

LATOPISY  
AKADEMII SUPRASKIEJ

vol. 2



LATOPISY  
AKADEMII SUPRASKIEJ  
VOL. 2

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY NA BAŁKANACH I W POLSCE  
— WZAJEMNE RELACJE ORAZ WSPÓLNA TRADYCJA

Pod redakcją  
Urszuli Pawluczuk

Białystok 2011

### **Rada Naukowa**

Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),  
Arcybiskup Wrocławski i Szczeciński Jeremiasz (Wrocław),  
Antoni Mironowicz (Białystok), Aleksander Naumow (Wenecja)

### **Kolegium Redakcyjne**

ks. Jarosław Józwick (redaktor naczelny),  
Magdalena Żdanuk (sekretarz), ks. Henryk Paprocki,  
m. Mikołaja, Jarosław Charkiewicz, Urszula Pawluczuk

### **Adres Redakcji**

Fundacja „Oikonomos”  
ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok

### **Recenzent tomu**

prof. zw. dr hab. Antoni Mironowicz

### **Redakcja techniczna, skład i projekt okładki**

Jarosław Charkiewicz

ISSN 2082-9299

### **Wydawca**

Fundacja „Oikonomos”

### **Druk i oprawa**

Orthdruk Sp. z o.o., Białystok

## SPIS TREŚCI

Od Redakcji .....	7
Antoni Mironowicz <i>The Christianization of Middle-Eastern Europe by the Byzantine Church</i> .....	9
Aleksander Naumow <i>Utwory południowosłowiańskie w cerkiewnosłowiańskim piśmiennictwie w Rzeczypospolitej</i> .....	27
Ks. Andrzej Borkowski <i>Proces sądowy protosyngla i egzarchy patriarchalnego arcydiakona Nicefora Paraschese Kantakuzena</i> .....	35
Despina Stef. Michalaga <i>Ecumenical Patriarch Niphon's fake letter to Kiev Metropolitan Joseph</i> .....	53
Urszula Pawluczuk <i>Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie</i> .....	59
Ks. Roman Andrzej Płoński <i>Celebracja liturgii św. Bazylego Wielkiego w tradycji liturgikonu weneckiego z 1519 roku</i> .....	71
Мария Жигалова <i>Византийская культура как средство трансформации картины мира в современной литовской и белорусской литературах</i> .....	101
Лариса Грицук <i>Влияние византийской культуры на развитие славянской литературы</i> .....	115
Андрей Горбацки <i>Византийское наследие как фундамент культурного взаимодействия Востока и Запада</i> .....	125
Сергей Темчин <i>Обращение Литовской митрополии к константинопольскому патриарху Иоакиму I по вопросу о двух агнцах при поставлении пресвитера</i> .....	135

Elżbieta Kierejczuk	
<i>Kodeks supraski wśród zbiorów biblioteki monasteru supraskiego. Kilka hipotez w sprawie czasu przybycia Minieji Czetnej z XI wieku do Supraśla</i> .....	141
Лариса Густова	
<i>Византийский богослужебно-певческий устав в Супрасльском Благовещенском монастыре (XVI в.)</i> .....	153
Марина Чистякова	
<i>Макарьевские варианты псковской и пространной редакций Простого Пролога</i> .....	163
Marzanna Kuczyńska	
<i>Kult św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej we współczesnej Polsce. Zarys problemu</i> .....	173
Denis Rusnak	
<i>Szkolnictwo prawosławne w diecezji litewskiej w drugiej połowie XIX wieku</i> .....	187
Ks. Marek Ławreszuk	
<i>Prawosławne koncepcje rozwiązania współczesnych problemów nacionalistycznych</i> .....	205

## OD REDAKCJI

Oddajemy czytelnikom drugi numer „Latopisów Akademii Supraskiej”. Tym razem jest on poświęcony wzajemnym związkom religijnym i kulturowym między Bałkanami a Rzeczypospolitą. Wielkim sukcesem było zaproszenie do napisania tekstów znakomitych specjalistów, którzy zaprezentowali wiele istotnych wyników badawczych i w ten sposób wymienili poglądy na temat wzajemnych relacji między Kościołem prawosławnym w Polsce i w krajach bałkańskich. Zaprezentowane w niniejszym numerze „Latopisów Akademii Supraskiej” referaty otwierają nowe perspektywy badawcze i znacznie poszerzają naszą wiedzę o wzajemnych relacjach lokalnych Kościołów prawosławnych w przeszłości. Jesteśmy przekonani, że teksty te dadzą nowy impuls do wszechstronnych badań i przyczynią się do bliżej współpracy środowisk naukowych zajmujących się problematyką Kościoła prawosławnego.

Warto zaznaczyć, że narody, słowiańskie i niesłowiańskie, w Europie Środkowo-Wschodniej, w zależności od opcji przyjętego chrześcijaństwa, przyjmowały równocześnie ogromne dziedzictwo cywilizacji bizantyjskiej lub łacińskiej. Dla tego regionu Europy fundamentalną rolę w rozwoju chrześcijaństwa przyniosła działalność świętych Cyryla i Metodego. Ich działalność przyczyniła się do rozwoju piśmiennictwa wśród Bułgarów, Serbów, Rusinów i innych narodów słowiańskich. Misjonarzom udało się nawrócić kilku książąt, w tym władców Wielkich Moraw i księstwa Wiślan. W misji świętych Cyryla i Metodego można dostrzec szeroką działalność apostołską szerzenia wiary. Podobnie jak na zachodzie Europy wykorzystano do tej praktyki języki lokalne, z tą wszakże różnicą, że bracia sołunscy uczynili z języka cerkiewnosłowiańskiego język liturgiczny

Kraje, które ostatecznie znalazły się w kręgu bizantyjsko-słowiańskim, wniosły ogromny intelektualny wysiłek w przyswojeniu greckich tekstów liturgicznych na potrzeby własnego Kościoła. Cesarstwo Bizantyjskie swoją ekspansję w Europie Środkowo-Wschodniej dokonywało poprzez Kościół prawosławny. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływujące na niektóre narody słowiańskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodańskiej i staroruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Europy Wschodniej. Uświadomienie sobie faktu stałej obecności tej wielkiej tradycji chrześcijańskiej ma fundamentalne znaczenie w poznaniu dziejów Europy Środkowo-Wschodniej, zrozumieniu tożsamości religijno-kulturowej mieszkających tam narodów.

Zawarte w periodyku „Latopisy Akademii Supraskiej” opracowania ukazują wybitne zachodzące we wzajemnych relacjach procesy, które odegrały ważną rolę

w ukształtowaniu się świadomości religijnej i kulturowej mieszkańców Rzeczypospolitej. Redaktorzy periodyku wyrażają przekonanie, że proponowana publikacja przyczyni się do lepszego poznania prawosławia w Rzeczypospolitej i zrozumienia w nim miejsca wpływów bizantyjskich i bałkańskich.

*Redakcja*



## THE CHRISTIANIZATION OF MIDDLE-EASTERN EUROPE BY THE BYZANTINE CHURCH

**Keywords:** Christianization, Byzantine Church, Middle-Eastern Europe

The Byzantine Church played a major role in the Christianization of the Middle-Eastern Europe<sup>1</sup>. Medieval legends mention missions which were undertaken in Scythia (the areas north of the Black Sea) by the saint apostles Andrew and Philip. St. Andrew's visit was noted as early as the 4<sup>th</sup> century by Eusebius of Caesarea. His mission was widely propagated in medieval chronicles by Ruthenian monks<sup>2</sup>. Although it cannot be confirmed without doubt, it cannot also be ruled out that Christianity may have penetrated the Black Sea region.

The first confirmed contact between the Slavs and Christianity took place no later than the early 7<sup>th</sup> century<sup>3</sup>. In early middle-ages the Slavs inhabited large regions of Eastern and Middle Europe. At the same time, during the whole of early Middle Ages, this region of Europe was on the outskirts of two empires: western and Byzantine. Its inhabitants, both Slavs and non-Slavs, closer or further neighbors of these two centers of civilization, created in the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> century new state structures. These states and nations were approached by missionaries from both the Eastern and Roman Church. Missions to these peoples took place at a time of significant changes in their socio-political structure. The Christianization of these regions indicates a strong connection with the creations of new state organisms<sup>4</sup>. The ability to receive and accept Christianity caused these states to become not only the object, but the subject of missionary activities.

<sup>1</sup> A. Mironowicz, *Chryścianizacja Europy Środkowo-Wschodniej*, [in:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, ed. P. Chomik, Białystok 2000, p. 51-67.

<sup>2</sup> L. Müller, *Drievnierusskoje skazanie o khozhdienii apostola Andrieja w Kiev i Novgorod*, [in:] *Letopisi i chroniki*, Moscow 1974, p. 37; Jakub de Voragine, *Złota legenda*, opr. J. i M. Pleziowie, Warsaw 1983, p. 222, 223.

<sup>3</sup> A. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970; J. Leśny, *Konstantyn i Metody, apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987, p. 16-17.

<sup>4</sup> About Christianization East-Central Europe in during Byzantine Empire: A. Ammann, *Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband des byzantinischen Grosskirche (988-1459)*, Würzburg 1955; N. Zernov, *The Russian and their Church*, London 1978; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago 1933; H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, London 1967; S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973; J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1990.

The Byzantine mission achieved permanent success in countries closer to Byzantium, which were constantly under its political influence. Christian missions received support in the first Slav state – Carantania (Carinthia), which was created by the ancestors of modern Slovenians in the early 8<sup>th</sup> century. Slovenian rulers, who opposed the Avars, saw the profits of accepting Christianity. Christianity unified the society, enabled the development of political connections with neighboring countries. The bishop of Salzburg, Vergilius and the first ruler of Carantania Modest both played a significant role in the missionary process<sup>5</sup>. Thanks to them many monastic communities were formed in eastern Austria and Slovenia (Krnski Grad, Gospa Sveta). Missionaries made use of the language of the Slavs, especially in the Bavarian-Slav borderlands. Traces of Slavic writings can be found in Latin prayers<sup>6</sup>.

Beside Carantania some other areas of early Christianization of this part of Europe were Dalmatian and Croatia. The first attempts to convert the ancestors of modern Croatians were made in the early 7<sup>th</sup> century by the emperor of Byzantium, Maurice (582-602). By the end of the 8<sup>th</sup> century two Croatian states formed, one on the Adriatic coast and another in southern Panonia. The German threat led to the merging of the two parts into one state. This area, between the river Sava and the Adriatic Sea, was christianized by Latin Dalmatian and Byzantium. The Latin character of Dalmatian Christianity, with a bishopric in Nin, mixed in Croatia with Greek Christianity. During the reign of the energetic emperor Basil I (867-886) the fictional protectorate over the Serbo-Croatian tribes turned into real influence. The basics of the Slavic rite were created, which was later used in the evangelization process by the disciples of saints Cyril and Methodius. By the end of the 9<sup>th</sup> century they introduced the Slavic rite in Dalmatian. Croatia, which had the loosest ties with Byzantium, because of its distant location and denomination differences, was turned to Franconian missionaries. In the late 11<sup>th</sup> century a major part of Croatian lands was conquered by Hungarians<sup>7</sup>. The Slavic rite was, restricted by Croatian rulers and the Papacy, survived in some regions until today.

The Slavic rite took root among the Serbs and the Bulgars. The Serbs settled in the Balkans in the 4<sup>th</sup> century. In Serbia and Bosnia christianization took over two centuries. In the middle of the 9<sup>th</sup> century the Serbs created their own state. The socio-political development of their country caused the Serbs to enter the Byzantine Churches sphere of influence in the 10<sup>th</sup> century. The Serbian states, politically supported by Byzantium, profited from its culture. Emperor of Byzantine Empire Basil I played a particular role in the development of Christianity. The Serbs were resentful of the Greek missionaries, as were most of the Slavic neighbors of Byzantium, because

---

<sup>5</sup> A. Kuhar, *The Conversion of the Slovenes and the German-Slavs Ethnic Boundary in the Eastern Alps*, New York – Washington 1959, p. 29-32; J. Leśny, *Konstantyn i Metody*, p. 18-20.

<sup>6</sup> *Antologia poezji słowiańskiej*, ed. M. Pichal. Introduction J. Magnuszewski, Wrocław 1973, p. 3.

<sup>7</sup> W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985, p. 46-53.

they saw them as political emissaries of the empire. Nevertheless, their ruler Mutimir (855-892) accepted Christianity after 867 and created a bishopric in Sirmium<sup>8</sup>. The Sirmium archdiocese was created before the fall of the Roman Empire and included the whole western part of the Balkan Peninsula. This ancient religious center saw its downfall in late 5<sup>th</sup> century, as a result of riots stirred by pagans. So the Serbs accepted the Slavic rite with the Cyrillic alphabet. At the same time one should not forget about the influence of the Latin Church in western Bosnia<sup>9</sup>. The Serbian state developed only in late 12<sup>th</sup> century. Its power was created by the son of Prince Stephen – Rastko, who took the monastic name Sava. In 1217 the monk Sava became bishop of all Serbian lands, while his brother Stephen became king (1217-1227). In the Serb tradition St. Sava remains the symbol of national unity and the patron of religious life. Kosovo was the cradle of the Serbian state. After the Serbian Church achieved autocephaly from Byzantium in 1219, Peć became the seat of the bishopric, while the monasteries in Bańsk (near Kosovska Mitrovica), Prizereń, Graczanica and Wysoki Deczań became spiritual centers for all Serbs<sup>10</sup>.

The first Christian communities appeared in modern Bulgaria in the first centuries of our era<sup>11</sup>. The Bulgarian state formed since the 7<sup>th</sup> century along the lower Danube. Nomadic tribes of Bulgars mixed with the Slavic people and created a state structure ruled by a khan. The Byzantine church focused its attention on these tribes inhabiting eastern Balkans. In Thrace itself over a dozen mission bishoprics were formed in the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> century. The first monasteries were then created near Varna and in other places. This process was strengthened by the policy of the khans who placed Greek settlers in their state<sup>12</sup>. The Byzantine Empire made peace treaties with Bulgaria obliging it to receive baptism from Greek priests. The actual christianization of Bulgaria only started in 862, when Khan Boris I (852-889) asked the patriarch of Constantinople Photios (858-867, 877-886) to send missionaries. The khan himself was baptized on 25 May 866 receiving the name of Michael from his godfather, Emperor Michael III (842-867). After being baptized Khan Boris attempted to create an independent church metropolia. This tendency also appeared in other countries. By the end of the 9<sup>th</sup> century the Serbian princes also wanted to reduce the influence of Byzantine missionaries. Olga, the princess of Kiev, was resentful of having closer ties with Constantinople and made contact with Otto I. Also the Polish prince Mieszko I (960-982) and the prince of Great Moravian Empire Rastislav (846-870) finally accepted Latin Christianity. In this situation Constantinople agreed to the creations of a separate metropolia in 870, thus keeping

<sup>8</sup> T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warsaw 1972, p. 192-193.

<sup>9</sup> K. Jireček, *Istorija Srba*, t. I, Beograd 1978, p. 98.

<sup>10</sup> R. Mihaljčić, *Kraj srpskog carstva*, Beograd 1975; I. S. Jastrebov, *Stara Srbija*, Priština 1995; S. Mileusnić, *Svetinje Kosova i Metohije*, Beograd 1999.

<sup>11</sup> R. G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Roma 1990, p. 36-37.

<sup>12</sup> J. Leśny, *Konstantyn i Metody*, p. 21.

the Bulgarian church under its jurisdiction<sup>13</sup>. That way the Bulgars gave up claims to their own patriarchate and were satisfied with achieving a large amount of autonomy. It was a great success for the patriarch Photios, who was strongly involved in missionary activity<sup>14</sup>.

The new Bulgarian church province included the bishopric of Ohrid in Macedonia, the Moravian bishopric in the valley of Southern Moravia and a few others in the main Bulgarian towns. At the beginning the Bulgarian church was dominated by Greek clergy and Byzantine culture. The development of church structures and culture in Bulgaria started after Moravian clergymen appeared in Bulgaria around 886. The best students of St. Methodius – Clemens and Naum – took high church positions in Pliska and Preslav, in the old and new capitol of the Bulgarian state. They brought liturgical books in the Glagolitic and Cyrillic alphabets. At their command the lives of Sts Cyril and Methodius had been written down, to commemorate the missionary achievements of the apostles of the Slavs. Clemens and Naum created the Ochrid school of Slavic writing, which spread the influence of the Bulgarian Church in Macedonia and northern Albania. Slavic literature spread mostly through monasteries. Thus, in the middle Ages, Bulgaria became a political and cultural Slavic power<sup>15</sup>.

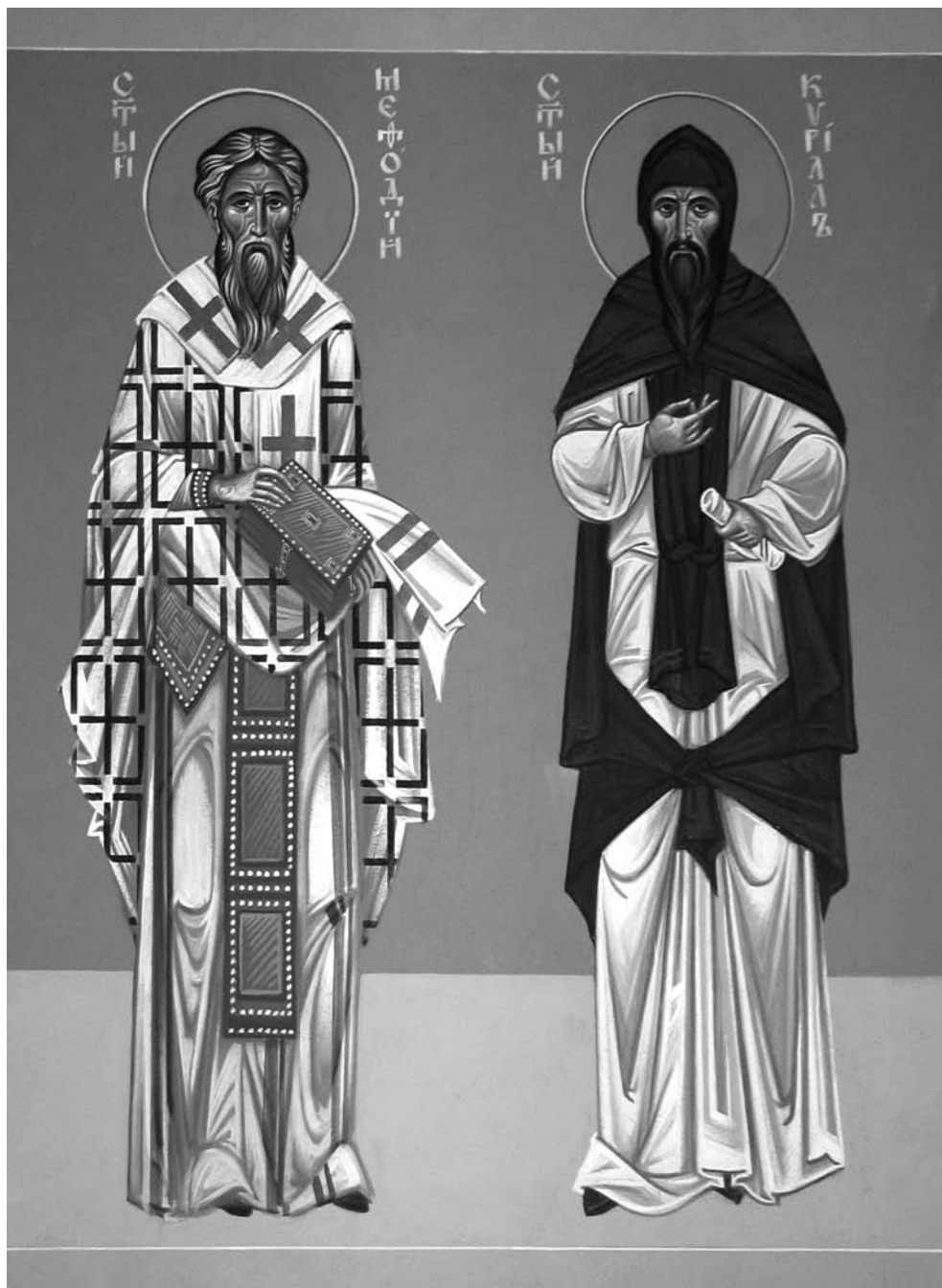
The Methodian mission was developed to the fullest in the Great Moravian State. It was created by prince Mojmir (820-846), but its Christianization was only started by prince Rastislav (846-870). At the beginning evangelization was conducted by missionaries from Salzburg. Prince Rastislav, who wanted his country to be independent of German influence, brought missionaries from Constantinople, who, guided by Cyril and Methodius, created the Slavic alphabet and propagated Christianity. The mission of Sts Cyril and Methodius was concurrent with the church policy of the Moravian princes. The Methodian Church was both theologically and organizationally against subjugation to Rome. This caused the German clergy to take radical steps against the development of the Slavic liturgy. The origins of the conflict can be found in the antagonisms between two rival Christian missions in Moravia. Political means played a major role in fighting the Methodian mission<sup>16</sup>. This great work of Slavic rite and evangelization in Moravia was finally destroyed in 865 after Rastislav lost a war to the Bavarian king Ludwig II (840-876). After the Moravians' defeat German missionaries were accepted again and the apprentices of Sts Cyril and Methodius were banished.

<sup>13</sup> W. Swoboda, *L'origine de l'organisation ecclésiastique en Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat constantinopolitain (870-919)*, „Bizantinobulgarica” no. 2, 1966, p. 67-72.

<sup>14</sup> K. Zakrzewski, *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 1995, p. 64-69.

<sup>15</sup> S. Waklinow, *Kultura starobułgarska (VI-XI)*, Warszawa 1984, p. 118-123.

<sup>16</sup> *Apostolowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, introduction T. Lehr-Splawiński, and L. Moszyński, Warszawa 1988, p. 7-27; J. Leśny, *Konstantyn i Metody. Apostolowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987; A. Gieysztor, *Rubież Kościołów w IX-XI w. w Europie środkowej i środkowo-wschodniej: tytułem zagajenia*, [in:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX)*, ed. J. Bardacha i T. Chynczewskiej-Hennel, Warszawa 1997, p. 9.



Święci równi apostołom Cyryl i Metody;  
fresk z cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej w Bielsku Podlaskim

Byzantine missionaries were finally banned by prince Svatopluk (870-894), who accepted the Pope's authority. As the western option of the Moravian princes won, the Methodian rite was displaced by the Latin rite, especially when Moravia was conquered by Hungary in 905.

The Check state was created after unifying the Slav tribes around Prague and the Přemyslid dynasty. In the 8<sup>th</sup> century both Latin and Byzantine Christianity reached the Check lands. Prince Božywoj and his wife Ludmilla were baptized by archbishop Methodius. In the 10<sup>th</sup> century the Přemyslid dynasty opted for the Latin rite and closer ties with the German Empire. Prince Vaclav I (921-929) introduced Christianity so eagerly, that he fell victim to his own actions. His brother Bolesław (929-971), who expanded the borders and married his daughter Dobrawa to the Polish prince Mieszko I, had a similar policy. The Polish-Check alliance speeded the baptism of the Polish prince in the Latin rite. The Christianization of the Checks, after disposing of the Slavic rite, was rather slow. The first Latin bishopric was only created in 973 in Prague and it was subject to the German church province with the center in Mainz. An independent Check metropolia was only created in the 14<sup>th</sup> century<sup>17</sup>.

The Hungarians learned about Christianity from the Slavs and contacts with Byzantium. Under the influence of Byzantine missionaries some of the Magyar tribes accepted eastern Christianity. The first monasteries in Hungary were founded by Greek monks. The Eastern Church did not strengthen its position. The western option triumphed because a descendant of the Arpad dynasty's – Gejza (972-997) unified the country around tribes closely tied to the German Empire. In 973 prince Gejza asked emperor Otto I to send Christian missionaries<sup>18</sup>. The proper Christianization of Hungary started at the end of the 10<sup>th</sup> century and was developed after year 1001 by king Stephen I (997-1038). Aside from the dominant Latin rite there was a visible influence of the Bulgarian Orthodox Church with the Ochrid bishopric. In Hungary Slavic rite centers were created in Szazava and Sremska Mitrovica. In 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century many Byzantine monasteries functioned in the Hungarian Transylvania and other areas with Romanian and Slavic dominance<sup>19</sup>. In the Middle Ages the Latin orientation of Hungarian Christianity did not rule out coexistence with the Slavic and Greek faithful.

The beginnings of Christianity in Romania reach the times of the apostles, especially in Dacia, a former province of the Roman Empire. This area later became the scene of rivalry between Latin and Byzantine missionaries<sup>20</sup>. In Romanian lands – Dobruja,

<sup>17</sup> J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warsaw 1998, p. 46-47.

<sup>18</sup> W. Felczak, *Historia Węgier*, Wrocław 1983, p. 22; W. Bator, *Początki chrześcijaństwa w Kotlinie Karpackiej i Bizantyjsko-Rzymska rywalizacja o dusze Węgrów we wczesnym średniowieczu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne”, Year. MCCXXXVII, no. 32, Cracow 1999, p. 103-123.

<sup>19</sup> R. G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, p. 114-115.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 34-35.

Transylvania and Walachia – various political and cultural influences clashed, coming from Bulgaria, Serbia, Kiev and Halych Ruthenia, Byzantium through southern Slavs and weaker western impulses, found mostly in Transylvania and coming mostly from the Hungary. In the 10<sup>th</sup> century the princedoms of Transylvania were conquered by the Hungarians. The Establishing of Hungarians in Transylvania for about a thousand years had significant consequences for the forming of religious relations. After the Hungarian king Stephen I defeated the rulers of Transylvania, he forced Latin Christianity upon them (1003). Dobruja, inhabited by Bulgarian Slavs and Romanians was christianized by Byzantium in the second half of the 10<sup>th</sup> century. Since the end of the 11<sup>th</sup> century this area became subject to Bulgarian dominance. Slavic rite Christianity took root in southern Romanian lands (Walachian princedoms) during Bulgarian reign. The main center of the Orthodox Church, which influenced Romanian lands, was the capitol of the Paristrion metropolia province in Dirstor. By the end of the 10<sup>th</sup> century Kiev Ruthenia gained more influence over the Danube. It had supremacy over Moldavia until the middle of the 12<sup>th</sup> century. Ruthenian influence, shortly interrupted by invasions from the Pechengs and Kipchaks, strengthened the Orthodox Church<sup>21</sup>. Moldavian lands were dependent from the Halych metropolia. Kievan Rus' and later Halych Ruthenia were connected by a common religious and Slavic language widespread among the upper classes.

Apart from the particular role of Bulgaria and Great Moravia in the development of the Slavic Cyril-Methodian heritage, Ruthenia became the heir of this grand religious and cultural tradition. It was relatively late when the Byzantine Empire came into contact with the eastern Slavic nations. Despite earlier contacts it was only in the times of patriarch Photios that the first attempt was made to Christianize Ruthenia. The first Christianization of Ruthenia was done by Byzantine missionaries around 866. That is probably when the first church of st. Elijah was built and a missionary bishopric was formed<sup>22</sup>. Thus the Greek Church gained the ability to conduct missions among the Slavs. However, patriarch Photios did not enjoy it for long, as Christianity had not been accepted by the Ruthenian princes. Emperor Constantine VII Porphyrogenetos (913-959) attempted to draw Ruthenia into the empire's sphere of influence. He used the visit of Olga, princess of Kiev and widow to prince Igor, in 955 to convince her to receive baptism<sup>23</sup>. In baptism she received the name Helena, after the empress of Byzantium. As a Christian she was twice received in the imperial palace, by emperor Constantine himself<sup>24</sup>. During her reign

<sup>21</sup> J. Demel, *Historia Rumunii*, Wrocław 1986, p. 86-92.

<sup>22</sup> *Powieść minionych lat. Charakterystyka historyczno-literacka*, ed. F. Sielicki, Wrocław 1968, p. 248; O. M. Rapov, *Russkaia Tserkov' v IX – pervoj treti XII v.*, Moscow 1988, p. 77-90.

<sup>23</sup> *Kroniki staroruskie*, ed. F. Sielicki, Warsaw 1987, p. 43-45.

<sup>24</sup> A. Poppe, *Olga*, [in:] *Słownik Starożytności Słowiańskiej*, vol. III, Wrocław 1975, p. 477-478; I. Ševčenko, *Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*, Harvard University 1984; S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*,

the first Christian churches were built in Kiev. Her role in introducing Christianity was appreciated by the first Ruthenian on the metropolitan chair in Kiev – metropolitan Hilarion, when he evaluated the achievements of prince Vladimir. “You, with Olga, your grandmother, were the one to bring the cross of new Jerusalem, from the city of Constantine, and, having set it in all corners of your land, you strengthened the faith”<sup>25</sup>. After Olga’s death pagan tendencies once more took over Ruthenia. The final Christianization of Kiev Ruthenia took place during the Reign of Vladimir the Great (980-1015). He forced the emperor to allow him to marry princess Anna, sister to Basil II (976-1025), by agreeing to accept Christianity from Byzantium. His baptism took place in Korsun in 988. Vladimir arrived in his capitol with Greek clergy led by metropolitan Michael.

The Christianization of Ruthenia was a quick process. Through the Greek Church Byzantine culture took hold of all Ruthenia within two centuries, just as it had happened in Bulgaria and Serbia. Thus, by the end of the 10<sup>th</sup> century the largest of the Slavic countries of the era became officially bonded with the Byzantine civilization and all its cultural heritage. There was a dynamic development of Orthodox church culture. Apart from the Kiev bishopric, by the end of the 10<sup>th</sup> century bishoprics were created in Bilhorod and Novgorod. In the early 11<sup>th</sup> century diocese cathedrals were created in Polotsk, Chernihiv and Pereiaslav. In late 11<sup>th</sup> and in the 12<sup>th</sup> century bishoprics were created in Juriev, Rostov, Timutarkania, Volynskiy Volodymyr, Turov, Smolensk and Halych. In 13<sup>th</sup> century there were 15 dioceses in Ruthenia, which had territories comparable to some Western-European countries<sup>26</sup>. Bonding Ruthenia with Christianity allowed it to take its rightful place in Europe. In the following centuries Ruthenia took over from Byzantium in the role of the protector of the Eastern Christian tradition against threats from Turkey and Asia.

The proximity of Polish lands to Great Moravia and later Christianized Ruthenia, had to influence their religious landscape. Written sources indicate the existence of the Slavic rite in Poland can be found in Polish lands<sup>27</sup>. Archaeological findings give evidence of Christian places of worship from the 10<sup>th</sup> century<sup>28</sup>. Their remains confirm that the local elites were Christianized. Traces of the Slavic rite can be found in

vol. I, Roma 1993.

<sup>25</sup> *Powieść minionych lat...*, p. 256.

<sup>26</sup> A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warsaw 1968.

<sup>27</sup> K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, [in:] *O istocie prawosławia*, Warsaw 1983, p. 365-421; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” no. 4, Lublin 1954, p. 3-44; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, part. I-III, Warsaw 1989.

<sup>28</sup> J. Hawrot, *Pierwotny kościół pod wezwaniem Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1956, no. 1, p. 157-172; W. Szafrński, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Warsaw 1983; Z. Warłowska, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.*, [in:] *Odkrycia Wiślicy*, Warsaw 1963; A. Żak, *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków”, Cracow 1968; J. Klinger, *Nurt sło-*



Ostrów Lednicki, Crakow, Wiślica, Przemyśl and many other towns. These places of worship were not controlled by the Latin Church and were under the influence of the Byzantine culture with Slavic liturgy and Cyrillic writing. In Poland, similarly to the 10<sup>th</sup> century Great Moravia, western Christianity prevailed. By the times of Bolesław Chrobry (992-1025) the Methodian Church, found in southern Polish lands, was only rudimentary.

It is also worth mentioning about the Christianization of the Polabians Slavonic tribes who inhabited the lands between the lower Elbe and Oder rivers, which took place from the 9<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> century. Saxon expansion created a few missionary bishoprics subject to the Magdeburg archbishopric. The Lusatian Sorbs rejected christianity in 983. Finally, under pressure from the German Empire and Poland they accepted Latin rite Christianity in the following century. Until the 20s of the 12<sup>th</sup> century Western Pomeranian was being christianized. The introduction of the new religion was mostly the task of bishop Otto of Bamberg, who made prince Vratislav receive baptism. A significant role was played in this process by the missionary bishoprics in Kołobrzeg and Kamień Pomorski<sup>29</sup>.

The official acts of Christianization in all Middle and Eastern European countries, starting with Carantania, through Croatia, Bulgaria, Serbia and Ruthenia, did not mean that Christianity was immediately accepted by the general public. It was a long process and various relics of paganism lasted for centuries. Nevertheless, since it took root, Christianity brought about significant changes in all aspects of life in these countries. Slavic and non-Slavic nations, depending on the version of Christianity they accepted, received the great heritage of Byzantine or Latin civilization. The actions of Sts Cyril and Methodius were fundamental for the development of Christianity in this region of Europe. They both came from Thessaloniki and were well prepared to be missionaries among the Slavs. Patriarch Photios sent them to the Balkans to Christianize their inhabitants and lessen anti-Byzantine tendencies. The two brothers were exceptionally successful as missionaries. They translated the Bible into the Slavonic language and created the Cyrillic alphabet used in the Orthodox Church. They contributed to the development of writing among the Bulgars, Serbs, Ruthenians. They managed to convert a few princes, including the rulers of Great Moravia and the Vistulan princedoms. Their role is best described by Alexander Naumow: "The actions of the Holy Brothers and their apprentices in Moravia and Pannonian Slavs turned from a political manifestation into a culture-forming act. They invented

---

wiański w początkach chrześcijaństwa polskiego, Białystok 1998; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, p. 27-54.

<sup>29</sup> U. Borkowska, *Odbudowa i rozwój (II poł. XI i XII w.)*, [in:] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, ed. J. Kłoczowski, Lublin 1992, p. 55-57.

the original Slavonic writing – the Glagolitic alphabet, (...) created an individual language standard, which was easily transformed into a social standard and turned a new language into a literary and liturgic one against the commonly accepted concept that only Greek, Latin and Hebrew are worthy of these tasks; they created a new style standard (...), transferred the Byzantine genre system into Slavic literature, using the achievements of the antique and early Christian poetry and rhetoric's. They developed broad ideological activity, which helped create the image of grandeur, talent and God's particular love of the Slavic people"<sup>30</sup>. In the mission of Sts Cyril and Methodius one can see wide apostolic activity of spreading the faith. Similarly to Western Europe, local languages were used for this, but with this difference, that the two brothers made the Church Slavonic language the language of liturgy. Therefore their mission was much more effective than the Iro-Scottish and Bavarian missions of the time.

Byzantium fulfilled its cultural mission well. The high level of Byzantine culture influenced the versatile development of the Slavs. This development was in some countries obstructed by Tartar and Turkish invasions. In the end however, Eastern Christianity, dominating large areas of this part of Europe, became the depository of this great civilizational heritage. Its traces were preserved even in those countries which, although inhabited by Roman-Catholics, had had contacts with the Byzantine culture. The Christianization of Slavic countries and the creation of church structures, with Slavonic liturgy, in these countries contributed to the forming of the Byzantine-Slavic civilization, which included countries such as Bulgaria, Serbia, Romania and Ruthenia. These states had close ties with Byzantium itself, symbolized by Slavic monasteries on the Holy Mount Athos. This cultural symbiosis of the Byzantine Christianity and local tradition formed the specific religiousness of Eastern Europe.

Eastern Christianity in Middle-Eastern Europe took root in all aspects of life. It is particularly visible in the development of the cult of holy icons and in monastic life, which had a strong influence on the religiousness of many nations. The Byzantine material culture had an even greater impact. Its influence can be found all over Middle-Eastern Europe. Its secondary influence came with the fall of Constantinople, when many Greek master painters went to the Balkans and Ruthenia. In Yagiellonian Poland the ruling dynasty loved Byzantine culture. The Holy Trinity chapel in the Lublin castle, with its Byzantine frescoes is a synthesis of the Byzantine-Ruthenian and Latin cultures. Similar examples of this synthesis can be found in the Orthodox churches in Sutkovice in Volhynia and in Supraśl<sup>31</sup>. The great sphere of Byzantine intellectual culture, inaccessible

<sup>30</sup> *Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody*, ed. A. Naumow, Cracow 1995, p. 11.

