовая музыка в России*, Ленинград 1924.
- Разумовский Д., *О знаменном роспеве* [w:] *Круг церковнаго древняго знаменнаго пения в шести частях. Иждивением потомственного почетнаго гражданина Арсения Ивановича Морозова*, Санкт-Петербург 1884, Ч. I.
- Разумовский Д., *Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения*, Москва 1867.
- Сборник знаменных песнопений, включающий Азбуку знаменных песнопений, Москва 1984.
- Смирнов В., *Падение Третьего Рима. Духовные основы возрождения Русского Православного Царства*, Санкт-Петербург 2008.
- Смирнов П., *Внутренние вопросы в расколе в XVII веке*, Санкт-Петербург 1898.
- Соболев Н., *Мелодическое (одногласное) пение Православной Русской Церкви*, „Богословский Вестник”, Т. 3, nr 9.
- Смоленский Ст., *Примечания к азбуке Александра Мезенца*, Казань 1888.
- Стоглавъ, Санкт-Петербург 1997.
- Толковая Библия или комментарии на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета, Петербург 1904-1913, изд. II, Стокгольм 1987.
- Ундольский В., *Замечания для истории церковного пения в России*, Москва 1846.
- Успенский Б., *К вопросу о хомовом пении* [w:] „Музыкальная культура средневековья”, Вып. 2, (Тезисы и доклады конференций), Москва 1991.
- Успенский Б., *Раскол и культурный конфликт XVII века* [w:] *Избранные Труды*, Москва 1996, Т. I, s. 479-519.
- Хомовое > или <наречное>, „Церковное Пение”, 1909, nr 8, s. 211-224.
- Червякова Е., *Традиции раздельноречного пения у старообрядцев поморского согласия* [w:] *Старообрядчество: история, культура, современность*, Москва 2000, s. 486-496.
- Шушерин И., *Известие о рождении и воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России*, Москва 1871.

Религиозно-антропологические аспекты духовно-нравственного воспитания в российской педагогике XX века

Сахаров Василий А.

Кафедра Философии, Социологии и Психологии
Вятский Государственный Университет
vas701@rambler.ru

Сахарова Людмила Г.

Кафедра Социальных Наук
Кировской Государственной Медицинской Академии
vas701@rambler.ru

Sakharov V.A., Sakharova L.G., *The Religious and Anthropological Aspects of Spiritual and Moral Upbringing in the Russian Pedagogy of the 20th Century*, Elpis, 16 2014: 211-214.

Сахаров В.А., Сахарова Л.Г., *Religijno-antropologiczne aspekty duchowego i moralnego wychowania w rosyjskiej pedagogice XX wieku*, Elpis, 16 2014: 211-214.

Abstract: This article analyzes the pedagogical legacy of the beginning of 20th century dedicated to the problem of spiritual and moral upbringing of youth according to the anthropology of Orthodox Christianity.

Streszczenie: W tym artykule opisano problem duchowego i moralnego wychowania osobowości z punktu widzenia prawosławnej antropologii i jej odzwierciedlenie w krajowym pedagogicznym dziedzictwie XX wieku

Аннотация: В статье рассматривается проблема духовно-нравственного воспитания личности с точки зрения православной антропологии и ее отражение в отечественном педагогическом наследии XX в.

Keywords: spiritual and moral upbringing, youth, history of education, moral senses, emotional sphere of a personality

Słowa kluczowe: duchowe i moralne, młodzież, historia pedagogiki, uczucia moralne, emocjonalne osobowości

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, молодежь, история педагогики, нравственные чувства, эмоциональная сфера личности

Многогранный исторический опыт показывает, что среди огромного количества решаемых человеком задач, особое место всегда занимали и занимают проблемы развития духовности и нравственности людей, от которых зависит жизнь и деятельность общества и государства.

По словам академика Д.С. Лихачева «..нравственная основа - это главное, что определяет жизнеспособность общества: экономическую, государственную, творческую. Без нравственной основы не действуют законы экономики и государства, не выполняются указы: Без нравственности невозможно развитие любой науки...»¹.

Для нашей страны слова остаются актуальными и сегодня. Перестройка и последовавшие за ней 1990-е гг. вызвали деструктивные процессы в общественной нравственности, гражданском самосознании, а затем и в социально-экономической сфере. Одним из возможных путей исправления сложившейся ситуации на современном этапе является духовно-нравственное

воспитание личности: расширение духовного потенциала, обогащение поведенческой культуры на основе нравственных ценностей.

В истории российского образования в XX в. проблема духовно-нравственного воспитания получила свое отражение, как в религиозно-философских исследованиях (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Н. И. Лосский, Г. П. Федотов др.), так и в работах психолого-педагогической направленности (П. П. Блонский, В. П. Вахтеров, К. Н. Вентцель, В. В. Зеньковский, П. Ф. Каптерев, С. С. Куломзина, П. Ф. Лесгафт, Б. А. Ничипоров, А. Н. Острогорский, М. М. Рубинштейн, В. А. Сухомлинский, И. П. Иванов и др.). В 1990-е – 2000-е гг. выполнено значительное число научно-теоретических и опытно-практических разработок по данной проблеме. (К. А. Абульханова-Славская, Ш. А. Амонашвили, В. А. Беляева, Н. А. Белканов, Е. П. Белозерцев, Е. В. Бондаревская, Т. Н. Власова, Б. В. Емельянов, В. А. Караковский, И. А. Колесникова, С. В. Кульневич, А. И. Осипов, Т. И. Петракова, В. Л. Слободчиков Э. А. Чурсина и др.).

Можно утверждать, что объяснение феномена ду-

¹ Лихачев, Д. С. «Русская культура». - М.: «Искусство», 2000, с. 155.

ховно-нравственного воспитания принадлежит, как минимум, двум основным подходам - религиозному и, условно называемому, светскому.

В светской педагогике данное направление воспитания связано с развитием. Светская трактовка этого термина (от ярко выраженной классовой, марксистской до более мягкой культурологической, гуманистической) «исходит из материалистического определения человека как «продукта среды» и поэтому преследует задачу, прежде всего, ее улучшения, облагораживания, создания соответствующих условий через правильную организацию детской жизни и деятельности, включая также и «подгонку» индивида к среде. По мнению одной из современных исследовательниц проблем духовно-нравственного воспитания В. А. Беляевой, проблема духовно-нравственного воспитания как проблема духовной и душевной жизни человека в светской педагогической культуре вообще не ставилась и не рассматривалась. Целевые установки воспитательного процесса были представлены общей глобальной целью - воспитанием всесторонне развитой гармонической личности, - и ее конкретизацией по выделенным направлениям воспитания, которых насчитывалась более двадцати. Духовное воспитание в педагогике при этом отмечалось лишь фрагментарно, внутри отдельных направлений, как задача воспитания правильного восприятия нематериальных ценностей музыки, живописи, литературы².

В религиозной (православной) педагогике понимание процесса духовно-нравственного воспитания опирается на христианскую антропологию (традиционное учение Церкви о его природе и сущности человека, которое неразрывно связанная с христианской антропологией (учением о происхождении человека) и христианской сотериологией (учением о конечной цели его бытия)).

Согласно христианской антропологии, человек, создан по образу и подобию Творца и является венцом творения и одновременно ипостасью космоса, причастного его природе. Его природа дуалистична, поскольку, одновременно принадлежит двум мирам: физическому - это его тело, и невидимому, духовному, трансцендентному - это его душа. «Та неизменная устойчивость личности, которую мы подразумеваем под словом «я», создающая идентичность нашей индивидуальности, - пишет митрополит Питирим (Нечаев), - определяется с точки зрения христианской антропологии именно душой, нематериальным субстратом, в котором заложена вся информация о нашем «я»³.

Православная антропология задает образ совершенного человека, к которому стремится всякий

православный христианин. Отношения человека с Образом строятся не как его достижение, но как преобразование (теозис) индивида в процессе соединения с Ним, при сохранении уникальности личности стремящегося. Тем самым христоцентричная антропология устремляет человека в «горнее», в трансцендентное (которое одновременно является и имманентным человеку в силу его - человека - богообразности).⁴

Образ Божий человеку дан, подобие - задано, поэтому конечная цель его жизни - достичь Богоподобия (обожения, святости) при благодатной помощи свыше. Образ Божий начертан в высших свойствах человеческой души - бессмертии, свободе воли, разуме, способности к чистой, бескорыстной любви (И.А.Ильин, Н.И.Лосский, С.Н.Трубецкой, Г.П.Федотов, С.Л.Франк и др.)⁵

Духовно-нравственное воспитание при этом понимается как целенаправленная деятельность, нацеленная на приобщение человека к Вышнему и Горнему миру, на постепенное восстановление целостной структуры личности, самоопределение человека и совершенствование его в добродетели.⁶

В православной педагогической культуре цель духовно-нравственного воспитания выражена в установке образовательного и воспитательного процессов на «воссоздание в человеке образа Божия», формирование у него потребности жить по заповедям высокого духовного и нравственного бытия, приобщение его к ценностям, находящимся в высшей иерархии ценностей жизнедеятельности человека. «Наше вмешательство в жизнь ребенка имеет смысл лишь в том, чтобы помочь раскрытию образа Божия в ребенке и устранить все то, что замедляет это раскрытие... Раскрытие образа Божия, становление внутреннего человека - это есть то, помочь в чем и должно воспитание».⁷

В святоотеческой психологии в строении души выделяют три части: мыслительную (воображение, память, рассудок); желательную (потребности, желания, и т.д.) и чувственную («сердце»). По учению Церкви - Сердце, это часть души, то место, в котором при определенных условиях происходит Богообщение, где действует благодать Божия.⁸ Именно сердце обладает способностью восприятия духовных воздействий. «Сердцем человек молится, т. е. говорит с Богом. Прежде всего на сердце воздействует Творец, желая испра-

⁴ Остапенко М. А. Образ совершенного человека в православной антропологии - Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. к.фил.н. ... - Екатеринбург, 2002. - С.9

⁵ Петракова Т.И. Духовно-нравственное воспитание в условиях общеобразовательной школы: категории, содержание, критерии <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=18>

⁶ Программа духовно-нравственного воспитания дошкольников // «Дошкольное воспитание» - 2004. - № 5

⁷ Беляева В.А. Теория и практика духовно-нравственного становления и развития личности учителя в светской и православной педагогической культуре - Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. д.п.н. (13.00.01) - М., 1999. - С.7

⁸ Митрополит Иерофей (Влахос) Православная духовность. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. - С. 32.

² Беляева В. А. Теория и практика духовно-нравственного становления и развития личности в светской и православной педагогической культуре - автореф. дисс. на соиск. уч.степ. д.п.н. (13.00.01) - М., 1999

³ Митрополит Питирим. Тело, душа, совесть: (Учение о человеке в христианской традиции и современное общество). - В кн.: Малая церковь. М., 1992. С.208

вить человека»⁹. Очевидно, что с воспитанием сердца связано воспитание мотивов к той или иной деятельности.

Исходя из этого духовно-нравственное воспитание в православной педагогической традиции можно рассматривать как «воспитание сердца» (В.В.Зеньковский, И.А.Ильин, Н.И.Лосский, Т.И. Петракова и др.).

«...Объектом духовно-нравственного воспитания, — пишет Т.И. Петракова в работе «Духовные основы нравственного воспитания» — является сердце человека. ... для духовного существа человека, его души, сердце является не просто средоточием чувств, переживаний, настроений, а таким центром, проходя через который эти переживания, настроения, чувства изменяются, приобретают определенную «окрашенность», светлеют или, напротив, омрачаются, темнеют — в зависимости от «силы сердца в любви», этого высшего, самого глубокого и напряженного сокровенного человеческого чувства...». Цель духовно-нравственного воспитания состоит в превращении «сердца эгоистического в сердце всескорбящее»¹⁰ т.е. в воздействии на эмоционально-мотивационную сферу личности, ориентированном на развитие ее нравственных чувств.

Именно нравственные чувства — любовь, совесть и др. — составляют содержание эмоциональной «жизни сердца». По словам Свт. Феофана (Затворника) «жизнь сердца есть любовь».

Любовь к Богу и сострадание к человеку являются основой отношений человека ко всему сущему, ко всем другим людям, а также к вещам, предметам и явлениям действительности. «Любовь к Богу, — пишет прот. И. Базаров, — собственно не есть заповедь, а только указание на естественную потребность неиспорченной природы человека. Дух Божественный, присущий естеству человеческому, естественно стремится к своему первоисточнику и в этом стремлении находит свое блаженство»¹¹.

Об этом же пишет русский философ И. А. Ильин, утверждая, что необходимо как можно раньше «зажечь и раскалить» в ребенке «духовный уголь»: чуткость ко всему Божественному, волю к совершенству, радость любви и вкус к доброте.¹²

Развитие этого нравственного чувства тесно связано с воспитанием совести. Совесть — одно из выражений нравственного самосознания личности, голос нашего внутреннего «я», помогающий человеку отличать, что является добром и что злом, чувствовать и осознавать ответственность за себя.

Наряду с любовью, в христианстве совесть считается самым значительным проявлением духовности в

человеке. Она является действующей силой души, ее центром, проявлением в человеке «голоса Божьего», того естественного нравственного закона, который Бог начертал в сердцах людей. «...Вопреки нашим помыслам, стремлениям и интересам, — пишет профессор А. Гусев, — мы чувствуем в себе присутствие как бы особой силы, царящей над нашими помыслами, влечениями и хотениями, властно повелевающей нам и угрожающей мучительною карою за пренебрежение к ее требованиям, но в то же время неотделимой от нас»¹³.

На основе анализа православного педагогического наследия исследователи отмечают, что среди рекомендаций по «воспитанию сердца» большую часть составляют те, которые ориентированы на актуализацию эмоциональной сферы личности и развитие ее нравственных чувств. Это:

«-развитие эмоциональной сферы ребенка, его интуиции как первоначального умения «чувством познавать жизнь»;

- воспитание чувства любви к Богу, ко всему высокому и святому как основе нравственного воспитания. <...>

- обучение детей адекватному выражению своих чувств, ...

- поддержание «огня сердца», воспитание любви во всех ее проявлениях (через любовь к животным, природе и т. п.)»

- использование житийной литературы, обращение к образам святых, имена которых носят дети с тем, чтобы у них сложился достаточно полный и живой нравственный идеал.

- Словесные образы, на которых воспитывается ребенок, необходимо по возможности подкреплять другими образами и образцами святости — музыкальными, живописными, архитектурными, драматическими и т. д., целостной системой художественных образов. Усиление за счет этого эмоционального поля приводит к повышению эффективности воспитательного воздействия, позволяет практически осуществить «правильный подбор впечатлений и представлений» (К. Д. Ушинский), необходимых для духовно-нравственного воспитания и образования.¹⁴

Говоря о принципах духовно-нравственного воспитания, (таких как одухотворенность образовательного процесса, соборность, иерархичность, ориентация на нравственный Идеал, воспитание примером и духовная укорененность), С.И.Маслов также выделяет среди них принцип «приоритета эмоционального в постижении мира»¹⁵

Таким образом, в религиозной (православной) педагогике цель духовно-нравственного воспитания выражена в установке образовательного и воспитатель-

⁹ Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. — Москва:ИМПЭТО,1997 — 83 с.

¹⁰ Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. — Москва:ИМПЭТО,1997 — 83 с.

¹¹ Базаров Иоанн, прот. Нравственность и жизнь. Странник. СПб, 1878. С. 187—195.

¹² Ильин, И.А. Путь духовного обновления. //Собр. соч.: В 10 т. [Текст]/ И.А. Ильин. Т. 1.- М., 1993. — с. 156-157

¹³ Гусев А. Религиозность как основа нравственности: Против автономистов. Изд. 2-е. Казань, 1894.

¹⁴ Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. — Москва:ИМПЭТО,1997 — 83 с.

¹⁵ Маслов С.И. Дидактические основания духовно-нравственного воспитания//Педагогика — 2008 — № 9 —С.46-51

ного процессов на «воссоздание в человеке образа Божия», формирование у него потребности жить по заповедям высокого духовного и нравственного бытия, приобщение его к ценностям, находящимся в высшей иерархии ценностей жизнедеятельности человека. Воспитание должно быть направлено на восстановление человеческой природы, на правильное иерархическое

устроение трех сторон человека - духа, души и тела, то есть на создание условий, способствующих рождению духовной жизни и ее развитию в человеке.

Особое значение в духовно-нравственном воспитании имеет развитие нравственных чувств (любовь, совесть, сострадание и др.) через воздействие на эмоциональную сферу воспитанника.

Литература

- Базаров, Иоанн, прот. Нравственность и жизнь. Странник. СПб, 1878.
- Беляева, В.А. Теория и практика духовно-нравственного становления и развития личности учителя в светской и православной педагогической культуре – Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. д.п.н. (13.00.01) – М.,1999.
- Гусев. А. Религиозность как основа нравственности: Против автономистов. Изд. 2-е. Казань, 1894.
- Ильин, И.А. Путь духовного обновления. //Собр. соч.: В 10 т. [Текст]/ И.А. Ильин. Т. 1.- М., 1993. – с. 156-157
- Лихачев, Д.С. «Русская культура».- М.: «Искусство», 2000
- Маслов, С.И. дидактические основания духовно-нравственного воспитания//Педагогика – 2008 - № 9 –С.46-51
- Митрополит Иерофей (Влахос) Православная духовность. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
- Митрополит Питирим. Тело, душа, совесть: (Учение о человеке в христианской традиции и современное общество). – В кн.: Малая церковь. М., 1992.
- Остапенко М.А. Образ совершенного человека в православной антропологии – Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. к.фил.н. ... –Екатеринбург,2002.
- Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания,- Москва:ИМПЭТО,1997 – 83 с.
- Петракова Т.И. Духовно-нравственное воспитание в условиях общеобразовательной школы: категории, содержание, критерии <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=18>
- Программа духовно-нравственного воспитания дошкольников//«Дошкольное воспитание»- 2004-№ 5

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

Ewolucja opodatkowania dochodów osób duchownych

Rafał Jurowiec

Uniwersytet w Białymstoku
rafalj@o2.pl

Rafał Jurowiec, *Evolution of levying a tax on incomes of clergy*, Elpis, 16 2014: 215-220.

Abstract: This study aims to bring the system of taxation of the clergy in Poland. It presents the evolution of the taxation of the clergy in the period since World War II to the present day. In addition, it illustrates the possible legally stipulated ways of calculating income tax for the clergy, and paying particular attention to the most popular choice by the clergy - the quarterly payment of a lump sum tax on their income and the rates and procedure prescribed for this form of taxation.

Streszczenie: Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżenie systemu opodatkowania osób duchownych w Polsce. Przedstawia ewolucję opodatkowania duchownych w okresie od II wojny światowej po dzień dzisiejszy. Ponadto ilustruje przewidziane prawem możliwości rozliczania się osób duchownych ze swego dochodu z fiskusem, zwracając szczególną uwagę na najbardziej popularne rozwiązanie wybierane przez duchownych - uiszczanie kwartalnego podatku w formie ryczałtu od dochodów osób duchownych, stawki i procedurę przewidziane dla tej formy opodatkowania.

Keywords: taxation of the clergy, lump sum tax on the income of the clergy

Słowa kluczowe: opodatkowanie dochodu duchownych, zryczałtowany podatek dochodowy od przychodu osiąganego przez osoby duchowne

W ostatnim czasie często słyszymy w licznych wypowiedziach medialnych i społecznych opinię, że duchowni nie płacą podatków i są traktowani ponad stan obowiązującego prawa daninowego. Jest to błędne twierdzenie ponieważ system opodatkowania osób duchownych w naszym kraju ma bogatą historię i różnorodny charakter. Opodatkowaniu podlegają zarówno kościelne osoby prawne oraz duchowieństwo. Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżenie sposobów opodatkowania osób duchownych.