<sup>31</sup> A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [in:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, vol. II, ed. St. Stępnia, Przemyśl 1994, p. 295-306; A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnoagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, [in:] *ibidem*, p. 307-326.

for western people, was, in Eastern Europe, accepted in Greek and Church-Slavonic languages. It was propagated not only by Greeks, but also by the Orthodox Serbs, Bulgars, Belarusians, Ukrainians, Romanians and Russians. The latter country took over in the 15<sup>th</sup> century as the protector of Orthodox Christianity. Its rulers deemed themselves the inheritors of the Byzantine political and cultural tradition<sup>32</sup>.

Countries of the Byzantine-Slavic sphere made a great intellectual effort to bring Greek liturgic texts into their own Church. This process speeded the forming of social elites and increasing literacy. According to the calculations of André Poppe, in Ruthenian lands alone, there were, at the end of the 12<sup>th</sup> century, about seven thousand temples with 50 thousand liturgic books. Because the books were destroyed by various cataclysms, the number of scriptoria must have been much larger. It can be assumed that the level of education and literacy was similar in the whole Byzantine-Slavic area<sup>33</sup>.

The development of Christianity in Middle-Eastern Europe ended by the end of the 10<sup>th</sup> century. This also influenced the formation of civilizational borders between eastern and western Christianity for the next few centuries. Latin Christianity dominated Poland, Pannonia, Dalmatia, Hungary, Czech and, in 11<sup>th</sup> century, Croatia. These countries, defending from the political dominance of the German Empire, finally gave in to the western religious option<sup>34</sup>. The Byzantine Empire expanded its influence throughout Middle-Eastern Europe through the Orthodox Church. Byzantine Christianity, although it directly influenced some Slavic nations, found its ground in the Methodian and Ruthenian tradition. In this form it was accepted by Red Ruthenia, the Vistulan states and Great Moravia. The nations which accepted the "Greek faith" became an integral part of Eastern Europe.

Two questions arise: does the Orthodox denomination, which is dominant in many countries, automatically places these countries in Eastern Europe and is it the dominant denomination among Slavs. Searching for the answers to these questions one has to stress that eastern Christianity was a constant part of religious life in over a thousand years of history of this part of Eastern Europe. Nevertheless, one should not identify the Orthodoxy with Slavs alone, or Catholicism with Germanic and Roman peoples. The Christianization of the Serbs and Croatians is the best example. It was similar with other non-Slavic peoples. At some points Hungarians, Lithuanians, Latvians and Estonians became Catholics. On the other hand Romanians, who were not Slavs, became the faithful of the Orthodox Church. The Orthodox Church was only fully triumphant only in the Balkans and in Ruthenia. In the history of many of the nations in this

---

<sup>32</sup> K. Zakrzewski, *Bizancjum w średniowieczu*, p. 71.

<sup>33</sup> A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London 1982; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, p. 419-420.

<sup>34</sup> O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, p. 138-139.

part of Europe, Orthodox Christianity was the basic religion, a fundamental element of awareness, forming the native culture and identity. It finally set the cultural and civilizational sphere for the Serbs, Bulgars, Romanians, Macedonians, Slovenians, Belarusians, Russians and Ukrainians. Later influence of other faiths and churches had only minor influence on these nations. Catholicism played a similar role in the history of the Croatians, Hungarians, Checks, Poles and Lithuanians. The territories of Transylvania, Moldavia, or Slovakia were always mixed. These were the political and religious influences of Rome and Constantinople met. This is also where a specific cultural and religious tradition formed, which was the effect of different civilizational trends. As it was stated by Oskar Halecki, "Eastern Europe is no less European than Western Europe"<sup>35</sup>. We touch here upon the evaluation of the Byzantine culture itself, which alongside Eastern Christianity brought a rich civilizational heritage. Realizing the fact of constant presence of this great Christian tradition fundamental for understanding the history of Middle-Eastern Europe and the religious and cultural identity of its peoples.

Nations, both Slavic and not, in Middle-Eastern Europe, along with the Christianity option they chose, inherited a huge heritage of the Byzantine or Latin culture. The activities of saints Cyril and Methodius played a fundamental role for this part of Europe. They led to the development of literacy among Bulgars, Serbs, Ruthenians and other Slavic nations. The missionaries managed to convert some princes, including the lords of the Great Moravia and the Wiślan principedom. In the mission of st. st. Cyril and Methodius one can see extensive apostolic activity. Similarly to Western Europe local languages were used for this, but with the difference that they used the Old-Slavonic language as the language of liturgy. This made their work much more effective than the contemporary Iro-Scottish and Bavarian missions.

Byzantium performed their cultural mission well. The high level of Byzantine culture influenced the comprehensive development of the Slavic lands. In some countries this development had been blocked by the Tartar and Turkish invasions. In the end however, the Eastern Christianity, which dominated much of this region of Europe, became the depository of this great cultural heritage. Its signs have been preserved even in those countries which, although inhabited by Roman-Catholics, had in their history some contact with the Byzantine culture. The christianization of Slavic countries and the creation of a church organization there with a Slavic liturgy contributed to the forming of the Byzantine-Slavic civilization. This included such countries as Bulgaria, Serbia, and Romanian and Ruthenian lands. These countries had close ties to Byzantium, which were symbolized by their own Slavic monasteries at the Holy Athos Mountain. This cultural

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 14, 146.

symbiosis of the Byzantine Christianity and local tradition formed the specific religious character of the Middle-Eastern and Eastern Europe.

The Eastern Christian tradition in Middle-Eastern Europe became rooted in all forms of the life of the people. There is a particular influence visible in the development of the cult of miraculous icons and in monastic life, which strongly influenced the religiousness of many nations. The Byzantine material culture was of even greater importance. Its influence is visible in all Middle-Eastern Europe. This influence redoubled after the fall of Constantinople, when many Greek master painters went to the Balkans and Ruthenian lands. In Jagiellonian Poland the members of the ruling dynasty had great admiration for the Byzantine culture. The Holy Trinity chapel in the Lublin castle, with its Byzantine frescoes, is a synthesis of the Byzantine-Ruthenian and Latin cultures. Similar examples of cultural synthesis can be found in the Orthodox churches in Sutkovice in Volhynia and in the sobor of the Annunciation of Holy Mary in Supraśl<sup>36</sup>. The great sphere of Byzantine intellectual culture, inaccessible to the western society, in Eastern Europe was accepted in Greek and Old-Slavonic language version. The propagators of this culture were not only Greek, but mostly Serbs, Bulgars, Belarusians, Ukrainians, Romanians and Russians. The country of the latter took over by the end of the 15<sup>th</sup> century the role of the protectors of the Orthodox Christianity and its leaders considered themselves the heirs to the byzantine state and cultural tradition<sup>37</sup>.

Countries which finally became part of the Byzantine-Slavic culture, put a great intellectual effort into assimilating the Greek liturgic texts for the use in their own church. This process quickened the formation of social elites. According to the calculations of Andrzej Poppe only in Ruthenian lands there were by the end of 12<sup>th</sup> century about seven thousand churches with 50 thousand liturgic books. Considering the fact that they were destroyed in times of cataclysm, the number of scriptoriums must have been much larger. One may assume that there was a similar level of education and literacy in the whole area of Byzantine-Slavic culture<sup>38</sup>.

By the end of the 10<sup>th</sup> century the process of development of Christianity in Middle-Eastern Europe finished. This crucial fact was also important for the development for the following ages of the civilizational borders marked by the range of the Eastern and Western Christianity. Latin Christianity dominated Poland, Panonia, Dalmatia, Hungary, Check and in the 11<sup>th</sup> century Croatia. The first countries were merely outposts of the western culture. These countries, defending themselves from the political dominance

---

<sup>36</sup> A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [in:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, vol. II, ed. St. Stępnia, Przemysł 1994, p. 295-306; A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, [in:] *ibidem*, p. 307-326.

<sup>37</sup> K. Zakrzewski, *Bizancjum w średniowieczu*, Cracow 1995, p. 71.

<sup>38</sup> A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London 1982; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warsaw 1998, p. 419-420.

of the German Empire finally got under the influence of the western Christianity<sup>39</sup>. The Byzantine Empire made its expansion in Middle-Eastern Europe through the Orthodox Church. Byzantine Christianity, although directly influencing some Slavic nations, found its hold in the methodian and old-Ruthenian version. In this form it was received by the peoples of Eastern Europe.

Two questions arise here: whether the Orthodox faith, dominant in many countries, automatically means these countries belong to Eastern Europe and if the Orthodox faith is the dominant religion among the Slavic people. Searching for answers to these questions one must indicate that eastern Christianity was a permanent element of religious life in the more than a thousand-year-long history of this part of Eastern Europe. Nevertheless, the Orthodox faith should not be associated only with Slavs and Catholicism with Germanic and Romanic peoples. The christianization of Serbs and Croats is the best example of that. It was similar with non-Slavic peoples. Sooner or later the Hungarians, Lithuanians, Latvians and Estonians became Catholics. On the other hand Romanians, who had nothing to do with the Slavs, became members of the Orthodox Church, which had its full triumph only in the Balkans and in Ruthenian lands. In the history of many of the nations of this part of Europe the Orthodox faith was the basic religion, a fundamental element of the people's awareness, forming the local culture and identity. The Orthodox faith described the culture and civilisation of Serbs, Bulgars, Macedonians, Belarusians, Russians and Ukrainians. The later influence of other faiths and Churches on these nations had less importance. The Roman-Catholic Church played a similar role in the history of the Croats, Hungarians, Checks, Poles and Lithuanians. The areas of Siedmiogrod, Moldavia, or Slovakia were always multi-religious. In these areas the political and religious influences of Rome and Constantinople met. It was also there that the specific cultural and religious tradition formed, which was the effect of various civilizations. Oskar Halecki stated that „this Eastern Europe was no less European than the western one”<sup>40</sup>. We are touching on the evaluation of the very Byzantine culture, which brings, along with western Christianity, a rich civilizational heritage. Understanding the fact of the constant presence of this great Christian tradition is of fundamental importance for learning the history of Middle-Eastern Europe and understanding the religious and cultural identity of the nations living there.

---

<sup>39</sup> O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, p. 138-139.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 14.

## STRESZCZENIE

*Antoni Mironowicz, Białystok*

### **Chryścianizacja Europy Wschodniej i Środkowej przez Cerkiew bizantyjską**

**Słowa kluczowe:** Chryścianizacja, Cerkiew Bizantyjska, Europa Środkowo-Wschodnia

We wczesnym średniowieczu Słowianie zajmowali rozległe tereny w Europie Wschodniej i Środkowej. Równocześnie, przez cały okres wczesnego średniowiecza, ten region Europy znajdował się na peryferiach dwóch cesarstw: zachodniego i bizantyjskiego. Jej mieszkańcy, Słowianie i nie Słowianie, sąsiadujący bliżej lub dalej z owymi centrami cywilizacyjnymi w ciągu IX i X w. wytworzyli nowe struktury państwowe. Wobec tych państw i narodów rozpoczęły się działania misyjne ze strony Kościoła rzymskiego i bizantyjskiego. Misje dokonywane wobec tych ludów odbywały się w okresie doniosłych przemian w ich strukturze społeczno-politycznej. Chryścianizacja tego obszaru Europy wskazuje na ścisły związek z powstawaniem nowych organizacji państwowych. Zdolność recepcji i przyswajania wiary chrześcijańskiej spowodowała, że państwa te stały się nie tylko podmiotem ale przedmiotem działań misyjnych.

Trwałe sukcesy misji bizantyjskiej nastąpiły w krajach mniej odległych od Bizancjum i stale ulegających wpływom politycznym cesarstwa. Misje chrześcijańskie uzyskały poparcie w pierwszym państwie słowiańskim – Krantanii, utworzonym przez przodków dzisiejszych Słoweńców w pierwszej połowie VIII wieku. Obok Karantanii innym terenem wczesnej chryścianizacji tej części Europy była Dalmacja i Chorwacja. Pierwsze próby ewangelizacji przodków dzisiejszych Chorwatów podjęte były na początku VII w. przez cesarza bizantyjskiego Maurycjusza (582-602). Za panowania energicznego cesarza bizantyjskiego Bazylego I (867-886) fikcyjny protektorat nad plemionami serbsko-chorwackimi zamienił się na wpływy rzeczywiste. Obrządkowi słowiańskiemu zostały stworzone podstawy, które zostały wykorzystane w procesie ewangelizacji przez uczniów świętych Cyryla i Metodego. W końcu IX w. uczniowie św. Metodego wprowadzili ryt słowiański na obszarach Dalmacji.

Obrządek słowiański utrwalił się wśród Serbów i Bułgarów. Serbowie osiedlili się na Bałkanach już w VI wieku. W Serbii i Bośni proces chryścianizacji trwał ponad dwa stulecia. W połowie IX w. Serbowie stworzyli własne państwo. Rozwój społeczno-polityczny tego kraju sprawił, że Serbowie w X w. znaleźli się w orbicie wpływów Kościoła bizantyjskiego. Państwem serbskie, politycznie wspierane przez Bizancjum,

korzystały z promieniującej z nad Bosforu kultury. Szczególne znaczenie w rozwoju chrześcijaństwa miały działania cesarza Bazylego I. Rozwój państwa serbskiego nastąpił dopiero w II połowie XII wieku. Twórcą jego potęgi był syn księcia Stefana – Rastko, który przyjął imię zakonne Sawa. W 1217 r. mnich Sawa został biskupem wszystkich ziem serbskich a jego brat Stefan królem (1217-1227). Święty Sawa w świadomości Serbów pozostał jako symbol jedności narodowej i patron życia religijnego. Kolebką państwowości serbskiej było Kosowo.

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie pojawiły się na terenie obecnej Bułgarii już pierwszych wiekach naszej ery. Państwo bułgarskie formowało się od VII w. nad dolnym Dunajem. Koczownicze plemiona Bułgarów przemieszały się z ludnością słowiańską i utworzyły strukturę państwową pod władzą chana. Właśnie na plemiona zamieszkujące wschodnie Bałkany zwrócił szczególną uwagę Kościół bizantyjski. W samej Tracji w VII-VIII w. założono kilkanaście biskupstw misyjnych. Powstały wówczas pierwsze ośrodki zakonne pod Warną i w innych miejscowościach. Właściwa chrystianizacja Bułgarii rozpoczęła się dopiero w 862 r., kiedy chan Borys zwrócił się do patriarchy Konstantynopola, Focjusza, o przysłanie misjonarzy. Sam chan przyjął chrzest 25 maja 866 r. i otrzymał imię Michał od swego ojca chrzestnego, cesarza Michała III (842-867). Po przyjęciu chrztu chan Borys dążył do utworzenia niezależnej metropolii kościelnej.

Misja metodiańska najpełniej została rozwinięta w Państwie Wielkomorawskim. Państwo Wielkomorawskie zostało zorganizowane przez księcia Mojmira ale jego chrystianizacją zajął się dopiero książę Rościśław. Początkowo ewangelizację prowadzili misjonarze z Salzburga. Książę Rościśław pragnąc uniezależnić swój kraj od wpływów niemieckich sprowadził misjonarzy z Konstantynopola, którzy pod kierunkiem Cyryla i Metodego stworzyli alfabet słowiański i upowszechnili wiarę chrześcijańską. Misja św. Cyryla i św. Metodego była zbieżna z polityką kościelną książąt morawskich. Kościół metodiański zarówno w sensie teologicznym jak i organizacyjnym opowiadał się za niezależnością od Rzymu.

Czechy powstały po zjednoczeniu plemion słowiańskich wokół Pragi i dynastii Przemyślidów. W VIII w. na ziemię czeskie docierało chrześcijaństwo obrządku łacińskiego i bizantyjskiego. Książę Bożywoj wraz z żoną Ludmiłą przyjęli chrzest z rąk arcybiskupa Metodego. W X w. dynastia Przemyślidów opowiedziała się za obrządkiem łacińskim i bliższymi związkami z Cesarstwem Niemieckim. Wiarę chrześcijańską Węgrzy znali już od Słowian i w następstwie kontaktów z Bizancjum. Pod wpływem misjonarzy bizantyjskich niektóre grupy plemienne Madziarów przyjęły chrześcijaństwo wschodnie. Pierwsze klasztory na Węgrzech zakładali mnisi greccy. Kościół wschodni nie utrwalił swojej pozycji. Zwyciężyła orientacja zachodnia, z uwagi na fakt, że potomek rodu Arapad - Gejzy (970-997) zjednoczył państwo w oparciu o plemiona utrzymujące bliskie kontakty z Cesarstwem Niemieckim. Obok dominującego rytu łacińskiego zaznaczył się wpływ Cerkwi bułgarskiej z biskupstwem



ochrydzkim. Na Węgrzech powstały ośrodki liturgii słowiańskiej w Sazawie i w Sremskiej Mitrovicy.

Początki chrześcijaństwa na terenie Rumunii sięgają czasów apostołskich, zwłaszcza na terenie Dacji, dawnej prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Obszar ten stał się później terenem rywalizacji łacińskich i bizantyjskich misjonarzy. Dobrużda, zamieszkała przez ludność słowiańsko-bułgarską i rumuńską, została schryścianizowana przez Bizancjum w II połowie X wieku. Od końca XI w. obszar ten wszedł pod dominację Bułgarii. Chrześcijaństwo, z liturgią słowiańską, na południowych ziemiach rumuńskich (księstwach wołoskich) zostało ugruntowane w okresie zwierzchnictwa bułgarskiego. Głównym ośrodkiem religijnym Kościoła prawosławnego, promieniującym na ziemiach rumuńskich, była stolica metropolii prowincji Paristrion w Dirstor. Po koniec I tysiąclecia wzrosły wpływy nad Dunajem Rusi Kijowskiej. Ruś Kijowska posiadała swoje zwierzchnictwo nad Mołdawią do połowy XII wieku. Wpływy ruskie, przerywane na krótko najazdami Pieczyngów i Połowców, doprowadziły do wzmocnienia Kościoła prawosławnego. Ziemie mołdawskie pozostawały w zależności kościelnej od metropolii w Haliczu. Ruś Kijowską a później Halicką z Mołdawią łączyła wspólnota religijna i język słowiański rozpowszechniony wśród wyższych warstw społecznych.

Obok szczególnej roli Bułgarii i Państwa Wielkomorawskiego w rozwoju słowiańskiego dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego ziemie ruskie stały się spadkobiercą tej wielkiej religijno-kulturowej tradycji. Pierwsza chrystianizacja Rusi odbyła się za pośrednictwem misjonarzy bizantyjskich około 866 r. Prawdopodobnie wówczas wybudowano w Kijowie pierwszą cerkiew św. Eliasza i ustanowiono biskupstwo misyjne. Cerkiew grecka uzyskała możliwość prowadzenia działalności misyjnej wśród wschodniej Słowiańszczyzny. Ostatecznie chrystianizacja Rusi Kijowskiej nastąpiła za panowania Włodzimierza Wielkiego (980-1015).

Sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, a później z schryścianizowaną Rusią, musiało też wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Ślady kultu słowiańskiego znajdujemy w Ostrowie Lednickim, Krakowie, Wiślicy, Przemyślu i wielu innych miastach. Ośrodki te nie były pod kontrolą Kościoła łacińskiego i pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej z liturgią słowiańską i pismem cyrylicy. W Polsce, podobnie jak na początku X w. w Państwie Morawskim, zwyciężyła zachodnia opcja chrześcijańska. Kościół metodiański, funkcjonujący na południowych obszarach ziem polskich, pozostał już w czasach panowania Bolesława Chrobrego w formie szczątkowej.

Bizancjum dobrze wywiązało się ze swej misji kulturowej w stosunku do ludów słowiańskich Europy Środkowo-Wschodniej. Wysoki poziom kultury bizantyjskiej wpłynął na wszechstronny rozwój Słowiańszczyzny. Rozwój ten, w niektórych państwach był hamowany przez najazdy tatarskie i tureckie. Ostatecznie jednak wschodnie chrześcijaństwo, dominujące na znacznych obszarach tego regionu Europy, stało się depozytariuszem wielkiego bizantyjskiego dziedzictwa. Jego ślady zachowały się nawet

w tych krajach, które choć zamieszkałe przez wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, miały w swej historii jakąkolwiek styczność z kulturą bizantyjską. Chrystianizacja krajów słowiańskich i stworzenie w nich organizacji kościelnej z liturgią w języku słowiańskim, przyczyniła się do ukształtowania się cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej. W tym kręgu cywilizacyjnym znalazły się takie kraje jak: Bułgaria, Serbia, księstwa rumuńskie i ruskie. Państwa te miały swoje bliskie związki z samym Bizancjum, które symbolizowały własne klasztory słowiańskie na „Świętej Górze” Athos. Ta swoista symbioza kulturalna chrześcijaństwa bizantyjskiego i miejscowej tradycji ukształtowała specyfikę religijną obszaru Europy Wschodniej.

UTWORY POŁUDNIOWOSŁOWIAŃSKIE  
W CERKIEWNOSŁOWIAŃSKIM PIŚMIENICTWIE W RZECZYPOSPOLITEJ

**Słowa kluczowe:** Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie, tradycja bałkańska, Rzeczypospolita

Kilka lat temu omawiałem świadectwa z rękopisów i starodruków dotyczące życia liturgicznego prawosławia na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej<sup>1</sup>, zwracałem uwagę, że liturgika ruska w państwie polsko-litewskim miała własne wewnętrzne procesy regulacyjne, optowałem za klarownością podziału chrześcijaństwa ruskiego na przynajmniej trzy<sup>2</sup> tradycje liturgiczne: polsko-litewską (tj. ukraińsko-białoruską), moskiewską (tj. rosyjską) i grecko-katolicką (unicką). Podkreślałem, że przy przedstawianiu obrazu piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego i staroruskiego w państwie polsko-litewskim musimy poświęcić wiele uwagi obecności i funkcji elementów bałkańskich, a także roli księstw mołdawskich, Athosu i Konstantynopola. Zaznaczaliśmy przy tym, że ponieważ elementy te są ważne zarówno dla moskiewskiej, jak i „zachodnioruskiej” tradycji, wymaga to od badaczy niezwyklej precyzji i nade wszystko unikania ideologizacji faktów archeograficznych.

Rozdzielanie tradycji ruskiej i wskazywanie na specyfikę życia piśmienniczego w państwie polsko-litewskim nie wszystkim się podoba, podobnie jak i wskazywanie na istotną rolę składnika ruskiego w kulturze naszego wielonarodowego państwa.

Reakcja na głosy upominające się o uznanie tradycji ruskiej za organiczny składnik kultury wieloetnicznej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej (tylko dla wygody

<sup>1</sup> A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy w ruskiej tradycji liturgicznej w państwie polsko-litewskim*, [w:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 189-196.

<sup>2</sup> Dziś podkreśliłbym jeszcze, że koniecznie należy wydzielać też czwarty komponent, jakim jest tradycja nowogrodzko-pskowska sprzed podbicia tych ziem przez Moskwę. Jej specyfika związana z zachowaniem niepodległości wobec Ordy, polega na nieprzerwanej kontynuacji kultury starokijowskiej, na owocnych związkach ze Skandynawią i z miastami Hanzy gwarantujących otwartość modelu kultury; zob. np. H. Birnbaum, *Местные и хронологические разновидности древнерусской культуры и их внутренние и внешние связи*, [w:] *From Los Angeles to Kiev. Papers on the Occasion of the Ninth International Congress of Slavists – Kiev, September 1983*, eds. V. Markov, D.S. Worth, Columbus 1983, s. 17-64; idem, *Микрокультуры Древней Руси и их международные связи (Опыт определения местных разновидностей одной культурно-семиотической модели восточно-европейского средневековья)*, [w:] *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, vol. II: *Literature, Poetics, History*, ed. P. Debreczeny, Columbus 1983, s. 53-68.

podciągamy pod ten termin czasy sprzed Unii Lubelskiej), nie zawsze jest pozytywna. Sprzeciw zgłaszają dwie opcje – wspólnotowa i narodowa. W tej pierwszej uczeni rosyjscy nie godzą się na dzielenie monolitycznej ich zdaniem kultury staroruskiej na części. Uznają bowiem, że wszystko, co ruskie jest niepodzielne i wspólne. Na przestrzeni wieków czyniono wszystko, żeby granice państwa rosyjskiego obejmowały wszystkie tereny, na których funkcjonowała kultura ruska. Opcje narodowe są różne w zależności od tego, w imię jakiego narodu się je głosi. Niewątpliwie ponadnarodowy charakter ruskiej prawosławnej (i potem unickiej) kultury, stwarza problemy z dopasowaniem jej do wąskopatriotycznych wizji każdego z historycznych uczestników procesu. Białoruś i Ukraina nie godzą się na dzielenie się dziedzictwem ruskiej kultury z innymi m.in. nie akceptują ani rosyjskich terminów „Ruś południowo-zachodnia”, „zachodnioruski” itp., ani naszych „polsko-litewskie” czy „polskie” prawosławie, nawet termin „polonica cyrylicy” wzbudzał kontrowersje<sup>3</sup>. Tych ostatnich terminów nie znosi też polska myśl narodowa, uważając je za wewnętrznie sprzeczne – „ruskie” bowiem nie może być „polskie”, ani też Rusin nie powinien się podsyżać pod pełnoprawnego obywatela Rzeczypospolitej, nawet przedrozbiorowej. Jedyną odpowiedzią na te i takie zastrzeżenia jest cierpliwe kontynuowanie badań i rozpowszechnianie wiedzy o wspólnej wielowiekowej przeszłości, choć takie działania z reguły nie zadowalają nikogo<sup>4</sup>.

Problem odrębności naszej tradycji rzeczywiście nie jest prosty, trzeba odkrywać wszystkie świadectwa wskazujące na odmienności faktograficzne i funkcjonalne. Poprzednio już omówiłem jeden z najważniejszych wyznaczników specyfiki, jakim jest kalendarz cerkiewny, traktowany zarówno jako wskazówka proveniencyjna i filiacyjna, ale także jako element polityki cerkiewnej i presji pedagogicznej. Znaczne różnice w doborze świąt i świętych w poszczególnych typach ksiąg i w pojedynczych kodeksach każą się zastanowić nad zasadnością stwierdzenia o wszechobecnej inercji kopistów.

Wiadomo, że zasadniczy zestaw utworów, funkcjonujących w cerkiewnosłowiańskim piśmiennictwie jest dziełem przekładu, głównie z greki, lecz wśród tych bizantyńskich, syryjskich i łacińskich z pochodzenia utworów znajdują się procentowo nieliczne, lecz dla nas niezwykle istotne, utwory napisane od razu w jednej z redakcji języka cerkiewnosłowiańskiego i niemające bezpośredniego wzorca innojęzycznego. Jeśli przejdziemy do rozważań nad konkretnymi utworami cerkiewnosłowiańskimi, powstałymi lub bytującymi na południu Słowiańszczyzny a które weszły do ruskiego obiegu czytelniczego w państwie polsko-litewskim od XV do XVII w., to okaże się, że ich repertuar jest w dużej mierze zbieżny z tym, który znamy z ksiąg funkcjonujących na terenie

<sup>3</sup> M. Błońska, *Polonica cyrylicy XV-XVIII wieku, czyli o drukach cyrylicy w państwie polsko-litewskim*, [w:] *Z badań nad dawną książką. Studia ofiarowane profesor Alodii Kaweckiej-Gryczowej w 85-lecie urodzin*, Warszawa 1992, t. 2, s. 433-555.

<sup>4</sup> A. Naumow, *Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie jako składnik kulturowego uniwersum I Rzeczypospolitej (w druku)*.

państwa moskiewskiego<sup>5</sup>. Nie wystarcza zatem samo odnotowanie faktu obecności jakiegoś utworu, genetycznie związanego z Bałkanami, lecz należy wskazać jego znaczenie i funkcję, wydobywając, o ile to zasadne, ich specyfikę w konkretnych odmiennych warunkach historycznych i kulturowych.

W rękopisach pochodzących z ziem Rzeczypospolitej, w tym także tych przechowywanych aktualnie w polskich bibliotekach i muzeach, znajduje się sporo utworów, związanych ze starą literaturą Słowian bałkańskich, np. ponad 80 odpisów homilii św. Klimenta Ochrydzkiego, sześć kopii anonimowego i bardzo ciekawego *Kanonu na Ofiarowanie NMP*<sup>6</sup>, kilka odpisów mów Jana Egzarchy Bułgarskiego, fragment *Mowy przeciw bogomilom* Prezbitera Kozmy, anonimowa *Pochwała carowi Symeonowi*, homilie Grzegorza Camblaka, szereg zabytków prawnych i inne<sup>7</sup>. Większość tych utworów należy do wspólnego zasobu całej Słowiańszczyzny i nic nie mówi o lokalnej specyfice. Jednakże są także *znaczące* utwory - nie jest ich zbyt wiele, a ich waga jest bardzo duża.

Pierwsza grupa związana jest z najstarszym okresem piśmiennictwa starosłowiańskiego. Należą do niej przede wszystkim utwory związane z tradycją cyrylometodejską.

W Lublinie, w Metropolitalnym Seminarium Duchownym, znajduje się jeden z 25 znanych dziś odpisów *szuży* poświęconej św. Cyrylowi na dzień 14 lutego, powstałej w najdawniejszym okresie literatury cerkiewnosłowiańskiej, utworu, który przez wieki ulegał rozwojowi i zmianom. Rękopis pochodzi z XVI w. i jest bez wątplenia związany z terytorium metropolii kijowskiej. Niezwykle istotne jest jego ściśle powiązanie w tradycją bałkańską – tekstologiczne odgałęzienie, do którego należy lubelski odpis

<sup>5</sup> A.A. Турилов, *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV- первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей*, „Славянский Альманах 2000”, Индрик, Москва 2001, s. 247-285; H.A. Морозова, С.Ю. Темчин, *Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского*, „Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne” (Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim), t. II, red. S. Temčinas, Kraków 1997, s. 7-39; A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne”, t. I, Kraków 1996, s. 62; idem, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Collegium Columbinum, (Biblioteka Tradycji Literackich XVIII), Kraków 2002, s. 9-28.

<sup>6</sup> Ten anonimowy utwór starobułgarski odkrył Stefan Kozucharow w końcu lat siedemdziesiątych, wiążąc jego powstanie z preslawskim ośrodkiem kulturowym z przełomu IX i X wieku. Pracując z naszymi rękopisami udało mi się odkryć kilka dalszych odpisów *Kanonu*, ale przede wszystkim wskazać na zasadę, że przy weryfikacyjnych redakcjach słowiańskich ksiąg liturgicznych oryginalne utwory były eliminowane na rzecz greckich, jednakże w mi-niejach codziennych niektóre utwory przeznaczone na święta z *poprzednictwem* mogły się zachować pod późniejszymi datami, w tym wypadku 22 a nawet 23 listopada. Jest to bardzo ładny utwór, zawierający akrostych: *Primi Władczyce pieśń przynoszenia twojego*.

<sup>7</sup> *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, oprac. A. Naumow i A. Kaszlej, przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, Scriptum, Kraków 2004<sup>2</sup> s. 521-530; A. Наумов, *За спецификата на църковнославянската литература в Жеч посполита*. „Palaeobulgarica” 16, 1992, № 2, 84; J. Stradomski, *Pierwiastek południowosłowiański w XV-wiecznych zabytkach prawnych Cerkwi prawosławnej w zbiorach rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej*, [w:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, ed. by A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 197-210; idem, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej* (Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego 23), Scriptum, Kraków 2003, passim; idem, *Z literacko-kulturowych związków państwa polsko-litewskiego z południową Słowiańszczyzną*, „Slavia Meridionalis” 8: *Studia slavica et balcanica*, red. L. Moroz-Grzelak, G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2008, s. 258-263.

sięga dawnej serbskiej i bułgarskiej tradycji atoskiej, jeszcze z XIII w., ale nasz odpis wiąże się z sześcioma późniejszymi rękopisami z XVI i XVII w., pochodzącymi z ziem bałkańskich (cztery) z Mołdawii (jeden) i z Poczajowa (1690 r.)<sup>8</sup>. Lubelski odpis jest opublikowany<sup>9</sup>, ostatnio został przetłumaczony na język polski z zachowaniem jego specyfiki i wkrótce ukaże się drukiem. Cechą charakterystyczną tego rękopisu, właściwą oprócz niego jedynie dwóm bałkańskim kodeksom z Sofii, jest obecność w nim także nabożeństwa ku czci św. Symeona Serbskiego, napisanego przez św. Sawę, utworu zachowanego jedynie w czterech odpisach na świecie<sup>10</sup>. Pokazuje to, jak ścisły był kontakt między polsko-litewskim i bałkańskim prawosławiem, zwłaszcza w okresie odnowienia w 1557 r. serbskiego Patriarchatu w Peci, obejmującego ogromny obszar Bałkanów, z dużą częścią ziem bułgarskich.

Kolejnym przykładem, który wskazuje na świadomy wzrost zainteresowania problematyką cyrylometodejską na ziemiach południowo-ruskich w XVI w. jest *Żywot (obszerny) św. Cyryla*. W dziewięciu rękopisach (jeden z nich znajduje się w Warszawie) odnajdujemy specyficzną redakcję *Żywota Cyryla*, a konkretnie rozdziałów od XVI do XVIII. Jak pamiętamy, omawiają one życie słowiańskiego apostoła od momentu dysputy w Wenecji do pogrzebu w Rzymie, a więc momenty najważniejsze dla duchowości słowiańskiej – pokonanie biblijną argumentacją przeciwników stosowania języka słowiańskiego w liturgii i w literaturze, uzasadnienie poprawności teologicznej i uzyskanie akceptacji papieża dla ich działalności, sakralizacja tekstów liturgicznych w głównych świątyniach rzymskich, testament Cyryla, wyrażony w jego przedśmiertnych modlitwach, podstawy jego kanonizacji tuż po śmierci. Wybór tej części *Żywota* i jego popularność w tradycji rękopiśmiennej wskazują na specjalne waloryzowanie tego właśnie aspektu – kwestii własnego języka, jego kanoniczności i dostojności<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Б. Мирчева, *Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина*. Търново, 2001; А. Стойкова, *Бележки върху историята и структурата на ранните служби на Кирил Философ (По повод на един новооткрит молдавски препис)*, „Кирило-Методиевски студии”, 13: *Климент Охридски – живот и дело*, София 2000, s. 216-231; М. Кучуńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Szczecin 2003, s. 33-47; В.Б. Крысько, *О греческих источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кириллу Философу*, „Palaeobulgarica” 29, 2005, № 4, s. 30-63; С.Ю. Темчин, *О переводном характере древнейшей службы Кириллу Философу: яко избрана стрѣла еммена въ тулѣ*. [w:] Hock W., Meier-Brügger M. (eds.). *Darъ slovesъny: Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag*, München 2007, s. 289-295.

<sup>9</sup> А. Наумов, *Службата на св. Кирил Философ в един кирилски ръкопис от Люблин*, [w:] *Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages. In memoriam Ivan Dujčev* (Studia Slavico-byzantina et mediaevalia europensia, t. 1), Sofia 1988, s. 293-299.

<sup>10</sup> А. Наумов, *Служба као жанр*, [w:] Idem, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Центар за црвене студије, Ниш 2009, s. 32-39.