Zarys historyczny

W pierwszych latach po II wojnie światowej duchowni podlegali opodatkowaniu na podstawie Dekretu „o podatku dochodowym” z 1946 r.¹ Wówczas na podstawie art.1 – duchowni podlegali obowiązkowi podatkowemu na równi ze wszystkimi osobami fizycznymi, które miały na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej miejsce zamieszkania lub miejsce pobytu. Obowiązek podatkowy miał nieograniczony charakter i obejmował dochód „ze wszystkich źródeł bez względu na miejsce ich położenia”.² W owym czasie istotnym zwolnieniem dla stanu duchownego było wynikające z art. 13 pkt 2 tegoż dekretu zwolnienie od podatku „przychodów na pokrycie kosztów utrzymania, otrzymanych od zamieszkałych na obszarze Rzeczypospolitej Polski osób fizycznych”. Opodatkowaniu podlegał dochód przekraczający 72.000 złotych osiągnięty w ciągu roku podatkowego, natomiast skala podatkowa miała rozbudowany charakter

i oscylowała w granicach od 2% do 50 % przy dochodach przekraczających 4.200.000 zł rocznie.³ Uregulowania podatkowe zawarte w przytaczanym dekrete były niewątpliwie niekorzystne dla duchowieństwa tradycyjnie pozostającego w celibacie, ponieważ w przypadku „osób nieżonatych lub niezamężnych powyżej 21 roku życia oraz nie mających na utrzymaniu dzieci i osiągających dochód powyżej 120.000 zł rocznie podatek obliczany w skali z art. 18 był podnoszony o 20%”.⁴ Ponadto, na mocy rozporządzenia od lipca 1949 r., Ministerstwo Skarbu wprowadziło obowiązek prowadzenia ksiąg podatkowych, co było niewątpliwie niekorzystne dla osób duchownych, zgodnie z którym duchowni wszystkich związków religijnych, świeccy i zakonnicy, którzy osiągają przychody w związku z zaspakajaniem potrzeb religijnych przez wykonywanie obrzędów, czynności duszpasterskich i posług religijnych lub przyjmują jakiegokolwiek opłaty, ofiary i datki ze względu na swój charakter duchowny, obowiązani są prowadzić księgę podatkową.⁵ Jednakże, wpisowi do księgi podatkowej nie podlegały wynagrodzenia podlegające podatkowi od wynagrodzeń.⁶

Istotną datą związaną z opodatkowaniem osób duchownych był rok 1957, kiedy to Ministerstwo Finansów w swych propozycjach przygotowało kilka nowych zasad opodatkowania. Wprowadzono wówczas możliwość rozliczania duchowieństwa z tytułu wykonywanych funkcji duszpasterskich w formie ryczałtu oraz zrezygnowano z obowiązku prowadzenia ksiąg podatkowych. Zgodnie z wytycznymi zawartymi w Zarządzeniu Ministra Finan-

¹ Dekret o podatku dochodowym z dnia 8 stycznia 1946 r. (Dz.U. z 1947 nr 25 poz.99).

² Art. 3 Dekretu o podatku dochodowym z 1946 r.

³ Art. 18 pkt. 1 Dekretu o podatku dochodowym z 1946 r.

⁴ Art. 22 pkt. 1 Dekretu o podatku dochodowym z 1946 r.

⁵ § 2 Rozporządzenia Ministra Skarbu z dnia 5 lipca 1949 r., „o obowiązku prowadzenia ksiąg podatkowych przez duchownych”.

⁶ § 3 tegoż rozporządzenia.

sów z dnia 5 czerwca 1957 r. w sprawie opodatkowania duchownych - wysokość ryczałtu zależała od pełnionej funkcji (proboszcz, wikariusz), liczby mieszkańców w danej parafii, jak również położenia samej parafii - inna stawka odnosiła się do parafii wiejskich i małych miast, miast powiatowych oraz miast wojewódzkich. Ponadto duchowni, na mocy wydanego przez Ministerstwo Finansów okólnika, zobligowało duchownych do składania deklaracji.⁷ W roku 1959, Ministerstwo Finansów podjęło kontrowersyjną decyzję o drastycznym podniesieniu stawek ryczałtu dla księży (70-100%) - co spotkało się z negatywną reakcją duchowieństwa wyrażającą się m.in. w sprzeciwianiu się ustalaniu dochodów w drodze oszacowania dochodów w danych parafiach. Warto zaznaczyć, że w tym czasie żadna inna grupa zawodowa nie została objęta podwyżką podatków.

Kolejne lata nie przyniosły większych zmian w sposobie opodatkowania osób duchownych. Warto jednak nadmienić, iż w roku 1960, Ministerstwo Finansów w swych wyjaśnieniach dotyczących opodatkowania osób duchownych odniosło się do przychodów osób duchownych, niebędących proboszczami, wikariuszami bądź „rektorami” kościołów oraz przychodów osób zakonnych osiąganych z misji, rekolekcji, intencji mszalnych bądź innych usług religijnych - te przychody zostały zakwalifikowane do przychodów podlegających opodatkowaniu na zasadach ogólnych. Uregulowania te odnosiły się również do osób duchownych i zakonnych, a także biskupów zatrudnionych w urzędach kurialnych lub innych jednostkach kościelnych. Warto w tym miejscu zwrócić również uwagę na sytuację osób stanu zakonnego, mianowicie jeżeli zakonnicy byli oddelegowani przez swoich przełożonych, bądź mianowani przez biskupów do sprawowania zarządu parafią - czyli pełnienia funkcji proboszcza, bądź też do funkcji pomocniczych jako wikariusz i w całości swoje wynagrodzenie odprowadzali do kasy domu zakonnego, nie podlegali wówczas odrębnemu opodatkowaniu. W przypadku gdy korzyści osiągnięte przez zakonnika jako proboszcza (wikariusza) parafii tylko częściowo były przekazywane do domu zakonnego, należało go traktować jak „standardowego” proboszcza lub wikariusza i ustalać zobowiązanie podatkowe według zasad ich obowiązujących. W takiej sytuacji odprowadzana przez zakonnika część przychodu do kasy zakonnej była przychodem domu zakonnego i rozliczana była jako przychód zakonu, niezależnie od opodatkowania pozostałej części jako dochodu osoby fizycznej, objętej formą opodatkowania przewidzianej osobom duchownym.⁸

Instrumenty finansowo-podatkowe stosowane wobec duchowieństwa w okresie drugiej połowy ubiegłego wieku miały z zasady charakter iście kontrolny i zdominowane były przez system polityczny. Instytucje religijne w owym, jakże burzliwym czasie były niejako jedynymi niezależnymi instytucjami szerokiego, społecznego zasięgu, co nie wpływało korzystnie na relacje polityczne w ich kierunku

ze strony układu sił politycznych. Aparat państwowy pod pozorem kontroli dochodów osób duchownych różnych związków wyznaniowych de facto próbował nadzorować i wywierać wpływ na działalność tych instytucji.

Współczesność

Charakteryzując możliwości rozliczenia się z podatku dochodowego duchowieństwa na wstępie należy wyjaśnić kim jest osoba duchowna?

Otóż w obowiązującym systemie prawnym nie mamy jasnej, jednolitej, powszechnie obowiązującej definicji „osoby duchownej”. W przepisach często pojawia się określenie duchowieństwo, duchowny jednak jego znaczenie może być traktowane w odmienny sposób w zależności od kontekstu i instytucji na potrzeby której charakteryzujemy ten termin.

Zgodnie z art. z art. 12. ustawy „o gwarancjach wolności sumienia i wyznania”⁹, duchowni oraz osoby zakonne kościołów i innych związków wyznaniowych, ustanowione według przepisów prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego, korzystają z praw i podlegają obowiązkom na równi z innymi obywatelami we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Są oni w ramach obowiązujących przepisów ustaw zwolnieni z obowiązków niemożliwych do pogodzenia z pełnieniem funkcji duchownego lub osoby zakonnej - m.in. odbywanie zasadniczej służby wojskowej. Natomiast art. 32 ust.2 pkt, teże ustawy stanowi, że statut kościoła lub związku wyznaniowego mającego prawnie uregulowany status w państwie, powinien określać sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych - o ile w ogóle kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk.¹⁰

Ponadto, zgodnie z Uchwałą Sądu Najwyższego w składzie 7 sędziów z dnia 6 maja 1992r. - duchownym w rozumieniu art. 47 ust. 1 ustawy z dnia 21 listopada 1967 r. o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1992 r. Nr 4, poz. 16), jest osoba należąca do Kościoła Katolickiego lub innego Kościoła albo związku wyznaniowego, który wyróżnia się spośród ogółu wyznawców danej religii tym, że powołana została do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego. Za duchownego w rozumieniu tego przepisu nie może więc być uznany każdy członek Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego - Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy w Polsce - lecz tylko ten, który odpowiada kryteriom określonym jak wyżej.¹¹

Wyznanie prawnie uznane to takie, którego stosunki z Rzeczpospolitą Polską zostały uregulowane umową międzynarodową, ustawą albo innym powszechnie obowiązującym aktem prawnym - np. ustawa o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

⁷ Okólnik Ministerstwa Finansów nr PO 23/57 z dnia 9 października 1957, dot. „zgłaszania przez duchownych obowiązku podatkowego w podatku dochodowym” (Dz.Urz. Min. Fin. Nr 9, poz.31).

⁸ Tyrakowski M., „Opodatkowanie Kościoła Katolickiego w Polsce”, s. 73, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2005.

⁹ Ustawa z dnia 17 maja 1989r., „o gwarancjach wolności sumienia i wyznania”, Dz.U.2005.231.1965.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 6 maja 1992 r., sygn. I KZP 1/92.

Podsumowując ten wątek należy stwierdzić, że duchownym może być wyłącznie osoba fizyczna, która została duchownym kościoła lub związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, według zasad i praktyk przyjętych przez dane wyznanie zgodnie z jej wewnętrznymi „kanonami”.

Obowiązujące regulacje opodatkowania osób duchownych.

Duchowni mogą skorzystać z kilku rozwiązań dotyczących rozliczenia z należności publicznoprawnych z tytułu osiąganego przychodu. Kryterium decydującym o formie rozliczenia jest przede wszystkim źródło przychodu. Najpopularniejszym obok rozliczania się z osiąganego przychodu na zasadach ogólnych (w ramach przychodów nie związanych bezpośrednio ze sprawowaniem funkcji duchownego - np. nauczyciela) jest rozliczenie zryczałtowanym podatkiem dochodowym od osób duchownych.