<sup>11</sup> G. Ziffer, *La tradizione russa sud-occidentale della Vita Constantini*. In: *Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. compleanno*, Udine 1992, 370-397 (zob. też G. Ziffer, *La tradizione della letteratura cirilometodiana (Vita Constantini, Vita Methodii, Encomio di Cirillo, Panegirico di Costantino e Metodio, Sulle Lettere di Chrabr)*. Congresso Internazionale degli Slavisti (Bratislava, 30 agosto – 8 settembre 1993). Roma 1993, s. 263-288; Дж. Дзиффер, *Новые данные о традиции и тексте пространного Жития Константина*, „Славяноведение”

W XV i XVI w. nastąpił w Kościele katolickim w Rzeczypospolitej swoisty renesans kultu Apostołów Słowian, ogłoszonych patronami Królestwa Polskiego (w 1436 r. i 1580 r.), co wpłynęło także na jego ożywienie wśród Rusinów, którzy sięgają po te postaci w procesie rekonstrukcji procesu chrystianizacji tej części kontynentu. W tym kontekście już w XV w. (jeśli nie wcześniej) wydobywa się też kazus św. Wojciecha, oskarżonego przez część tradycji cerkiewnosłowiańskiej o krwawą rozprawę z obrzędkiem wschodnim: *zniszczył wiarę prawdziwą i słowiańskie pismo odrzucił i zaprowadził pismo łacińskie i obrządek łaciński; obraży wiary prawdziwej popalił; biskupów i popów jednych pozabijał, drugich rozegnał*<sup>12</sup>. Łączy się to z mesjanistycznym przekonaniem o wybraństwie Rusinów; tuż przed akapitem o Wojciechu w tekście czytamy: *Niech oto będzie wiadomym wszystkim narodom i wszystkim ludom, że naród ruski nie skądinąd przyjął tę świętą wiarę oraz że pismo ruskie przez nikogo innego nie zostało objawione, jak przez samego Boga Wszchemogącego, Ojca i Syna i Świętego Ducha. Włodzimierza Duch Święty natchnął, by wiarę przyjąć oraz chrzest od Greków, a po nim cały lud świątobliwy; a pismo ruskie objawione zostało, dane przez Boga w Chersonesie Ruskim. Jego to nauczył się Konstantyn Filozof. Stąd złożył i napisał księgi językiem ruskim, a pisma hebrajskiego wyuczył się wówczas od Samarytanina w Chersonesie. Ów mąż, Rusin, żył świątobliwie, zachowując post i łaskę czystej wiary – i jako jedyny spośród Rusów został chrześcijaninem. Nikt zaś nie wiedział, skąd on pochodził*<sup>13</sup>.

Do tego samego kręgu wchodzi jeden z najstarszych utworów poetyckich Słowiańszczyzny, powstała zapewne pod koniec wieku IX *Modlitwa alfabetyczna*, przypisywana z dużą dozą prawdopodobieństwa Konstantynowi, pierwszemu biskupowi bułgarskiego stołecznego Presławia. Modlitwa ta jest jednym z programowych utworów młodej kultury słowiańskiej. Wykorzystanie jej w XVI-wiecznym utworze, który mówi o św. Cyrylu, o piśmie słowiańskim, o wybraństwie Rusinów, o wrogości łacinników do prawosławia jest wyborem nacechowanym i znaczącym. Paradoksalnie z drugiej strony ten sam tekst został wykorzystany w Pińsku w 1634 r. przez unickiego bazylianina, o. Nikodema Kozickiego jako modlitwa kopisty proszącego o dar słowa.

Taką samą polemiczną i wartościującą funkcję ma wykorzystanie najśłynniejszej apologii pisma i piśmiennictwa słowiańskiego *O piśmie*, napisanej przez Czernoryzca Chrabra, czyli Mnicha Chrobrego. Warto zaznaczyć, że tekst tej apologii został wykorzystany

1994, № 1, s. 60–66; М. Иванова, *Текстовата традиция на Пространното житие на Константин-Кирил (според гл. XVII-XVIII)*, „Кирило-Методиевски студии” 17, София 2007, s. 336-355.

<sup>12</sup> Stradomski, *Spory...*, s. 110; Кл. Иванова –Константинова, *За началото на славянската писменост. Цикъл сведения в средновековната руска книжнина*, „Литературна мисъл” 15, 1971, № 1, s. 105–113; В.М. Живов, *Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте*, [w:] *La cultura spirituale russa*, a cura di L. Magarotto, D. Rizzi, Trento 1992, s. 71-125; N. Mika, *Postać św. Wojciecha w europejskiej historiografii wieków średnich*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo świętego Wojciecha*, red. A. Barciak, Katowice 1998, s. 47-48; A. Naumow, *Święci Cyryl i Metody w polemice wyznaniowej*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 180-181.

<sup>13</sup> *Słowo o piśmie ruskim*, rkp z Warszawy: BN 12245 III (Akc. 2743), przekł. M. Skowronek (w druku).

przez Iwana Fiodorowa w jego *Bukwarze* - elementarzu, wydanym w Ostrogu na Wołyniu w czerwcu 1578 r. z wyraźnym celem polemicznym w obliczu napaści Piotra Skargi pod adresem cerkiewszczyzny (*O jedności Kościoła Bożego...*, Wilno 1577). Argumenty, aktualne w obronie początków języka i literatury słowiańskiej w IX i X w. okazały się przydatne w renesansowym w gruncie rzeczy sporze o przydatność i godność języka słowiańskiego w wieku XVI i XVII.

Druga grupa takich tekstów, *znaczących* przez nową ich interpretację, przez powierzenie im nowych funkcji jest związana z przenikaniem do naszego piśmiennictwa utworów bałkańskich, związanych w konkretnymi wydarzeniami historycznymi, których aktualność wyczuwano w Rzeczypospolitej.

Należy do nich np. najstarszy polski przekład bałkańskiego utworu cerkiewnosłowiańskiego, jakiego dokonał w swojej *Obronie jedności kościelnej* unicki archimandryta wileński Lew Kreuza-Rzewuski, przytaczając w 1617 r. opis tragedii po przegranej bitwie pod Czernomenem nad Maricą (1371 r.), napisany przez wybitnego mnicha atoskiego - starca Isaję. Jak przestroga brzmiały słowa: *Po zabiciu despota Uhlesza, rozsypali się Izmaelite po wszystkiej ziemi jako ptastwo, jednych chrześcijan zabijając, drugich w niewole biorąc, a tych którzy zostali, śmierć bez czasu pożarła. Ci bowiem, którzy się śmierci na ten czas uchronili, głodem pogubieni byli, bo taki w ten czas był głód po wszystkich stronach, jaki nie był od początku świata, i potym żeby taki nie był, Chryste miłosierny uchowaj! [...] Nie było księżęcia, ni wodza, ni nauczyciela między ludźmi, ani zbawiającego, ale wszystko było napelniono strachem Agaranów*<sup>14</sup>.

Inny przykład to niezwykła aktualność *Opowieści o zniszczeniu atoskich monasterów*, przyniesionej z Bałkanów do Supraskiego monasteru w 1546 r. Przedstawione w niej znaki jawnego gniewu Bożego za jednoczenie się z łacinnikami i opis ich okrucieństwa inspirowały naszych polemistów – Kliryk Ostrogski w 1598 r. wiązał te wydarzenia z unią florencką i bezpośrednim działaniem papieża, ale inni, zgodnie z pierwowzorem, odnoszą się do czasów po unii lyońskiej, do 1275 r. Bardzo rozbudowaną narrację o jawnych cudach Bożych i krwawych wydarzeniach związanych ze zbrojną agresją łacinników na Świętą Górę przedstawiają zarówno atonita o. Iwan z Wiszni, jak i pochodzący z podprzemyskiego Kopystna o. Zachariasz, archimandryta Ławry Pieczarskiej. *Do wyobraźni i serc prawosławnych czytelników w Rzeczypospolitej* – pisze w swej pracy Jan Stradomski – *trafić miały z pewnością zatrważające opisy męczeństwa atoskich wyznawców, których bez względu na wiek, stan, urząd czy pochodzenie łacinnicy pozbawiali życia, bądź też – w najlepszym przypadku – brali w okrutną niewolę*<sup>15</sup>.

Przytacza się słynny lament nad Athosem, bazujący na Psalmie 78, na marginesie którego jeden z XVII-wiecznych czytelników dopisał w rękopisie wązki komentarz:

<sup>14</sup> J. Stradomski, *Spory...*, s. 202.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 180.



Zrozumiawszy dobrze tę zdradę rzymską, / Nie tylko Unit, ale i Rzymianin żalem objęty / Będzie, widząc sprawy tyrańskie, a nie chrześcijańskie<sup>16</sup>.

Opór, jaki stawiała Święta Góra unii z Rzymem, musi być wzorem całemu prawosławiu i przesłaniem i przestrogą, jak mówi o. Zachariasz, „dla nas prawosławnych, abyśmy się z Kościołem łacińskim nie łączyli i rzymskiego biskupa za głowę i pasterza, mimo prawa cerkiewnego, znać nie chcieli, ale byśmy arcybiskupa konstantynopolskiego, patriarchę ekumenicznego, za własnego pasterza swego zawsze znali”<sup>17</sup>.

Trzecią grupą tekstów jest cykl związany ze św. (prep.) Paraskiewą. Podczas gdy inni święci południowosłowiańscy (Sawa, Symeon, Arseniusz Serbscy, Iwan Rylski, Ilarion Megleński) mają znaczenie okazjonalne, służąc jako dowody filiacji, kontaktów i wpływów, to popularność kultu *prepodobnej* Paraskiewy jest najmocniejszym dowodem stałej więzi polsko-litewskiego prawosławia z Bałkanami. Zagadnieniu temu poświęcono już wystarczająco dużo uwagi (A.I. Rogow, S. Kozucharow, M. Kuczyńska<sup>18</sup>, J. Stradomski). Istotna jest przewaga tego bałkańskiego kultu nad ogólnochrześcijańskimi kultami męczennic Paraskiew (zwłaszcza Ikonijskiej z 28 października i Rzymskiej z 26 lipca), a następnie mamy do czynienia na naszym terenie z nakładaniem się na siebie obu październikowych Paraskiew i z wypieraniem bałkańskiej *prepodobnej* przez preferowany przez prawosławie moskiewskie kult *wielkiej męczennicy*; szereg danych dotyczących dedykacji cerkwi a nawet ikon nie jest wiarogodny. Są nieodparte dowody, że popularność kultu Paraskiewy-Petki Epiwackiej (Tyrnowskiej, Belgradzkiej, Jasskiej) na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej związana jest początkowo z osobą metropolity Grzegorza Camblaka, który podniósł ją do rangi patronki prawosławia w państwie polsko-litewskim, a później z działalnością i probałkańską polityką św. Piotra (Mohyle). W efekcie Paraskiewa-Petka stała się jedną z najbardziej popularnych postaci w zgromadzeniu świętych i teksty liturgiczne jej poświęcone stanowią bardzo istotny wkład w podtrzymanie i rozwój jej kultu. Grzegorz Camblak przyczynił się też do promieniowania na nasze ziemie św. Jana Suczawskiego<sup>19</sup>, a jego kult, propagowany przez św. Piotra (Mohyle) był silny zwłaszcza w czasie, kiedy jego relikwie znajdowały się w Stryju i Żółkwi<sup>20</sup>.

Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie w państwie polsko-litewskim ma zatem niekwestionowaną solidną warstwę, która jest wspólna dla całego prawosławia słowiańskiego (a także rumuńskiego i greckiego), następnie ma znaczącą warstwę, która je wiąże z prawosławiem południowosłowiańskim, częściowo przez przedmongolski Kijów,

<sup>16</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>18</sup> Zob. jej artykuł w niniejszym tomie z obszerną bibliografią.

<sup>19</sup> M. Kuczyńska, *Grzegorza Camblaka „Nabożeństwo ku czci św. Jana Nowego Suczawskiego”*, 2 VI, [w:] *Literatura i język rosyjski w świecie*, red. E. Kucharska, Szczecin 1993, s. 27-36; С.Ю. Темчин, *Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильнюсский список службы с житием Иоанну Новому Сучавскому*, 2 VI, „Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne”, t. II, s. 143-203.

<sup>20</sup> A. Naumow, *Wiara...*, s. 52.

częściowo przez Księstwa rumuńskie, częściowo przez Athos, po części zaś bezpośrednio. Ma ono też do XVIII w. niepokązną, a potem w wyniku procesów unifikujących narastającą warstwę wspólnoty duchowej z państwem moskiewskim, a także warstwę wskazującą na kontakty z humanizmem i renesansem zachodnim, i to zarówno w wydaniu prawosławnym, unickim, jak i protestanckim.

Przedstawienie globalnej historii naszego prawosławia i jego unickiej odrośli pozwala na ukazanie ważnej roli, jaką prawosławie *zachodnioruskie* odgrywało na kulturowej mapie całego wschodniego chrześcijaństwa, a także daje możliwość wydobywania jego znaczenia jako istotnego komponentu kultury i duchowości państwa, zwanego przez jakiś czas Rzeczpospolitą Obojga – a nawet Trojga – Narodów.

## SUMMARY

*Aleksander Naumow, Crakow, Venice*

### **Southern Slavonic Works in the Church Slavonic Writing in the Kingdom of Both Nations**

**Keywords:** Cyrillic Writing, Balkans Tradition, Poland

Although the orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth belonged to the circle of Russian Christianity, one must be aware that there are three liturgical traditions within this group: Polish-Lithuanian (i.e. Ukrainian - Belarusian), Muscovite (i.e. Russian), and Greek-catholic (Uniate). In Church Slavonic and Old Russian writing in the Polish-Lithuanian Commonwealth one can also notice some elements coming from Balkans, Mount Athos, Constantinople and Moldavian principalities. In the manuscripts coming from the territory of the Commonwealth, including the ones kept at present in Polish libraries and museums, there are many works linked with the ancient literature of Balkan Slavs. Most of them belong to the common heritage of all the Slav lands and do not indicate any local specificity. Still there are few significant works that can be divided into three categories: 1) works linked with the oldest period of Old Slavonic writing, mostly also connected with the tradition of Cyril and Methodius; 2) texts – significant for their new interpretation, for playing new roles – demonstrating the permeating of Balkan works into our writing, linked with particular historical events, which were considered relevant for the Commonwealth; 3) texts connected with St Parascheva-Petka.

## PROCES SĄDOWY PROTOSYNGLA I EGZARCHY PATRIARSZEGO ARCYDIAKONA NICEFORA PARASCHEA KANTAKUZENA

**Słowa kluczowe:** Nicefor Parasches Kantakuzena, Kościół prawosławny, Polska

Po powrocie patriarchy Jeremiasza II Tranosa na tron w Konstantynopolu (sierpień 1580 – koniec lutego 1584) w otoczeniu patriarchy szczególną troską o oświatę oraz wieloma zaletami administracyjnymi wyróżnił się arcydiakon Nicefor Parasches Kantakuzen. Znany był również, jako „Mądry Nauczyciel” (Σοφός Διδάσκαλος) i „Przeświatły” (Λογιώτατος), który pomimo swych zasług był pomijany przez większość historyków<sup>1</sup>. Nawet ci nieliczni wspominając o nim w swych opracowaniach nie poświęcali mu wiele uwagi, ale raczej czynili to w wielkim skrócie. Urodził się w Trikalach w Tesalii około 1537 roku<sup>2</sup>. Ojciec był znanym handlowcem o nazwisku Parasches, matka siostrą wpływowego i wszechmocnego Michała Kantakuzena, zwanego także „Seitanoglu”, który miał wpływ na wybór metropolity Larysy Jeremiasza na tron patriarszy w Konstantynopolu w 1572 roku<sup>3</sup>. W 1557 r. Nicefor przyjął śluby zakonne, poczym wyjechał na studia do słynnego Uniwersytetu w Padwie. W 1572 r. wraz z objęciem

<sup>1</sup> Patriarcha Jeremiasz II Tranos trzykrotnie zajmował stanowisko patriarchy (I – od 5 maja 1572 r. do poł. listopada 1579 r., II – od sierpnia 1580 r. do końca lutego 1584 r., III – od kwietnia 1587 r. do końca 1595 r.). Χρ. Πατρινέλης, *H οργάνωση του Γένους υπό τους Τούρκους και η επιβίωσή του* [w:] *Ιστορία Ελληνικού Έθνους*, t. 10, Αθήνα 1974, s. 102.

<sup>2</sup> A. Π. Αρχοντίδης, *Ειδήσεις για το πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως το 1592 (από επιστολή του Θεοδώρου Σεβήρου)*, „Θησαυρίσματα” 15 (1978) 119-126. Makarij (Bulgakov), mitropolit, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. 5, *Period razdelenija Russkoj Cerkvi na dve mitropolii. Istorija Zapadnorusskoj, ili Litovskoj, mitropolii (1458-1596)*, red. B. Florja, Moskva 1996, s. 353.

<sup>3</sup> N. Iorga, *Nichifor Dascalul, exarh patriarhal, si legaturile lui cu tarile noastre 1580-1599*, „Analele Academiei Romane”, ser. II, sect. Istorica 27 (1904) 183-200; Αθηναγόρας, Μητροπολίτης Παραμυθίας, „Ο σοφός διδάσκαλος και ιερομόναχος Νικηφόρος Παράσχος ο Καντακουζηνός, „Γρηγόριος ο Παλαμάς” 20 (1936) 8-10 (błąd w nazwisku Παράσχος zamiast Παράσχος występuje jedynie w tytule artykułu); K. Μέρτζιος, *Νικηφόρος Παράσχος*, „Ηπειρωτικά Χρονικά” 15 (1940) 21-22; I. I. Malyševskij, *Aleksandrijskij patriarch Meletij Pigas i ego učastie v delach russkoj cerkvi*, t. 1, Kiev 1872, s. 319; F. A. Kudrinskij, *Sud'ba ekzarha Nikifora v Zapadnoj Rossii. Istoričeskij očerk*, „Kievskaja Starina” 37 (1892) 404; W. K. Medlin – Ch. G. Patrinelis, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)* [Études de philosophie et d'histoire 18], Genève 1971, s. 86-87; Φ. Α. Δημητρακόπουλος, *Αρσένιος Ελασσόνος (1550-1626). Βίος και έργο. Συμβολή στη μελέτη των μεταβυζαντινών λογίων της Ανατολής*, Διδακτορική διατριβή, [Imago Επισημονική βιβλιοθήκη 1] Αθήνα 1984, s. 38; D. Bienkowska, *Michał Waleczny*, Katowice 1985, s. 68; T. Kempa, *Proces Nicefora na Sejmie w Warszawie w 1597 roku* [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin*, Toruń 1996, s. 145-147.

obowiązków patriarchy ekumenicznego przez Jeremiasza, został mianowany egzarchą patriarszym w Wenecji, pozostając równocześnie w funkcji zarządcy patriarchy Jeremiasza. Do Konstantynopola przybył około 1580 r., gdy po śmierci patriarchy Mitrofana (listopad 1579 – sierpień 1580)<sup>4</sup> powrócił na tron patriarszy Jeremiasz II Tranos. Egzarcha poza tym, że posiadał staranne wykształcenie medyczne<sup>5</sup>, oczarowywał rzesze wiernych swym pięknym głosem do tego stopnia, iż uznano go za najlepszego psaltesa Wschodu<sup>6</sup>. Jednocześnie będąc dobrym dyplomata<sup>7</sup> obdarzonym wieloma charyzmatami przewyższał wszystkich swych przeciwników. Znany go, jako arcydiakona, wielkiego protosyngla i zastępcę patriarchy Jeremiasza, równocześnie był jedynym wielkim protosynglem<sup>8</sup> po upadku cesarstwa w stopniu diakona<sup>9</sup>.

Na podstawie relacji z licznych wizyt greckich hierarchów, mnichów i kupców w Rzeczypospolitej oraz Księstwie Moskiewskim (gr. *Μοσχοβία*), Jeremiasz posiadał znakomitą możliwość zorientowania się o poziomie życia kościelnego i problemach Słowian. Wyśmienitą okazją do zacieśnienia więzi duchowych z tą odległą peryferią

<sup>4</sup> A. A. Γλαβίνας, *Μητροπολίται τινες Θεσσαλονίκης κατά τον 1στ' αιώνα* „Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης” (dalej: ΕΕΘΣΑΠΘ) 19 (1974) 322.

<sup>5</sup> Α. Παπαδόπουλος-Κεραμείς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας ή Συλλογή ανεκδότων και σπανίων ελληνικών συγγραφέων περί των κατά την Εώαν ορθοδόξων εκκλησιών και μάάλιστα της των Παλαιστών*, t. 1, Πετρούπολις 1891, s. 452.

<sup>6</sup> *Documente Privitoare La Storia Romanitor Culese*, t. 11, red. E. Hurmuzaki, Bucuresti 1881-1903, nr 192, s. 115-118.

<sup>7</sup> Odnośnie działalności dyplomatycznej Nicefora zob.: Αθηναγόρας, *Νικηφόρος Παράσχος*, s. 77-79; I. I. Μαłyσεβσκι, *Μελετιί Πίγας*, t. 1, s. 252-567.

<sup>8</sup> Μητροπολίτης Παραμυθίας Αθηναγόρας, *Ο Θεσμός των Συγκέλλων εν τω Οικουμενικω Πατριαρχείω*, Μέρος Γ', „Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών” 6 (1929) 116.

<sup>9</sup> W sprawie godności kapłańskiej Nicefora zdania historyków są podzielone. Arcybiskup Aten Chryzostom pisze o archimandrycie Niceforze, który został uwięziony w Malborku, □ ρχιμανδρ□ της Νικηφ□ρος συνελ□φθη, □νεκλε□σθη □ν τ□ φρουρ□□ το□ Μαριεμβο□ργου κα□ □π□θανε (Χρ. Παπαδόπουλος, *Η εν Ρωσσία υπέρ της Ορθοδοξίας ενέργεια του πατριάρχου Ιεροσολύμων Θεοφάνους*, „Νέα Σιών” 1 (1904) 333). Znany rumuński profesor N. Iorga twierdzi jakoby Nicefor zaraz po otrzymaniu święceń kapłańskich został wyniesiony na godność archimandryty: □ν □τος προ□ τ□ς □ν ΚΠ□λει κατ□ τ□ 1593 συγκροτηθε□σης □νδημο□σης Συν□δου □ □εροδι□κωνος Νικηφ□ρος χειροτονηθε□ς πρεσβ□τερος κα□ προαχθε□ς ε□ς □ρχιμανδρ□την κα□ Μ□γαν Πρωτοσ□γκελλον □πεστ□λη □π□ το□ Πατρι□ρχου □ερεμ□ου β' □ς Πατριαρχικ□ς □ζαρχος ε□ς Βλαχ□αν κα□ Μολδαβίαν, □που κα□ προ□ταρον ε□χεν □ργασθ□ □ς διδ□σκαλος (N. Iorga, *Istoria Bisericii Romanesti*, t. 1, București 1928, s. 148). Powyższy pogląd podziela również M. Γεδεών pisząc, że Nicefor został wysłany w 1592 r. jako egzarcha w stopniu archimandryty i wielkiego protosyngla do Włachii, Moldawii i Rzeczypospolitej: □ Νικηφ□ρος τ□ 1592, □ν □δη □ρχιμανδρ□ της κα□ Μ□γας Πρωτοσ□γκελλος, □πεστ□λη □ζαρχικ□ς ε□ς Βλαχ□αν, Μολδαβίαν κα□ Πολων□αν, □ποθαν□ν τ□ 1596 □γκλειστος □ν τ□ φρουρ□□ το□ Μαριεμβο□ργου (M. I. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του απο Θεσσαλονίκης, 36-1884*, εν Κωνσταντινουπόλει 1885-1890, s. 531). O tym, że Nicefor nigdy nie otrzymał święceń kapłańskich, świadczy jego osobiste zeznanie podczas przesłuchania 14 marca 1597: □ρωτηθε□ς μ□πως ε□ναι πρεσβ□τερος κα□ τ□νι τρ□π□ δι□κονος □ξελ□γη, κα□ π□τε το□το συντελε□ται ε□ς τ□ ν□ γ□ν□ τις πρεσβ□τερος, □πεκρ□θη □τι ε□δικ□ δωρε□ δηλαδ□ πατριαρχικ□ α□θεντ□□ συν□θως παραχωρε□ται τ□ □ξ□ωμα ε□ς τούς Διακ□νους κα□ □ρχιδιακ□νους... Πρεσβ□τερος δ□ δ□ν ε□ναι ... □λλ' □π□ρξε Δι□κονος κα□ □ρχιδι□κονος βοηθ□ν τ□ν Πατρι□ρχην □ν τ□ λειτουργικ□ διακον□□ (*Scriptores rerum Polonicarum*, red. E. Barwiński, t. 20 [Editionum Collegii Historici Academiae Litterarum Cracoviensis Nr 64], Kraków 1907, s. 493-494). Powyższe źródło wyjaśnia wszystkie wcześniejsze niejasności związane ze stopniem kapłańskim Nicefora. Na nie także powołuje się patriarcha konstantynopoliński Atenagoras (Αθηναγόρας, *Νικηφόρος Παράσχος*, s. 80-81, 130-133).

kościelną tronu ekumenicznego, było wspólne przeciwdziałanie próbie narzucenia przez Watykan nowego kalendarza prawosławnym obywatelom Rzeczypospolitej. Protagonistami powyższej inicjatywy byli książę Konstanty Ostrogski i bractwa cerkiewne. To właśnie do Ostrońskiego na początku 1583 r. wystosowali odezwę dwaj patriarchowie Wschodu – konstantynopolitański Jeremiasz i aleksandryjski Sylwester, w której nawoływali, aby pozostał wierny starymu kalendarzowi<sup>10</sup>. Wówczas po raz pierwszy Jeremiasz wysłał protosyngla Nicefora wraz z archimandrytą Dionizym oraz ich tłumaczem Teodorem w celu zażegnania problemu i doręczenia pism patriarchalnych skierowanych do hierarchii oraz wiernych prawosławnych w Rzeczypospolitej. Patriarcha wzywał w nich prawosławnych do zachowania starego stylu, jako jedynego prawidłowego kryterium wyznaczania dni paschaliów<sup>11</sup>.

W listopadzie 1592 r. uchwałą Mizonos Synodu w Konstantynopolu patriarchowie Wschodu uznali za niezbędne wysłanie z ramienia patriarchatu ekumenicznego swego egzarchy do Rzeczypospolitej<sup>12</sup>. Synodalne i patriarchalne pismo zaczyna się od cytatu z dzieła św. Grzegorza Teologa, w którym mówi się, iż charyzma właściwego pojmowania i zgłębiania teologii nie jest dana każdemu i zawsze, ale gdy tego wymaga czas<sup>13</sup>. Decyzją patriarchów: konstantynopolitańskiego Jeremiasza i aleksandryjskiego Melecjusza, oraz przedstawicieli pozostałych antiocheńskiego i jerozolimskiego, a także licznie zgromadzonych metropolitów mianowano na stanowisku egzarchy patriarchalnego

<sup>10</sup> „Pismo Jeremiasza II Tranosza do księcia Konstantego Ostrońskiego”, *Poslanija Ieremii*, Ostrog 1583, nr 1. *Biblioteka Narodowa* XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); I. I. Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 2, s. 93-98; J. Schmid, *Verhandlungen über die Annahme der Kalendar-Reform durch die orientalischen Kirchen*, „Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft” 3 (1882) 564; I. N. Καρμίρης, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, t. 1, Αθήνα 1937, s. 133; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370 - 1632*, Warszawa 1934, s. 188-189. Dwa znane egzemplarze w tłumaczeniu starosłowiańskim są przechowywane w Bibliotece Narodowej w Warszawie oraz Bibliotece Instytutu Osolińskich we Wrocławiu. Zob. Z. Żurawińska, Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, *Katalog druków cyrylickich XV-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, Warszawa 2004, nr 11, s. 27, gdzie znajdziemy szeroką bibliografię dotyczącą *Poslanija Ieremii*. Tłumaczenie na język włoski podaje Peri, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Constantinopoli (1582-1584)*, Milano 1967, s. 203-217. Nie posiadamy informacji o oryginale pisma w języku greckim. Na podstawie doniesienia nuncjusza papieskiego Bolonetiego skierowanego do sekretarza papieskiego z 25 czerwca 1583 r. dowiadujemy się, że książę Ostrogski już otrzymał encyklikę patriarchalną. *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. 6, *Bolognetti Albertii nuntii apostolici in Poloniae epistolae et acta 1581-1585*, red. E. Kuntze, wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1938, nr 205, s. 366.

<sup>11</sup> *Poslanija Ieremii*, nr 1-4. *BN*. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); I. I. Malyševskij, *Meletij Pigas*, t. 2/3, nr 1-5, s. 84-101; Z. Żurawińska, Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, *Katalog druków cyrylickich*, nr 11-12, s. 27-28; Makarij, *Istorija*, t. 5, s. 238-239; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912, s. 83-84; M. Gruševskij, *Istorija*, t. 5, s. 463; J. Stradomski, *O merytorycznych i konfesyjnych problemach reformy kalendarza w świetle XVI i XVII-wiecznej polemiki religijnej w Rzeczypospolitej* [w:] *Pokazanie Cerkwie prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004, s. 39-40.

<sup>12</sup> *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, red. W. Milkowicz, Leopoli 1895-1896 (dalej: Milkowicz, *MCSL*), t. 1, nr 256, s. 398-400; M. Broniewski, *Ekthesis, abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiatnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, Kraków 1597 [= *Acta Universitatis Wratislaviensis* No 1698], Wrocław 1995, s. 112-123; *Akty, odnoszące się do historii Jużnoj i Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju*, t. 1, Sankt Petersburg 1863-1865, nr 210, s. 249-250; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 325; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 251.

<sup>13</sup> Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος ΚΖ΄. Θεολογικός Πρώτος. Κατά Ενωμιανών προδιάλεξις Γ΄, δ΄*, PG 36, 13C-D, 16C.

w Rzeczypospolitej protosyngła Wielkiego Kościoła Chrystusowego Nicefora, męża z szerokim wykształceniem teologicznym i filozoficznym, w celu roztoczenia troski nad sprawami metropolii kijowskiej. Jednocześnie naznaczono go pierwszym w hierarchii kościelnej, najstarszym wśród nauczycieli i protosyngłem tronu ekumenicznego ze wszelkimi prawami interweniowania w sprawy diecezji wchodzącej w skład patriarchatu konstantynopolitańskiego. Ponadto otrzymał prawo protokatedry, czyli przewodniczenia na zebraniach synodalnych, gdziekolwiek by się znajdował, pierwszeństwo i szacunek wszystkich metropolitów, arcybiskupów i biskupów, ale także tych autonomicznych arcybiskupów Ochrydy, Cypru i Peczu. Jako najwyższy zarządca wszystkich nauczycieli Wschodu posiadał prawo kontroli, zwoływania sądów kościelnych i doradztwa w sprawach wiary i innych kwestiach kościelnych, wydawania osądów i zaleceń wynikających z dogmatów i obyczajów Kościoła Wschodniego.

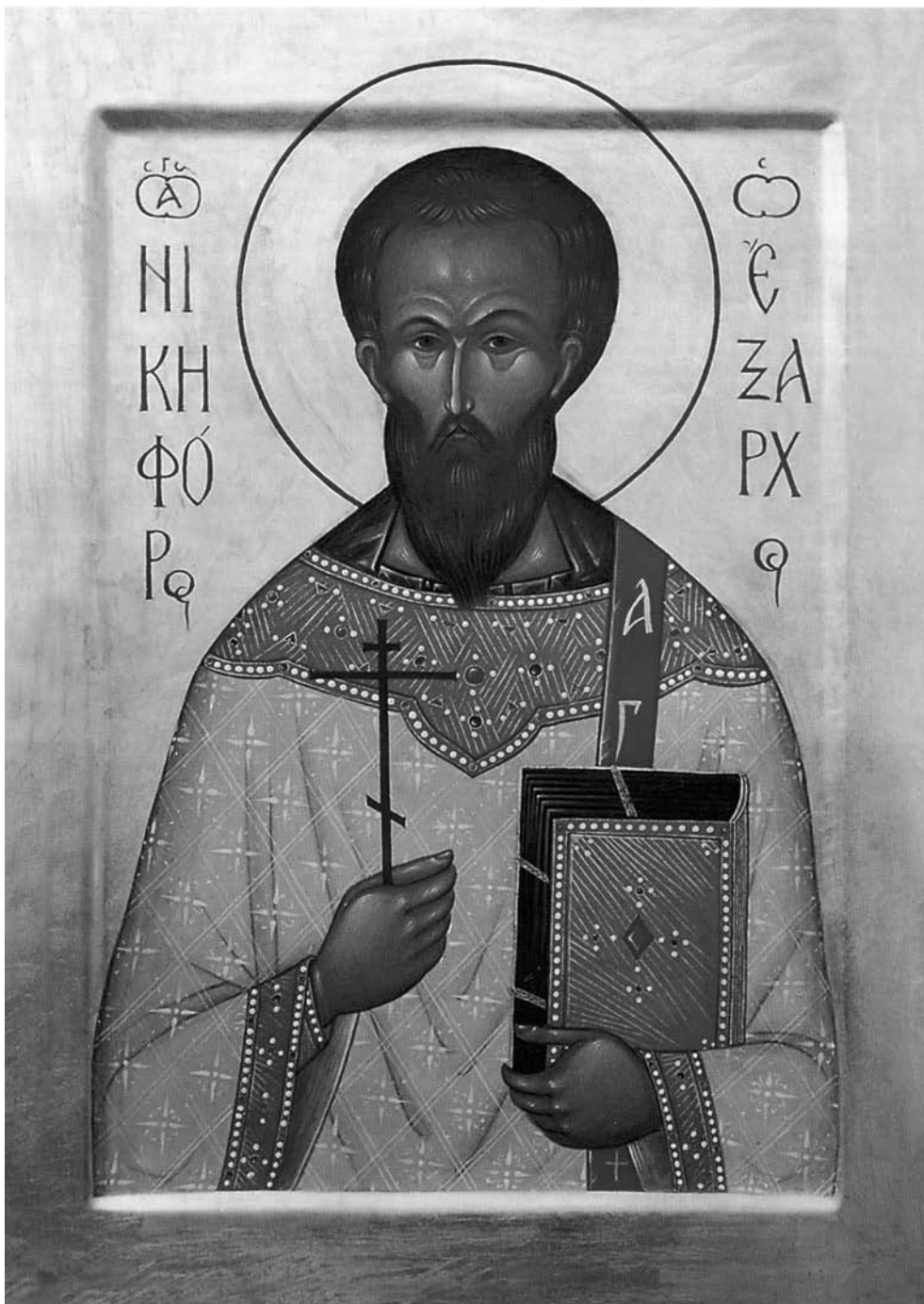
Wobec niepokojących tendencji unijnych w Rzeczypospolitej, część episkopatu prawosławnego, kler jak również przedstawiciele wielmożnych rodów ruskich zwrócili się do swego zwierzchnika patriarchy konstantynopolitańskiego o niezwłoczne przysłanie wysłannika uczonego w Piśmie protosyngła i wielkiego dydaskala tronu patriarchalnego Nicefora, zajętego wówczas sprawami Kościoła w ziemi wołoskiej<sup>14</sup>. Po uregulowaniu trudnych kwestii w Mołdawii i otrzymaniu zaproszenia od księcia Konstantyna Ostrońskiego, Nicefor wyruszył pod koniec 1595 r. do Rzeczypospolitej. Jednak podczas przekraczania granicy z Rzeczypospolitą został zatrzymany przez straż i uwięziony w zamku chocimskim, gdzie był przetrzymywany zgodnie z własnym oświadczeniem przez sześć miesięcy. Niewyjaśnione pozostają powody jego zatrzymania. Istnieje prawdopodobieństwo, że został aresztowany na skutek listu gończego wydanego przez władze mołdawskie, bądź też z powodu uchwały królewskiej zakazującej wjazdu na terytorium Rzeczypospolitej kleru greckiego wydanej z inicjatywy Zygmunta III zaledwie 28 lipca 1595 r., w związku z planami króla narzucenia unii prawosławnym obywatelom państwa<sup>15</sup>. Pomimo to Niceforowi udało się zbiec z więzienia w Chocimiu. Później usprawiedliwiał swój postępek argumentem apostoła Pawła, który za sprawą próśb ze strony wiernych serwował się ucieczką, opuszczony w koszu z murów Damaszku<sup>16</sup>.

Wraz z przybyciem do Rzeczypospolitej, Nicefor zajął się umacnianiem i obroną wiary, a także krzewieniem oświaty, dlatego nie bez powodu wzbudzał niepokój

<sup>14</sup> M. Broniewski, *Ekthesis...*, s. 34-35.

<sup>15</sup> *Akty, odnoszące się do historii Zapadnoji Rossii, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju* (dalej: *AZR*), t. 4, Sankt Petersburg 1851, nr 75, s. 106. Zdaniem Żukowicza, Nicefor został wtrącony do więzienia w końcu października 1595 r. z polecenia hetmana Zamojskiego. P. N. Żukovič, *Sejmovaja bor'ba pravoslavnago zapadno-russkago dwoianstva s cerkovnoj uniej (do 1609 g.)*, Sankt Peterburg 1901, s. 187.

<sup>16</sup> É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par der Grecs aux* (dalej: E. Legrand, *BH*) (*XVII siècles*), Paris 1885-1906, t. 4, nr 51, s. 224; F. A. Kudrinskij, *Sud'ba ekzarcha Nikifora v Zapadnoj Rossii. Istoričeskij očerk*, „Kievskaja Starina” 37 (1892) 406; Makarij, *Istorija*, t. 5, s. 254. Por. Dz. 9,25.