Aktualnie duchowni, aktywnie funkcjonują w życiu społecznym pełniąc rozmaite funkcje, pośrednio bądź też w ogóle nie związane z działalnością duszpasterską. Przeważnie ta aktywność przejawia się pracą w ramach jednostek kościelnych- kuriach diecezjalnych, seminariach duchownych, czy też jako katecheci, nauczyciele etyki, wykładowcy różnego rodzaju uczelni kościelnych i świeckich, pracując jako kapelani szpitalni lub instytucji państwowych i wojskowych czy też zarabiając w różnego rodzaju instytucjach gospodarczych, mediach oraz na typowo świeckich stanowiskach¹². Takich duchownych łączy co do zasady stosunek pracy i są oni rozliczani na zasadach ogólnych odprowadzając do budżetu państwa podatek od dochodów osób fizycznych. Opodatkowaniu na zasadach ogólnych podlegają również duchowni osiągający dochody z umów zlecenia, o dzieło czy też kontraktów menedżerskich.¹³ Dlatego też najogólniej rzecz ujmując, gdy osoby duchowne osiągają przychody w przypadkach innych niż związane z pełnieniem funkcji duszpasterskich, opłacają oni podatki na ogólnie obowiązujących zasadach¹⁴.

Opodatkowanie dochodów osób duchownych z działalności duszpasterskiej.

Duchowni, prawnie działających w Polsce wyznań oraz związków religijnych utrzymują się przeważnie z działalności duszpasterskiej. Opodatkowanie tej działalności może przybierać dwie formy. Może to być opodatkowanie dochodów z działalności duszpasterskiej osób duchownych na

zasadach ogólnych bądź w sposób „uproszczony”, czyli na zasadzie płacenia podatku dochodowego od przychodów osób duchownych w formie zryczałtowanej.

Pierwsza z form opodatkowania jest stosowana zdecydowanie rzadziej, ponieważ wiąże się ona po pierwsze z obowiązkiem prowadzenia podatkowej księgi przychodów i rozchodów oraz zrzeczenia się opodatkowania w formie ryczałtu za dany rok podatkowy, nie później niż do 20 stycznia roku poprzedzającego rok podatkowy, lub do dnia poprzedzającego dzień rozpoczęcia pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim w przypadku gdy są rozpoczęte w ciągu roku podatkowego.¹⁵ Duchowni mogą również zrzec się opodatkowania w formie zryczałtowanej w ciągu 14 dni od otrzymania decyzji ustalającej wysokość podatku zryczałtowanego, zawiadamiając o tym na piśmie właściwy Urząd Skarbowy.¹⁶ Opodatkowanie dochodów z działalności duszpasterskiej na zasadach ogólnych ma też swoje plusy, ponieważ opodatkowanie na zasadach ogólnych jest ucieczką przed narzuconym z góry podatkiem wyliczonym w ramach ryczałtu, a co za tym idzie są możliwością uiszczania podatku od rzeczywiste otrzymanych dochodów, jak również wykazania kosztów uzyskania przychodu. Duchowni decydują się na wybór tej formy opodatkowania przede wszystkim z powodu małej liczby mieszkańców w danej parafii. Po drugie, dużą rolę odgrywa w tym wypadku zróżnicowanie sytuacji ekonomicznej poszczególnych regionów i środowisk, jak również fakt ogólnego ubożenia społeczeństwa. Kolejnym czynnikiem jest zmieniająca się struktura populacji wierzących i związane z tym uczestnictwo w praktykach religijnych- w sytuacji gdy w parafiach o dużej liczbie mieszkańców liczba praktykujących jest niewielka, fakt ten nie jest uwzględniany przy wymiarze podatku w formie ryczałtowej. Wreszcie decyduje o tym struktura duchowieństwa niosąca posługę w danej parafii- np. gdy w dużej parafii posługę niesie kilku duchownych a odsetek praktykujących jest niewielki w porównaniu z liczbą mieszkańców. Ten fakt powoduje trudności z codziennym utrzymaniem zarówno samej parafii, jak też jej duchownych.¹⁷ Podsumowując- zrzeczenie się opodatkowania w formie zryczałtowanej oznacza konieczność opłacania za dany rok podatkowy podatku dochodowego od osób fizycznych na ogólnych zasadach wynikających z ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych.

Zryczałtowany podatek od dochodów duchownych z działalności duszpasterskiej.

Jest to najbardziej powszechna metoda rozliczania się z fiskusem z dochodów osiąganych przez osoby duchow-

¹² M. Tyrakowski, „Opodatkowanie dochodów kościoła katolickiego w Polsce”, str. 157.

¹³ Tamże, s. 158.

¹⁴ L. Etel, „Czy kościoły i księża płacą w Polsce podatki?”, Przegląd Podatkowy” 2002, nr 6, s. 22.

¹⁵ L. Etel, R. Dowgier, G. Liszewski, M. Popławski, S. Presnarowicz, Prawo podatkowe, Difin, Warszawa 2005, s. 420-421.

¹⁶ art. 51, Ustawy z dnia 27 listopada 1998 r. „o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.” Dz.U.1998.144.930.

¹⁷ J. Patyk, „Opodatkowanie Kościoła Katolickiego i osób duchownych”, s. 250-251.

ne. Jak sama nazwa wskazuje podmiotem tego podatku jest osoba fizyczna będąca osobą duchowną.

Przedmiotem opodatkowania w zryczałtowanym podatku dochodowym od przychodów osób duchownych są wyłącznie przychody z opłat otrzymywanych przez osobę duchowną w związku z pełnionymi przez nią funkcjami o charakterze duszpasterskim, przewidzianymi przez dany kościół lub związek wyznaniowy.¹⁸

Przyjąć należy, że przychodami tego rodzaju opłat będą datki, uiszczane przez wiernych danego kościoła lub związku wyznaniowego osobie duchownej w związku z pełnioną przez nią funkcją o charakterze duszpasterskim m.in. proboszcza parafii, wikariusza, pastora, diakona, rabina, nastawnika.

Przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami duszpasterskimi to wszelkiego rodzaju ofiary i darowizny za czynności wykonywane przez duchownych działających w tym charakterze, przykładowo mogą to być ofiary w związku z intencjami mszalnymi, otrzymywane podczas kolędy, za udzielenie sakramentów. Opodatkowanie ryczałtem dotyczy przychodów duchownych z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim, zatem organ ustalając opodatkowanie w tej formie powinien w pierwszej kolejności poczynić ustalenia dotyczące spełnienia tych właśnie przesłanek, bowiem osoba, która jest osobą duchowną, lecz nie osiąga przychodów ze sprawowania funkcji duszpasterskich nie będzie podlegać temu podatkowi.¹⁹

Zgodnie z art. 42 ust. 2 u.z.p.d.o.f. osoby duchowne zawiadamiają właściwego naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim w ciągu 14 dni od dnia objęcia funkcji. Przepisy ustawy nie określają wzoru takiego zawiadomienia, jak również jego formy. W związku z tym przyjmuje się, że może mieć ono zarówno charakter pisemny bądź ustny- do protokołu. Zawiadomienie powinno zawierać informację o dacie rozpoczęcia pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim, wskazanie osoby od której pochodzi, jej adresu - miejsca pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim. Takie zawiadomienie powinno być opatrzone podpisem osoby zawiadamiającej, a w przypadku protokołu również podpisem urzędnika sporządzającego protokół.²⁰

Stawki ryczałtu od przychodów proboszczów i wikariuszy określone są zgodnie z art.43 ust. 1 u.z.p.d.o.f. w załącznikach nr 5 i 6 ustawy. Stawki są corocznie podwyższane w stopniu odpowiadającym wskaźnikowi wzrostu cen towarów i usług konsumpcyjnych w okresie pierwszych trzech kwartałów roku poprzedzającego rok podatkowy w stosunku do tego samego okresu roku ubiegłego, ogłoszanemu przez Prezesa Głównego Urzędu Statystycznego

w Dzienniku Urzędowym Rzeczypospolitej Polskiej „Monitor Polski” - art. 54 u.z.p.d.o.f.

Czynnikiem determinującym wysokość opłacanej kwartalnej stawki zryczałtowanego podatku przez osoby duchowne jest sprawowana funkcja (proboszcz, wikariusz- bądź odpowiednio do osób duchownych wszystkich wyznań, sprawujących porównywalne funkcje, np. imam) ilości mieszkańców w danej parafii.

Tabela nr 1.
Stawki obowiązujące dla proboszczów za rok 2014 zgodnie z załącznikiem nr 2 do u.z.p.d.o.f.

KWARTALNE STAWKI RYCZAŁTU OD PRZYCHODÓW PROBOSZCZÓW		
W parafiach o liczbie mieszkańców		Wysokość stawek w złotych
powyżej	do	
	1 000	420
1 000	2 000	477
2 000	3 000	514
3 000	4 000	563
4 000	5 000	612
5 000	6 000	669
6 000	7 000	729
7 000	8 000	787
8 000	9 000	848
9 000	10 000	921
10 000	12 000	1 002
12 000	14 000	1 087
14 000	16 000	1 183
16 000	18 000	1 281
18 000	20 000	1 386
20 000		1 502

Objaśnienie: Liczbę mieszkańców przyjmuje się według stanu na dzień 31 grudnia roku poprzedzającego rok podatkowy, za który opłacany jest ryczałt, według danych właściwych organów administracji miast i gmin, prowadzących ewidencje ludności.

Tabela nr 2.
Stawki obowiązujące dla wikariuszy za rok 2014 zgodnie z załącznikiem nr 6 do u.z.p.d.o.f.