Św. Nicefor, ikona współczesna

w łacińskich kręgach władz państwa. Angażował się osobiście udzielając lekcji z filozofii wszystkim zainteresowanym. Przymuszczałnie w 1596 r. wykorzystał swą wiedzę filozoficzną, aby nauczać w Ostrogu. Autor *Perestrogi* informuje nas o próbach kanclerza Jana Zamojskiego pozyskania i zatrudnienia Nicefora na stanowisku wykładowcy w Akademii Zamojskiej<sup>17</sup>. Odmowna odpowiedź wobec propozycji kanclerza, a może także przeciągnięcia na swoją stronę i wykorzystania w przyszłości jego zdolności dyplomatycznych, stały się powodem popadnięcia w niełaski Zamojskiego, co przypuszczalnie doprowadziło do uwięzienia i śmierci Nicefora. Egzarcha pozostawał jednak niezmienny w swych przekonaniach i obietnicach danych przed laty księciu Konstantemu, że będzie wykładał w Akademii Ostrogskiej<sup>18</sup>. Po przybyciu do Ostroga natychmiast zajął się kwestią apostazji części hierarchii. Pierwszy królewski nakaz z żądaniem wydania Nicefora wysłano pod adresem księcia Konstantego Ostrogskiego prawdopodobnie w sierpniu 1596 roku<sup>19</sup>. Jednak w piśmie do króla z 10 września książę wyjaśniał, że nie może przywieść egzarchy na sąd ze względu na jego zły stan zdrowia<sup>20</sup>.

Pod koniec 1596 r. główny oskarżyciel Nicefora, wielki kanclerz koronny Jan Zamojski, powiadomił Vannozziego, sekretarza legata papieskiego w Rzeczypospolitej kardynała, Henryka Caetani (3 IV 1596 – 16 IV 1597), że posiada dowody winy egzarchy, mianowicie cztery listy, w których oskarżony w wyniku panującego chaosu w państwie miał wzywać Imperium Osmańskie do interwencji zbrojnej w Rzeczypospolitej<sup>21</sup>. Miał je skonfiskować u zatrzymanego podczas przejazdu przez włości Zamojskiego, wysłannika księcia Konstantego Ostrogskiego, Janisa udającego się do Mołdawii. Należy podkreślić, iż w czasie całego procesu Nicefora powyższe listy

<sup>17</sup> „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 213.

<sup>18</sup> E. Legrand, *BH (XVII wiek)*, t. 4, nr 51. „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 213-214; M. O. Kojalovič, *Nikifor, velikij protosinkell patriarшего Konstantinopolskogo prestola i ekzarch Konstantinopolskogo patriarcha v Zapadnorusskij cerkvi*, „Strannik” 4 (1860), 199; A. Luk’janovič, *K voprosu ob Ostrožskoj škole XVI v.*, „Volynskie Eparchialnye Vedomosti” 28 (1881), 767-777. W latach osiemdziesiątych XVI w. w akademii ostrogskiej nauczali również inni wykształceni grecy: Dionizy Rallis Palaiologos Eustachy Nathanail z Krety, Emmanuel Moschopoulos i Emanuel Achilleos. *Monumenta Poloniae Vaticana*, red. E. Kuntze, t. 6, nr 205, s. 364-366; nr 220, s. 381; nr 224, s. 384-385; nr 364, s. 642-643; E. Legrand, *BH (XVII wiek)*, t. 5, s. 176; T. Kempa, *Akademia Ostrogska*, w: *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 69-70.

<sup>19</sup> Wiemy, że Ostrogski udzielił gościny i azylu politycznego egzarsze.

<sup>20</sup> *Riksarkivet Stockholm, Extranea Pollen*, t. 90; Patrz. T. Kempa, *Proces Nicefora na Sejmie w Warszawie w 1597 roku*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin*, Toruń 1996, s. 151.

<sup>21</sup> *Scriptores rerum Polonicarum*, red. E. Barwiński, t. 20 [Editionum Collegii Historici Academiae Litterarum Cracoviensis Nr 64], Kraków 1881, 1907, s. 105-106; S. T. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki. Opyt istoričeskogo issledovanija*, t. 1, Kiev 1883-1898, s. 52; *Akty, odnosiaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Archeografičeskiju Komissieju*, t. 4, Sankt Petersburg 1851, nr 117, s. 160; Por.: O. Halecki, „Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich”, *SPM* 1 (1954) 81; Idem, *Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej*, t. 2, Lublin 1997, s. 279-280. Na podstawie powyższej informacji widzimy, że Watykan oddziaływał i zatwierdzał metody, którymi posługiwano się w polityce Rzeczypospolitej w stosunku do prawosławnych obywateli państwa, dlatego pośrednio ponosi odpowiedzialność za los Nicefora.



były traktowane, jako główne dowody jego oskarżenia. Jednak wszystko wskazuje, że to Zamojski dopuścił się sfabrykowania dowodów winy Nicefora, był inicjatorem procesu i wyraźnie wpływał na przebieg sprawy. Prawdopodobnie na krótko przed rozpoczęciem sejmu warszawskiego, 10 lutego 1597 r., a następnie procesu, kanclerz zaopatrzył się w podrobione listy. Świadczy o tym *diariusz gdański*, z którego bezpośrednio wynika o sfalszowaniu materiału dowodowego przeciwko egzarsze patriarszemu w Rzeczypospolitej<sup>22</sup>. Ponadto nadmienia, że poselstwo mołdawskie w Rzeczypospolitej otrzymało wytyczne od samego Zamojskiego o sposobie sfabrykowania oskarżenia.

Zamojski posiadał wiele innych powodów do skompromitowania swego śmiertelnego przeciwnika. Pośrednim zadaniem, wytoczonego przeciwko Niceforowi procesu, było zdyskredytowanie przeciwników Zamojskiego, mianowicie Konstantego i Jana Ostrogskich (1593-1620 – kasztelan krakowski), a przez to osłabienie ich pozycji w Rzeczypospolitej. Niechęć do nich była wywołana działalnością, związaną z prowadzoną polityką zagraniczną rodziny Ostrogskich, a w szczególności Jana i jego współpracą z Augsburgami. Żądny władzy kanclerz za wszelką cenę dążył do osiągnięcia całkowitej kontroli nad samodzielnym kreowaniem polityki Rzeczypospolitej z południowymi sąsiadami<sup>23</sup>. Ostrogscy niejednokrotnie protestowali przeciwko systematycznemu pądrowaniu ich dóbr przez wojska koronne Zamojskiego<sup>24</sup>. Obydwaj rywalizowali w kwestii obsady posad starostów na Ukrainie<sup>25</sup>.

Niechęć Zamojskiego do Ostrogskich zbiegła się z dążeniami unijnymi hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnych biskupów apostatów, co w rezultacie wpłynęło na ich ścisłą współpracę podczas procesu. Na szczególną uwagę zasługuje świadectwo autora *Perestrogi* zgodnie, z którym obydwaj działali w sposób skoordynowany. Kanclerz zwrócił się przeciwko księciu Konstantemu, natomiast hierarchia zaatakowała protosynгла<sup>26</sup>. Przymuszczalnie, to właśnie skoordynowany atak przeciwników księcia był powodem przedwczesnego wycofania się Konstantego ze sprawy sądowej

<sup>22</sup> Poza wydaniem *Scriptores rerum Polonicarum*, przebieg obrad sejmu warszawskiego z 1597 r., na którym sądził Nicefora, podaje nam S. T. Golubev, „Materiały dla historii Zapadnorusskoj Pravoslavnoj Cerkvi (XVI i XVII stol.)”, *TKDA* 19 (1878) 46-63. *AZR*, t. 4, nr 117, s. 159-165; „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 216-220.

<sup>23</sup> *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Radziwiłłów*, dz. 2, supl. 189, k. 1-2; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370 - 1632*, Warszawa 1934, s. 289, 369; P. N. Żukovič, *Sejmovaja bor'ba pravoslavnago zapadnorusskago dvorianstva s cerkovnoj uniej (do 1609 g.)*, Sankt-Peterburg 1901, s. 66. Przyczyna niechęci Zamojskiego do Ostrogskich, ukazana przez autora *Perestrogi*, wydaje się nazbyt naiwna. Miała jakoby stanowić zemstę kanclerza na Niceforze i Ostrogskim za odrzucenie przyjęcia przez egzarchę oferty pracy dydakta w Akademii Zamojskiej. „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 218.

<sup>24</sup> *AGAD, Archiwum Ostrogskich i Zamojskich*, nr 222, k. 33-34. „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 216.

<sup>25</sup> P. A. Kuliš, *Istorija vozsoedinenija Rusi*, t. 2, Sankt Petersburg 1874, s. 446-447; E. Barwiński, *SRP*, t. 8, nr 54, s. 149.

<sup>26</sup> „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 216. Zachowała się odezwa arcybiskupa łacińskiego, w której wyrażał swój krytyczny stosunek do osoby Nicefora. Wynika z niej, iż z winy egzarchy cała Rzeczypospolita znajdowała się w niebezpieczeństwie. *AGAD AR*, dz. 2 supl. 139, k. 1; Por. A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 256.

w dniu 12 marca, w dowód protestu przeciwko metodom prowadzenia procesu. Ostrogski miał opuścić Zamek Królewski ze słowami „niechaj go sobie sam król zje”<sup>27</sup>. Zdecydowanymi przeciwnikami księcia byli m.in. kanclerz Jan Zamojski, kanclerz Lew Sapieha, Janusz Zbarski i wojewoda krakowski Mikołaj Zebrzydowski. Weszli oni w skład powołanej przez króla komisji senatorów.

Obrady sejmu warszawskiego rozpoczęły się 10 lutego 1597 r., jednak sprawą Nicefora zajęto się dopiero w drugiej jego części 8 maja. Zażądano, aby książę Konstanty stawił na przesłuchanie przed majestatem królewskim egzarchę Nicefora. Podgrzewaniu nastrojów sprzyjały plotki, rozpowszechniane przez ludzi z otoczenia króla, usiłujących wytworzyć atmosferę zagrożenia w stolicy. Rozpowszechniano także pogłoski o gotowości księcia do zastosowania zbrojnej przemocy w obronie egzarchy. Sam król Zygmunt III w tych dniach poruszał się po mieście w asyście przybocznej gwardii, która towarzyszyła mu nawet podczas mszy świętej<sup>28</sup>. Wydaje się, że chodziło tu o umyślne działania przeciwników Nicefora, przygotowujących podatny grunt pod obrady sejmowe, a następnie pod proces egzarchy. Miał posłużyć do zdyskredytowania prawosławnych w oczach grupy posłów i senatorów, którzy do tej pory unikali zajęcia sprecyzowanego stanowiska w kwestii unijnej.

Książę Konstanty był zobligowany do wcześniejszego stawienia Nicefora przed sądem marszałkowskim. Jednakże opóźniał wykonanie polecenia królewskiego usiłując do samego końca wpłynąć na zmianę tej decyzji, albowiem zdawał sobie sprawę z niechęci przewodniczącego do jego osoby i ogólnie do prawosławia. Z pomocą poszczególnych posłów starał się wymóc na królu decyzję o rozpatrzeniu sprawy Nicefora przed sądem sejmowym. Jednak król unikał zastosowania prawa i przywilejów przysługującym szlachcie polskiej i litewskiej, w stosunku do obcokrajowca<sup>29</sup>. Ostatecznie przystano na rozwiązanie ugodowe zgodnie, z którym proces miał się odbyć przed komisją składającą się z kilkunastu senatorów pod przewodnictwem marszałka wielkiego koronnego<sup>30</sup>.

Proces rozpoczął się 11 marca 1597 r. z odczytania czterech listów, wysłanych rzekomo do metropolity adrianopolskiego, siostry oraz dwóch duchownych w Grecji. Instygator odczytał przetłumaczone z języka greckiego listy, natomiast Nicefor odpowiadał w języku włoskim, utrzymując z całą stanowczością, że zostały sfabrykowane i sfałszo-

<sup>27</sup> J. Wielewicki, „Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie (1579-1599)”, t. 1, *SRP*, t. 7, Kraków 1881, s. 235; E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 481; *AZR*, t. 4, nr 117, s. 160; M. Sobieszczański, *Jochima Bielskiego dalszy ciąg Kroniki Polskiej*, Warszawa 1851, s. 300; P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 313; L. Jarmański, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992, s. 185; J. Rzońca, *Sejmy z lat 1597 i 1598*, t. 1, *Bezowocny sejm z 1597 roku*, Opole 1989, s. 86.

<sup>28</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 477.

<sup>29</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 102-103, 472-473.

<sup>30</sup> Nie posiadamy wyczerpujących informacji o składzie komisji. Wiemy natomiast, że w składzie sędziowskim znaleźli się zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy księcia Konstantego. Przymuszczalnie do tych ostatnich należało większość senatorów. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 104, 478; T. Kempa, *Proces Nicefora*, s. 154.

wane, ponieważ było niemożliwym, aby będąc chrześcijaninem i dobrym znawcą teologii, doradzał takie niedorzeczności niewiernym. W następnym dniu, 12 marca, obrońca Nicefora, Przylepski ogłosił, że listy nie były napisane przez egzarchę, ale należały do metropolity Pafnucego, który w owym czasie zatrzymał się w Ostrogu, w drodze do Moskwy i że jego klient nic nie wiedział o ich istnieniu<sup>31</sup>. Sam Janis, u którego znaleziono listu na pytanie, od kogo je otrzymał odpowiadał, że od Pafnucego, który w tym czasie przebywał w Ostrogu w pobliżu Nicefora i że przejął listy na polecenie Nicefora. Podczas przesłuchania z 14 marca Nicefor zaprzeczył oskarżeniu jakoby polecił Janisa Pafnucemu. albowiem nie było go nawet w tym czasie w Ostrogu, a metropolita mający jakoby napisać powyższe listy zapewne nie był przy zdrowych zmysłach, *ἐκεῖνος ὁ Μητροπολίτης ὅστις αὐτάς τὰς ἐπιστολάς ἔγραψεν ἦτο μέθυσος· αὐτὸς εἰς τὴν Ἀδριανούπολιν κανένα φίλον δέν εἶχεν*. Równocześnie zaprzeczył oskarżeniu jakoby przekazał listy metropolicie czy Janisowi. Zapytany, czy widział metropolitę po odjeździe Janisa oświadczył, że widział się z nim w Brześciu, gdy wraz z kupcem ormiańskim z Zamościa udawał się do Moskwy<sup>32</sup>.

W korespondencji z Krzysztofem Radziwiłłem z 26 czerwca 1597 r. książę Konstanty podkreślał zdecydowanie, że pomienione cztery listy posiadały najmniejsze znaczenie w całym procesie i dlatego nie można było ich traktować, jako główny materiał dowodowy w sprawie<sup>33</sup>. Treść listów była na tyle bezpośrednia i naiwna, iż trudno uwierzyć, że zostały napisane przez jakiegoś „szpiega”, skoro nie zadał sobie nawet najmniejszego trudu ich zasyfrowania<sup>34</sup>. Jednocześnie nasuwają się inne wątpliwości, po pierwsze, dlaczego nadawca nie zaadresował listów nawołujących Turków do inwazji zbrojnej na Rzeczypospolitą, do któregoś z tureckich urzędników? Po drugie, dlaczego podstarości Chrzęstowski przesłał zarekwirowane listy do Jeremiasza Mohyły zamiast do swego decydenta Zamojskiego?

W toku procesu, a dokładniej 14 marca przedstawiono mu poza zarzutem szpiegostwa całą listę wykroczeń o charakterze politycznym, dotyczących jego działalności w Imperium Osmańskim oraz Mołdawii<sup>35</sup>, które przytoczę jedynie pokrótce, ponieważ nie wpłynęły bezpośrednio na przebieg sprawy:

Był szpiegiem na zlecenie matki sułtana, której posyłał wiele prezentów.

<sup>31</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 108, 490; S. T. Golubev, *Petr Mogila*, t. 1, s. 52, 53, 55; O. Halecki, *Od unii florenckiej*, t. 2, s. 281.

<sup>32</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 493-494; Por. Αθηναγόρας, Μητροπολίτης Παραμυθίας, „Ο σοφός διδάσκαλος και ιερομόναχος Νικηφόρος Παράσχος ο Καντακουζηνός”, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 20 (1936) 132; Makarij (Bulgakov), mitropolit, *Istorija Russkoj Cerkvi*. t. 6, *Period samostojatel'nosti Russkoj Cerkvi (1589-1881)*. *Patriaršestvo v Rossii (1589-1720)*. *Patriaršestvo Moskovskoe i vseja Velikija Rossii i Zapadnorusskaja mitropolija (1589-1654)*, red. M. V. Dmitriev-B. Florja-V. S. Šul'gin, Moskva 1996, s. 151-152.

<sup>33</sup> P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 313.

<sup>34</sup> *AZR*, t. 4, nr 117, s. 160.

<sup>35</sup> Αθηναγόρας, „Νικηφόρος Παράσχος”, s. 130-133; P. N. Žukovič, „K voprosu o vinoynosti ekzarha Nikifora, predsedatelja Brestskogo pravoslavnogo sobora, v tureckom špionstve”, *Christianskoe Čtenie* 79 (1899) 575; K. Studins'kij, *Perestroga. Rus'kij pamjatnik XVII v.*, L'viv 1895, s. 105-116.

Postępował srogo z chrześcijanami w Turcji, a młodych chłopców zsyłał do armii tureckiej oraz do pracy na galerach.

Spowodował wzrost zadłużenia Mołdawii względem Porty, ponieważ obiecał wysoki peszesz za obsadzenie na tronie mołdawskim hospodara Arona.

Pełnił funkcję posła od Sinan paszy do Jana Zamojskiego jesienią 1595 r., działając na niekorzyść Jeremiasza Mohyły oraz interesów Rzeczypospolitej.

Mimo zakazu królewskiego wjechał na teren Rzeczypospolitej<sup>36</sup>.

Odważył podawać się za przedstawiciela patriarchy konstantynopolitańskiego.

W stosunku do ostatniego zarzutu, podważając moc oficjalnych patriarszych pełnomocnictw, przytłaczająca większość historyków polskich ukształtowała negatywne stanowisko odnośnie działalności Nicefora w Rzeczypospolitej. Uważali, że posługiwał się fałszywymi lub nieaktualnymi pełnomocnictwami<sup>37</sup>, utwierdzając się w ten sposób w przekonaniu wobec oskarżeń o szpiegostwo Nicefora na rzecz Imperium Osmańskiego. Jednak po konfrontacji z jego zasługami na gruncie patriarchatu, predysponującymi go do najwyższych godności kościelnych, ich poglądy wydają się całkowicie bezpodstawne. Jego działalność w Konstantynopolu przyczyniła się do powrotu Jeremiasza Tranosa z wygnania i przywrócenia go na tronie patriarszym. Podczas pobytu Jeremiasza w Moskwie, egzarcha pełnił obowiązki zastępcy patriarchy w Konstantynopolu. Z chwilą, gdy sąd poddał w wątpliwość, czy rzeczywiście posiadał pisemne pełnomocnictwo, proto-

<sup>36</sup> Nicefor znalazł się w niezwykle trudnym położeniu, gdyż wydanie zakazu wskazywało jednoznacznie na intencje króla. Protosyngiel musiał wybierać między zastosowaniem się do zakazu wydanego w dekrete króla Zygmunta, o którym mógł początkowo nie wiedzieć a nakazem duchowym patriarchy ekumenicznego zgodnie, z którym powinien przeciwdziałać próbom narzucenia unii w Rzeczypospolitej.

<sup>37</sup> Większość z nich traktowało synodalny i patriarszy dekret, jako fałszerstwo, sugerując się różnorodnością podpisów hierarchów umieszczonymi pod tekstem. Patrz: J. Byliński – J. Długosz, „Wstęp”, *Ekthesis, abo krótkie zebrańie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiasnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, Wrocław 1995, s. 14-15; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie za przyczyny jego upadku*, t. 2, Warszawa 1906, s. 144-145; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 324-326; O. Halecki, *Unia Brzeska*, s. 89; Idem, *Od unii florenckiej*, t. 2, s. 217-218. Pogląd ten nie wytrzymuje krytyki przy bliższej konfrontacji z tradycją Kościoła Wschodniego, a mianowicie zastosowania starożytnego zwyczaju synodu Endimusa. Wskutek podwyższenia Konstantynopola do rangi stolicy Imperium, przybywający do niej z różnych stron i z wielu powodów hierarchowie zatrzymywali się w niej na pewien określony czas. Patriarcha wykorzystywał powyższy fakt do częstego zwoływania wspomnianego uprzednio synodu Endimusa, w celu przeciwdziałania problemom dotyczącym ogólnych kwestii kościelnych w sprawach wiary i porządku kanonicznego. W ten sposób należy wyjaśnić uczestnictwo dużej liczby hierarchów podczas synodu Endimusa w 1592 r., przybyłych z różnych diecezji. Βλ. Ιω. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, t. 2: *Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση*, Αθήναι 2002<sup>3</sup>, s. 197-210. Szczegółowiej o narodzinach i rozwoju zwyczaju zwoływania tego synodu patrz. J. Hajjar, *Le synode Permanent (Σύνοδος Ενδημούσα) dans l' Eglise byzantine des origines au XI siècle*, Roma 1962. Φειδάς, *Ενδημούσα σύνοδος*, Αθήναι 1971; A. Szymaniuk, „Synod Endimusa”, *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, Białystok 2006, s. 139-150. Istotnym dowodem prawdziwości pełnomocnictwa patriarszego Nicefora jest świadectwo greckiego mnicha jezuitę Piotra Arkudiusza, który śledził tok obrad synodu łacinników i unitów w Brześciu, a później proces egzarchy, stwierdzającego autentyczność dokumentu (O. Halecki, *Od unii florenckiej*, t. 2, s. 218; T. Kempa, *Proces Nicefora*, s. 157-158). Za autentycznością dokumentu świadczy również fakt, iż przedstawiciel patriarchy aleksandryjskiego i tymczasowego zarządcy Tronu Ekumenicznego Melecjusza, nie został przewodniczącym obrad synodalnych prawosławnego synodu w Brześciu, ale ustąpił te znaczące miejsce Niceforowi, w ten sposób potwierdzając posiadane przez niego władzę duchową i prawa.

syngiel przedstawił im patriarszy i synodalny dekret. Podkreślił z całą stanowczością, że jeśli nie dają wiary jego słowom i podważają autentyczność powyższego dokumentu, powinni zwrócić się do Patriarchatu o zweryfikowanie swych wątpliwości<sup>38</sup>. W skutek wyczerpującej obrony Nicefora nie powracano więcej podczas procesu do sprawy jego pełnomocnictw patriarszych.

Kanclerz Zamojski oskarżył także Nicefora w samozwańczym obwołaniu się posłem od Sinan paszy w rokowaniach z polską armią. W ten sposób miał działać na szkodę Rzeczypospolitej i Mołdawii, o czym świadczyły następujące warunki pokoju, dostarczone przez egzarchę do obozu polskiego<sup>39</sup>:

Zachowanie przez Portę kontroli nad Mołdawią miało polegać na zatwierdzaniu kolejnych wojewodów przez sułtana, na podobieństwo prawa wprowadzonego przez króla Rzeczypospolitej Stefana.

Wojewoda Mołdawii miał składać przysięgę na wierność sułtanowi.

Wojewoda został zobligowany do odesłania na dwór sułtanowi syna lub brata w roli zakładnika.

Nie tylko wojewoda, ale również Rzeczypospolita miałyby zobowiązać się do ochrony interesów Imperium Osmańskiego, na wypadek wojny z Augsburgami.

Na podstawie pobieżnej oceny zarzutów wobec Nicefora możemy stwierdzić, że większość z nich nie mogły być użyte w oficjalnym oskarżeniu winy egzarchy. Przyczyniły się natomiast do znacznego pomniejszenia reputacji i autorytetu patriarszego wysłannika. W rezultacie jego obrońca Przylepski wyciągnął sprawiedliwe wnioski, że większość z nich nie mogły być rozpatrywane przez sądy w Rzeczypospolitej. Reasumując dzieli zarzuty na trzy kategorie:

Do pierwszej zalicza zarzuty dotyczące działalności Nicefora jako duchownego, które mogły być rozsądzone jedynie przez odpowiedzialne organy sądu kościelnego.

Do drugiej zaliczył zarzuty związane z jego działalnością w Konstantynopolu zauważając, że król może snuć plany związane z zajęciem stolicy nad Bosforem, ale do tego czasu nie posiada prawa rozsądzania powyższych kwestii<sup>40</sup>.

Do trzeciej kategorii zaliczył zarzuty bezpośrednio dotyczące Rzeczypospolitej, które mogą być rozpatrywane przez sąd. Do powyższych należą według niego sprawa listów wysłanych do Turcji oraz występowanie Nicefora w roli posła w składzie delegacji od Sinan paszy<sup>41</sup>. Jednak obrońca Nicefora udowodnił, że oskarżony nie był autorem listów a także, że brał udział w pertraktacjach z Sinan paszą jedynie na prośbę Jeremiasza Mohyły oraz mołdawskiej szlachty. Utrzymywał, jakoby Jeremiasz miał się utrzymać

<sup>38</sup> „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 218.

<sup>39</sup> P. N. Żukovič, „O vinovnosti ekzarha Nikifora”, s. 578-580.

<sup>40</sup> Poza tym jego oskarżyciele nie przedstawili żadnego świadka wobec rzekomych zbrodni Nicefora w Konstantynopolu. E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 477.

<sup>41</sup> *AZR*, t. 4, nr 117, s. 163-164.

na stanowisku władcy Mołdawii zawdzięczając działaniom Nicefora, który przekonał Sinan paszę do wycofania armii tureckiej z państwa<sup>42</sup>.

Wśród zarzutów znajdowały się te o charakterze typowo kościelnym<sup>43</sup>. Zaledwie po rozpoczęciu procesu kanclerz Wielkiego Księstwa Litewskiego Lew Sapieha (1588-1623) oskarżył egzarchę patriarszego o podburzanie nastrojów wśród obywateli wyznania prawosławnego<sup>44</sup>. Jednocześnie w trakcie procesu Niceforowi zarzucono udział w obradach antyunijnego synodu w Brześciu.

Podczas przesłuchania 28 marca oskarżyciele Nicefora zarzucili mu, że odważył się wysłać listy powyższej treści do niewierzącego i że pomimo znajomości z Pafnucym polecił go Janisowi. obrońca Nicefora ponownie odpowiadał, że Nicefor nie napisał listów i nie przekazał ich Janisowi on, ale metropolita Pafnucy<sup>45</sup>. Wątpliwości odnośnie winy egzarchy wyrazili w trakcie procesu nie tylko jego zwolennicy i obrońcy, ale także poszczególni przeciwnicy. Oskarżyciele wycofali w trakcie procesu, niektóre zarzuty w stosunku do Nicefora<sup>46</sup>. Równocześnie sami sędziowie nie byli pewni jego winy, skoro ostatecznie król nie zdobył się na wydanie postanowienia sądowego, ale zgodnie z radą prokuratorów przełożył jej wydanie do momentu przedstawienia zadawalającego materiału dowodowego. Do tego czasu obydwaj oskarżeni zostali wtrąceni do twierdzy w Malborku, znajdującego się pod kontrolą Zamojskiego<sup>47</sup>. Jednakże Janis został niebawem zwolniony i przyjęty na służbę u kanclerza, natomiast inny los spotkał Nicefora przetrzymywanego przez Zygmunta, który pod wpływem presji ze strony łacinników i unitów przyzwolił na mord niewinnego egzarchy<sup>48</sup>. Nieznany autor kronik sejmowych Rzeczypospolitej, relacjonujący posiedzenia z 1597 r. wyraził się charakterystycznie na temat powyższej sprawy stwierdzając, iż na skutek nie znalezienia dowodów jego winy rozwiązano sąd<sup>49</sup>.

Zdania samych sędziów-posłów były podzielone, dlatego inicjatywę w sprawie Nicefora przejął król Zygmunt. Ponadto od tego momentu pogląd-oskarżenie, że Nicefor był szpiegiem Otomanów zostało umiejętnie wykorzystane i rozpowszechnione przez łacinników. Od tego czasu cała literatura Kościoła Zachodniego wraz z unitami z nie-

<sup>42</sup> AZR, t. 4, nr 117, s. 163; E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 493; P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 182.

<sup>43</sup> Nie możemy zgodzić się z poglądem Chodynickiego, że proces Nicefora miał wyłącznie podtekst polityczny. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 369-370. Innego zdania jest K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, s. 87-88.

<sup>44</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 101. „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 217. L. Jarmański, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów u schyłku XVI wieku*, s. 181; O. Halecki, *Od unii florenckiej*, t. 2, s. 282-283.

<sup>45</sup> S. T. Golubev, *Petr Mogiła*, t. 1, s. 55, 57, 58; O. Halecki, *Od unii florenckiej*, t. 2, s. 284-285.

<sup>46</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 496.

<sup>47</sup> E. Barwiński, *SRP*, t. 20, s. 124, 525.

<sup>48</sup> S. T. Golubev, *Petr Mogiła*, t. 1, s. 63; K. Lewicki, *Konstanty Ostrogski*, s. 203.

<sup>49</sup> ...żadnych probabiles rationes tego zdradziectwa producere non valebant. S. T. Golubev, *Petr Mogiła*, t. 1, s. 56. Por. Makarij, *Istoria*, t. 6, s. 152-153.

zmiennym uporem i konsekwencją powielają „dogmat” winy Nicefora w szpiegostwie na rzecz Otomanów<sup>50</sup>.

Po uwięzieniu egzarchy przez Zygmunta książę Konstanty nie porzucił sprawy. Starzał się wszelkimi sposobami wpłynąć na jego zwolnienie z więzienia. Przypominał mu o tym patriarcha aleksandryjski Melecjusz Pigas, którego książę darzył ogromnym szacunkiem. O staraniach księcia świadczy pismo z 15 października 1598 r. do jego zięcia Krzysztofa, w którym wyrażał oburzenie na skutek niesprawiedliwego sądu nad Niceforem<sup>51</sup>. Ostrogski uzależniał wręcz przywrócenie ponownych kontaktów z Zamojskim od uwolnienia protosyngla Nicefora<sup>52</sup>. Nawet zmusił go do złożenia takiej deklaracji w trakcie obrad sejmowych<sup>53</sup>. Jednak Zamojski wyraźnie zlekceważył swe obietnice, co w konsekwencji doprowadziło do zaognienia stosunków obustronnych<sup>54</sup>.

Losem Nicefora nieustannie interesował się patriarcha Melecjusz, zabiegając u znaczących postaci światowej areny politycznej o wpłynięcie na Zygmunta w sprawie uwolnienia Nicefora. Patriarcha pisał z Konstantynopola 8 sierpnia 1598 r. do wojewody moldawskiego Jeremiasza prosząc, aby poprzez delegacje i pisma wpłynął na króla Rzeczypospolitej odnośnie poprawy sytuacji prawosławnych obywateli, aby mogli swobodnie wyznawać dogmaty i obyczaje Kościoła Wschodniego nie będąc przymuszonymi do przyjmowania nieprawidłowości papieskich, ἄπερ ἐπεσφραγίσαντο οἱ ἅγιοι Πατέρες Ανατολικοὶ καὶ Δυτικοὶ δι' ἑπτὰ συνόδων οἰκουμενικῶν, οἷς ἀκολουθεῖν ἀσφαλές καὶ εὐσεβές. Ταῖς γάρ τοῦ Πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης καινοτομίαις ὑπακούειν ἢ ὑπάγεσθαι σφαλερόν καὶ ὀλέθριον. Również powinien się zatroszczyć w kwestii uwolnienia egzarchy patriarszego. Πρέσβευσον περί Νικηφόρου· μή φανῆς ἀποσβέσας τὸν Νικηφόρον ἐν καιρῷ πολέμου τῆς κατὰ τῶν ἡμετέρων, φημί δὴ τῶν ὀρθοδόξων, ταραχῆς. Ἄκουε τῶν ἐμῶν λόγων· ἐγὼ γάρ σου τὴν αὐθεντίαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἀγαπῶ καὶ συμβουλεύω τὰ συμφέροντα· ἀλλὰ καὶ βοηθῶ ὅπου ἂν τύχη ἐν ταῖς ἀκοαῖς τῶν μεγιστάνων τῆς βασιλείας καὶ βοηθήσω ἀεὶ σύν Θεῷ, οὗ ἡ χάρις μετὰ τῆς σῆς ἀληθείας<sup>55</sup>. W rezultacie nieustających protestów Melecjusza, inny wojewoda wołoski Michał, w piśmie z 10 października 1598 r. do Zygmunta żądał wypuszczenia z więzienia Nicefora, nazywając powyższą sprawę niecierpiącą zwłoki prosząc, aby okazał wobec niego miłosierdzie i litość<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Antirisis. E. Likowski, *Unia Brzeska (r. 1596)*, Poznań 1896 [= *Die ruthenisch – römische Kirchenvereinigung genannt Union zu Brest, Freiburg im Breisgau 1904*], s. 270.

<sup>51</sup> P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 347.

<sup>52</sup> „Perestroga”, *AZR*, t. 4, nr 149, s. 220; P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 345.

<sup>53</sup> E. Barwiński, „Pismo kanclerza Zamojskiego do Krzysztofa Radziwiłła”, *SRP*, t. 8, nr 54, s. 150.

<sup>54</sup> P. N. Žukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 346.

<sup>55</sup> Πηγὰς, *Επιστ.* 211, „□ερεμ□□Α□θ□ν□Μολδοβλαχ□αζ”, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 56(1974)583-584, nr 211. *Documente Privitoare La Storia Romanitor Culese*, t. 13, red. E. Hurmuzaki – A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Bucuresti 1909, nr 13/10, s. 350.

<sup>56</sup> *DPSR*, t. 2/1, nr 262, s. 483. Por. K. Tyszkowski, „Stosunki ks. Konstantego Wasyla Ostrogskiego z Michałem, hospodarem multańskim”, *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 2, Lwów 1925, s. 641-649; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 368.

Na prośbę patriarchy w sprawie Nicefora interweniował do Zygmunta nawet sułtan Mahomet III (1595 – 1603)<sup>57</sup>. Niestety, zgodnie z Kodeksem Biblioteki Jerozolimskiej (nr. 524, list 228), pomimo usilnych starań Melecjusza więzienie w Malborku opuściły dopiero zwłoki męczennika, niezależnie od faktu jego niewinności. Pośrednio wyznał to sam król Zygmunt w odpowiedzi na pisemny protest sułtana<sup>58</sup>. Prawosławni apologetci ówczesnej epoki uważali, że zarzuty obciążające Nicefora w szpiegostwie miały się z prawdą. W rzeczywistości fanatycznym władzom łacińskim Rzeczypospolitej nie zależało na kontynuowaniu procesu. Skazanie Nicefora było po prostu wynikiem nienawiści oraz chęci zemsty w stosunku do jego osoby łacinników za sprzeciwianie się oraz efektywną działalność przeciwko unii<sup>59</sup>.

Żukowicz podaje nam ważne świadectwo niewinności Nicefora, pochodzące od samego oskarżyciela króla Zygmunta. W odpowiedzi na wspomniane pismo sułtana z 8 maja 1599 r. król Rzeczypospolitej usiłował usprawiedliwić wyrok egzarchy, ale wyraźnie oświadcza, iż nie był szpiegiem<sup>60</sup>. Jeśli rzeczywiście władze Rzeczypospolitej dysponowałyby obciążającymi go dowodami natury politycznej, na pewno nie omieszkałyby ich wyeksponować wobec władz otomańskich. Jednak władze Rzeczypospolitej przeniosły ciężar sprawy procesu przedstawiciela patriarszego na płaszczyznę spraw kościelnych. W rzeczywistości Zygmunt przyznał się do prawdy, której nie odważył się wyznać publicznie, że ów Grek przybył na nasze terytorium, aby nauczać Rusinów naszej ojczyzny wiary, jednak w konsekwencji wywołał spory między Rusinami i Polakami: *Venit hic homo Graecus in regnum nostrum, non tanquam legatus, aut mercator, aut denique musulmanus, sed ut hic collocaret suum domicilium, et tanquam sacerdos eius ritus, quem etiam Russi subditi nostri sequuntur; ut illorum sacra obiret, et illos religiose instrueret. Sed...concitavit turbas inter subditos nostros Russos, ac Polonos.*

Zygmunt przeniósł się z niepewnego oskarżenia szpiegostwa na rzecz Imperium Osmańskiego na rzeczywistą płaszczyznę wewnątrzkościelnej walki Rzeczypospolitej, w której „jabłkiem niezgody” była sprawa unii. Król nie zawahał się ukazać sułtanowi Nicefora w roli agitatora powstania kozackiego pod przywództwem Łobody i Nalewajki,

<sup>57</sup> *DPSR*, t. 12, nr 686, s. 443.

<sup>58</sup> Χρ. Παπαδόπουλος, „Η εν Ρωσσία υπέρ της Ορθοδοξίας ενέργεια του πατριάρχου Ιεροσολύμων Θεοφάνους”, *Νέα Σιών* 1 (1904) 332-333. Tenże, „Σχέσεις Ορθοδόξων και Λατίνων κατά τον ΙΣΤ΄ αιώνα”, *Θεολογία* 3 (1925) 294; Α. Ι. Βρανούσης, „Η εν Ηπειρώ Μονή Σωσίνου”, *ΕΜΑ* 6 (1956) 91-92.

<sup>59</sup> Za niewinnością Nicefora opowiadają się autorzy następujących opracowań: P. N. Żukovič, *Sejmovaja bor'ba*, s. 345-347; M. O. Kojalovič, *Nikifor, velikij protosinkell patriaršego Konstantinopol'skogo prestola i ekzarch Konstantinopol'skogo patriarcha v Zapadnorusskoj cerkvi* „Strannik” 4 (1860) 197-217; K. Lewicki, *Konstanty Ostrogski*, s. 187-192; J. N. Kurakin, *Političeskij process nad konstantinopol'skim ekzarchoj Nikiforom (Paraschesom-Kantakuzinom) v istorii breŭskoj unii* „Slavjane i ich sosedi” t. 4. *Osmanskaja imperija i narody Central'noj, Vostočnoj, Južno-Vostočnoj Evropy i Kavkaza v XV-XVIII vekach*, Moskva 1992, s. 122-144.

<sup>60</sup> „Responsum Regiae Maiestatis ad superiores Turcarum Imperatoris litteras”. P. N. Żukovič, „O vinovnosti ekzarha Nikifora”, s. 578-580; Χρ. Παπαδόπουλος, *Οι πατριάρχαι Ιεροσολύμων ως πνευματικοί χειραγωγοί της Ρωσίας κατά τον ΙΖ΄ αιώνα*, εν Ιεροσολύμοις τύποις Ιερού Κοινού του Παναγίου Τάφου 1907, s. 32-33.



pomimo iż zostało rozpoczęte jeszcze przed przybyciem Nicefora do Rzeczypospolitej. Jednak podczas procesu egzarchy na sejmie warszawskim w 1597 r. wśród innych licznych zarzutów, ani razu nie przytoczono powyższego, albowiem nie istniały dowody. Zygmunt wspaniale rozumiał, że oskarżenie o kontakty z kozakami było wymierzone bezpośrednio w czuły punkt Otomanów, mianowicie w znenawidzonych kozaków zaporoskich.

List króla Zygmunta posiada jeszcze jeden interesujący punkt. W 1597 r. Nicefor został osądzony i skazany za szpiegostwo na rzecz Otomanów, przeciwnie w 1599 r. król oskarżał go o szpiegostwo na rzecz Moskwy, pisząc do sułtana, że Nicefor wysyłał listy i duchownych do władcy Rosji, *advocabat, et ad Moschorum Principem litteras, ac sacerdotes mittebat*.

Z listu Zygmunta wynika, że jeszcze w maju 1599 r. Nicefor był wśród żywych, *ingenio sit inquieto*. Wiadomo, iż po zakończeniu procesu jego los jest całkowicie nieznany. Strona prawosławna utrzymuje, że przedstawiciel patriarszy zmarł w twierdzy w Malborku, natomiast stronnicy Kościoła łacińskiego w przeciwieństwie rozgłaszali z całym przekonaniem, aż do końca XIX w., że po zakończeniu wyroku więzienia został wypuszczony na wolność. Różnicę zdań wyjaśniło ostatecznie na korzyść prawosławnych pismo Hipacego Pocięja z 28 czerwca 1605, które ujrzało światło dzienne i doczekało się publikacji zaledwie w 1892 r. Biskup apostata pisał do możnowładcy polskiego Lwa Sapiechy o „zdrajcy Niceforze, który zdechł w Marienburgu (Malborku)”<sup>61</sup>. O śmierci męczeńskiej dowiadujemy się również z *Perestrogi*, a także o powodzie jego śmierci na skutek zamorzenia głodem. Możemy to wywnioskować także z treści listu króla Zygmunta, jasno wyrażającego się w kwestii egzarchy, iż takie osoby wszędzie są skazywane na karę śmierci, *Tales ubivis terrarum capite puniuntur...ac Serenitatis Vestrae hostibus consilia communicarunt, indignos vita statuimus*.

Rola egzarchy i rektora Akademii Ostrogskiej była niezwykle trudna albowiem prowadzona była na wielu frontach i wymagała wielkiego poświęcenia. Przede wszystkim musiał zagwarantować ciągłości istnienia prawosławia w Rzeczypospolitej, zagrożonego prozelityzmem łacinników. Również wszechmocna pod względem militarnym polityka państwa, nie zawsze zdawałoby się okazywała zainteresowanie poszanowaniem swych zobowiązań w kwestii prawa przysługującemu Kościołowi prawosławnemu. Egzarcha patriarszy pracował bezustannie w celu powodzenia tej trudnej misji, udowadniając tym samym swą niezłomną wolę, dynamizm i dostojeństwo. Ze zdeterminowaniem i bez bojaźni przed ponizającym zachowaniem władz państwowych, wyraźnie faworyzujące interesy Kościoła łacińskiego w stosunku do prawosławnych i ich zwierzchnich władz patriarchatu użył funkcję egzarchy w stopniu, w jakim pozwalały mu na to warunki.

<sup>61</sup> A. Prochaska, *Archiwum domu Sapiechów*, t. 1 (1575-1606), Lwów 1892, nr 561, s. 458; E. Likowski, *Unia Brzeska*, s. 280. Sposób, w jaki Hipacy obwieścił o śmierci Nicefora, daleko nie przystawał godności duchownego.

Od momentu pierwszych interwencji Nicefora, aż po całokształt jego działalności w Rzeczypospolitej, stało się jasnym, że był człowiekiem trudnych chwil, nieugiętym prawosławnym, który nie zawahałby się choćby na chwilę w zrealizowaniu przyświecających celów, o których był niezbitcie przeświadczony. Prawdą jest, że Nicefor walczył ponad ludzkie siły, prześladowany i skazanym przez władze państwowe Rzeczypospolitej, ponieważ usiłował rozbudzić świadomość religijną wśród prawosławnych. Z odwagą piętnował nieczułego prześladowcę prawosławia, króla Zygmunta III Wazę. Przyćmionym od niewiedzy oczom biskupów apostatów, było niedostępne światło prawdy, które wytykało ich błędy i wady podczas trwania synodu w Brześciu. W konsekwencji bezkompromisowego i maniakalnego uporu unitów, omamionych obietnicami króla i jezuitów na czele z Piotrem Skargą, pozbawił ich godności biskupiej. Świadomość niemocy w stosunku do prawomocnego werdyktu kanonicznego Nicefora rozbudziła nienawiść i oburzenie prześladowców, co doprowadziło w rezultacie do jego męczeńskiej śmierci. Zachowanie wiary prawosławnej w Rzeczypospolitej bez wątpienia zawdzięczamy ofiarności męczennika Nicefora.

Arcydiakon Nicefor stanowił i nadal pozostaje przedmiotem żywego zainteresowania historyków. Wszyscy usiłujący ukształtować jasny obraz porządku historycznego, bez wątpienia napotkają na swej drodze trudności związane z bezpodstawnymi oskarżeniami o szpiegostwo na rzecz Turcji lub te usiłujące podważyć kanoniczność pełnionej przez niego funkcji egzarchy. Wśród najważniejszych działań Nicefora na rzecz Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej był niewątpliwie fakt przewodniczenia w pracach antyunijnego synodu w Brześciu. W ten sposób stał się wyznawcą i obrońcą dogmatów oraz wyraźnie wpłynął poprzez swą naukę i niezłomność na mężów Kościoła, takich jak Konstanty Ostrogski, którzy po synodzie w Brześciu konsekwentnie odrzucili jakiegokolwiek rozwiązania kalające czystość wiary i naruszające tradycję kościelną.

Nicefor przeżył kilka z najbardziej wzruszających wydarzeń końca XVI w. w ich kolebce, dokładnie tam gdzie się rozegrały. Równolegle, jednak ponosił niesamowitą odpowiedzialność, gdyż brał na siebie bezpośrednią odpowiedzialność w ich kształtowaniu. On sam stanął twarzą w twarz, bardziej niż ktokolwiek inny, z tragiczną rzeczywistością historyczną ukształtowaną przez dzieje metropolii kijowskiej. Wiadomo, że w skutek działalności egzarchy, jego mądre posunięcia wpłynęły na ostatecznie ukształtowanie się kościelnego, ale także ogólnego historycznego bytu. Nicefor rzeczywiście złożył całego siebie w ofierze całopalnej w intencji zachowania prawosławia. Poza włożonym tytanicznym wysiłkiem wrogowie dołączyli niemiłosierne więzienie. Zbrodnia fanatycznego łacińskiego władcy Zygmunta, makabrycznego Jana Zamojskiego oraz nieszczerych wobec niewinnego Nicefora w swych intencjach jezuitów była oczywista.

Dlatego pozostała na wiele wieków „odrażającym stygmatem bezbożnego, barbarzyńskiego i obrzydliwego ich postępowania, skazując ich na wieczną anatemę”, jak charakterystycznie pisał o tym wydarzeniu patriarcha ekumeniczny Atenagoras<sup>62</sup>. Współcześni Nicefora nie byli w stanie oszacować wartości jego zasług. Dziś jednak zdajemy sprawę, że były bezcenne, przez które jak w lustrzanym odbiciu widnieje jego nieskazitelna osobowość na ciemnym tle ówczesnej epoki.

## SUMMARY

*Father Andrzej Borkowski, Suprasl*

### **The Trial of Archdeacon Nikephoros Parasches Cantacuzene - the Protosyncel and Patriarch's Exarch**

**Keywords:** Niceforos Parasches Cantacuzene, Orthodox Church, Poland

Nikephoros was born around 1537 in Trikala in Thesalia. After the monastic tonsure in 1557, he went to study in the famous university of Padua. In 1572 he was nominated patriarch's Exarch in Venice, though still remaining the administrator of patriarch Jeremiah. He arrived in Constantinople around 1580 at the time of return to the patriarchal throne of Jeremiah II Tranos. Jeremiah had an excellent knowledge of the level of the church life and of problems of the Slavs. Multilateral action against the efforts of Vatican to impose the new church calendar on the orthodox inhabitants of Polish-Lithuanian Commonwealth was an excellent means to tighten the bonds with the distant province of the patriarchal throne. Jeremiah sent for the first time protosyncel Nikephoros, archimandrite Dionisios and their translator Theodore in order to obviate the problem and deliver patriarch's letters addressed to the hierarchs as well as the orthodox faithful in the Commonwealth. In a decree of the Misonos synod in Constantinople of 1592 the patriarchs of the East expressed the necessity of sending to the Commonwealth the ecumenical patriarch's exarch. Based on the common decision of the patriarch Jeremiah of Constantinople, Meletios of Alexandria and the representatives of Antiochia and Jerusalem the protosyncel Nikephoros was appointed for this post. He was assigned the first in the Church hierarchy, the eldest among the teachers and the protosyncel of the ecumenical throne with all the rights to intervene in the affairs of the diocese belonging to the

<sup>62</sup> Αθηναγόρας, *Νικηφόρος Παράσχος*, s. 127.

patriarchate of Constantinople. He was also given the right to supervise, summon church trials and counsel in the matters of faith as well as in other church affairs. In 1595 Nikephoros set off for the Commonwealth, but was arrested and imprisoned while crossing the border. He managed to escape after 6 months. Then he strived to fortify and defend the faith, to propagate education. Moreover he was a lecturer at the Ostrog Academy, he dealt with the apostasy among the hierarchy. His activity made him many enemies, therefore Nikephoros was falsely accused of spying for the Turkish/Osman Empire, entering the Commonwealth against the king's ban, usurping the role of the representative of the patriarch of Constantinople. During the law suit he was also accused of participating in the anti-union synod in Brest. Several prosecutors withdrew their accusations, even the judges were not sure that Nikephoros was guilty, therefore king Sigismund II Vasa could not give the court's ruling and delayed it till more satisfying evidence would be gathered. In the meantime Nikephoros was kept in the stronghold in Malbork. Though Nikephoros was never proven guilty and despite numerous interventions of patriarch of Constantinople, of patriarch Meletios of Alexandria and of prince Constantine Ostrogsky as well as of many others, the patriarch's Exarch for Commonwealth died in prison of hunger. He died like a martyr for having fought for orthodoxy against the powerful of the Commonwealth wanting to introduce the Church union.

## ECUMENICAL PATRIARCH NIPHON'S FAKE LETTER TO KIEV METROPOLITAN JOSEPH

**Słowa kluczowe:** patriarcha Nifon, metropolia kijowska

Σύμφωνα με τα έως τώρα αποδεκτά, το 15<sup>ο</sup> αι., ο οικουμενικός πατριάρχης Νήφων Β΄ απάντησε σε προηγούμενη επιστολή του Κιέβου Ιωσήφ (Joseph A΄ Bolgarynovich ή *Bolharynowiez*), με την οποία ο δεύτερος ζητούσε οδηγίες σχετικά με την εφαρμογή ή μη των αποφάσεων για την Ένωση των Εκκλησιών, που είχαν ληφθεί στη Σύνοδο της Φλωρεντίας το 1439. Ο Πατριάρχης, σύμφωνα με το κείμενο της επιστολής, αρχικά αναφερόταν στο ιστορικό της Συνόδου και τόνιζε τη νομιμότητά της, στη συνέχεια απαριθμούσε τις συνέπειες που θα συνεπαγόταν για τους Ορθοδόξους η άρνηση της εφαρμογής της και τέλος προέτρεπε τον αποδέκτη να αποδεχθεί την Ένωση.

Η ύπαρξη της επιστολής είχε επικρατήσει στη βιβλιογραφία και έως πρόσφατα δεν είχε ποτέ αμφισβητηθεί. Το κείμενό της επιστολής έκανε την εμφάνισή του, για πρώτη φορά, σε ένα βιβλίο, το οποίο δημοσιεύθηκε στα πολωνικά, το 1617 στη Βίλνα, με τον εύλογο τίτλο «Η υπεράσπιση της Ένωσης των Εκκλησιών ή αποδείξεις που δείχνουν ότι η Ελληνική Εκκλησία θα όφειλε να ενωθεί με τη Λατινική Εκκλησία»<sup>1</sup>. Συγγραφέας του βιβλίου είναι ο αρχιεπίσκοπος Σμολένσκ Λέων [Leo (*Lew* ή *Leu*) Kreuza]<sup>2</sup>, ο οποίος δήλωνε στο κείμενό του ότι κατείχε ο ίδιος το ελληνικό πρωτότυπο του πατριαρχικού γράμματος και έδινε τη μετάφρασή του στα πολωνικά.

Η εκδομένη στα πολωνικά επιστολή, θα μπορούσε να είχε μείνει άγνωστη το ευρύ κοινό, αν δεν γνώριζε, δέκα χρόνια αργότερα, μια απόδοση από τα πολωνικά στα λατινικά, η οποία εκδόθηκε στα *Annalii ecclesiasticorum* του Βατικανού. Αυτή η λατινική απόδοση αναδημοσιεύθηκε σε όλες τις μεταγενέστερες εκδόσεις του ίδιου έργου<sup>3</sup>.

Από τα *Annalii ecclesiasticorum*, ο Κωνσταντίνος Σάθας αποθησαύρισε την πληροφορία για την ύπαρξη τέτοιας επιστολής<sup>4</sup> και με τον τρόπο αυτό διοχετεύθηκε και παγι-

<sup>1</sup> L. Kreuse, *Obrona jedności cerkiewnej abo dowody któremi się pokaznie iż grecka cerkiew z łacińską ma być zjednoczona*, Wilno 1617, (ανατ. *Russkaja Istor. Bibl.* 4, St. Petersburg 1878, p. 157-312).

<sup>2</sup> Για το πρόσωπο και τη δράση του βλ. J. Krajcar, *Religious Conditions in Smolensk 1611-1654*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 33 (1967), p. 409-410.

<sup>3</sup> Βλ. ενδ. „*Monumenta Ucrainae Historica*” v. I. (1075-1623), Romae 1964, p. 5-7.

<sup>4</sup> *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, επιστολία Κ. Ν. Σάθα, τ. Γ΄, Εν Βενετία 1872 (φωτ. ανατ. 1972), κζ΄.

ώθηκε στην ελληνική βιβλιογραφία. Το γεγονός ότι την πλαστότητά της δεν τη διέκρινε κανείς, ούτε ακόμη και ο οξυδερκής και καχύποπτος Μανουήλ Γεδεών<sup>5</sup>, οφείλεται μάλλον στο ότι ο τελευταίος δεν είχε διαβάσει το δημοσιευμένο κείμενο, αλλά ούτε και παρουσιάστηκε ποτέ το ελληνικό πρωτότυπο, ώστε να προβληματίσει τους ερευνητές.

Την πρώτη όμως υπόνοια για τη μη γνησιότητα του εξεταζομένου κειμένου προκαλεί αυτό ακριβώς το γεγονός, ότι δηλαδή, όχι μόνο δεν παρουσιάστηκε ποτέ το ελληνικό πρωτότυπο του πατριαρχικού γράμματος, αλλά και σε καμμία πηγή προγενέστερη του 1617 δεν αναφέρεται κάτι σχετικό.

Εντύπωση προξενεί επίσης, η ανάμιξη του ονόματος του πατριάρχη Νήφωνα Β΄<sup>6</sup>, σε κείμενο τέτοιου περιεχομένου, αφού είναι γνωστό ότι αυτός είχε ενεργά ταχθεί ενάντια στην εφαρμογή των αποφάσεων της Συνόδου της Φλωρεντίας στην ορθόδοξη Ανατολή. Ο Νήφων ήταν πελοποννήσιος, μεταγραφείας χειρογράφων ως καλλιγράφος, ταξίδευε κηρύττοντας και στηρίζοντας τους Ορθοδόξους στο δόγμα και εξαιτίας της αρετής και της παιδείας του εκλέχθηκε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης. Με την ιδιότητά του αυτή άλλωστε –ως μητροπολίτης Θεσσαλονίκης– είχε συνυπογράψει τον «Τόμο» της Πανορθόδοξης, της τοπικής δηλαδή, σε θέση οικουμενικής, Συνόδου, η οποία συγκλήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1483/1484 και ανέτρεψε τις αποφάσεις της Συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας για την Ένωση των Εκκλησιών.

Άλλο, κύριο ζήτημα γνησιότητας θέτει η χρονολογία του εγγράφου. Σύμφωνα με τον πρώτο εκδότη και υποτιθέμενο κάτοχο του ελληνικού πρωτοτύπου, αρχιεπίσκοπο Σμολένσκ Leo Kreuza, το πατριαρχικό γράμμα έφερε χρονολογία 5 Απριλίου 7000 από κτίσεως κόσμου, ινδικτιώνος ια΄ (*Anno septem millesimo mensis aprilis V. undecima currente indictione*), δηλαδή 5 Απριλίου 1493. Η χρονολόγηση των κειμένων από κτίσεως κόσμου απηχεί το βυζαντινό τρόπο χρονολόγησης, όταν ως συμβατική αρχή του χρόνου τοποθετούνταν ο Αδάμ (για το λόγο αυτό συχνά αναφέρεται και ως από Αδάμ), δηλαδή το 5508 π.Χ. Επειδή όμως στο βυζαντινό, όπως και το εκκλησιαστικό έτος, αφετηρία είναι η 1<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου, προκειμένου να μεταγράψουμε τη χρονολογία, αν πρόκειται για τους πρώτους οκτώ μήνες του χρόνου αφαιρούμε το 5508, ενώ για τους τέσσερεις τελευταίους αφαιρούμε το 5509. Η ινδικτιώνα είναι ο δεκαπενταετής κύκλος χρονολόγησης, ο οποίος για φορολογικούς λόγους δημιουργήθηκε στη ρωμαιοκρατούμενη Αίγυπτο. Η σημείωσή της αποτελεί το συνηθισμένο λάθος των πλαστογράφων, αφού η αναγραφή της σε συνδυασμό πάντοτε με τη χρονολογία είναι μία σειρά αριθμητικών πράξεων<sup>7</sup>, στις οποίες οι μεταγενέστεροι γραφείς/παραχαράκτες συχνά έκαναν λάθος.

Παρά όμως την ορθή χρονολόγηση του εγγράφου το έτος εκείνο, το 1493 δηλαδή, ο Νήφων δεν ήταν ακόμη πατριάρχης, αφού η πρώτη πατριαρχία του είχε τελειώσει στις αρχές του 1488 και η δεύτερη θα άρχιζε το καλοκαίρι του 1497. Παράλληλα, ούτε και

<sup>5</sup> Μ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, Αθήναι<sup>2</sup>1996, p. 371.

<sup>6</sup> Μ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, Αθήναι<sup>2</sup>1996, p. 368-372.

<sup>7</sup> Για παράδειγμα: 1493+3 = 1496:15 = 99, το υπόλοιπο 11 είναι η 11<sup>η</sup> ινδικτιώνα.

ο φερόμενος ως αποδέκτης της επιστολής Ιωσήφ, είχε το αξίωμα με το οποίο προσφωνείται στο κείμενο, δεν είχε δηλαδή ακόμη εκλεγεί στη μητρόπολη Κιέβου. Το 1493 μητροπολίτης Κιέβου ήταν ακόμη ο φιλενωτικός Ιωνάς (Gleзна), ενώ ο Ιωσήφ ανήλθε στο θρόνο το 1498.

Όλα τα παραπάνω συνηγορούν υπέρ της πλαστότητας της συγκεκριμένης πατριαρχικής επιστολής. Η σημασία όμως των πλαστών κειμένων στην ιστορική έρευνα δεν είναι αμελητέα. Αρχικά, επειδή κυρίως, αποκαλύπτουν τη βούληση, εκείνων των οποίων τα κατασκεύασαν, να αναπληρώσουν ότι δεν υπήρχε και ήθελαν να έχουν. Είναι επίσης σημαντικά επειδή, προκειμένου να είναι πειστικά, μιμούνται τόσο τα γνήσια, που συχνά παρέχουν στοιχεία για τα τελευταία, όταν δεν σώζονται τα αυθεντικά.

Η εξεταζόμενη επιστολή τέθηκε από το Δημήτρη Αποστολόπουλο, στην κρίση της επιστημονικής κοινότητας πριν λίγα χρόνια, σε συνέδριο σχετικά με τα προβλήματα έκδοσης πηγών και τα πλαστά έγγραφα, το οποίο έλαβε χώρα στην Βενετία. Δημοσιεύθηκε επίσης, σε σχετικό άρθρο<sup>8</sup> και προστέθηκε στη σειρά των παραδειγμάτων πλαστών εγγράφων, τα οποία δημιουργήθηκαν για την εξυπηρέτηση καθορισμένων στόχων.

Στην προκειμένη περίπτωση λοιπόν, ενδεικτικός είναι ο χρόνος και ο τόπος εμφάνισης του κειμένου. Βίλνα 1617. Η ρωμαιοκαθολική εκκλησία είχε βρει στην Πολωνία πρόσφορο έδαφος για να προωθήσει την ιδέα της Ένωσης των Εκκλησιών μέσω της Ουνίας. Τούτο συνέβη καθώς η πολιτική εξουσία της Πολωνίας είχε επιλέξει να συμπορευθεί με τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Η στροφή αυτή χρονολογείται στα τέλη του 16<sup>ου</sup> αι., μετά την άνοδο στο θρόνο του Σιγισμούνδου, το 1587.

Στο εκκλησιαστικό επίπεδο εκφράζεται με τη Σύνοδο της Βρέστης, το 1596, στη διάρκεια της οποίας ο αρχιεπίσκοπος του Κιέβου, καθοδηγημένος από το Σιγισμούνδο, τόνισε ότι η Ένωση θα ενδυνάμωνε το κράτος της Πολωνίας. Τότε τέθηκε από ορισμένα μέλη της Συνόδου, το γνωστό, σε όλη τη διάρκεια της οθωμανοκρατίας, ερώτημα, πως δηλαδή ήταν δυνατόν ο δούλος των Τούρκων, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, να είναι αρχηγός της Εκκλησίας. Η Σύνοδος διαιρέθηκε σε δύο αντιμαχόμενες παρατάξεις, την Ορθόδοξη και τη Λατινική, η οποία και υπερίσχυσε με τη βοήθεια της πολιτικής εξουσίας.

Με γνώμονα τη διαμορφωμένη αυτή κατάσταση, στα τέλη του 16<sup>ου</sup> αι., είναι φανερό ότι το βιβλίο του 1617, με την πλαστή πατριαρχική επιστολή, αποτελεί ένα μικρό επεισόδιο στην προσπάθεια καθιέρωσης της Ουνίας στην Πολωνία. Ο συγγραφέας, μητροπολίτης Σμολένσκ Leo Kreuza ανήκε στην οικογένεια Rzewuski, η οποία κατείχε γαίες στην Ποδλασία (Podlasia). Είχε σπουδάσει στο περίφημο Ελληνικό Κολλέγιο του Αγίου

<sup>8</sup> Δ. Γ. Αποστολόπουλου, *Une lettre du Patriarcat de Constantinople du XVe siècle, "made in Poland" au XVIIe siècle*, [in :] *Literatura, Historia, Dziedzictwo, Prace ofiarowane Profesor Teresie Kostkiewiczowej*, Βαρσοβία 2006, p. 110-116.

Αθανασίου στη Ρώμη<sup>9</sup>, του οποίου στόχος ήταν η εκπαίδευση των νεαρών ορθοδόξων μαθητών, προκειμένου να υπηρετήσουν την Εκκλησία, αλλά και την Ένωση, γι' αυτό και υποχρεώνονταν να μνημονεύουν τον Πάπα. Ο Leo μετά την ανάδειξή του σε διδάκτορα του Κολλεγίου, χειροτονήθηκε στη Ρουθηνία μοναχός σύμφωνα με το ορθόδοξο τυπικό, αλλά στη συνέχεια ανέλαβε την ακαδημαϊκή υποστήριξη της Ένωσης της Βρέστης. Στην προσπάθειά του αυτή εντάσσεται και η έκδοση του παραπάνω βιβλίου, το 1617, από τις εκδόσεις Mamonic. Διατέλεσε ηγούμενος της μονής της Βίλνας και ονομάστηκε αρχιεπίσκοπος Σμολένσκ το 1625. Η δράση του μάλιστα, μετά την επικράτηση της Ουνίας, επεκτάθηκε στον αγώνα κατά των προτεσταντών, όταν διακρίθηκε σε δημόσιες συζητήσεις μαζί τους.

Σχετικά με την εξεταζόμενη, πατριαρχική επιστολή, δυστυχώς, ο δημιουργός του πλαστού εγγράφου ενέργησε επιπόλαια και δεν υπολόγισε σωστά τα έτη πατριαρχίας του Νήφωνα (1486-1488, 1497-1498), ούτε και το διάστημα (1498-1501) κατά το οποίο ήταν μητροπολίτης Κιέβου ο Ιωσήφ. Τέτοιες άλλωστε λεπτομέρειες, περισσότερα από εκατό χρόνια μετά από την εποχή στην οποία αναφέρονταν, θα ήταν μάλλον ασήμαντες. Αυτό που ζητούσαν οι εμπνευστές του πλαστού εγγράφου ήταν να νομιμοποιήσουν ιστορικά και να δώσουν την καταξίωση του χρόνου στο εγχείρημά τους, την υποταγή δηλαδή, των ορθοδόξων πληθυσμών της περιοχής στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Υποστηρίζοντας ότι, ήδη από το δεύτερο μισό του 15<sup>ου</sup> αι., ο Οικουμενικός Πατριάρχης προέτρεπε τον τότε μητροπολίτη Κιέβου να ακολουθήσει την ιδέα της Ένωσης, εξυπηρετούσαν τις επιδιώξεις τους. Για το λόγο αυτό θέλησαν να αναπληρώσουν το ζητούμενο και δεν δίστασαν να προχωρήσουν στην κατασκευή του αναγκαίου «τεκμηρίου».

## SUMMARY

*Despina Stef. Michalaga, Athens*

### **Ecumenical Patriarch Niphon's fake letter to Kiev Metropolitan Joseph**

**Keywords:** Patriarch Niphon's, Kievian Metropoly

Up to very recently it was a generally accepted fact, that in the 15th century, the Ecumenical Patriarch Niphon B', in a letter replying to a query by the Metropolitan of Kiev Joseph, urged his correspondent to accept the Union of the Churches.

<sup>9</sup> Z. N. Τσιφανλή, *Το Ελληνικό κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του (1576-1700). Συμβολή στη μελέτη της μορφωτικής πολιτικής του Βατικανού*, Θεσσαλονίκη 1980.



The text of the letter in question, first appeared in a book published by the Smolensk archbishop Leo Kreuza in Polish in 1617 in Vilna. This letter, published in Polish, could have easily remained unknown to the public in general had it not been rendered in Latin ten years later and published in the “*Annalii Ecclesiasticorum*” of the Vatican.

Apart from a number of other clues, sound proof of the letter’s fakeness is provided by its dating, (*Anno septem millesimo mensis aprilis V. undecima currente indictione*), that is 5 April 1493. It should be noted that by this date, neither Niphon was a Patriarch yet, nor was Joseph elected to the Metropolis of Kiev.

Let us therefore add this letter to the numbers of forged documents fabricated to prove predefined events and conclusions. For the instigators of the documents in question were only seeking to legalise historically and provide the benefit of dating to their project: the subjecting the District’s Orthodox populace to the Latin Church.

## STRESZCZENIE

*Despina Stef. Michalaga, Ateny*

### **Falszywy list patriarchy ekumenicznego Nifona do metropolity kijowskiego Józefa**

Jeszcze do stosunkowo niedawna powszechnie akceptowano fakt, że w XV w. patriarcha ekumeniczny Nifon II, odpowiadając listownie na pytania zadane przez metropolitę kijowskiego Józefa, namawiał swego korespondenta do przyjęcia unii kościelnej.

Tekst tego listu ukazał się po raz pierwszy w księdze opublikowanej w języku polskim przez arcybiskupa smoleńskiego Leona Kreuzę w Wilnie w 1617 r. List ten, wydrukowany po polsku, łatwo mógłby pozostać nieznamy ogółowi, gdyby nie został on dziesięć lat później przetłumaczony na łacinę i wydany w *Annalii Ecclesiasticorum* Watykanu.

Oprócz innych wskazówek, solidnym dowodem sfalszowania listu jest jego data napisania (*Anno septem millesimo mensie aprilis V. undecima currente indictione*), to znaczy 5 kwietnia 1493. Należy zauważyć, że w tym czasie ani Nifon nie był jeszcze patriarchą, ani Józef nie został wybrany na metropolitę kijowskiego.

Dodajmy więc, ten list do wielu innych sfalszowanych dokumentów sfabrykowanych w celu poparcia wcześniej określonych wydarzeń i wniosków. Albowiem pomysłodawcy wymienionych dokumentów dążyli tylko do uprawomocnienia historycznie i zdobycia

korzyści z datowania swego planu: podporządkowania lokalnej ludności prawosławnej Kościołowi łacińskiemu.

## WYKŁADOWCY GRECCY W SZKOŁACH BRACTW CERKIEWNYCH WE ŁWOWIE I W WILNIE

**Słowa kluczowe:** szkoły bractw cerkiewnych, Lwów, Wilno, wykładowcy greccy

W połowie XV w. zarówno w miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego jak i miastach na obszarach ziem ruskich Korony zmiana prawa ruskiego na prawo polskie (magdeburskie) przyczyniła się do nowego położenia mieszkańców tych miast. Rozpoczął się tym samym proces odsuwania mieszczan prawosławnych od faktycznego udziału we władzach miejskich. Tygiel narodowy i wyznaniowy w większości tych miast daje o sobie wówczas wyraźnie znać. Prawosławni mieszczenie w obronie równych praw m.in. w cechach rzemieślniczych, władzach miejskich, w życiu religijnym, społecznym e.ct. aktywizują się i zrzeszają w bractwa cerkiewne, które miały głównie konfesyjny charakter swej działalności. Warto także podkreślić, że udział laikatu w sprawowaniu opieki nad Cerkwią nie miał genezy w ruchu reformacyjnym, a przede wszystkim jego źródłem była tradycja „soborowości” Kościoła wschodniego, wynikająca z prawa ustrojowego Cerkwi.

W aurze wzrostu znaczenia mieszczaństwa w miastach posiadających prawa magdeburskie, rozwoju życia religijnego powodowanego reformacją w Kościele zachodnim, a także ideami kultury renesansowej kwestie społeczno-polityczne a także religijne powodowały ożywienie się a nawet rozwój bractw cerkiewnych<sup>1</sup>. Ponadto członkowie bractw cerkiewnych zauważali potrzebę reformowania Cerkwi, szczególnie aktywni na tym polu byli członkowie bractw Wilna i Lwowa<sup>2</sup>. Istotnym także impulsem na

<sup>1</sup> Szerzej por.: J. Bardach, *Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w XVI-XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny”, R.LXXIV, z.1, Warszawa 1967; I. O. Flerow, *O prawosławnych cerkownych bractwach, protivoborstwowawszych unii w jugo-zapadnoj Rossii w XVI, XVII i XVIII st.*, Sankt-Pietierburg 1857; J. D. Isajewicz, *Bractwa ta ich rol w rozwytku ukraińskoj kultury w XVI-XVIII wici*, Kijew 1941; F. W. Klimienko, *Zapadno-russkije cechy XVI-XVIII w.*, Kijew 1941; W. Luksza, *W sprawie prawosławnych bractw miodowych w Wilnie*, „Ateneum Wileńskie”, t. XIII, z. 2, Wilno 1938; E. N. Medynskij, *Bratskije szkoły Ukrainy i Bielorusii w XVI-XVII ww.*, Moskwa 1954; A. Mironowicz, *Bractwo Objawienia Pańskiego w Bielsku*, Bielsk Podlaski 1994; Idem., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003; A. A. Papkow, *Bratstwa. Oczerk istorii zapadno-russkich prawosławnych bratstw*, Sant-Pietierburg 1900; F. Żudro, *Istorija Mogilewskiego Bogojawlenskogo bratstwa*, „Mogilewskije Jeparchialnyje Wiedomosti”, 1889, nr 29.

<sup>2</sup> Bractwa w Wilnie i we Lwowie powstawały w XV w., jednakże były rodzajem gildii, nie były nawet jednolite wyznaniowo, jak bractwa powstałe w XVI w.: A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 9-16. Bractwo Św. Trójcy w Wilnie było szóstym z kolei bractwem wileńskim. Zarówno bractwo Św. Trójcy

wzmoczoną aktywność osób świeckich w życiu Cerkwi było zeświecczenie i zmateriowanie wyższego duchowieństwa prawosławnego. W okresie głębokich dysput teologicznych szczególnie w XVII w. do obrony dogmatów wiary przygotowana była jedynie część duchowieństwa, głównie zakonnego. Wydaje się, że praktycznie praca bractw cerkiewnych od podstaw: zakładanie szkół, drukarni, szpitali, przytułków, sprawowanie mecenatu nad całą cerkiewną kulturą i oświatą; stawiała sobie za cel wzrost poziomu intelektualnego i świadomości religijnej społeczności prawosławnej. Po przejściu na unię bądź katolicyzm wielu prawosławnych rodów magnackich, to właśnie bractwa cerkiewne obok Kozaczyzny stały się podstawową siłą wspierającą politycznie i materialnie Cerkiew. Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej, zarówno lwowskie i wileńskie starały się wypełniać swoją działalność statutową do upadku Rzeczypospolitej.