KWARTALNE STAWKI RY CZAŁTU OD PRZYCHODÓW WIKARIUSZY				
W parafiach o liczbie mieszkańców		Jeżeli siedziba parafii znajduje się		
powyżej	do	na terenie gminy lub miasta o lic- bie mieszkańców do 5000	w mieście o liczbie mieszkańców	
			powyżej 5 000 do 50 000	powyżej 50 000
		wysokość stawek w złotych		
	1 000	127	264	380
1 000	3 000	380	399	399
3 000	5 000	399	423	440
5 000	8 000	408	440	452
8 000	10 000	423	462	475
10 000		440	475	486

Objaśnienie: Liczbę mieszkańców przyjmuje się według stanu na dzień 31 grudnia roku poprzedzającego rok podatkowy, za który opłacany jest ryczałt, według danych właściwych organów administracji miast i gmin, prowadzących ewidencje ludności.

¹⁸ S. Babiarsz, S. Bogucki, A. Dumas, R. Pęk, S. Presnarowicz, J. Pustuł, „Ryczałty w prawie podatkowym”, s.274, Lexis Nexis, 2012.
¹⁹ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Opolu z dnia 6 listopada 2013 r., sygn. I SA/Op 531/13.
²⁰ A. Bartosiewicz, R. Kubacki, Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, Komentarz, Warszawa 2011 r., s.545.

Analizując powyższe stawki należy nadmienić, iż Naczelnik właściwego Urzędu Skarbowego na podstawie art. 46 ust. 1 dokonuje wymiaru ryczałtu na dany rok podatkowy w formie decyzji na podstawie danych mających wpływ na wysokość.

Stawka ryczałtu ulega obniżeniu o kwotę składki na ubezpieczenie zdrowotne, opłaconej zgodnie z przepisami o świadczeniach opieki zdrowotnej, finansowanych ze środków publicznych bezpośrednio przez osobę duchowną w kwartale, za jaki uiszczany jest ryczałt, o ile składka ta nie została odliczona od podatku dochodowego. Kwota składki na ubezpieczenie zdrowotne, o którym mowa w ustawie z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (Dz. U. Nr 210, poz. 2135), o którą zmniejsza się stawkę ryczałtu od przychodów osób duchownych, nie może przekroczyć 7,75% podstawy wymiaru tej składki, określonej w odrębnych przepisach- art. 44 u.z.p.d.o.f.

Ponadto, mając na względzie art. 46 u.z.p.d.o.f., właściwy naczelnik urzędu skarbowego, na wniosek osoby duchownej, odpowiednio obniża stawki ryczałtu określone w załącznikach nr 5 i 6, jeżeli liczba wyznawców na danym terenie stanowi mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców. Osoba duchowna jest obowiązana dołączyć do wniosku oświadczenie o liczbie wyznawców. W takim wypadku właściwy naczelnik urzędu skarbowego wydaje decyzję ustalającą wysokość ryczałtu, odrębnie na każdy rok podatkowy.

Budzące interpretacyjne problemy określenie „mniejszości” zostało wyjaśnione w wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 31 sierpnia 1999, o sygn. I SA/Łd 1365/97, w którym Sąd stwierdził, że mniejszość, o jakiej mowa w § 4 rozporządzenia Ministra Finansów z dnia 20 grudnia 1991 r. w sprawie opodatkowania przychodów osób duchownych (Dz. U. Nr 124, poz. 552 ze zm.), któremu odpowiada art. 46 ust. 2 obecnie obowiązującej ustawy z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz. U. Nr 144, poz. 930), występuje w sytuacji, gdy liczba osób danej religii (wyznania) jest mniejsza od połowy mieszkańców parafii.²¹

²¹ Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego (do 2003.12.31) w Łodzi, z dnia 31 sierpnia 1999 r., sygn. I SA/Łd 1365/97.

Osoby duchowne opłacają ryczałt, pomniejszony o zapłaconą w kwartale składkę na ubezpieczenie zdrowotne, o którym mowa w ustawie z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (Dz. U. Nr 210, poz. 2135), bez wezwania - w terminie do dnia 20 następnego miesiąca po upływie kwartału, a za czwarty kwartał - do dnia 28 grudnia roku podatkowego, na rachunek urzędu skarbowego- art. 47 u.z.p.d.o.f.

Zgodnie z art. 50 u.z.p.d.o.f. osoby duchowne opłacające ryczałt są zwolnione od obowiązku składania zeznań podatkowych o wysokości osiągniętego dochodu ze źródła przychodu objętego ryczałtem. Natomiast na podatnikach tego podatku ciąży obowiązek złożenia rocznej deklaracji podatkowej, oznaczonej symbolem PIT-19A.²²

Zryczałtowana forma opodatkowania przychodu osób duchownych nie wydaje się restrykcyjną formą opodatkowania w porównaniu z innymi formami ryczałtu ustawy z dnia 20 listopada 1998 r. „o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne”. Zasady opodatkowania w formie ryczałtu od przychodu osób duchownych są jasne i proste, co w połączeniu z możliwością rezygnacji i wyboru opodatkowania na zasadach ogólnych sprawia, że opodatkowanie osób duchownych ma takie same cechy jak inne ryczałty. Analizując przedmiotowy ryczałt należy stwierdzić, iż duchowni tak jak każda pracująca osoba fizyczna płacą podatek ten jest opłacany w głównej mierze w formie kwartalnego ryczałtu. Tak więc należy stanowczo stwierdzić, iż duchowni podlegają obowiązkowi uiszczania podatku od przychodów uzyskiwanych z działalności duszpasterskiej. Co prawda niektórym stawki mogą wydawać się niezbyt wysokie, jednakże należy mieć na uwadze okoliczności, że nie są to stawki obliczone od dochodu lecz obliczone ryczałtowo bez uwzględniania wydatków ponoszonych na funkcjonowanie parafii.

²² S. Babiarz, S. Bogucki, A. Dumas, R. Pęk, S. Presnarowicz, J. Pustul, „Ryczałty w prawie podatkowym”, s.283, Lexis Nexis, 2012.

Bibliografia

- Babiarz S., Bogucki S., Dumas A., Pęk R., Presnarowicz S., Pustul S., „Ryczałty w prawie podatkowym”, Lexis Nexis, Warszawa 2012
- Bartosiewicz A., Kubacki R., „Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, Komentarz”, ABC, Warszawa 2011 r.;
- Etel L., „Czy Kościoły i księża płacą w Polsce podatki?”, Przegląd Podatkowy” 2002, nr 6;
- Etel L., Dowgier R., Liszewski G., Popławski M., Presnarowicz S., „Prawo podatkowe”, Difin, Warszawa 2005,

- Patyk J., „Opodatkowanie Kościoła Katolickiego i osób duchownych”, TNOIK, Toruń 2008.
- Tyrakowski M., „Opodatkowanie Dochodów Kościoła Katolickiego w Polsce”, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2005

Akty prawne:

- Decret „o podatku dochodowym” z dnia 8 stycznia 1946 r., Dz.U. z 1947 nr 25 poz.99
- Rozporządzenie Ministra Skarbu z dnia 5 lipca 1949 r. „o obo-

wiązku prowadzenia ksiąg podatkowych przez duchownych”, Dz.U. 1949 nr 40 poz. 292

Okólnik Ministerstwa Finansów nr PO 23/57 z dnia 9 października 1957, dot. „zgłaszania przez duchownych obowiązku podatkowego w podatku dochodowym”, Dz.Urz. Min. Fin. Nr 9, poz.31

Ustawa z dnia 17 maja 1989r., „o gwarancjach wolności sumienia i wyznania” Dz.U.2005.231.1965 ze zm.

Ustawa z dnia 27 listopada 1998 r. „o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.” Dz.U.1998.144.930 ze zm.

Orzecznictwo

Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 6 maja 1992r., sygn. I KZP 1/92

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego (do 2003.12.31) w Łodzi, z dnia 31 sierpnia 1999 r., sygn. I SA/Łd 1365/97

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Opolu z dnia 6 listopada 2013 r., sygn. I SA/Op 531/13

Tabele

Tabela nr 1 - załącznik nr 5 do ustawy z dnia 27 listopada 1998 r. „o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.” Dz.U.1998.144.930 ze zm.

Tabela nr 2 - załącznik nr 6 do ustawy z dnia 27 listopada 1998 r. „o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.” Dz.U.1998.144.930 ze zm.

Rozmiar artykułu: 0,65 arkusza wydawniczego

«И звезда с звездой говорит...» (посвящается 200-летию юбилею М. Ю. Лермонтова)

Елена Федюкина

Москва

ladperezvon@gmail.com

Елена Федюкина, «Two stars begin a dialogue...», Elpis, 16 2014: 221-225.

Елена Федюкина, „I gwiazda rozmawia z gwiazdą...”, Elpis, 16 2014: 221-225.

Abstract: 2014 marks the 200th anniversary of the birth of the second greatest Russian poet (after Pushkin) Mikhail Lermontov. Although Lermontov died at the age of 26, he nevertheless left people a great deal of his wonderful poems. People have remembered and kept these poems for two hundred years. The author of this article describes Lermontov as a poet with high poetic way of thinking. His best poems are devoted to the exploring the meaning of life. Searching for truth showed him the way to the harmony depicted in his best poems. We can find a reflection of this harmony in his poems prayers. They exist not only as poems but also as songs. At the same time, the dissonance between the life and work aroused his anxiety. This anxiety can be found in foreseeing his own death. Lermontov was always interested in the history and heroic life of the Russians. During his last years, he created a historic poem based on Russian history. Here, he described the spiritual health of Russian people and showed the sources of the Russian spirit.

Streszczenie: W bieżącym 2014 roku przypada 200-setna rocznica Michała Lermontowa, następnej po Aleksandrze Puszkynie wyżyny poezji rosyjskiej. Poeta nie zmarował 26 lat życia darowanych mu przez los, przez ten krótki czas bowiem potrafił nagromadzić obszerny spadek poetycki, który ludzie przechowują w pamięci na przeciągu już prawie dwóch stuleci. Lermontow jest rozpatrywany w artykule jako poeta, który osiągnął szczyty myśli poetyckiej poświęcone poszukiwaniom ukrytego sensu ludzkiego życia. Owe drogi ku prawdzie otwarli dla niego wizję harmonii, którą zawierają jego najlepsze utwory, w tym wiersze-modlitwy, istniejące również w postaci muzycznej. Jednocześnie rozdźwięk życia i twórczości stawał się źródłem niepokoju, który się wyrażał sporadycznie jako wizja rychłej śmierci. Poeta ciągle powracał również do wątku historycznego – w ostatnich latach jego życia powstał poemat historyczny, w którym rozstrzyga problem źródeł zdrowej egzystencji narodu i mocy jego ducha.