Grecy w bractwie lwowskim i wileńskim odegrali wręcz imponującą rolę, bowiem praktycznie do końca XVII w. (1685r.) jurysdykcyjnie Cerkiew na terytorium Rzeczypospolitej (metropolia kijowska) podlegała patriarchatowi konstantynopolitańskiemu. Upadek Konstantynopola w 1453 r. nie od razu zaktywizował Greków w poszukiwaniu wsparcia u braci na północy, dopiero pod koniec XVI w. Grecy przyjeżdżają do Rzeczypospolitej. Wówczas m.in. przenoszą swoje doświadczenia w dziedzinie edukacji cerkiewnej na terytorium Rzeczypospolitej. Wcześniejsze kontakty Greków z Rzeczypospolitą skierowane były głównie do monasterów, dopiero patriarcha Antiochii Joachim w 1523 r. wysłał pierwszą delegację do Moskwy, która jak także kolejne delegacje najczęściej zatrzymywała się po drodze we Lwowie i w Wilnie. Badacze greccy t.j. Jorga, Demetrapoulos w swoich badaniach wykazują, iż szczególnie w XVI w. mamy na terytorium Rzeczypospolitej wielu przebywających Greków<sup>3</sup>. Spora diaspora grecka mieszkała właśnie we Lwowie, który dla kupców greckich był dobrym miejscem, gdyż przebiegał przez to miasto istotny szlak handlowy, ciągnący się przez Mołdawię do Rzeczypospolitej i Niemiec, a dalej na wschód do Moskwy. Grecy we Lwowie zajmowali się głównie handlem, ale też innymi profesjami.

Pierwszym Grekiem angażującym się w życie bractwa lwowskiego był patriarcha Antiochii Joachim V Dau (1581-1892), wcześniejszy biskup Trypolisu noszący imię Dorotheos. Przebywał w Rzeczypospolitej na przełomie 1585/1586 roku<sup>4</sup>. Decyzje,

w Wilnie, a także bractwo Zaśnięcia Bogurodzicy założone zostały na początku XVI w. Ich wzorem wówczas założono jeszcze kilka bractw przy cerkwiach zarówno w Wilnie jak i we Lwowie i innych miastach ziem wschodnich Rzeczypospolitej. M. Hruszewskij, *Istoria Ukrainy-Rusy*, t. VI, Kijew 1995, s. 506-508; C. C. Łukaszowa, *Mir-janie i Cerkow: religioznye bratstwa kijewskoj metropolii w konce XVI weka*, Moskwa 2006, s. 110-113; *Kronika Bractwa Stawropigialnego Lwowskiego (...) spisana przez Dionizego Zubrzyckiego*, Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji w Petersburgu, kol. 57, op.1, nr 46; A. S. Kryłowski, *Lwowskoje Stawropigialnoe bractwo (Opyt cerkowno-istoriczeskogo izsledowanija)*, Kiew 1904.

<sup>3</sup> A. Demetrapoulos, *On Arsenios, Archipiskop of Elasson*, „Byzantinoslavica”, t. XLII (1981) Fasc. 2, s.145-154; A. Jorga, *Nichifor Dascalul, exath patriarchal, si legaturile lui cu tarile noastre (1580-1599)*, „Analecta Academiei Romane, memorilie sectiunii istorice”, 2, 27 (1904-1905), s. 183-200.

<sup>4</sup> M. Hruszewskij, *Istoria Ukrainy-Rusy*, op. cit., s. 513-516.; Por. K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621)*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Teresy Chynczewskiej-Hennel,

które podjął na terytorium Rzeczypospolitej podejmował we własnym imieniu bez powoływania się na patriarchat ekumeniczny, od którego po drodze otrzymał wprawdzie rekomendacje. We Lwowie 11 (1) stycznia 1586 r. wydał gramotę, w której zatwierdził nowy statut bractwa lwowskiego. Patriarcha zreformował bractwo lwowskie i posłużył się nim do przeprowadzenia reform w Cerkwi na terytorium Rzeczypospolitej. Nowy statut m.in. zezwalał przyjmować do bractwa oprócz mieszczan ludność pochodzenia szlacheckiego i plebejskiego, oraz wyjął bractwo spod jurysdykcji miejscowego biskupa i wyniósł je ponad istniejącą hierarchię<sup>5</sup>. Oczywiście wielu historyków uważa, że ten fakt przyczynił się do narastania licznych konfliktów między hierarchią prawosławną a bractwami. Statut bractwa lwowskiego stał się podstawą do reformy statutu bractwa wileńskiego w 1588 roku. Nowy statut bractwa lwowskiego został potwierdzony w 1592 r. przez przywilej króla Zygmunta III Wazę<sup>6</sup>. W tym też przywileju nadanym również szkole bractwa lwowskiego, wyraźnie widać, że główny nacisk w edukacji położony był na naukę języków: greki, cerkiewnosłowiańskiego, ruskiego, łaciny, polskiego. Uczono także gramatyki, poezji, retoryki, dialektyki, elementów filozofii, logiki, arytmetyki, muzyki, geografii, astronomii<sup>7</sup>. Oczywiście zajęcia w szkole bractwa związane były z życiem Cerkwi, dlatego uczono ustroju Cerkwi, czytania i rozumienia Pisma Świętego, liturgii, tradycji i nauki św. Ojców Kościoła, żywotów świętych, śpiewu cerkiewnego. Na potrzeby uczniów szkół brackich m.in. wykładowca szkoły bractwa lwowskiego, autor licznych utworów polemicznych Laurencjusz Zyzani wydał w Wilnie w 1596 r. gramatykę słowiańską. Wzorem tym bractwo lwowskie w 1591 r. wydało podobną pozycję oraz w 1619 r. to też uczynił Melecjusz Smotrycki. Tutaj nie można pominąć działalności kolejnego Greka, protosyngla Cyryla Lukarysa<sup>8</sup>, który przybył do Rzeczypospolitej z polecenia patriarchy aleksandryjskiego Melecjusza Pigasa. Pigas zaniepokojony sytuacją przed unijną kościelną w Rzeczypospolitej wysłał Cyryla z pismami m.in. do Konstantego Ostrogskiego, wojewody kijowskiego, świeckiego przywódcy prawosławia<sup>9</sup>. W piśmie do Ostrogskiego z 8 marca 1594 r. patriarcha wzywał księcia do zachowania prawosławnej wiary i jej obrony przed unią. Melecjusz

Warszawa 2009, maszynopis, s. 61-69.

<sup>5</sup> A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 19-20.

<sup>6</sup> A. A. Papkow, *Bractwa*, op. cit., s. 186.

<sup>7</sup> I. O. Flerow, *O prawosławnych cerkownych bractwach*, op. cit., s. 114; K. Charłampowicz, *Zapadno-russkije prawosławnyje szkoły XVI i naczala XVII w.*, Kazań 1898, s. 287-311; Bracka szkoła lwowska powstała na mocy przywileju króla Zygmunta Augusta z 20 maja 1572 r., a bracka szkoła wileńska powstała w 1584 r. na mocy przywileju króla Stefana Batorego. *Akty odnoszące się do historii Zapadnoj Rossii, sobrannyje i izdannyye Archieograficeskoju Komissijeju*, t. IV, nr 25 i t. III, nr 144, Sankt-Pietierburg 1853.

<sup>8</sup> Szerz. por. T. Kempa, *Wizyty protosyngla Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej* [w:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, pod red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 87-103; Szerz. por.: O Cyrylu Lukarysie – K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich*, op. cit., s. 202-209.

<sup>9</sup> Por. T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), Wojewoda kijowski i Marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997.

w swych listach podkreślał rolę i zasługi bractw na rzecz czystości Cerkwi w Rzeczypospolitej. Wspierał rozwój bractw m.in. poprzez sprecyzowanie celów i zasad, zakresu obowiązków i uprawnień. Należy też podkreślić, iż Melecjusz Pigas był jednym z najświetlejszych umysłów prawosławnych w XVI-XVII wieku<sup>10</sup>. Wówczas Konstanty Ostrogski wykorzystał wykształcenie Lukarysa, angażując go do nauki języka greckiego w swojej Akademii. Prawdopodobnie był też jej rektorem. Lukarys ponadto przebywając w Akademii utrzymywał kontakt z bractwem lwowskim i nauczycielem szkoły brackiej Hawryłą Dorofiejewiczem. Wymieniał z nim literaturę naukową i zachęcał do przyjazdu do Ostroga na naukę greki. Kontakt naukowy z szkołą bractwa lwowskiego Lukarys utrzymywał przez cały okres pobytu w Rzeczypospolitej.

Cyryl Lukarys urodził się na Krecie w Kandii, należącej wówczas do Republiki Weneckiej. Pierwszymi nauczycielami na Krecie i w Wenecji byli znani prawosławni teologowie Meletios Vlastos i Maksym Margunios. Swoją naukę kontynuował na studiach w Padwie (1589-1593). Podobną drogę edukacji przeszedł notabene wuj Cyryla Lukarysa, Melecjusz Pigas.

Prawdopodobnie w połowie 1595 r. Cyryl Lukarys przyjechał do Wilna, gdzie rozpoczął pracę w szkole bractwa działającej jeszcze do unii kościelnej przy cerkwi św. Trójcy, a po unii 1596 r. przy cerkwi św. Ducha. Z korespondencji uczniów szkoły wynika, że tutaj Lukarys także pełnił funkcję rektora. Jak wynika z przekazów pierwszych biografów Lukarysa, protestantów – Antoine’a Legera i Thomasa Smitha, Lukarys przebywał w Wilnie 20 miesięcy. Z inicjatywy zapewne Cyryla Lukarysa z drukarni bractwa wyszła pierwsza w Wilnie książka w języku greckim „Dialog” Melecjusza Pigasa ( którego jedyny zachowany egzemplarz znajduje się w Brytyjskim Muzeum)<sup>11</sup>. „Dialog” to książka, która była przeznaczona dla uczniów szkół brackich, w podtytule ma napis – dla pomocy studentów-, a na odwrocie tejże strony- dla starannego czytającego. Kolejna strona to życiorys Pigasa, ukazujący m.in. jego bogaty dorobek naukowy, ukazujący Melecjusza jako zdecydowanego przeciwnikiem unii kościelnej i mówiącego doskonale w języku ruskim. Autorem tej biografii był Cyryl Lukarys, którego podpis widnieje na końcu tekstu życiorysu<sup>12</sup>. W kolejnych latach drukarnia bractwa wileńskiego ale także inne drukarnie wileńskie i Wielkiego Księstwa Litewskiego wydawały druki w języku greckim. Wsparcie intelektualne kadry szkoły bractwa wileńskiego przez Cyryla Lukarysa, wówczas jeszcze bardzo młodego, niezwykle aktywnego było niewątpliwie mocno dostrzegane w środowisku wileńskim i nie tylko.

<sup>10</sup> Szerz. por. ks. A. Borkowski, *Patriarcha aleksandryjski Melecjusz Pigas i Rzeczypospolita*, „Latopisy Akademii Supraskiej” *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, vol. 1, pod red. Urszuli Pawluczuk, Białystok 2010, s. 71-80; K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich*, op. cit., s. 198-201, s.209-234.

<sup>11</sup> M. Nikalajew, *Wykarystyowanie greckich sztyftów w drukarniach Wielkiego Księstwa Litowskiego XVI-XVII stogoddzjach*, [w:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, pod red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 222-223.

<sup>12</sup> Ibidem.



Wówczas w szkole wykładowcą był też znany działacz antyunijny Stefan Zyzani. Wykładowcami szkoły byli też Iow Borecki, Melecjusz Smotrycki, Teofil Leonowicz. Szkołę wileńskiego bractwa prawosławnego ukończyło wielu wybitnych działaczy religijnych i kulturowych t.j. Atanazy Brzeski, Sylwester Kossow, Józef Nilubowicz Tukalski, Teodory Wasilewski. Oprócz działalności dydaktycznej, naukowej Cyrl Lukarys utrzymywał ciągle kontakt z Konstantym Ostrogskim, jego Akademią, był uczestnikiem na październikowym antyunijnym soborze 1596 r. w Brześciu, a także angażował się w dialog prawosławnych z ewangelikami na zjeździe w Wilnie w maju 1599 r. Problemy zdrowotne Melecjusza Pigasa spowodowały, że Cyrl Lukarys opuścił Rzeczypospolitą, którą odwiedził jeszcze w 1600 r. i ponownie opuścił w końcu stycznia 1601 roku. Po przedwczesnej śmierci Melecjusza Pigasa we wrześniu 1601 r., Cyrul Lukars został wybrany patriarchą aleksandryjskim (1601-1620), a następnie patriarchą konstantynopolitańskim (1620-1638).

Staranną pracę na rzecz rozwoju szkoły bractwa lwowskiego Zaśnięcia Bogorodzicy działającego od początku XV w., wykonał Grek Arsenios, biskup Dimonikonu i Elasonu (żył w latach 1550-1626)<sup>13</sup>. Młodość swą spędził w Teslii, w której się urodził, następnie w Konstantynopolu, gdzie przebywał w klasztorze Dusikon i otrzymał z woli patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II święcenia kapłańskie, a następnie Jeremiasz II w 1579 r. dokonał chirotonii biskupiej, czyniąc Arseniosa biskupem Elasonu i Dimonikonu. W 1585 r. stanął na czele misji patriarchalnej do cara Teodora Iwanowicza do Moskwy, w celu zebrania pieniędzy dla patriarchatu. W drodze powrotnej z Moskwy zatrzymał się we Lwowie, gdzie silna diaspora grecka a szczególnie bractwo lwowskie złożyło propozycję podjęcia pracy dydaktycznej w szkole bractwa. Arsenios został pierwszym nauczycielem języka greckiego we lwowskiej szkole brackiej. Później jego pracę dydaktyczną wspierał Cyryl Lukars, Melecjusz Pigas, a także egzarcha tronu patriarchalnego Konstantynopola, arcydiakon Niceforos Parasches-Kantakuzena. Arsenios zaangażował się w stworzenie programu nauczania dla szkoły brackiej. Wzorem oczywiście było dla niego sprawdzone nauczanie bizantyjskie, które sam ukończył. Nawet w programie zaznaczył, że będzie przekazywał uczniom wszystko czego nauczyli go Damaskinos, metropolita Nawpaktu i Artis, Mattheosa oraz patriarcha Jeremiasz. Postawił trzy cele nauczania: 1) nabywanie wyższej filozofii tj. bojaźni Bożej zgodnie z przekazem Chrystusa „najpierw prośmy o Królestwo Boże, później starajmy się o wszystko inne” (Mt 6, 33); 2) nauczanie uczniów bezwarunkowej miłości i szacunku dla swoich rodziców, dla starszych i wszystkich braci chrześcijan; 3) studiowanie języka greckiego. Zajęcia w szkole odbywały się sześć dni w tygodniu oprócz niedziel, rozpoczynały się w godzinach porannych a kończyły o godz. piątej po południu. Uczniowie byli

<sup>13</sup> Por. Demetracopoulos, *On Arsenios, Archipiskop of Elasson*, „Byzantinoslavica”, t. XLII (1981) Fasc. 2, s. 145-153; N. Ogloblin, *Arsenij, archiepiskop Elassonskij, I jego „Opisanije putieszestwija w Moskowiju”*, „Istoriczeskaja Biblioteka”, 8-9 (1879), s. 45-74; K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich*, op. cit., s. 118-147.





Patriarcha Melecjusz Pigas (..... - .....)

podzieleni na grupy wedle wieku i posiadanej wiedzy i przydzielani do odpowiednich klas. Od poniedziałku do piątku uczniowie realizowali program nauczania z gramatyki, retoryki, składni, geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki. W sobotę rano uczniowie podsumowywali nabytą wiedzę z całego tygodnia i zapoznawali się z zagadnieniami, które będą realizowane w kolejnym tygodniu. Ponadto także w sobotę dodatkowo pisali i rozmawiali po grecku. Arsenios w szkole uczył literatury, gramatyki, ortografii i składni języka greckiego. W nauczaniu w szkole Arsenios wykorzystywał najlepszych najstarszych uczniów do pomocy dydaktycznej, co w szkołach bizantyjskich było jedną z metod wykorzystywanych w systemie edukacyjnym, sięgającą swych początków X w.

Arsenios uczył w szkole brackiej dwa lata. W pracy wykorzystywał do nauczania m.in. „Gramatykę” Laskariasa, dzieła Filipa Melanchtona i Martyna Kruzija oraz Nikołasa Klenara<sup>14</sup>.

Pracę dla szkoły przerwała wizyta patriarchy konstantynopolińskiego Jeremiasza II, który informował w liście Arseniosa o swoim przyjeździe do Rzeczypospolitej. Jeremiasz II dotarł do Zamościa w maju 1588 r., gdzie przybył do niego Arsenios. Arsenios znający język słowiański, obdarzony dużym zaufaniem przez patriarchę został poproszony przez niego o kontynuowanie wspólnie dalszej podróży po Rzeczypospolitej a następnie do Moskwy. Podczas wizyty w Wilnie bractwo wystosowało list do patriarchy, w którym ukazywało niedobre relacje z biskupami, a w szczególności z biskupem lwowskim Gedeonem Bałabanem. Patriarcha zorientowany był w relacjach bractwa z władzą cerkiewną w Rzeczypospolitej znacznie wcześniej i dlatego już 5 czerwca 1588 r. przyznał wileńskiemu bractwu św. Trójcy status stauropigii, uniezależniając je tym samym od władzy biskupiej. Patriarcha spędził w Wilnie 12 dni. Nakazał także zwołanie synodu biskupów na jesień tegoż roku. Arsenios następnie udał się z patriarchą do Moskwy, w której już pozostał do końca swego życia<sup>15</sup>. Powracając z Moskwy Patriarcha 7 lipca zawitał ponownie do Wilna, gdzie wówczas przebywał król Zygmunt III Waza. Król wydał dokument potwierdzający władzę patriarchy nad Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej. Król także zatwierdził statut bractwa wileńskiego oraz zaaprobował program nauczania w szkole bractwa wileńskiego, zobowiązując je też do nauczania dzieci członków bractwa i dzieci ubogich języka i pisma ruskiego, greckiego i polskiego bezpłatnie. W kolejnym przywileju z 1592 r. król Zygmunt III Waza potwierdził także posiadanie przez bractwo domów przeznaczonych na szkoły.

Patriarcha Jeremiasz II, konsekwentnie prowadził politykę wspierania bractw cerkiewnych na terenie Rzeczypospolitej, pragnąc zaktywizować świeckich prawosławnych do pracy na rzecz Cerkwi m.in. zatwierdzając statut bractwa w Krasnymstawie.

<sup>14</sup> K. Kuczara,  *Grecy w Kościołach wschodnich*, op. cit., s. 141-143.

<sup>15</sup> Por. A. Dmitriewskij,  *Archijepiskop Elassonskij Arsenij i memuary jego iż russkoj istorii po rukopisi trapiezunt-skiego Sumielijskiego monastyrja*, Kiew 1899.

Szczególnie mu jednak zależało na rozwoju szkolnictwa brackiego, w dwóch najstarszych bractwach – w ileńskim św. Trójcy i lwowskim Zaśnięcia Bogurodzicy. Zanim opuścił Rzeczpospolitą, w której wiele uczynił aby zaktywizować i naprawić życie Cerkiewne, wystosował pismo do prawosławnych chrześcijan, w którym apelował o pomoc szczególnie finansową bractwu lwowskiemu, w celu budowy brackiej cerkwi i wykupienia brackiej drukarni, oddanej pod zastaw za długi. Bractwo lwowskie na równi z bractwem wileńskim otrzymało w 1588 r. nowy statut na prawach stauropiigii. Statut ten również został w 1592 r. potwierdzony przez króla Zygmunta III Wazę. Jeremiasz II w nowym statucie określił cele bractwa lwowskiego przede wszystkim: społeczne tj. wychowywanie sierot, utrzymywanie starców w szpitalach, pomoc wdowom, obrona pokrzywdzonych, pomoc w remontach cerkwi i monasteru; oświatowe tj. zakładanie brackich drukarni i szkół; ogólnocerkiewne tj. przestrzeganie dogmatów i tradycji cerkiewnej, rozpowszechnianie wiary wśród ludności ruskiej, troska o stan prawny i majątkowy Kościoła prawosławnego oraz jego porządek wewnętrzny. Przywilej Jeremiasza II dawał prawo tworzenia szkół dla dzieci członków bractwa i nakazywał utrzymanie tylko „błagocześniwych” duchownych do nauki języka słowiańskiego i greki. Prawa nadane bractwu lwowskiemu i wileńskiemu przez Jeremiasz II pozwalały bractwom na swobodne zarządzanie brackimi monasterami, cerkiewiami, szpitalami, drukarniami i szkołami. Bractwa z kolei informowały patriarchę o życiu Cerkwi, a także przedstawiciele bractwa wileńskiego i lwowskiego mieli prawo uczestnictwa w wyborze biskupa. Działalność bractw stauropiigialnych- lwowskiego i wileńskiego przyczyniła się do rozwoju bractw cerkiewnych w innych miastach, szczególnie tych o mieszanej strukturze wyznaniowej. W brackiej szkole lwowskiej oprócz głównego organizatora całej edukacji Greka Arseniosa, wykładowcami byli też sporadycznie Cyryl Lukars, ale również Stefan Zyzani, Eustachy Tysarowski, Iwan Borecki, Sylwester Kosow. Można przypuszczać, że tak jak Cyryl Lukarys wykładający w Akademii w Ostrogu, tak też wielu Greków, którzy tam pracowali (Dionizy Rallu – metropolita Kizikos, Emmanuel Achileos – polemista religijny, mnich Teofanis, Eustachy Nathanael czy Emanuel Moschopoulos) niejednokrotnie użyczały swej pomocy dydaktycznej szkole bractwa lwowskiego<sup>16</sup>.

Udział wykładowców greckich był znaczącym wkładem w kształtowanie się edukacji w szkołach bractwa lwowskiego i wileńskiego. Pełnili funkcje rektorskie jak Cyryl

<sup>16</sup> Por. I. Micko, *Ostrozka słowjano-greko-latins'ka Akademia (1576-1636)*, Kyjiw 1990; T. Kempa, *Akademia Ostrogska* [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik, Białystok 2002, s. 55-79; A. Mironowicz, *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturowej*, Zamość 2010, s. 205-222; P. Kralyuk, *Wykładowcy i studenci Akademii Ostrogskiej oraz ich wkład w rozwój kultury ukraińskiej (kon. XVI- pocz. XVII w.)*, [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska*, op. cit., s. 223-248; A. Borkowski, *Związki egzarchy patriarchalnego Nicefora Paraschesa Kantakuzena z Akademią Ostrogską* [w:] *Zamojska i Akademia Ostrogska*, op. cit., s. 249-260.

Lukarys czy też organizowali i tworzyli cały program edukacyjny jak Arsenios. Patriarchowie greccy natomiast nadając prawa i przywileje bractwom czynili je bardziej samodzielnymi i lepiej zorganizowanymi. Nauczyciele greccy doskonale rozumieli wartość szkół brackich w rozwoju społeczeństwa prawosławnego i życia cerkiewnego w Rzeczypospolitej. Absolwenci tych szkół to przyszli duchowni, diacy, psalmiści, nauczyciele w szkołach brackich, dworskich, parafialnych czy przyklasztornych. Najwybitniejsi natomiast to aktywnymi polemisi religijni i działacze cerkiewni. Szkoły brackie przyczyniły się w istotny sposób do obrony praw Cerkwi w Rzeczypospolitej i podnoszenia świadomości religijnej i narodowej ludności ruskiej.

## SUMMARY

*Urszula Pawluczuk, Białystok*

### **Greek Lecturers in the Schools of Church Fellowships in Lvov and Vilnius**

**Keywords:** Orthodox Brotherhood Schools, Lviv, Vilnius, Greek Lecturers

Greeks played an impressive role in the Lvov and Vilnius fellowships as practically until the end of the XVII century (1685) jurisdictionally the Church on the territory of the Commonwealth (Kievan Metropoly) was under the authority of the patriarchate of Constantinople. The fall of Constantinople in 1453 did not immediately stimulate the Greeks to search support from their brothers in the North, therefore they came to the Commonwealth only at the end of the XVI century. At that moment they transferred to Poland, among other things, their own experience of Church education. Former contacts of Greeks with the Commonwealth concerned mostly the monasteries and only patriarch of Antioch, Joachim V Dau sent in 1523 his first delegation to Moscow which – like all the next ones – usually stopped on their way in Lvov and Vilnius.

Patriarch Joachim on the 11 (1) January 1586 issued in Lvov the charter in which he approved the new statute of the Lvov fellowship. Patriarch reformed the Lvov fellowship and used it to introduce reforms in the Church on the territory of the Commonwealth. Among other things, the new statute allowed to accept in the fellowship, apart from the townsmen, also persons of noble birth or plebeian descent; withdrew the fellowship from the jurisdiction of the local bishop and raised it above the existing hierarchy. The new

statute of the Lvov fellowship as well as that of the Vilnius fellowship of 1588 granting the stauropegial status (the next patriarch Jeremiah II) was confirmed in 1592 by the privilege of king Sigismund III Vasa. One can clearly see that in the privilege granted also to the schools of Lvov and Vilnius fellowships the main emphasis in the education was put on teaching languages: Greek, Church Slavonic, Russian, Latin, Polish. They were also teaching grammar, poetry, rhetoric, dialectics, elements of philosophy, logics, arithmetic, music, geography, and astronomy. Obviously the classes in the schools of Lvov and Vilnius fellowship were linked with the Church life, so they also taught structure of the Church, reading and understanding the Holy Scripture, liturgy, tradition and the teaching of the Church Fathers, lives of the saints, church singing. One cannot help mentioning here the activity of another Greek – protosyncel Cyril Loukaris, who came to the Commonwealth sent by the patriarch of Alexandria, Meletios Pigas. The participation of the Greek lecturers had a significant input in the formation of the education in the schools of Lvov and Vilnius fellowship. Cyril Loukaris was the dean of the Vilnius fellowship school, Arsenios organized and created the whole educational programme in the Lvov fellowship school.

Arsenios was the first teacher of Greek in the Lvov fellowship school. Later on his didactical work was supported by Cyril Loukaris, Meletios Pigas as well as by the exarch of the patriarchal throne, archdeacon Nikephoros Parasches-Cantacuzene. Arsenios committed himself to creating a teaching programme for the fellowship school. Evidently he used here as a model the well-trying Byzantine education that he knew from his own experience. We can assume that Cyril Loukaris, who taught in the Ostrog Academy as well as many Greeks who worked there (Dionysios Rallou – metropolitan of Kizikos, Emmanuel Achilleos – a religious polemicist, monk Theophanes, Eustathios Nathanael, Emmanuel Moschopoulos) many times offered their assistance to the Lvov fellowship school.

Greek patriarchs, i.e. Joachim V Dau and Jeremiah II, granting the fellowships the rights and privileges, made them more independent and better organized. Greek teachers understood perfectly well the value of the fellowship schools in the development of the orthodox society and church life in the Commonwealth. Graduates of those schools became later priests, dyaks, psalmists, teachers in the fellowship, court, parish and monastery schools. The most eminent of them were active religious polemicists and church activists. The fellowship schools largely contributed to the defence of the rights of the Orthodox Church in the Commonwealth and increased the religious and national consciousness of the Ruthenian population.



Ks. ROMAN ANDRZEJ PŁOŃSKI, OLSZTYN

## CELEBRACJA LITURGII ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO W TRADYCJI LITURGIKONU WENECKIEGO Z 1519 R.\*

**Słowa kluczowe:** Leitourgikon wenecki, św. Bazyli Wielki, prawosławie

Liturgia Boska<sup>1</sup> z racji charakteru religijnego w metodologii religioznawczej szeregowana jest wśród zjawisk kultowych, które z kolei zaliczamy do procesów religijnych. Ma swój wyraz w wytworach kultowych (świątyniach, ikonografii, ubiorach liturgicznych) oraz dokumentach pisanych (leitourgikony/liturgikony, euchologionach)<sup>2</sup>. Podobnie to zjawisko pobożności religijnej prawosławia szereguje również myśl religijna prawosławna. Stanowi ona element zewnętrznych form pobożności omawiany i interpretowany zgodnie z metodologią nauk teologicznych.

Liturgia Boska w swym założeniu jest teatrem dialogu człowieka z Absolutem. W niej odzwierciedla się stosunek człowieka do sił nadprzyrodzonych/sacrum, uzewnętrzniający się w doktrynie religijnej, w kulcie religijnym oraz w organizacji religijnej. Owe trychotomiczne ujęcie religioznawcze znajduje dychotomiczne odzwierciedlenie w eschatycznie – soterycznej przestrzeni myśli teologicznej. Kosmoeschatyzm i antropoeschatyzm są wyznacznikami treści religijnej tegoż zespołu praktyk będących wyrazem czci wobec Boga. W swej istocie jest bardzo złożoną i rozwiniętą formą zachowań kultowych jako obrzęd. Posiada ściśle określony czas sakralny, przestrzeń sakralną (wyodrębnione miejsce kultu) oraz język sakralny. Scala z racjonalizującym porządkiem przekazu ewangelicznego i zwraca uwagę jego uczestnika ku Absolutowi – Bogu w sposób mający na celu uzyskanie odpowiedzi i spowodowania zdarzeń przynoszących ochronę, bezpieczeństwo, błogosławieństwo (pomyślność) oraz wyjaśnienie. W rytuałach człowiek odtwarza ład przyrody, wyraża stany swego pożądanego, przeżycia, demonstruje stosunek do sacrum, likwiduje bezład. Rytuał tworzy techniki ustalające harmonię świata oraz świata ze człowiekiem. Z tego wynika konieczność bezwzględnego przestrzegania usta-

\* Artykuł prezentuje wyniki badań prowadzonych w: Archiwum Naukowym Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii, Bibliotece Narodowej im. Św. Św. Cyryla i Metodego w Sofii, Cerkiewnym Archiwum Historycznym i Muzeum Patriarchatu Bułgarskiego w Sofii w ramach grantu badawczego MNiSW N N101 189937.

<sup>1</sup> Божественная Литургия, Φεα Λειτουργία to właściwa nazwa centralnego nabożeństwa cyklu liturgicznego – dobowego w prawosławiu.

<sup>2</sup> Z. Poniatowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1962, s. 100-101.

lonego rytuału, jego naruszenie może bowiem spowodować gniew Absolutu o groźnych dla wyznawców skutkach.

W naszych badaniach pragniemy się skupić na opisie rytuału, który prowadzi praktyków kultu do momentu kluczowego religijnego przeżycia: *sensus numinis* – odczucia świętości<sup>3</sup>. Opisowi poddany zostanie sposób celebracji Liturgii Boskiej w redakcji św. Bazylego Wielkiego. Liturgia Boska w redakcji św. Bazylego Wielkiego znajduje się na kartach 41 – 59a. Tekstem podstawowym w dokonanym przez nas opisie był Liturgikon zamieszczony w wydawnictwie elektronicznym „Славянские издания кирилловского шрифта XV-XVI в.в.”<sup>4</sup> w ramach projektu „Память России”. Projekt ten był częścią programu Memory of the World realizowanego przez UNESCO. Celem tego programu było zachowanie najcenniejszych, najrzadszych o znaczeniu historycznym i narodowy ksiązek, rękopisów, map, muzykaliów. Jednocześnie celem programu jest ich udostępnianie i popularyzacja. Został on porównany z egzemplarzami znajdującymi się w Bibliotece Narodowej im. Św. Św. Cyryla i Metodego (Национална Библиотека „Св. св. Кирил и Методий”) w Sofii o numerze katalogowym Рц 519.1a, Рц 519.2.

Materiał badawczy stanowić również będą inne edycje Liturgikonów, równolatki względem omawianego przez starego druku. Są to rękopisy z: Archiwum Naukowego Bułgarskiej Akademii Nauk<sup>5</sup> (Българска академия на науките) w Sofii o numerach katalogowych 49<sup>6</sup>, 50<sup>7</sup>, 51<sup>8</sup>; Plitariusz ze zbiorów księcia Jana Gruzińskiego w Imperatorskiej Bibliotece Publicznej<sup>9</sup>, Plitariusz Gelatskiego Monasteru z XVI wieku<sup>10</sup>.

Rękopis ze zbiorów księcia Jana Gruzińskiego w Imperatorskiej Bibliotece Publicznej z XVII wieku<sup>11</sup> oraz Liturgikon wydany w Moskwie w 1651 roku.

### Opis Liturgikon wydanego w Wenecji w 1519 roku

Liturgikon ten został wydany w 1519 roku w Wenecji na polecenie Божидача Вуковића przez hieromnicha Pachomiusza. Jest to pierwsze wydanie liturgikonu

<sup>3</sup> R. Otto, *Świętość*, Wrocław 1993, s. 33.

<sup>4</sup> И. В. Морозова, Е. Л. Немировский, Л. М. Еремина, Г. А. Марушак, *Славянские издания кирилловского шрифта XV-XVI в.в.*, Москва 2005, ISBN 5-СЛ-ИЗ-КИ-ШР DVD – ROM.

<sup>5</sup> Archiwum Naukowe Bułgarskiej Akademii Nauk w dalszej części artykułu opisane będzie skrótem AN BAN.

<sup>6</sup> Rękopis nr 49 AN BAN z XVI w. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките*, София 1969, s. 91-92.

<sup>7</sup> Rękopis nr 50 AN BAN z II poł. XVI w. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи...*, s. 92-93.

<sup>8</sup> Rękopis nr 51 AN BAN z końca XVI wieku. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи...*, s. 93-94.

<sup>9</sup> IX. № 335, Плитарий Императорской Публичной Библиотеки из собрания светлейшего князя Иоанна Грузинского [w:] К. Кекелидзе *прот., Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение.*, Тифлис 1908, s. 87-98.

<sup>10</sup> X. GM z XVI w. Плитарий Гелатского Монастыря. Ibidem, s. 99-106.

<sup>11</sup> XVI. Nr 331 Рукопись Императорской Публичной Библиотеки из собрания царевича груз. Иоанна. Ibidem, s. 178-179.



w języku św. Cyryla. Kolejne wydania miały miejsce w 1519 lub 1520 (II), 1554 (III), 1554 (IV, V, VI oraz VII)<sup>12</sup>. Szczegółowego opisu, jak indeksacji, dokonał Иоанн Каратаев<sup>13</sup>. Liturgikon składa się z 240 kart, dwustronnie drukowanych, nienumerowanych. Numerację kart przeprowadzono w trakcie inwentaryzacji i opisu zabytku. Liturgikon otwiera pouczenie św. Bazylego Wielkiego skierowane do duchownych (s. 1r – 2r). Następnie znajdują się: przykazanie św. Bazylego (karta 2v), porządek przygotowania do Świętej Liturgii Boskiej (s. 3r – 5r), Przygotowanie Darów – Proskomidia (s. 5r – 8v), Liturgia Boska św. Jana Chryzostoma (s. 8v – 40v), Liturgia Boska św. Bazylego Wielkiego (s. 41r – 59r), porządek Liturgii uprzednio poświęconych Darów (s. 59v – 72r), Nabożeństwo Nieszporów (s. 72r – 73v), Nabożeństwo Jutrzni (s. 73v – 75v), kalendarz i tekst odpustów świątecznych (s. 75v – 78r), odpusty cyklu tygodniowego (s. 78r – 80r), modlitwa czytana na jutrzni (s. 80r – 80v), modlitwy wielkiej Litiji (s. 80v – 83v), modlitwa nad Koliwem ku czci świętego (s. 83v – 84r), Apostoły i Ewangelie czytane podczas nabożeństw: za zmarłych i ku czci Bogarodzicy (s. 84r – 86v), modlitwa na zbiór winogron (s. 86v), modlitwa na rozpoczęcie produkcji wina (s. 86v – 87v), modlitwa puryfikacji naczynia z winem, olejem (s. 87v – 89r), modlitwa puryfikacji studni (s. 89r – 89v), modlitwa puryfikacji naczynia (s. 89v – 90r), Cherubikon po grecku (s. 90r), Ewangelie Świętych Cierpień Pańskich (s. 90v – 113r), Ewangelie niedzielne czytane na jutrzni (s. 113r – 123r), Apostoły i Ewangelie święt Pańskich i wymienionym Świętym czytanych podczas jutrzni oraz Liturgii (s. 123r – s. 199v), Apostoły i Ewangelie czytane w okresie od Soboty mięsopustu do końca Wielkiego Postu oraz podczas Wielkiego Tygodnia (s. 199v – 227v), Antyfony, Apostoły i Ewangelie czytane w okresie paschalnym (s. 227v – 233v), Niedziela Wszystkich Świętych (s. 233v – 234v), modlitwa отпущения (s. 235r – 337v), Cherubikon śpiewany w Wielką Sobotę (s. 238). Strony 239r – 240v zawierają metrykę wydawniczą Liturgikonu.

### **Forma celebracji Liturgii Boskiej św. Bazylego Wielkiego w wybranych momentach według Liturgikonu weneckiego z 1519 roku**

Forma celebracji, jako układ skoordynowanych elementów ceremonii religijnej, o określonej strukturze, warunkowana jest czasem, przestrzenią oraz intencją oraz typologią sprawowanej ceremonii. W naszych dociekaniach interesuje nas: [1] wspomnienie memorialno-modlitewne świętych podczas proskomidii, [2] udział diakona

<sup>12</sup> Сл. Бр. 13: (Петар Стојаловић?), *Преглед издања књига старих српских штампарија*, (Нови Сад 1927?) [w:] Б. Маринковић, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*, друга књига: *Божидар и Вићенцо Вуковић (XVI)*, Цетиње 1989, s. 325.

<sup>13</sup> И. П. Каратаев, *Хронологический роспись славянских книг напечатанных кирилловскими буквами (1491-1730)*, Санкт Петербург 1861, s. 3; И. П. Каратаев, *Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами*: том 1: *с 1491 по 1652 г.*, Санкт Петербург 1883, s. 44-47. Opis ten niestety nie jest dokładny względem kart 175r – 239v.

w wspomnieniach intencyjnych wiernych, [3] formularz litanii podczas modlitwy w intencji katechumenów, [4] Kanon eucharystyczny, [5] procedura rozdawnictwa Eucharystii, oraz [6] formularz modlitwy dziękczynnej po przyjęciu Świętych Tajemnic Ciała i Krwi Pańskiej (Eucharystii).

Wspomnienie memorialno-modlitewne świętych podczas proskomidii [1] jest jednym z zasadniczych elementów pierwszej części centralnego nabożeństwa cyklu dobowego<sup>14</sup>. Celebrans dokonuje wspomnienia świętych po uprzednim przygotowaniu Baranka (Agnca) oraz wspomnieniu modlitewnym Bogarodzicy. W tekście źródłowym czytamy:

„[...] Potem, przyjąwszy trzecią prosforę, mówi: Mocą Czcigodnego i życie dającego Krzyża<sup>15</sup>; Czcigodnych Niebiańskich Sił Bezcielesnych; Czcigodnego, Sławnego Proroka, Poprzednika i Chrzciciela Jana; Świętych, Sławnych i Pełnych chwały Apostołów; Świętych Ojców naszych, Hierarchów: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Złotoustego, Atanazego i Cyryla, Mikołaja z Miry Licyjskiej, Sawy Serbskiego, świętych Wielkich Męczenników: Dymitra, Jerzego, Teodora i wszystkich świętych Męczenników; Błogosławionych i Bogobojnych Ojców naszych: Antoniusza, Eutymiusza, Sawy<sup>16</sup>, Onufrego, Atanazego z Atosu, Symeona Serbskiego<sup>17</sup>; i wszystkich błogosławionych Świętych Cudotwórców, Jałmużników: Kosmasa i Damiana, Pantelejmona i wszystkich świętych Jałmużników; Świętych, Sprawiedliwych Bożych Rodziców Joachima i Anny, i Świętego (imię świętego którego jest wspomnienie danego dnia), i wszystkich świętych, dla których modlitw wejrzyj na nas, Boże. I tak wzięwszy cząsteczki kładzie na tej lewej stronie według porządku. [...]”

W tekście proskomidii wydawca w sposób szczegółowy opisuje również udział diakona w dokonywaniu wspomnienia intencyjnego wiernych[2]. W Liturgikonie czytamy więc:

<sup>14</sup> *Liturgikon*, Wenecja 1519, s. 3r – 8v.

<sup>15</sup> Element wspólny Litugikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 9r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 6v.

<sup>16</sup> Wspomnienie to jest typowe dla tradycji prawosławia serbskiego, obecne również dziś. *Служебник /У* име Оца и Сина и Светога Духа с благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског Господина ПАВЛА и чланова Светог архијерејског синода Српске православне цркве Митрополита црногорско-приморског Господина АМФИЛОХИЈА, Епископа жичког Господина ХРИЗОСТОМА, Епископа бихајко-петровачког Господина ФИЛАРЕТА одштампа се ова књига СЛУЖЕБНИК Године Господње две хиљаде седме у Београду/ Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве Београд 2007, s. 26, 30, 54-55, 78-79; *Требник, /У* име Оца и Сина и Светога Духа с благословом Његове Светости Архиепископа пећког Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског Германа и чланова Светог архијерејског синода Српске православне цркве Митрополита црногорско-приморског Данила, Епископа бачког Никанора, Епископа сремског Андреја, и Епископа зворничко-тузланског Василија одштампа се ова књига ТРЕБНИК Године Господње хиљаду деветстотина осамдесет треће у Београду/ Свети архијерејски синод Српске православне цркве Београд 1983, s. 523, 524, 526, 528, 533, 542.

<sup>17</sup> *Liturgikon*, Wenecja 1519, s. 3r – 8v.

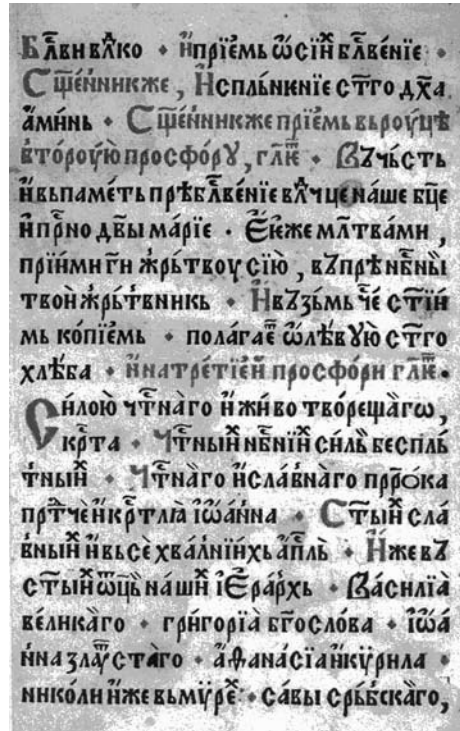
„I wzięwszy błogosławieństwo diakon bierze prosforę i świętą włócznię mówi to oto: Wspomnij, Boże, moja niegodność według wielkiej szczodrości Twej i odpuść mi wszelki grzech świadomy i mimowolny. Także wspomina tych, spośród żywych, których chce. Na drugiej prosforze wspomina zmarłych tak samo. Kładzie cząsteczki poniżej świętego Chleba, tak jak kapłan. I wzięwszy miotelkę zbiera cząsteczki na Diskosie poniżej świętego Chleba, aby były zabezpieczone, i aby która nie spadła”<sup>18</sup>.

Proskomidię kończy rozesłanie, które jest jednocześnie modlitwą przygotowującą celebransów i zgromadzonych do uczestnictwa w Liturgii katechumenów. Rozpoczyna ją doksolgia trynitarna, po której następuje litania pokoju, śpiew antyfonów oraz intronizacja Słowa – Ewangelii podczas małego wejścia. Należy w tym miejscu również wspomnieć o uwadze redaktora wydania, który poucza:

Śpiewaj wszystko według porządku Liturgii joannowej, do modlitwy za katechumenów. I pozostaw modlitwę i odtąd śpiewaj świętego Bazylego.

Interesująca nas litania rozesłania katechumenów oraz osób przygotowujących się do chrztu, dziś czytana jest tylko podczas Wielkiego Postu. Omawiany zaś przez nas zabytek ma ją w dwóch redakcjach, omawianego przez nas nabożeństwa, św. Bazylego Wielkiego<sup>19</sup> oraz św. Grzegorza bpa Rzymu<sup>20</sup>. Dziś litania ta, w tej formie, obecna jest tylko w rytuale Świętej Boskiej Liturgii św. Grzegorza bpa Rzymu uprzednio poświęconych Darów<sup>21</sup>. Zwieńczy ona rozesłanie katechumenów. Składa się ono z formularza litanii, modlitwy w intencji katechumenów oraz towarzyszącej jej aklamacji jedności [3].

„Za katechumenów, duchowny modli się: Panie Boże nasz, który na niebiosach mieszkasz i spoglądasz na wszystkie swoje dzieła, wejrzyj na sługi



Liturgikon. Venezia 1519, s. 6v

<sup>18</sup> Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 10v oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 8r.

<sup>19</sup> Liturgikon, Wenecja 1519, s. 41v – 42v.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 64v – 66r.

<sup>21</sup> *Служебник*, Београд 2007, s. 256-258. Należy również wspomnieć, iż ta praktyka zapisana jest również w Liturgikonie z Moskwy (1651) s. 208v. Liturgikon wydany w Moskwie w 1670 roku (s. 164r), już o tej praktyce nie wspomina.

twe katechumenów, którzy skłonili swoje szyje przed Tobą i daj im lekkie jarzmo. Spraw, by byli członkami godnymi Twego Kościoła świętego i uczyni ich godnymi kąpieli odrodzenia, odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczalnej ku poznaniu Ciebie, prawdziwego Boga naszego.

Aklamacja: Aby i oni z nami wysławiali najczcigodniejsze i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Chór: Amen.

Diakon: Katechumeni niech wyjdą! Katechumeni, wyjdźcie!

Niech będzie wiadomym, że to diakoni dodają i modlitwę od środy czwartego tygodnia Wielkiego Postu do Wielkiej Środy<sup>22</sup>

Katechumeni niech wyjdą!

Katechumeni, wyjdźcie!

Niech przystąpią przygotowujący się do chrztu!

Przygotowujący się do chrztu, módlcie się.

Wierni, za przygotowujących się do chrztu braci naszych i o ich zbawienie, módlmy się.

Aby Pan Bóg nasz umocnił ich i pokrzepił.

Aby oświecił ich światłością mądrości.

Aby w czasie kąpieli odrodzenia pozwolił im dostąpić odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczalności.

Aby odrodził ich z wody i Ducha.

Aby obdarzył ich pełnią wiary.

Aby przyłączył ich do swojej świętej wybranej owczarni.

Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją.

Wy, którzy przygotowujecie się do chrztu, głowy swoje skłońcie przed Władcą.

Modlitwa za przygotowujących się do chrztu:

Okaż, Władco, oblicze Twoje tym, którzy przygotowują się do świętego oświecenia i pragnących odrzucić ohydę grzechu, oświeć ich myśli, utwierdź ich w wierze, umocnij w nadziei, udoskonal w miłości, spraw by byli godnymi członkami Twego Chrystusa, który wydał siebie za zbawienie naszych dusz.

Aklamacja: Albowiem Ty jesteś oświeceniem naszym, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Katechumeni, wyjdźcie! Niech nie pozostanie nikt z katechumenów, tylko wierni.

<sup>22</sup> Element wspólny Litugikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 57r oraz rękopisów: nr 50 AN BAN, s. 41v; nr 51 AN BAN, s. 43v.

Jeszcze, jeszcze w pokoju do Boga módlmy się.

Modlitwa za wiernych po rozłożeniu złożonego Antymensjonu

Ty, Panie, pokazałeś nam wielką zbawienia tajemnicę, Ty uczyniłeś godnymi nas, pokorne sługi Twe, bycia sługami świętego Twego ołtarza.

Mocą Świętego Twego Ducha uznaj nas za zdolnych do tego posługiwania,

Abyśmy bez osądzenia stanąwszy przed świętą chwałą Twoją przynieśli Tobie ofiarę pochwalną, Ty bowiem jesteś sprawcą wszystkiego we wszystkich. Spraw, Panie, aby nasza ofiara, przynoszona za nasze grzechy i nieświadomość ludu, stała się Tobie miła i przyjemna.

Diakon: Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją. Oto mądrość.

Aklamacja: Albowiem przynależy Tobie wszelka chwała, cześć i pokłon, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Jeszcze i jeszcze w pokoju do Pana módlmy się.

Modlitwa za wiernych druga: Boże, który nawiedzasz w litości i miłosierdziu naszą pokorność, który postawiłeś nas, Twoje pokorne, grzeszne i niegodne sługi, przed Twoją świętą chwałą, abyśmy służyli świętemu ołtarzowi Twemu, Umocnij nas mocą Świętego Twego Ducha na to posługiwanie i daj nam słowo, ku otwieraniu ust naszych, aby przyzywać łaskę Ducha Świętego Twego na złożone dary.

Diakon: Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją. Oto mądrość.

Aklamacja: Albowiem jesteśmy pod władzą Twoją zawsze strzeżeni, Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków”.

W tym momencie kończy się Liturgia katechumenów. Cherubikon rozpoczyna ostatnią część: Liturgię wiernych. Naszą uwagę skupimy na opisie słów i gestów liturgicznych Kanonu Eucharystycznego (Anafory)<sup>23</sup> [4] wykonywanych przez celebransę i diakona. Kanon eucharystyczny otwiera wezwanie diakońskie o zachowanie godnej postawy podczas tego momentu liturgicznego przeżywania i modlitwy. Jest ono trójsekwencyjne. Każdej sekwencji diakońskiej odpowiada sekwencyjna modlitwa kapłańska słowami Trisagionu.

Diakon: Stańmy dobrze,

Kapłan: Święty Boże

Diakon: Stańmy z bojaźnią,

Kapłan: Święty Mocny

<sup>23</sup> *Liturgikon*, Wenecja 1519, s. 46r – 51r.

Diakon: Bądźmy uważni, abyśmy w pokoju złożyli świętą ofiarę.

Kapłan: Święty nieśmiertelny zmiłuj się nad nami<sup>24</sup>

Współczesna redakcja serbska Służebnika Trisagion, który według Liturgikonu we-neckiego odmawiany był przez celebransa w trakcie wezwania diakońskiego: „Stańmy dobrze...”, przenosi do momentu: ucałowania Darów Świętych ustawionych na Ołtarzu.

Kapłan całuje Dary, gdy przykryte są one aelem. Najpierw górę Pateny Świętej mówiąc: Święty Boże; potem górę Kielicha Świętego mówiąc: Święty Mocny; a na koniec kraniec Ołtarza Świętego mówiąc: Święty Nieśmiertelny zmiłuj się nad nami<sup>25</sup>.

Po tym kapłan udziela błogosławieństwa zgromadzonym i jednocześnie nawołuje ku otworzeniu serc, dusz i intelektu ku zgłębieniu tajemnicy ofiary bezkrwawej. Czemu towarzyszą słowa:

Godne to i sprawiedliwe<sup>26</sup>.

We współczesnej serbskiej redakcji hymn ten pozostaje bez zmian. Inną formę natomiast posiada on we współczesnych wersjach Liturgikonu: bułgarskiej<sup>27</sup>, polskiej<sup>28</sup> oraz rosyjskiej<sup>29</sup>. Po tym hymnie kapłan odmawia modlitwę, po której wygłasza:

Godne to i sprawiedliwe<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), k. 63 oraz rękopisu nr 50 AN BAN, k. 46a – 46b.

<sup>25</sup> *Служебник*, Београд 2007, s. 124-125, 195.

<sup>26</sup> Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 64r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 209r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 46v. Nadmienić trzeba również iż rękopisy nr 49 (s. 50v) i 51 (s.51r) AN BAN tych słów nie mają. Po wezwaniu duchownego następuje bezpośrednio modlitwa: „Ty, który jesteś...”.

<sup>27</sup> *За Слава на Светата, Единосъчна, Животворна Неразделна Троица Отец, Син и Свети Дух сс благословенето на Негово Високопреосвещенство Неврокопски митрополит Натанаил напечатана се тоя СЛУЖЕБНИК в богоспасаемя Гр. Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001 г. от Рождества Христово, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 230. Przyczożyć w tym miejscu należy słowa бпа Porfirusza Uspienskiego, dotyczące praxis liturgica prawosławia bułgarskiego: „Греческое духовенство въ Константинополе благоразумно действуеъ, уступаая требованьямъ болгаръ шагъ за шагомъ, дабы въ туркахъ не возбудить подозрения касательно уча-стья грековъ въ волнении этихъ славянь, стремящихся къ политической независимости путемъ церковного самоплавенства. Это духовенство уже сделало имъ три уступки: 1. напечатало для нихъ богослужбные книги съ московского издания ихъ; 2. ввело преподавание славянского языка въ богословскомъ училище на острове Халки и 3. дало полинийскимъ болгарамъ епископа болгарина”. П. Успенский, *Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского, Т. 8: Часть 1861-го г. и годы 1862. 1863, 1864, 1865-1878, 1878-1884 и 1885*, под ред. П.А. Сырку, Санкт Петербург 1902, s. 5 - 6.*

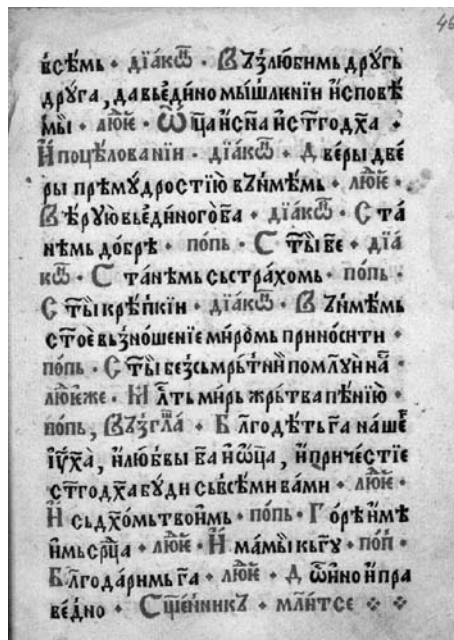
<sup>28</sup> *Na chwałę Świętej, Jednoistotnej, Żywotwórczej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Świętego Ducha, z błogosławieństwa Świętobliwego Synodu Świętego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce, i Najbłogosławieńskiego DIONIZEGO, Metropolity warszawskiego i całej Polski Hiero – Archimandryty Począjowskiej Św. Uspienskiej Ławry, książka ta Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego, została wydrukowana w mieście stołecznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa 1936, miesiąca Listopada 13-go*, Warszawa 1936, s. 5-25, 44-83; *Чинъ Священныя и Боженственныя Литургии иже во святыхъ отецъ нашихъ Иоанна Златоустаго и Василиа Великаго [w:] Литургии иже во святыхъ отецъ нашихъ Иоанна Златоустаго и Василиа Великаго*, По благословению Блаженнейшаго Дионисия Митрополита Варшавскаго, Синодальная Типография, Варшава 1924, s. 34r.

<sup>29</sup> *Служебник*, Москва 2004, s. 229.

<sup>30</sup> Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 64r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 209r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 46v. Nadmienić trzeba również iż rękopisy nr 49 (s. 50v) i 51 (s.51r) AN BAN tych słów nie mają.

Słowa te zwieńczy kolejna modlitwa, po której następuje anamneza. Po niej następuje modlitwa epiklezy połączona z trzykrotnym czynieniem znaku Krzyża nad Darami:

Kapłan modli się: Przeto Władco Najświętszy, i my, 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, która 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, abys zesłał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał



Liturgikon. Venezia 1519, s. 46r

Nachyliwszy się trzy razy czyni znak Krzyża (znaczy znakiem Krzyża) nad świętymi Darami

Kapłan: Chleb ten, najdroższe Ciało Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

Kapłan: Kielich ten, najdroższą Krwią Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

Kapłan: Przelaną za życie świata.

Diakon: Amen<sup>31</sup>.

We współczesnych redakcjach całość epiklezy rozbudowana jest o: troparion nabożeństwa Trzeciej Godziny Kanonicznej<sup>32</sup> oraz słowa: „Преложивъ Духомъ Твоимъ

Po wezwaniu duchownego następuje bezpośrednio modlitwa: „Ty, który jesteś..”.

<sup>31</sup> Element wspólny starych druków: Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 72r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 217r; rękopisów z Archiwum Naukowego Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii: nr 49 AN BAN, s. 34v – 35r; nr 50 AN BAN, s. 51v; nr 51 AN BAN s. 58v; rękopisów gruzińskich: IX. Nr 335 z XV wieku. K. Kekelidze *prot.*, *Liturgicheskie gruzińskie pamiatniki w otecestvennych knigochranilnicach i ix naučnoe značenie.*, Tiflis 1908, s. 96; X. GM z XVI wieku. Ibidem, s. 102; XVI. Nr 331 z XVI wieku. Ibidem, s. 179.

<sup>32</sup> *Служебник*, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 236; *Служебник*, Москва 2004, s. 239; *Чинъ Священныя и Божественныя Литургии...* [w:] *Литургии...*, Варшава 1924, s. 42r.

СВЯТЫМЬ<sup>33</sup>. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługuje redakcja bułgarska, która w jedną całość łączy słowa anamnezy wypowiedziane nad Kielichem Świętym<sup>34</sup>. Współczesna praktyka serbska zaś, formułę epiklezy pozostawia w niezmienionym kształcie, dodając jedynie, w nawiasie, troparion nabożeństwa Trzeciej Godziny Kanonicznej<sup>35</sup>. Po ostatnich słowach epiklezy kapłan modli się w intencji całej wspólnoty, zwłaszcza tych, którzy będą uczestnikami Stołu Pańskiego (Wieczery Mistycznej). Modlitwa ta połączona jest z prośbą o wstawiennictwo świętych a także prośbą o błogosławieństwo i miłosierdzie względem Kościoła (hierarchii i wiernych), miasta, władze, władców, państwa. Towarzyszy jej również prośba o opiekę nad tymi, którzy są w niewoli, mają przed sobą szczególne momenty w swoim życiu. Po całej sekwencji tychże modlitw wygłaszana jest litania z wezwaniem ku modlitwie Pater imon. Zwieńczy ją wezwanie trynitarne, po którym następuje rozdzielenie Baranka na cztery części.

Kapłan bierze cząstkę leżącą u góry i uczyniwszy nią znak Krzyża nad świętym kielichem i mówi: Pełnia Ducha Świętego i tak wkłada ją.

Diakon: Amen.

I przyniósłszy gorącą wodę mówi do kapłana: Pobłogosław, władcyko, te gorącą wodę. Kapłan błogosławi ją. Diakon zaś trzymając lewą ręką święty Kielich i wlewa ciepłą wodę ile potrzeba, kapłan zaś mówi: Żar Świętego Ducha<sup>36</sup>.

Diakon: Amen.

Interesującymi w tej perspektywie wydają się być słowa modlitwy, odmawianej po rozdzieleniu Baranka – Agnca. Po włożeniu cząsteczki *Jesus* do kielicha, kapłan wlewa wrzątek mówiąc słowa: *Żar wiary przepelniony Duchem Świętym*. Jest to odmienność względem Liturgikonu weneckiego z 1519. Zmiana ta jest obecna we wszystkich redakcjach współczesnych (bułgarskiej, polskiej, rosyjskiej oraz serbskiej). Po tym momencie celebransi przyjmują Eucharystię. Po nich zaś następuje [5] rozdawnictwo Eucharystii wiernym.

Kapłan: Z bojaźnią Bożą i wiarą

Diakon bierze święty Kielich i mówi: Przystąpcie<sup>37</sup>.

I tak ludzie przyjmują Eucharystię, jeśli ktoś pragnie.

<sup>33</sup> *Служебник*, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 237; *Служебник*, Москва 2004, s. 241; *Чинь Священныя и Божественныя Литургии...* [w:] *Литургии...*, Варшава 1924, s. 43r.

<sup>34</sup> „Чашу же сию – самую честную кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа изливающую за живот и спасение мира”. *СЛУЖЕБНИК*, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 237.

<sup>35</sup> *Служебник*, Београд 2007, s. 206-207.

<sup>36</sup> Element wspólny Litugikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 82v; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 227v oraz rękopisów nr 49 AN BAN, s. 34v – 35r; nr 50 AN BAN, k. 51v; nr 51 AN BAN k. 58v.

<sup>37</sup> Element wspólny Litugikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 83r oraz rękopisów nr 50 AN BAN, s. 59r; nr 51 AN BAN s. 68v.



Obecnie wezwanie względem wiernych dotyczące przystąpienia do Eucharystii w całości wygłasza diakon<sup>38</sup>. Udzielenie sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej zwieńczy modlitwa dziękczynna kapłana [6].

Powiedziawszy to błogosławi kapłan: Zbaw, Boże, lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje. I odwróciwszy się stawia Kielich na święty ołtarz. Także kapłan modli się: Dzięki czynimy Tobie, Panie Boże nasz, za przyjęcie świętych, preczystych, nieśmiertelnych i niebiańskich Twoich Tajemnic, które nam dałeś ku pomyślności, uświęceniu i uleczeniu naszych dusz i ciał. Ty, Władco wszystkich, spraw, aby przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa stało się ku wierze niezmałowanej, ku miłości bez obłudy, ku uleczeniu duszy i ciała, ku odpędzeniu wszelkiego przeciwieństwa, ku wypełnieniu Twoich przykazań oraz ku miłemu mi wezwaniu przed budzącym bojaźń Trybunałem Twego Chrystusa.

Potem: Zawsze, teraz i zawsze, i na wieki wieków<sup>39</sup>.

Po niej czytana jest modlitwa dziękczynna, połączona z doksologią w Trójcy jedyne- go Boga, po której następuje rozesłanie wiernych. W XX i XXI wiecznych redakcjach: bułgarskiej<sup>40</sup>, polskiej<sup>41</sup> i rosyjskiej<sup>42</sup> została ona włączona w obrzęd przyjęcia Eucharystii przez kapłana i diakona. W redakcji zaś serbskiej modlitwa ta została wpleciona w litanie dziękczynną po Eucharystii (umieszczoną po trzeciej prośbie litanijnej, przed aklamacją)<sup>43</sup>.

### Podsumowanie

Święta Boska Liturgia (БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ, ΦΕΙΑ ΛΕΙΤΟΘΡΓΙΑ) w redakcji św. Bazylego Wielkiego jest szczególna, w omawianym przez nas wariantcie, w całej przestrzeni kultu religijnego prawosławnego. Zarezerwowana dla kluczowych momentów roku liturgicznego prawosławia<sup>44</sup>. Ze względu na swój charakter predesty-

<sup>38</sup> *Служебник*, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 260; *Чинъ Священныя и Божественныя Литургии...*[w:] *Литургии...*, Варшава 1924, s. 57v; *Служебник*, Москва 2004, s. 169; *Служебник*, Београд 2007, s. 150.

<sup>39</sup> Element wspólny Litugikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 83v oraz rękopisów nr 50 AN BAN, s. 59r; nr 51 AN BAN s. 69r. Sticheronu: „Ujrzeliśmy światłość prawdziwą...” nie ma.

<sup>40</sup> *Служебник*, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 259.

<sup>41</sup> *Чинъ Священныя и Божественныя Литургии...*[w:] *Литургии...*, Варшава 1924, s. 57r.

<sup>42</sup> *Служебник*, Москва 2004, s. 258.

<sup>43</sup> *Служебник*, Београд 2007, s. 223-224.

<sup>44</sup> *Liturgikon*, Wenecja 1519, s. 3r – 8v, 41r – 59r. Przy tłumaczeniu dokonany przez autora artykułu.

Przekład dokonano korzystając również z: *Ecphonemata Liturgiey Greckiey To iest: To co przy Liturgiey Kapłan, Dyakon, y Chor w Głos tylko śpiewaia; Ze Mszey S. Bazylego Wielkiego y S. Jana Chryzostoma wyięte: y ięzykiem Słowińskim, a Charakterem Polskim, z nowym wykładem na ięzyk polski na przeciwnych painach położonym: do tego z Sumą Rubryk teyże Liturgiey, sporządzone, y do Druku podane: Tudziesz, HARMONIA albo Krótkie Pogodzenie Rożnic w Obrzędach między Mszą S. Rzymską i Liturgią Grecką: z OBLASNIENIEM Obrzędów, y Dolożeniem SPOSOBU, Nabożnego, a pożytecznego Słuchania Mszy S. tak Rzymskiej iako y Greckiey: napisane y do druku tak- że podane: Przez W. X. PACHOMIUSA OHILEWICZA S. Theol. Doktora, Zakonu S. BAZYLEGO W. Wikarego Generalnego, w WILNIE w Drukarni Monastyra S. Troyce. O.O. Bazyljanów Roku Panskiego 1671, k. 10-32; Na*

nuje do roli swego rodzaju spinacza treści myśli religijnej, w ważnych momentach przeżywania prawd wiary. Interesująca nas redakcja hieromnicha Pachomiusza jest ważna w procesie całościowego ujęcia problematyki związanej z interesującym nas obszarem kultu religijnego. Kryje ona za sobą zarówno świadomość teologicznej treści, form jej przekazu, jak też dokumentowania.

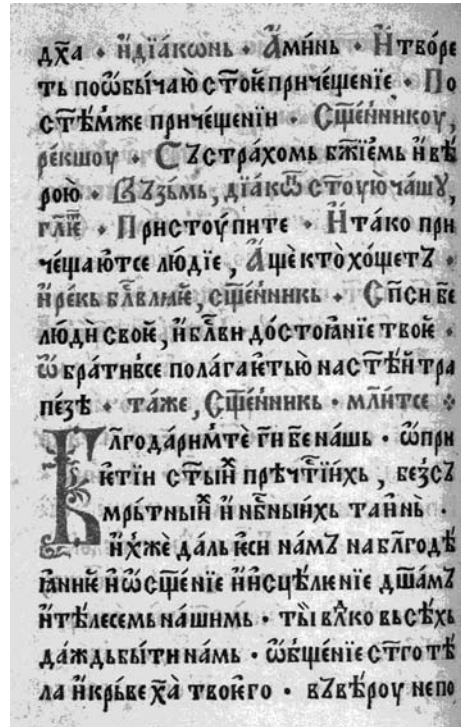
Zaprezentowany materiał badawczy pozwala dokonać konstatacji o charakterze ogólnym, jak też szczegółowym. Obserwujemy tu przede wszystkim proces recepcji w kręgu kulturowym słowiańskim tradycji dwóch wielkich porządków liturgicznego życia: Wielkiego Kościoła i Ławry błogosławionego Ojca naszego Sawy (Saby) Teoforosa. Następnie swoistą polaryzację kultu religijnego Słowian na tradycję południową (bułgarsko-serbską), oraz północną (kijowską, moskiewską). Te ostatnie będą oddziaływać na formy kultu religijnego prawosławia w Polsce. Jednocześnie za sprawą wysłanników Tronu Wielkiego Kościoła, Trzynastego Apostoła jak też Świętego Miasta na tereny Wołoszczyzny, Mołdawii, dawnej Rzeczypospolitej Polskiej docierać będą echa ogólnie prawosławnej dysputy o charakterze teologicznym. Tak kształtująca się myśl religijna o charakterze doktrynalnym oddziaływać będzie na formy kultu, w tym również i formy celebracji omawianego przez nas nabożeństwa. Wzajemne przenikanie myśli, zwłaszcza na osi południowa – północna Słowiańszczyzna da efekt w postaci różnych kompilacji, niosących za sobą jednocześnie interpretację, jakże ważną w procesie budowania świadomości genealogii historycznej poszczególnych ośrodków życia religijnego. Rzutować to będzie również i na kondycję intelektualną poszczególnych wspólnot, zwłaszcza w ich akademickim dyskursie o prawdach wiary i jej fundamentach. Sam zaś materiał badawczy wydaje się być plastycznym i nie obarczonym przymiotem *constans*. Współczesne prawosławie, zwłaszcza praktycy *praxis*, na pewno nie są uwolnieni od pytań o formę omawianego przez nas nabożeństwa. Swoisty stan zawieszenia wywołany z jednej strony przez ideę mesjańską prawosławia rosyjskiego, został pogłębiony stanem protestantyzacji zarówno metody badawczej, jak i formy dydaktycznej. Druga połowa XIX wieku to z jednej strony, próba zrzucenia kajdan z oblicza intelektualnego prawosławia rosyjskiego, z drugiej zaś ekspansja na Bałkany wcześniej utrwalonych wzorców rosyjskich poprzez kolportaż rosyjskich edycji ksiąg liturgicznych. Tak więc materiał naszych dociekań badawczych poddawany był rusyfikacji jak też zaszumieniu. Dlatego też aktualnym

---

*chwale Świętej, Jednoistotnej, Żywotwórczej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Świętego Ducha, z błogosławieństwa Świętobliwego Synodu Świętego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce, i Najbłogosławieńskiego DIONIZEGO, Metropolity warszawskiego i całej Polski Hiero-Archimandryty Poczajowskiej Św. Uspienskiej Ławry, książka ta Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego, została wydrukowana w mieście stołecznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa 1936, miesiąca Listopada 13-go, Warszawa 1936, s. 5-25, 44-83; A. Nowowiejski, Msza święta, Warszawa 2001, s. 1501-1509; Liturgie kościoła Prawosławnego, tł. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 139-161.*

<sup>47</sup> J. Klinger ks., *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.

pozostaje nadal list profesora Кривошейна dotyczący kwestii np.: „*monstrualizmu liturgicznych czterech błogosławieństw*”<sup>45</sup>, czy też refleksja historyczna profesora Болотова, dyskurs teologiczny archimandryty Cypriana<sup>46</sup>, refleksja teologiczna ks. Jerzego Klingera<sup>47</sup>. Problem ów wynika na pewno z atmosfery polemiki i możemy tu mówić o syndromie Macedoniusza w XVII wiecznych kręgach intelektualnych cerkiewnych prawosławia moskiewskiego. Jednocześnie jest to problem skali oddziaływania ośrodków myśli religijnej prawosławnej czterech starożytnych patriarchatów na myśl, jakże przecież młodego prawosławia Słowian północnych. Recepcja, połączona ze swoistą puryfikacją, myśli religijnej (teologicznej) wszakże nie omijała również formularzy liturgicznych. Jednocześnie same młode, nowożytnie o określonych ambicjach biskupstwa, metropolie bardzo często dokonywały importu tradycji z serca prawosławia, lub swą własną tradycję wpisywały w tradycję starszą swoim rodowodem.



Liturhikon. Venezia 1519, s. 57v

<sup>45</sup> *Liturhikon*, Wenecja 1519, s. 03r – 08v.

<sup>46</sup> *Liturhikon*, Wenecja 1519, s. 41r – 59r.

<sup>48</sup> *Liturhikon*, Wenecja 1519, s. 3r – 8v, 41r – 59r.

Przy tłumaczeniu dokonany przez autora artykułu. Przekład dokonano korzystając również z: *Ecphonemata Liturgiey Greckiey To iest: To co przy Liturgiey Kapłan, Dyakon, y Chor w Głos tylko śpiewaia: Ze Mszey S. Bazylego Wielkiego y S. Jana Chryzostoma wyięte: y ięzykiem Słowińskim, a Charakterem Polskim, z nowym wykładem na ięzyk polski na przeciwnych painach położonym: do tego z Sumą Rubryk teyże Liturgiey, sporządzone, y do Druku podane: Tudzież, HARMONIA albo Krótkie Pogodzenie Rożnic w Obrzędach między Mszą S. Rzymską i Liturgią Grecką: z OBIASNIENIEM Obrzędów, y Dolożeniem SPOSOBU, Nabożnego, a pożytecznego Słuchania Mszy S. tak Rzymskiej iako y Greckiey: napisane y do druku także podane: Przez W. X. PACHOMIUSA OHILEWICZA S. Theol. Doktora, Zakonu S. BAZYLEGO W. Wikarego Generalnego, w WILNIE w Drukarni Monastyra S. Troycy. O.O. Bazyljanów Roku Panskiego 1671, k. 10-32; *Na chwałę Świętej, Jednoistotnej, Żywotwórczej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Świętego Ducha, z błogosławieństwa Świętobliwego Synodu Świętego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce, i Najbłogosławieńskiego DIONIZEGO, Metropolity warszawskiego i całej Polski Hiero-Archimandryty Poczajowskiej Św. Uspienskiej Ławry, książka ta Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego, została wydrukowana w mieście stołecznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa 1936, miesiąca Listopada 13-go, Warszawa 1936, s. 5-25, 44-83; A. Nowowiejski, *Msza święta*, Warszawa 2001, s. 1501 – 1509; *Liturgie kościoła Prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 139-161.**

<sup>49</sup> *Liturhikon*, Wenecja 1519, s. 03r – 08v.