Аннотация: Нынешний 2014 год – юбилейный для великого русского поэта Михаила Юрьевича Лермонтова, второй величины русской поэзии после Пушкина. Судьба отпустила поэту 26 лет жизни, и за этот короткий срок он сумел составить обширное поэтическое наследие, которое люди хранят и помнят вот уже два столетия. Лермонтов рассматривается в статье как поэт высокой поэтической мысли – вершины его творчества посвящены разгадке сокровенных смыслов бытия. Поиски истины открыли ему путь к гармонии, выраженной в его лучших стихах, замечательными проявлениями которой стали стихотворения-молитвы, живущие не только в стихотворной, но и в песенной форме. В то же время диссонанс жизни и творчества рождал у него тревогу, проявлявшуюся порой в предвидении собственной кончины. Лермонтова постоянно влекла к себе историко-героическая тема. Последние годы жизни ознаменовались созданием поэмы из истории России, в которой он решает проблему духовного здоровья народа и истоков силы его духа.

Keywords: Russian poet, hero, mountains, best poems, heaven, Moscow, poetical genius, soul, eternity, cross, lyric poetry, love, prayer, harmony, prediction, death, people, stars

Słowa kluczowe: Rosyjski poeta, bohater, góry, szczyty poezji, niebios, Moskwa, geniusz twórczy, dusza, wieczność, krzyż, liryka, miłość, modlitwa, harmonia, przepowiednia, zgon, naród, gwiazdy

Ключевые слова: Русский поэт, герой, горы, вершина поэзии, небо, Москва, творческий гений, душа, вечность, крест, лирика, любовь, молитва, гармония, предсказание, кончина, народ, звезды

«Спит земля, пустыня внимлет Богу, и звезда с звездой говорит...»¹, – эти лермонтовские строки из стихотворения «Выхожу один я на дорогу» вплет в свою проповедь о Рождестве Христовым известный пастырь русского зарубежья прот. Александр Шмеман, описывая картину глубокой бездонной восточной ночи... Ночь, в которую родился Спаситель, стала откровением для пастухов, стерегущих стада, и для мудрецов-волхвов, занятых изучением светил. Как часто, читая лермонтовские стихи, мы заглядываем в этот безбрежный космос, с которым была сцеплена нерасторжимо судьба поэта с такой звучной шотландской фамилией и с таким печальным взглядом черных глаз. Что он пел? К чему стремился? Почему так рано ушел и что завещал нам?

На эти вопросы с большей или меньшей проницательностью дают ответ литературоведы, мы же попытаемся взглянуть на Лермонтова как на поэта высоты, приобщиться хотя бы отчасти к воистину космической мощи его творчества, в глубинах которого спрятаны ответы на вопросы о смысле человеческого бытия.

Ни рождение, ни детские годы Лермонтова не были связаны с горным пейзажем. Что Москва, что Тарханы Пензенской губернии – равнина... Однако, еще в детстве были поездки на Кавказ, и уже тогда горные вершины и небесные дали встревожили воображение пылкого подростка.

«Твоим горам я путник не чужой:
Они меня в младенчестве носили
И к небесам пустыни приучили...»

(поэма «Измаил-Бей»)

¹ Строка из ст. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу...».

«Небеса пустыни» – удивительный образ созерцания невозмутимой вечности, близ которой парило сердце поэта. В каком-то смысле Лермонтов был прикован к Кавказу обстоятельствами жизни и тот щедро вскормил его живыми образами южной природы.

«Горные вершины спят во тьме ночной,
тихие долины полны свежей мглой...» –

эти строки, гениальное переложение стихотворения Гете, не были бы написаны, если бы поэт искренно не полюбил горный пейзаж. Там, в горах, Лермонтов «как невесту», обнимал душою природу Кавказа и восхищался ею, как его свободолюбивый до исступления Измаил-Бей.

Так было и впоследствии во время творческого акта: Лермонтов внутренне как бы взбирался на некую вершину и оглядывал оттуда себя, свою жизнь и мир. Даже в процитированном выше стихотворении «Выхожу один я на дорогу» поэт с перспективы равнинной, казалось бы, местности, оказывается совсем близко к звездам, так что ничего не в состоянии созерцать, кроме Млечного пути («сквозь туман кремнистый путь блестит») и Земли, спящей «в голубом сиянии».

Принимаясь за описание панорамы Москвы по заданию учителя словесности школы гвардейских подпрапорщиков В.Т. Плаксина в 1834 г., Лермонтов взбирается на вершину колокольни Ивана Великого, откуда примечает не «безмолвную громаду камней», но ощущает «душу и жизнь» первопрестольной, внемлет ее «языку сильному, звучному, святому, молитвенному». «Какое блаженство, – там же восклицает он, – разом обнять душою всю суетную жизнь, все мелкие заботы человечества, смотреть на мир – с высоты!» Да ведь и последний лермонтовский вздох был испущен на горе Машук, над пропастью, где он стоял перед дулом пистолета и прямо смотрел в лицо смерти. Видно, не случайно Михаил Юрьевич был так чуток к высоте, помогавшей ему постигать сокровенные смыслы бытия. С другой же стороны, поэт, вероятно, предчувствовал, что до высоты своего творческого гения дойти ему не суждено... Однако желание взлететь, приподняться над обыденным миром никогда не оставляло поэта. Пусть же лермонтовские «тучки небесные, вечные странники», его спутники по изгнаннической судьбе, помогут нам обозреть поэтические вершины поэта, на которых замирает сердце от ощущения близости к истине.

Одна из самых ярких жемчужин лермонтовской поэзии – романтическая, написанная как будто на одном дыхании поэма «Мцыри». Произведение, сквозь которое пульсирует жажда свободы и самозабвения человеческое сердце. Тот огонь, что горел в душе юноши-пленника – это святой огонь поиска правды, дарованный человеку Богом, жег сердце и самого Лермонтова, опального поэта, одинокого странника по жизни. В своем странничестве, по каким бы неровным путям не шел поэт, где-то высоко над ним парил крест, символ спасения.

«В теснине Кавказа я знаю скалу,
Туда долететь лишь степному орлу,
Но крест деревянный чернеет над ней,
Гниет он и гнется средь бурь и дождей.

И много уж лет протекло без следов,
С тех пор, как он виден с далеких холмов.
И каждая кверху поднята рука,
Как будто он хочет схватить облака.

О если б взойти удалось мне туда,
Как я бы молился и плакал тогда;
И после я сбросил бы цепь бытия,
И с бурей братом назвался бы я!»

(«Крест на скале»)

Церковь «на крутой вершине», к которой на поклоненье спешат облака, появляется и в финале поэмы «Демон». Она хранима «святой властью», и никто и ничто, никакой «ропот человека» не в силах возмутить мирного сна упокоившихся здесь Тамары и ее отца Гудала.

«Демоническая» тема у Лермонтова издавна привлекала внимание исследователей, и толкование ее в разные эпохи и разными исследователями было различно. Отрадно, что накануне юбилейного для Лермонтова года вышло исследование «Тайна Лермонтова» авторства игумена Нестора (Кумыша), в котором тот проливает новый свет на сложную интригу поэмы. Как известно, Лермонтов над «Демоном» работал долго и постоянно его переделывал, пока не пришел, наконец, к окончательной редакции, в которой Тамара одерживает победу, хотя и посмертную, над злым духом. Демон же, как отмечает петербургский исследователь, «так и остается духом зла, застывшим в своем бессильном и бессмысленном богоборчестве»².

«Дни испытания прошли;
С одеждой брэнною земли
Оковы зла с нее ниспали.
.....
Ценой жестокой искупила
Она сомнения свои....
Она страдала и любила
И рай открылся для любви!»

С одной стороны, читатель становится свидетелем борьбы добра и зла, по-лермонтовски, ангела смерти и тихого ангела жизни, а с другой, – утверждения высшей ценности любви («Любовь насильства не боится, Она хоть презрена – всё бог»).

Действительно, мысль о святости и вечности любви, и самоотвержении во имя ее неуклонно развивалась в творчестве Лермонтова. Еще в «Боярине Орше» (1835), поэме, ставшей предшественницей «Мцыри», захватывает образ свободолюбивого пленника Арсения, бежавшего в Литву, однако вернувшегося после сражения к своей милой. В замке пылкого юношу

² Нестор (Кумыш), игумен. Тайна Лермонтова. СПб.: Библиополис, 2012. с. 324.

встретила лишь «громада белая костей» и густая длинная коса, – всё, что осталось от возлюбленной. «Так вот всё то, что я любил!» – восклицает Арсений почти как Пушкин в стихотворении, посвященном Амалии Ризнич («Так вот кого любил я...!»)³. Поэты недоумевают, как могли любить то, что так просто перестало существовать. Иначе говоря, любовь лермонтовского героя обращена не просто к телесной оболочке возлюбленной («здесь прах ее, но не она»), но к чему-то более глубокому, уходящему в вечность («душа прекрасная ее, приняв другое бытие, теперь парит в стране святой»). Туда, в эту желанную страну, устремляется и душа самого поэта.

«Боярину Орше» созвучна иная, с одноименным героем Арсением, поэма «Литвинка». В ней носителем вечной любви становится преданная Арсением его жена, отправленная в монастырь и льющая слезы о нелепо погубленной душе своего разнузданного мужа. Жизнь Арсения прошла «на ложе наслаждения и в бою». Привез он однажды с поля войны наложницу – литовскую девушку Клару, и этим разбил и жизнь своей семьи, и свою собственную. После бегства Клары со своим «огневым» умом и сердцем он сделался злодеем и, пытаясь залить кровью врага свою ненависть, погиб в бою с литовцами. Клара вдохновила своих соплеменников кличем: «кто первый мне его покажет кровь, тому моя рука, моя любовь»⁴. Отчаявшийся во всем Арсений ни в ком не возбуждает жалости, кроме бывшей супруги. Любящее и страдающее сердце покинутой женщины рождает у поэта образ березки, выросшей в трещине развалин, корней которой не могут обнажить «усилья вихря и дождей». Как она похожа на преданную Веру из не написанного тогда еще «Героя нашего времени», как перекликается с реальным серьезным увлечением самого поэта – Варварой Лопухиной!

Это глубокое чувство, быть может, не умерло даже вместе со смертью поэта. К Варваре Александровне (Вареньке) Лопухиной⁵, обращены многие стихотворения, в том числе непревзойденная жемчужина любовной лирики «Я, Матерь Божия, ныне с молитвою...». Варвара Лопухина была для Лермонтова воплощением самых ценных поэтом человеческих качеств: естественной доброты, женственности, чистоты, душевной мягкости, врожденного такта, простосердечия⁶.

«Однако, все ее движенья,

Улыбка, речи и черты

Так полны жизни, вдохновенья,

Так полны чудной простоты...»

(«Она не гордой красотой...»)

Здесь можно было бы ограничиться упоминанием о чувстве, которое, после замужества Вареньки, стало

для Лермонтова незаживающей сердечной раной, если бы не одно обстоятельство, о котором при жизни вряд ли могла помышлять ни Варвара Александровна, на десять лет пережившая поэта, ни сам поэт. Всё началось с того, что во время поездки в Симонов монастырь целой компании молодежи с Молчановки⁷ Лермонтов близко познакомился с Варенькой и стал с тех пор часто бывать у Лопухиных. Не нужно быть особым поклонником Лермонтова, чтобы знать, где покоится его прах – конечно же, в пензенских Тарханах. Где же упокоилась Варвара Александровна, знают, увы, немногие.

Время и потомки часто вели себя безжалостно в отношении к памятникам, в том числе и могильным. Сколько захоронений, даже известных людей, не уцелело! Праху же Варвары Александровны поклониться может каждый из нас. Рядом с ней в московском Донском монастыре покоятся останки известных духовных (в том числе и настоятелей монастыря) и светских лиц. Достаточно упомянуть имена архиепископа Амвросия (Шаховского), генерал-фельдмаршала Н.В.Репнина, героя Отечественной войны 1812 г., главнокомандующего Москвы графа А.П.Тормасова. В XX веке здесь нашли упокоение мощи патриарха Тихона. Действительно, захоронение в стенах храма не могло быть случайным, это несомненный знак благоволения церковных властей. Вероятно, Варвара Александровна продолжала традицию своего рода, славившегося своей благотворительностью. Известны отдельные представители рода Лопухиных, принявшие монашеское звание.

Старая чугунная плита с надписью «Варвара Александровна Бахметева (урожденная Лопухина) 1815–1851» находится ближе других к раке святителя Тихона в Малом соборе Донского монастыря. Вот так распорядилась судьба... Должно быть, действительно, «лучшего ангела прекрасная душа», как о том молил Лермонтов, не позабыла о своем земном чаде. Не милость ли это Божия к человеку большой души и чистого сердца, каким была Варвара Александровна Бахметева (Лопухина)?! И пусть не сохранились письма к ней Лермонтова – они были сожжены ее сестрой Марией – зато в целостности и сохранности пребывает еще один храм, связанный с ее именем. Речь идет о церкви, построенной Николаем Федоровичем Бахметевым, мужем Варвары Александровны, в надежде на выздоровление жены в селе Федоровка Самарской губернии – имении Бахметева⁸. Ныне это Благовещенский храм – старейший памятник истории и архитектуры г. Тольятти.

«С людьми сближаясь осторожно,

Забыл я шум младых проказ.

Любовь, поэзию, – но вас

Забыть мне было невозможно»

(«Валерик»)

³ Ст. А.С. Пушкина «Под небом голубым страны своей родной...».

⁴ По мнению многих исследователей, образ Клары был вдохновлен поэмой Мицкевича «Гражина».

⁵ В замужестве Бахметева.

⁶ Образ ее стал прототипом героинь «Княжны Мэри», «Княгини Лиговской» и адресатом множества стихотворений.

⁷ На Малой Молчановке весной 1830 г. поселилась, в ближайшем соседстве с Лопухиными, Е.А. Арсеньева, бабушка поэта, вместе с внуком.

⁸ В честь Варвары храм был первоначально назван Варваринским, однако впоследствии был пересвящен.

Не забыта она и теми, кому дороги Лермонтов, сохранивший преданность своей первой любви, и вообще русская культура. Воистину, «любовь для неба и земли святыня...»⁹.

Должно быть, по гармоничности лермонтовские стихи уступают пушкинским, но, тем не менее, творчеству поэта присуще стремление к этой гармонии. Это желание, выражаясь словами его Демона, «примириться с небом», приводило поэта к переживанию цельности жизни, слитности с мирозданием. «Когда волнуется желтеющая нива, и свежий лес шумит при звуке ветерка», поэт может постигнуть счастье на земле и в небесах увидеть Бога. Вольготно и умиротворенно льются памятные строки в альбом Н.С. Карамзиной:

«Люблю я больше год от году,
Желаньям мирным дав простор,
Поутру ясную погоду,
Под вечер тихий разговор».

А замечательные стихотворные молитвы поэта! Приведем одну полностью. Она так цельна, что не позволяет прервать себя даже в цитировании:

«В минуту жизни трудную
Теснится ль в сердце грусть;
Одну молитву чудную
твержу я наизусть.

Есть сила благодатная
в созвучье слов живых,
И дышит благодатная,
Святая прелесть в них

С души как бремя скатится,
сомненья далеко –
и верится, и плачется,
и так легко, легко...»

Лермонтовскую молитву невозможно было не переложить на музыку. Теплая, тонкая мелодия Глинки сплелась накрепко с гениальными строками. Более того, исследование судеб этого стихотворения приоткрывает любопытный факт из жизни поэта. Записка В.Ф.Одоевского к поэту¹⁰ свидетельствует о том, что М.Ю. Лермонтов получил от доброжелательно настроенного к нему будущего автора «Русских ночей» Евангелие и книгу Паисия Величковского с просьбой читать их и сообщать о своих впечатлениях от «Добролюбия»¹¹.

К сожалению, нет сведений о том, внял ли Лермонтов, духовному совету своего доброго знакомого. Однако неоспоримо то, что в последних своих стихах он одолел вершину простоты и ясности поэтической мысли, мужественно и честно ожидая своего конца-венца. По-разному можно относиться к суждению

замечательного русского философа А.Ф. Лосева о том, что язык – это модель мира¹², однако в применении к Лермонтову, оно, действительно, «работает». Язык поэзии М. Ю. Лермонтова создает не только поэтический мир, то неудержимо романтический, то печально лирический, то русско-сказочный, эпический, но в какой-то мере и прогнозирует его судьбу. Предсказание собственной ранней кончины мы неоднократно встречаем у поэта. С «пророческой тоскою» поэт делится своими предчувствиями со своим заочным собеседником:

«Кровавая меня могила ждет, могила без молитв»
(«Я предугадал мой жребий, мой конец...»)

«Наедине с тобою, брат,
Хотел бы я побыть:
На свете мало, говорят,
Мне остается жить!»

(«Завещание»)

«И будет спать в земле безгласно
То сердце, где кипела кровь,
Где так безумно, так напрасно
С враждой боролася любовь...»

(«Оправдание»)

И я паду, и хитрая вражда
С улыбкой очернит мой недоцветший гений.

(«Не смейся...»)

Лермонтовская грусть вообще необыкновенно светла и благородна, начиная с его хрестоматийного «Паруса», «Ветки Палестины» и заканчивая такими шедеврами, как: «На севере диком ...», «Выхожу один я на дорогу», «Тучки небесные...». Поэт внутренне собирается, пытается сказать что-то очень для него важное перед вечным прощанием.

Еще одна лермонтовская тема высоко ставит его поэзию – это поднятая им в историческом контексте тема славянства, души русской, ее идеалов. Звучит она, прежде всего, в лермонтовских поэмах, таких как «Последний сын вольности», «Песня про купца Калашникова»¹³. Если «последний сын вольности» Вадим потерпел поражение в бою с князем-пришельцем Рюриком, то купец Степан Парамонович Калашников победил бессовестного опричника, слугу царского, за что грозным царем был приговорен к смертной казни. Оба героя гибнут, однако, если первый в полной безнадежности («Надеждою обольщена вотще»¹⁴ душа славян ждала возврата вольности...), то гибель купца, поднявшегося на защиту чести жены и семьи, звучит печально-светлым аккордом: несмотря на нравственное вырождение опричников, народ сохраняет душевное здоровье и готов скорее на смерть, чем на бесчестье. Единственное прижизненное издание сочинений Лермонтова, кстати, начиналось именно этой московской

⁹ Строка из поэмы «Измаил-Бей».

¹⁰ Написана после 5 августа 1839 г. См.: Найдич Э.Э. Еще раз о Штоссе // «Лермонтовский сборник». Л., 1985. С. 210–211.

¹¹ Одоевский В.Ф. Дневники. Переписка. Материалы. Ред. М. В. Есипова. М: ГЦММК им. Глинки, 2005. См. Интернет-ресурс: <http://ru.wikisource.org/wiki/>

¹² Ср.: Лосев А. Ф. Философия имени. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 127.

¹³ Полное название поэмы: «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова».

¹⁴ Т.е. напрасно.

песней¹⁵. Кленовый крест над «безымянной могилкою» купца Калашникова превращается в символ вечной памяти о добре и необходимости хранить его. Эта историко-патриотическая, решаемая в нравственном ключе тема, зачинателем которой в русской литературе стал создатель «Истории государства Российского» Н.М. Карамзин, была подхвачена впоследствии замечательным, еще донныне не вполне оцененным поэтом и писателем А.К. Толстым (вспомним хотя бы его «Князя Серебряного», Трилогию). Ее бы развил, наверняка, и сам Лермонтов, поживи он подольше.

В одной из последних поэм поэта «Сказка для детей» появляется образ невской волны, смывающей

«роковые следы» «роковых событий» и освобождающей место высокому небу с голубыми «улыбающимися» звездами.

«Как будто мир достоин их любви,
Как будто им земля небес дороже...

И я тогда..., я улыбнулся тоже».

Нам трудно представить улыбающегося Лермонтова: ни один из портретов не запечатлел его улыбки. Однако в наших силах открыть свои сердца пламенной поэзии поэта и порадоваться, что «под одной звездой» мы «были рождены» с тем, кто чувствовал «святое вечности зерно» в сердце человека¹⁶.

¹⁵ Первый сборник стихотворений Лермонтова вышел за восемь месяцев до его кончины 25 октября 1840 г.

¹⁶ Строки из ст. Лермонтова «Я верю: под одной звездой...» и «Мой дом».

Литература

Андреев И. М. Русские писатели XIX в. М.: Изд. дом Русский паломник. Валаамское общество Америки, 2009.
Лермонтов М. Ю. Сочинения в двух томах. М.: Правда. Т.1. – 1988, т. 2. – 1990.
Лермонтовская энциклопедия/ АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); Гл. ред. Мануйлов В. А. М.: Сов. Энцикл., 1981.

Лосев А. Ф. Философия имени. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.
Нестор (Кумыш), игумен. Тайна Лермонтова. СПб.: Библиополис, 2012.
Одоевский В.Ф. Дневники. Переписка. Материалы. Ред. М. В. Есипова. М: ГЦММК им. Глинки, 2005.

Rozmiar artykułu: 0,55 arkusza wydawniczego

Recenzje

Encyklopedia hezychazmu

С. С. Хоружий, *Исследования по исихастской традиции*, т. 1-2,
Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии,
Санкт-Петербург 2012.

Justyna Kroczak

Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego
j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl

Nazwisko Sergiusza Chorużego (ur. 1941) sporadycznie pojawia się na łamach polskiej prasy naukowej i wydawnictw naukowych, tendencja ta jednak, jak się wydaje, powoli zmienia się, dostrzec można zainteresowanie jego pracami. Przekładane są pojedyncze artykuły moskiewskiego profesora (np. w „Przeglądzie Filozoficznym – Nowej Serii” 2010, nr 2), zapraszany jest także na gościnne wykłady (marzec 2013 r. na UJP2). Choruży jest autorem niezwykle aktywnym, dokładną ilość jego prac trudno zliczyć – dotyczą one głównie tradycji rosyjskiej filozofii religijnej, problematyki antropologicznej i metaantropologicznej. W jego myśli, najważniejszymi pojęciami okazują się być synergia i energia, dlatego swą własną koncepcję nazwał antropologią synergiczną, która nie stanowi jednak refleksji o człowieku w tradycyjnym sensie tego słowa, jest raczej „nauką nauk o człowieku”, posługuje się bowiem metadyskursem.

Antropologii synergicznej nie można mimo to uznać za coś zupełnie nowego, z jednej strony odwołuje się do tradycji prawosławnej (prawosławnego energetyzmu, pojęcie ukute przez Johna Meyendorffa), a z drugiej do wybranych nurtów filozofii zachodnioeuropejskiej (fenomenologii, egzystencjalizmu, dekonstruktywizmu, poststrukturalizmu). Stanowi ona, według założenia jej twórcy, nową propozycję filozoficzną, pewne, nieklasyczne podejście do problemu człowieka. W odróżnieniu od ujęcia klasycznego, gdzie istota ludzka charakteryzowana była przy użyciu słów: istota, substancja i podmiot (Arystoteles – Boecjusz – Kartezjusz), Choruży rozpatruje ją przy użyciu słowa energia (jak miało to miejsce np. w palamizmie), według niego człowiek stanowi konfigurację rozmaitych energii. Celem antropologii synergicznej jest deesencjalizacja (łac. *essentia* – istota) dyskursu o człowieku, można ją nazwać wspólnym energetyzmem.

Swe analizy, Choruży rozpoczyna od wnikliwych studiów nad duchowością prawosławną. W tradycji tej, najważniejszym ogniskiem okazuje się być hezychazm i to właśnie on jest tematem prezentowanego dwutomowego wydania z 2012 r. Wydanie to stanowi swoistą encyklopedię hezychazmu, zebrane w nim zostały najważniejsze, (a wcześniej rozproszone) prace Chorużego na temat hezychazmu.

Tom pierwszy, pt. *W kierunku fenomenologii ascezy* (К феноменологии аскезы), zawiera analityczny słownik

ascezy prawosławnej i hermeneutykę doświadczenia duchowego w tradycji hezychastycznej. Jest to poprawiona i rozszerzona reedycja wydań z 1995 r. (*Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия*) i z 1998 r. (*К феноменологии аскезы*), zawiera hasłowy spis i wyjaśnienie najważniejszych pojęć ascezyki przez pryzmat prawosławnego energetyzmu. Choruży chce zrekonstruować antropologię hezychazmu i opisać doświadczenie hezychastyczne językiem filozoficznym. Okazuje się bowiem, że w duchowości prawosławnej ukryty jest ciekawy i co najważniejsze, całościowy pogląd na człowieka.

Doświadczenie mistyczne to szczególny rodzaj wysoko zorganizowanego doświadczenia, które wyróżniają się swoistą treścią ontologiczną i niesprowadzalnym do niczego charakterem. Choruży nazywa je „zdarzeniem transcendowania” i „doświadczeniem bycia”. Według niego, każdy typ takiego doświadczenia stanowi centrum z którego emanuje określona strategia antropologiczna. Choruży we wstępie przyrównuje doświadczenie mistyczne z doświadczeniem filozoficznym, które opisuje Martin Heidegger w *Byciu i czasie* (analitika egzystencjalna Dasain). Oba te doświadczenia spełniają arcytwórczą rolę w życiu człowieka – stanowią przeżycie ontologiczne, które funduje osobowość człowieka i określa jego orientację bytową. Holistyczna praktyka ascezy jest w istocie praktyką transformacji, w której nie tylko asceta, ale także człowiek świecki może rozwijać się duchowo i wspinać się po stopniach drabiny do raju (używając wyrażenia Jana Klimaka).

Jednym z przykładowych haseł słownika są namiętności (gr. *πάθηματα*). Dowiadujemy się, że afekty to zawsze coś przypadkowego, stanowią to, co się komuś zdarza, przejściowy stan duszy, mimo swej naturalnej nietrwałości dezorganizują wszystkie energie człowieka, podporządkowują pod siebie duszę, mącą umysł i zniewalają go. Człowiek staje się ich niewolnikiem. Walka z namiętnościami jest charakterystycznym elementem duchowości hezychastycznej i jak się wydaje, to właśnie wokół tego elementu zorganizowana jest ascezyka prawosławna, która przekształca się w antropologię.

Tom drugi natomiast to zbiór artykułów uporządkowanych w pięciu rozdziałach: fundamenty duchowości hezychastycznej, struktury doświadczenia hezychastycznego, hezychazm i teologia; hezychazm i społeczeństwo, teksty

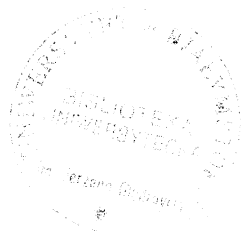
projektu „Hezychazm. Bibliografia z komentarzem”, hezychazm jako płaszczyzna problemów. Choruży rozpatruje tu problematykę hezychastyczną z różnych punktów widzenia: etycznego, filozoficznego, teologicznego i psychologicznego.

Najnowsze artykuły pochodzą z lat 2011-2012 i dotyczą problemu energii w teologii Johna Meyendorffa («Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии»), aktualnych problemów badań nad hezychazmem («Актуальные проблемы изучения исихазма») i ascezy jako strategii socjalizacyjnej («Аскеза как стратегия социализации»). Teksty te wprowadzają nas w krąg problemów związanych z m.in. Meyendorffa recepcją twórczości św. Grzegorza Palamasa. Choruży twierdzi, że dzięki niej właśnie teologia otworzyła się na problemy antropologiczne, a nawet sama stała się pewną koncepcją antropologiczną. Koncepcję tę można porównać do teorii Gillesa Deleuze i Felixa Guattari z książki *Kapitalizm i schizofrenia* (*Capitalisme et Schizophrénie*, 1972, 1980). Autorzy ci, bazując na intuicyjnej propozycji Antoniego Artauda „ciała bez organów” (ang. *body without organs*) dokonali poststrukturalnej analizy schizofrenii i podkreślali m.in. ważność sytuacji granicznych w życiu człowieka. Sytuację graniczną stanowi nie tylko choroba mentalna, ale również doświadczenie mistyczne i asceza,

które analizuje Choruży. Szczyt praktyki hezychastycznej może być scharakteryzowany jako synestezja lub panestezja (gr. παν αίσθησις – wszechpercepcja), w stanie tym odczucie własnego ciała ulega całkowitej zmianie. Doświadczenie to staje się nowym modusem cielesności, swoistym „ciałem bez organów”.

W dalszej części swych rozważań Choruży pisze o aktualnych problemach badania hezychazmu, m.in. o: postmodernistycznej recepcji ascetyzmu (Michel Foucault, Peter Brown), a także porównaniu hezychazmu z neoplatonizmem. W dwóch wymienionych nurtach występuje bowiem pojęcie energii, ale w całkiem różnych kontekstach. U Plotyna duchowa natura człowieka diametralnie różni się od tej cielesnej. Obie natury nie dają się w żaden sposób pogodzić – tylko dusza (rozum) może dostąpić zjednoczenia z Jednym. Nauczyciele hezychazmu z kolei postulują całkowitą jedność natur człowieka, cały człowiek wraz z jego ciałem i duszą może dostąpić przebóstwienia i zjednoczenia z Bogiem.

Scharakteryzowane pokrótce najnowsze wydawnictwo Chorużego jest pozycją kierowaną zasadniczo do zaawansowanych czytelników. Język, którym się posługuje nie jest jednak na tyle skomplikowany, aby uniemożliwić lekturę osobie nie zajmującej się fachowo, a interesującej się przywołaną problematyką filozoficzno-teologiczną.



059360

III / 01292