## Aneks

Służba Boża według św. Ojca naszego Bazylego wielkiego [fragm.]<sup>48</sup>

Przywdzianie szat oraz Proskomidia<sup>49</sup>

Kapłan, pragnący tajemnicę boską sprawować, powinien najpierw mieć pokój ze wszystkimi, nie mieć nic przeciw nikomu, serce wstrzemięźliwe od zła, wstrzemięźliwym od wieczora, i chroni siebie do momentu nabożeństwa przed pokusami.

Gdy nastąpi czas nabożeństwa, gdy uczyni należyne pokłon należy zwrócić się do Boga, wchodzi do świątyni i wraz z diakonem czynią trzy pokłony ku wschodowi i ku dwóm obliczom (ikonom) i tak odchodzi. Gdy się kłania modli się słowami: Boże, ześlij mi ręką Twą z wysokości świętego przybytku Twego, i umocnij mnie wobec zbliżającej się służby Twojej, abym niepotępiany stał przed strasznym Tronem Twoim, i bezkrwawą ofiarę Twoją złożył. Albowiem Twoja jest moc i chwała na wieki wieków, Amen. Po wejściu do prezbiterium biorą do ręki każdy z nich swój sticharion. Czynią trzy pokłony ku wschodowi mówiąc cicho w myślach: Boże, oczyść mnie grzesznego, i zmiłuj się nade mną. Podchodzi do prezbitra diakon, trzymając w prawej ręce sticharion i orarion i pokłoniwszy się mu mówi: Pobłogosław Panie sticharion z orarionem. Kapłan błogosławi czyniąc znak Krzyża i mówi: Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Diakon odchodzi na bok i przywdziewa szaty liturgiczne modląc się: Rozraduje się w Bogu dusza moja, bo mię oblókł w szaty zbawienia, i ubiorem radości odział mię, jako oblubienicę, ozdobił mnie koroną, i jako oblubienicę, przyozdobił mnie drogocенnościami. Ucałowawszy orarion, wkłada na lewe ramię. Wkładając narękawki na ręce, na prawą mówi: Prawica Twoja, Boże, uwielbiona jest w mocy: prawica Twoja, Boże, uderzyła nieprzyjaciela, a w wielkości chwały Twojej starłeś Swych przeciwników. Na lewą zaś mówi: Ręce Twoje uczyniły mnie i utworzyły mnie: w rozumności swej nauczę się przykazań Twoich. Następnie udaje się w miejsce proskomidii, patenę stawia po lewej stronie, Kielich zaś po prawej i inne utensylia z nimi. Kapłan wzięwszy epitachelion, błogosławi go i mówi: Błogosławiony Bóg nasz, Który wylewa łaskę Swoją na kapłanów Swoich niczym chryzmem (myron) na głowę, spływającą na brode, brode aaronową, spływającą na rąbek szaty jego. Wzięwszy pas mówi: Błogosławiony Bóg nasz, Który mnie opasał mocą, i położył prostą drogę moją, pokrzepiając nogi moje, jako jelenie, i na wysokich miejscach stanowiąc mnie. Nakłada narękawki na ręce i mówi, jak wcześniej napisano. Wzięwszy felonion (kapę) i pobłogosławiwszy ją mówi: Kapłani Twoi, Boże, przyobleką się w prawdę, a świątobliwi Twoi radością rozweselą się, także przyszedłszy

kapłan omywszy się czyni razem z diakonem pokłony trzy przed miejscem sprawowania proskomidii, każdy mówiąc: Boże, oczyść mnie grzesznego, i zmiłuj się nade mną, następnie Odkupiłeś nas od klątwy zakonu, następnie diakon: Błogosław Władko. Kapłan mówi: Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

PROSKOMIDIA. Wziąwszy kapłan w lewą rękę prosforę, w prawą zaś włócznię i czyni nią znak krzyża trzykroć ponad pieczęcią prosfory, mówi: Na pamiątkę Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa (3 razy). Następnie wbija włócznię z prawej strony pieczęci i, przecinając, mówi: Jako owca na zabicie, prowadzony był. W lewą stronę: Jako baranek bez zmywu niemy przed strzygącym go, tak i On nie otwiera ust Swoich. W górną stronę pieczęci: Dzięki pokorze Jego sąd Go osądził. W dolną stronę: A ród Jego kto nazwie. Diakon zaś przy każdym przecięciu mówi: Do Boga módlmy się, Weź Władko. Kapłan, włożywszy włócznię z prawej bocznej strony prosfory, wyjmując chleb, mówi: Tak bowiem odbiera się ziemi życie Jego. Położywszy go potem na wznak na patenie diakon mówi: Do Boga módlmy się a następnie: Złóż ofiarę, Władko, kapłan przecina na znak Krzyża, mówiąc tak: Ofiaruje się Baranek Boży, Który wziął na Siebie grzechy świata, na życie świata i zbawienie. I obraca do góry drugą stronę, która ma Krzyż. Jeśli zaś jest wilgoć niech leży na wznak, aby nie podszedł wilgocią od dołu. Diakon mówi: Do Boga módlmy się i Przebij, Władko. Kapłan zaś, przebija go z prawej strony włócznią, mówiąc: Jeden z żołnierzy włócznią żebra Jego przebił i zaraz wyszła krew i woda. A widzący zaświadcza i świadectwo jego jest prawdziwe. Diakon, wlewa do Kielicha wino oraz wodę razem rzekłszy uprzednio do kapłana: Błogosław, Władko i przyjąwszy błogosławieństwo nad nimi. Kapłan mówi: Wypełnienie Świętego Ducha. Kapłan wziąwszy drugą prosforę w rękę, mówi: Na cześć i wspomnienie Najbłogosławieńszej Władczyni naszej, Bogarodzicy i zawsze Dziewicy Marii, dla Której modlitw przyjmij Boże, tę ofiarę do nadniebiańskiego Twojego ołtarza. Wziąwszy część, kładzie ją po lewej stronie świętego Chleba. Potem, przyjąwszy trzecią prosforę, mówi: Mocą Czcigodnego i życie dającego Krzyża; Czcigodnych Niebiańskich Sił Bezcielesnych; Czcigodnego, Sławnego Proroka, Poprzednika i Chrzcziciela Jana; Świętych, Sławnych i Pełnych chwały Apostołów; Świętych Ojców naszych, Hierarchów: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Złotoustego, Atanazego i Cyryla, Mikołaja z Miry Licyjskiej, Sawy Serbskiego, świętych Wielkich Męczenników: Dymitra, Jerzego, Teodora i wszystkich świętych Męczenników; Błogosławionych i Bogobojnych Ojców naszych: Antoniusza, Eutymiusza, Sawy, Onufrego, Atanazego z Atosu, Symeona serbskiego i wszystkich błogosławionych; Świętych

Cudotwórców, Jałmużników: Kosmasa i Damiana, Pantelejmona i wszystkich świętych Jałmużników; Świętych, Sprawiedliwych Bożych Rodziceli Joachima i Anny, i Świętego (imię Świętego którego jest dzień), i wszystkich świętych, dla których modlitw wejrzyj na nas, Boże. I tak wzięwszy cząsteczki kładzie na tej lewej stronie według porządku. Potem, wzięwszy inną (4) prosforę mówi: Za wszystkich biskupów prawosławnych, czcigodne kapłaństwo, w Chrystusie diakoństwo, i cały stan duchowny; Za pobożnych i przez Boga chronionych władców naszych; Za sługę bożego (imię) ihumena; za braci naszą i służących kapłanach i diakonach i całej braci naszą, którą powołałeś do twojej społeczności, dla twojego miłosierdzia, Władco najdobrotliwszy. I wtedy wyjmuje cząsteczkę. Nad inną (5) prosforą mówi: Na wspomnienie i odpuszczenie grzechów Błogosławionych Fundatorów Świętego Tego Klasztoru, także wspomina Pasterza, który go ustanowił i innych, których ma po imieniu wymienionych zmarłych. Na koniec mówi: I wszystkich, którzy spoczęli w nadziei zmartwychwstania, życia wiecznego, z Tobą obcowania, Prawosławnych Ojców i Braci naszych, Boże, ludzi miłujący. I wzięwszy błogosławieństwo diakon bierze prosforę i świętą włócznię mówi to oto: Wspomnij, Boże, moją niegodność według wielkiej szczodrości Twojej i odpuść mi wszelki grzech świadomy i mimowolny. Także wspomina tych, spośród żywych, których chce. Na drugiej prosforze wspomina zmarłych tak samo. Kładzie cząsteczki poniżej świętego Chleba, tak jak kapłan. I wzięwszy miotełkę zbiera cząsteczki na Diskosie poniżej Świętego Chleba, aby były zabezpieczone, i aby która nie spadła. Potem diakon, biorąc trybularz i włożywszy do niego kadzidło, mówi do kapłana: Błogosław, Władko, kadzidło oraz Do Boga módlmy się. *Kapłan* odmawia modlitwę kadzidła: Kadzidło Tobie ofiarowujemy, Chryste Boże nasz, dla dobrej wonno ci duchowej, przyjmij je do nadniebiańskiego Twego ołtarza i zeslij nam łaskę Najświętszego Twojego Ducha. Diakon: Do Boga módlmy się. Kapłan, okadziwszy gwiazdę, kładzie ją nad świętym Chlebem, mówiąc: A przyszedłszy, gwiazda stanęła nad miejscem, gdzie było Dziecię. Diakon: Do Boga módlmy się. Okryj, Władko. Kapłan, okadziwszy pierwszy pokrowiec, okrywa Chleb święty z pateną, mówiąc: Bóg królował, oblókł się w ozdobę, oblókł się ... do końca. Diakon: Do Boga módlmy się. Okryj, Władko. Kapłan, okadziwszy drugi pokrowiec, okrywa Kielich, mówiąc: Okryły niebo uczynki Twoje, Chryste, i chwały Twojej pełna jest ziemia. Diakon: Do Boga módlmy się. Okryj, Władko. Kapłan, okadziwszy trzeci pokrowiec (aer), to jest duży, nakrywa oboje, mówiąc: Okryj nas Boże zasłoną skrzydeł Twoich, odpędź od nas wszelkiego wroga i nieprzyjaciela, ucisz życie nasze, Boże, zmiłuj się nad nami i światem Twoim, i zbaw dusze nasze, jako Dobry i ludzi Miłujący.

Następnie złożąwszy obie ręce i pokłoniwszy się z pokorą kapłan mówi: Błogosławiony Bóg, Który tak upodobał, teraz i zawsze, i na wieki wieków, amen. Diakon: Za ofiarowane drogocenne dary, do Boga módlmy się. Kapłan czyta modlitwę przedłożenia: Boże, Boże nasz, Ty zesłałeś chleb niebieski na pokarm dla całego świata, Pana naszego i Boga Jezusa Chrystusa, Zbawiciela, Odkupiciela i Dobroczyncę, błogosławiącego i uświęcającego, błogosław Sam tę ofiarę i przyjmij ją do nadniebiańskiego Twego ołtarza. Wspomnij, jako Dobry i ludzi Miłujący, ofiarujących i tych, za których ofiarowano, i nas niepotępionych zachowaj dla świętej służby Twoich Tajemnic Bożych. Albowiem święte i pełne chwały jest najdroższe i wspaniałe imię Twoje, Ojca i Syna i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków, amen. Po tym kapłan okadza przedłożone Dary i wygłasza odpust. Diakon wzięwszy trybularz okadza Ołtarz wyobrażeniem Krzyża mówiąc cicho troparion: W grobie ciałem..., a następnie Psalm 50: Zmiłuj się nade mną, Boże. Na Świętej Górze w Ławrze taki jest obyczaj mówienia: Najpierw Psalm 50, potem tropariony: W grobie ciałem.. Chwała.. Jako życie noszący... Teraz.... Z wysokości uświęcenia.... Okadziwszy prezbiterium całe i świątynię wchodzi ponownie do prezbiterium i okadziwszy ołtarz i kapłana odklada trybularz. Sam zaś podchodzi do kapłana i stanąwszy razem przed Ołtarzem kłaniają się trzy razy modląc się cicho: Królu niebiański..., Chwała na wysokości... (2 razy), Panie usta moje otwórz... (1 raz) i ucałowują: kapłan Ewangeliarz, diakon Ołtarz. Potem diakon, skłoniwszy głowę przed kapłanem, trzymając orarion w trzech palcach prawej ręki, mówi: Czas czynić Bogu, Władyno, błogosław. Kapłan, błogosławiąc go, mówi: Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Diakon: Pomódl się za mnie, Władyno. Kapłan: Niech prostuje Bóg drogi twoje i znowu diakon: Wspomnij mnie, Władyno święty. Kapłan: Niech wspomni ciebie Bóg w królestwie Swoim. Diakon, powiedziawszy: Amen, i pokłoniwszy się wychodzi i stanąwszy na zwykłym miejscu, naprzeciw Świętych Drzwi, kłania się pobożnie trzykroć, mówiąc po cichu: Boże, otwórz wargi moje, a usta moje głosić będą chwałę Twoją. Potem zaczyna diakon: Błogosław, Władyno. Kapłan zaczyna: Błogosławione Królestwo...

[...]

Liturgia katechumenów i wiernych<sup>50</sup>

Śpiewaj wszystko według porządku Liturgii joannowej, do modlitwy za katechumenów. I pozostaw modlitwę i odtąd śpiewaj świętego Bazylego.

<sup>50</sup> *Liturgikon*, Wenecja 1519, s. 41r – 59r.

Za katechumenów, duchowny modli się:

Panie Boże nasz, który na niebiosach mieszkasz i spoglądasz na wszystkie swoje dzieła, wejrzyj na sługi twe katechumenów, którzy skłonili swoje szyje przed Tobą i daj im lekkie jarzmo. Spraw, by byli członkami godnymi Twego Kościoła świętego i uczyni ich godnymi kąpeli odrodzenia, odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczalnej ku poznaniu Ciebie, prawdziwego Boga naszego.

Aklamacja: Aby i oni z nami wysławiali najczcigodniejsze i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Chór: Amen.

Diakon: Katechumeni niech wyjdą! Katechumeni, wyjdźcie!

Niech będzie wiadomym, że to diakoni dodają i modlitwę od środy czwartego tygodnia Wielkiego Postu do Wielkiej Środy

Katechumeni niech wyjdą!

Katechumeni, wyjdźcie!

Niech przystąpią przygotowujący się do chrztu!

Przygotowujący się do chrztu, módlcie się.

Wierni, za przygotowujących się do chrztu braci naszych i o ich zbawienie, módlmy się.

Aby Pan Bóg nasz umocnił ich i pokrzepił.

Aby oświecił ich światłością mądrości.

Aby w czasie kąpeli odrodzenia pozwolił im dostąpić odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczalności.

Aby odrodził ich z wody i Ducha.

Aby obdarzył ich pełnią wiary.

Aby przyłączył ich do swojej świętej wybranej owczarni.

Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją.

Wy, którzy przygotowujecie się do chrztu, głowy swoje skłońcie przed Władcą.

Modlitwa za przygotowujących się do chrztu:

Okaż, Władco, oblicze Twoje tym, którzy przygotowują się do świętego oświecenia i pragnących odrzucić ohydę grzechu, oświeć ich myśli, utwierdź ich w wierze, umocnij w nadziei, udoskonal w miłości, spraw by byli godnymi członkami Twego Chrystusa, który wydał siebie za zbawienie naszych dusz.

Aklamacja: Albowiem Ty jesteś oświeceniem naszym, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.



Diakon: Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Katechumeni, wyjdźcie! Niech nie pozostanie nikt z katechumenów, tylko wierni.

Jeszcze, jeszcze w pokoju do Boga módlmy się.

Modlitwa za wiernych po rozłożeniu złożonego Antymensjonu

Ty, Panie, pokazałeś nam wielką zbawienia tajemnicę, Ty uczyniłeś godnymi nas, pokorne sługi Twe, bycia sługami świętego Twego ołtarza.

Mocą Świętego Twego Ducha uznaj nas za zdolnych do tego posługiwania,

Abyśmy bez osądzenia stanąwszy przed świętą chwałą Twoją przynieśli Tobie ofiarę pochwalną, Ty bowiem jesteś sprawcą wszystkiego we wszystkich. Spraw, Panie, aby nasza ofiara, przynoszona za nasze grzechy i nieświadomość ludu, stała się Tobie miła i przyjemna.

Diakon: Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją. Oto mądrość.

Aklamacja: Albowiem przynależy Tobie wszelka chwała, cześć i pokłon, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Jeszcze i jeszcze w pokoju do Pana módlmy się.

Modlitwa za wiernych druga: Boże, który nawiedzasz w litości i miłosierdziu naszą pokorność, który postawiłeś nas, Twoje pokorne, grzeszne i niegodne sługi, przed Twoją świętą chwałą, abyśmy służyli świętemu ołtarzowi Twemu, Umocnij nas mocą Świętego Twego Ducha na to posługiwanie i daj nam słowo, ku otwieraniu ust naszych, aby przyzywać łaskę Ducha Świętego Twego na złożone dary.

Diakon: Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją. Oto mądrość.

Aklamacja: Albowiem jesteśmy pod władzą Twoją zawsze strzeżeni, Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Modlitwa Cherubikon śpiewając: Nikt poddany żądom cielesnym i rozkoszom, nie jest godny przystępować albo przybliżać się, ani służyć Tobie, Królu Chwały. Służba Tobie jest bowiem wielka i budzi bojaźń nawet Mocy niebieskich. Jednakże dla niewysłowionej i niezmierzonej Twojej miłości do człowieka, prawdziwie i bez zmiany stałeś się człowiekiem i stałeś się naszym Arcykapłanem, i jako Władca wszystkiego przekazałeś nam spełnianie misterium tej świętej i bezkrwawej Ofiary. Ty bowiem, Jedyne Panie Boże nasz, władasz tym co na niebiosach i ziemi, który jesteś noszony na tronie Cherubów i Pan Serafinów, Król Izraela, jedyny święty i w świętych przebywający. Ciebie dlatego błagam, jedynego dobrego i skłonnego do wysłuchania: wejrzyj

na mnie grzesznego i niepotrzebnego sługę Twego i oczyść moją duszę i serce, od złego sumienia, i godnym uczyni mocą Świętego Twego Ducha, przyobleczonego łaską kapłaństwa, stanąć przed tym świętym Twoim ołtarzem i złożyć święte i przeczyste Twoje Ciało i najdroższą Krew. Do Ciebie bowiem przychodzę skłoniwszy moją szyję i proszę: nie odwracaj swego Oblicza ode mnie, ani nie odrzuć mnie z grona dzieci Twych, ale uczyni mnie, grzesznego i niegodnego Twego sługę, godnym złożenia tych darów. Ty bowiem jesteś składającym ofiarę i składanym w ofierze, przyjmującym i przyjmowanym, Chryste Boże nasz, i Tobie chwałę oddajemy wspólnie z przedwiecznym Twoim Ojcem i z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Duchem Twoim, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Po przeniesieniu głosi diakon.

Dopełnijmy modlitwę naszą do Pana.

Za przedłożone najczcigodniejsze dary, do Pana módlmy się.

Za ten święty dom Boży

O wybawienie nas z wszelkiego utrapienia

Panie Boże nasz, który nas stworzyłeś i wprowadziłeś w to życie, wskazałeś nam drogę ku zbawieniu, dałeś nam objawienie niebieskich Tajemnic, Ty też ustanowiłeś nas do tego posługiwania mocą Ducha Twego Świętego. Spraw przeto, Panie, abyśmy byli sługami Nowego Twego Przymierza, sługami świętych Twoich Tajemnic. Przyjmij nas, przybliżających się do świętego Twego ołtarza, według wielkiego Twego miłosierdzia, abyśmy byli godni składać Tobie tę duchową i bezkrwawą ofiarę za nasze grzechy i za nieświadomości ludu; przyjąwszy ją na święty i duchowy swój ołtarz w niebie jako przyjemną Tobie woń, ześlij nam w zamian łaskę Świętego Twego Ducha. Wejrzyj na nas, Boże, i na to nasze posługiwanie, i przyjmij je, jak przyjąłeś dary Abła, ofiary Noego, abrahamowe wszelkie plony, mojeszowe i aaronowe modlitwy, samuelowe ofiary pokoju, jak przyjąłeś od świętych Twych Apostołów prawdziwą tę oto służbę tak i z naszych grzesznych rąk przyjmij, Panie, te dary, według Twojej łaskawości, abyśmy byli godnymi służyć bez winy świętemu Twemu ołtarzowi i otrzymali nagrodę wiernych i mądrych budowniczych, w dzień budzący bojaźń Twojej zapłaty sprawiedliwej.

Diakon:

Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochroń

O dzień doskonały, święty, spokojny

O anioła pokoju, wiernego przewodnika

O zmiłowanie i odpuszczenie

O to, co dobre i pożyteczne dla dusz naszych

O dokonanie reszty życia naszego

O chrześcijański koniec

Najświętszą, przeczystą, najbłogosławienszą,

Aklamacja: Przez miłosierdzie Jednorodzonego Twego Syna, z którym jesteś błogosławiony z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Kapłan: Pokój wszystkim.

Diakon: Umiłujmy się wzajemnie, abyśmy jednomyślnie wyznali.

Ludzie: Ojca i Syna, i Świętego Ducha

I pocałowanie

Diakon: Drzwi! Drzwi! W mądrości uważajmy!

Ludzie: Wierze w jednego Boga...

Diakon: Stańmy dobrze,

Kapłan: Święty Boże

Diakon: Stańmy z bojaźnią,

Kapłan: Święty Mocny

Diakon: Bądźmy uważni, abyśmy w pokoju złożyli świętą ofiarę.

Kapłan: Święty nieśmiertelny zmiłuj się nad nami

Ludzie: Miłosierdzie pokoju, ofiarę uwielbienia.

Kapłan: Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga i Ojca, i jedność Świętego Ducha, niech będą z wami wszystkimi.

Ludzie: I z duchem twoim.

Kapłan: Wznieśmy w górę serca.

Chór: Mamy je przy Panu.

Kapłan: Dzięki składajmy Panu.

Chór: Godne to i sprawiedliwe.

Kapłan modli się: Ty, który jesteś, Władco, Panie Boże, Ojczy wszechwładny i wysławiany! Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, i odpowiadające wspaniałości Twego majestatu, Ciebie wychwalać, Tobie śpiewać, Ciebie błogosławić, Tobie się kłaniać, Tobie dzięki składać, Ciebie sławić, jedyne zaprawdę będącego Boga i Tobie ofiarować sercem skruszonym, i w duchu pokory to duchowe nasze posługiwanie, Ty bowiem dałeś nam poznanie Twojej prawdy. I któż zdoła wypowiedzieć Twoją potęgę i głosić całą Twoją chwałę, lub też opowie wszystkie Twoje cuda w każdym czasie? Władco wszystkich, Panie nieba i ziemi, i wszystkich stworzeń widzialnych i niewidzialnych, który zasiadasz na tronie chwały i przenikasz otchłanie, nie mający początku, niewidzialny, niedościgniony, nieopisany, niezmienny, Ojczy Pana naszego Jezusa Chrystusa, wielkiego Boga i Zbawiciela, naszej nadziei, który jest obrazem Twojej dobroci, pieczęcią równości, okazującym w sobie Ciebie, Ojca,

żywym Słowem, prawdziwym Bogiem, przedwieczna mądrością, życiem, uświęceniem, mocą, prawdziwą światłością, przez którego objawił się Duch Święty, Duch prawdy, łaska przybrania za synów, zadatek przyszłego dziedzictwa, początek wiecznych dóbr, moc życiodajna, źródło uświęcenia, mocą którego służy Tobie wszelkie duchowe i rozumne stworzenie i oddaje Tobie wieczne uwielbienie, bowiem wszystko Tobie służy. Ciebie sławią bowiem Aniołowie, Archaniołowie, Trony, Panowania, Zwierzchności, Władze, Moce i wieloocy Cherubini, Ciebie otaczają Serafini mający po sześć skrzydeł, z których dwoma zakrywają sobie oblicza, dwoma zaś nogi, a na dwóch latają i wołają ciągle jeden do drugiego, niemilkącymi ustami, w nieustannym uwielbieniu,

Kapłan: Zwycięska pieśń śpiewając, wołając, wzywając i głosząc:

Kapłan modli się: Z tymi błogosławionymi Mocami, Władco, ludzi miłujący, i my grzeszni wołamy i mówimy: Święty jesteś zaprawdę i Najświętszy, i nie ma miary wspaniałości Twego majestatu, i jesteś Święty we wszystkich swoich dziełach, gdyż w sprawiedliwości i w prawym sądzie wszystko nam uczyniłeś: ulepiłeś bowiem człowieka wzięwszy proch ziemi i uczciwszy go Twoim obrazem, Boże, umieściłeś w raju rozkoszy, obiecałeś mu nieśmiertelność życia i słodycz wiecznych dóbr za wypełnienie Twoich przykazań. Lecz skoro człowiek pogardził Tobą, Bogiem prawdziwym i Stwórcą, dał się zwieść ułudzie węża i umarł przez swoje grzechy, wyгнаłeś go sprawiedliwym wyrokiem swoim, Boże, z raju w ten świat i wróciłeś go do ziemi, z której został wzięty, ale przygotowałeś mu z powtórnego odrodzenia zbawienie w samym Twoim Chrystusie. Nie porzuciłeś bowiem na zawsze swego stworzenia, które stworzyłeś, dobry, ani też nie zapomniałeś o dziele rąk Twoich, ale nawiedziłeś wieloma sposobami według wielkiego Twego miłosierdzia. Posłałeś Proroków, uczyniłeś dzieła wspaniałe przez Twoich świętych, którzy spodobali się Tobie w każdym pokoleniu, mówiłeś do nas przez usta Twoich sług Proroków, zapowiadając nam przyszłe zbawienie, na pomoc dałeś prawo, postawiłeś Aniołów jako Stróży, a kiedy nadeszła pełnia czasu, przemówiłeś do nas przez samego Twego Syna, przez którego też stworzyłeś wieki, który jest odbłaskiem Twojej chwały i odbiciem Twojej istoty, podtrzymującym wszystko słowem swojej mocy. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby być na równi z Tobą, Bogiem i Ojcem, ale On, Bóg Przedwieczny, pojawił się na ziemi i przebywał z ludźmi, przyjąwszy ciało ze świętej Dziewicy i przyjąwszy postać sługi stał się podobnym ciału naszego poniżenia, aby nas uczynić na wzór obrazu swojej chwały. Skoro bowiem przez człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć, Jednorodzony Twój Syn, który jest w Twoim łonie, Boga

i Ojca, zrodzony z niewiasty, świętej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, zrodzony pod prawem, w swoim ciele osadził grzech, aby umierający w Adamie w samym Twoim Chrystusie zostali ożywieni. Stawszy się obywatelem tego świata i udzieliwszy nam zbawiennych nakazów, uwolnił nas od błędu bałwochwalstwa, doprowadził do poznania Ciebie, prawdziwego Boga i Ojca, uczynił nas dla siebie ludem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, i oczyścił nas w wodzie i uświęcił Duchem Świętym, wydał samego siebie jako okup śmierci, której byliśmy poddani i zaprzędani w niewole przez grzech, i zstąpiwszy przez Krzyż do otchłani, aby wszystko sobą wypełnić, zerwał więzy śmierci i zmartwychwstał trzeciego dnia, torując tym każdemu ciału drogę ku zmartwychwstaniu, ponieważ niemożliwym było, aby śmierć panowała nad przywódcą życia, stał się pierwocinami tych, którzy zasnęli, pierworodnym pośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo, będąc wszystkim we wszystkim, i wstąpiwszy na niebiosa, zasiadł po prawicy Twego majestatu na wysokościach, skąd i przyjdzie oddać każdemu według jego uczynków.

Pozostawił nam jednak pamiątki swojej zbawczej męki, które złożyliśmy zgodnie z Jego przykazaniami. Chcąc bowiem odejść na dobrowolną, chwalebłą i życiodajną swoją śmierć, w noc, w której wydał samego siebie za życie świata, wziął chleb w swoje święte i przeczyste ręce, okazał Tobie, Bogu i Ojcu, dziękczynienie uczyniwszy błogosławił, uświęciwszy, przełamał,

Aklamacja: Dał swoim świętym uczniom i Apostołom mówiąc: Bierzcie, jedzcie, to jest Ciało moje, za was jest łamane na odpuszczenie grzechów.

To natomiast po cichu: Podobnie wziął i kielich wypełniony płonem winorośli, nalawszy, dziękczynienie czyniąc błogosławił i uświęcił,

Aklamacja: Dał swoim świętym uczniom i Apostołom mówiąc: Pijcie z niej wszyscy, to jest Krew moja, Nowego Przymierza, która za was i za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów.

Kapłan modli się: To czyńcie na moją pamiątkę. Ilekroć bowiem będziecie spożywać ten chleb i pić ten kielich, śmierć moją głosicie, moje zmartwychwstanie wyznajecie. Przeto i my, Władco, pamiętając zbawcze Jego mękami, życiodajny Krzyż, trzydniowe przebywanie w grobie, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zasiadanie po Twojej prawicy, Boga i Ojca, oraz o Jego chwalebnym i budzącym trwogę powtórnym przyjściu.

Aklamacja: To, co Twoje, od Twoich, Tobie ofiarujemy, za wszystkich i za wszystko.

Kapłan modli się: Przeto Władco Najświętszy, i my, 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, która obficie na nas wylałaś, 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, abys zesłał z łaski Twojej dobroci Ducha Twego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał

Nachyliwszy się trzy razy czyni znak Krzyża (znaczy znakiem Krzyża) nad świętymi Darami

Kapłan: Chleb ten, najdroższe Ciało Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

Kapłan: Kielich ten, najdroższą Krwią Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

Kapłan: Przelaną za życie świata.

Diakon: Amen.

Kapłan modli się: 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 upodobałaś, z Praojcami, Ojcami, Patriarchami, Prorokami, Apostołami, Ewangelistami, Kaznodziejami, Męczennikami, Wyznawcami, Nauczycielami, i z wszystkimi duszami sprawiedliwych, które w wierze spoczęły.

Aklamacja: Szczególnie za najświętszą, przyczystą, błogosławioną, chwalebnią Panią naszą, Bogarodzicę i zawsze Dziewicę Maryję.

I diakon wspomina zmarłych. Kapłan zaś modli się:

Świętego Jana Chrzyciela, Proroka i Poprzednika, czcigodnych i chwalebnych Apostołów, świętego N., którego ze czią wspominaamy, i wszystkich Twoich świętych, dla modlitw których nawiedz nas, Boże. Pamiętaj o wszystkich, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego, daj im odpoczynek tam, gdzie jaśnieje światłość Twego oblicza. Tu wspomina tych, których chce. I daj im pokój w miejscu światłości oblicza twego. Prosimy Cię również, Panie, abys pamiętał o Twoim świętym, powszechnym i apostołskim Kościele, rozpostartym od krańca do krańca ziemi, i obdarzył pokojem, gdyż nabyłaś go najdroższą Krwią Twego Chrystusa, i świątynię tę umocnij do skończenia świata.

Pamiętaj, Panie, o tych, którzy złożyli Tobie dary, i o tych, przez których i za których zostały złożone. Pamiętaj, Panie, o ofiarujących owoce i dobre

czyniących w świętych Twych świątyniach, o opiekujących się ubogimi, i odpłać im Twymi obfitymi niebiańskimi darami. W zamian za dary ziemskie daj im niebiańskie, w zamian za przemijające daj im nieprzemijające w zamian za zniszczalne daj im niezniszczalne.

Pamiętaj, Panie, o żyjących w pustyniach i górach, jaskiniach i rozpadlinach ziemskich.

Pamiętaj, Panie, o żyjących w dziewictwie, pobożności, ascezie i czystości.

Pamiętaj, Panie, o pobożnych i wiernych władcy naszym, których powołałeś ku panowaniu na ziemi, orężem prawdy i orężem upodobania ich zaślub, rozciągnij nad głowami ich w dzień wojny, wzmocnij ich ramię, wzniesz prawię ich i utwierdź królestwo ich, podporządkuj im wszystkich barbarzyńskie narody wrogie, obdarz ich głębokim i niewzruszonym pokojem, obwieść w sercu ich to, co dobre, o Kościele Twoim i o całym ludzie Twoim, aby w ciszy i pokoju żywot wiedli.

Pamiętaj, Panie, o wszelkich zwierzchnikach i władzach, o ich urzędach, i w nich naszych braciach, i o całym wojsku dobrym i zachowaj je w pobożności i dobroci i otocz nimi.

Pamiętaj, Panie, o mdlących się tutaj ludzi, oczekujących odpuszczenia win i zmiłuj się nad nimi i nad nami za sprawą miłosierdzia Twego wielkiego. Spichlerze napełń wszelkimi dobrami, małżeństwa ich umocnij w pokoju i zgodzie ich, dzieci wychowuj, młodzież naucz, starców wesprzyj, małodusznych wzmocnij, rozproszonych zgromadź, zbłąkanych nawróć i zjednocz – włącz ponownie – z Twym świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem. Dręczonych przez duchy nieczyste wyzwól, żeglującym bądź towarzyszem, z podróży podróżującymi podróżuj, wdowy ochraniaj, sieroty obroń, pojmanych i uwięzionych wybaw, chorych ulecz. Tych, w sądach, kopalniach i w więzieniach i w górach pracują, i o wszystkich zatroskanych, w potrzebie i kłopotach będących.

Pamiętaj, Boże, o wszystkich potrzebujących Twej wielkiej łaskawości, o miłujących nas i nienawidzących, o proszących nas niegodnych o modlitwy za nich pamiętaj, Panie, o całym ludzie Twoim i na wszystkich wylej obfite Twoje miłosierdzie, spełniając zbawcze ich prośby.

Pamiętaj i o tych, których nie wspomnieliśmy z niewiedzy, przez zapomnienie lub wielości imion. Sam o nich pamiętaj, Boże, który znasz każdego wiek i imię, który znasz każdego narodzonego z łona jego matki.

Ty bowiem, Panie, jesteś wspomoczeniem bezsilnych i nadzieją tych, którzy utracili nadzieję, udęczonych Zbawicielem, żeglującym przystanią, chorym lekarzem, Sam wszystkim dla wszystkich bądź, znający każdego i prośby jego, dom i potrzeby jego. Strzeż, Panie, to miasto, i wszelkie miasto

i państwo przed głodem, zarazą, trzęsienia ziemi, powodzi, ognia, miecza, napaści wrogów i walk wewnętrznych.

Aklamacja: Przede wszystkim pamiętaj, Panie, o arcybiskupie naszym *N.*, którego upodobałeś ustanowić w świętym Twoim Kościele w pokoju, pełnego czci, zdrowia i przez długie lata sprawiedliwie prawić w myśl pełnego prawdy pouczenia Twego.

Tutaj diakon wspomina żyjących. Kapłan modli się: Pamiętaj, Panie, o całym episkopacie prawosławnym, prawiących w myśl pełnego prawdy pouczenia Twego. Pamiętaj, Panie, w ogromie swej litości i o mnie niegodnym, wybac mi wszystkie grzechy świadome i nieświadome, i z ich powodu nie odbieraj łaski Świętego Twego Ducha od przedłożonych darów. Pamiętaj, Panie, o stanie kapłańskim, o służących w imię Chrystusa, i o całym stanie kapłańskim, i żadnego z nas nie zawstydz, którzy stoimy wokół świętego Twego ołtarza, ale nawiedz nas ze względu na swą dobroć, Panie, okaż nam swoją hojność, daj nam korzystne i łagodne powietrze, deszcze umiarkowane ziemi daj ku obfitości plonów, uwieńcz cały rok swoją łaską, połóż kres podziałom kościelnym, ukróć bunty pogan, szybko zniszcz rodzące się herezje mocą Ducha Świętego Twego, przyjmij wszystkich nas do Twego Królestwa, uczyni nas synami światłości i synami dnia, daj nam swój pokój i udziel swojej miłości, Panie Boże nasz, albowiem wszystko nam dałeś.

Aklamacja: I pozwól nam jednymi ustami i jednym sercem wielbić i wysławiać najczcigodniejsze i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

I miłosierdzie wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, niech będzie z wszystkimi wami.

Diakon: Wszystko święte wspomniawszy, jeszcze i jeszcze w pokoju do Pana módlmy się.

Za przedłożone i poświęcone najczcigodniejsze dary, do Pana módlmy się.

Aby Przyjaciół człowieka, Bóg nasz, przyjął je na swój święty, duchowy i nadniebiański ołtarz jako wonność duchową oraz zesłał nam w zamian łaskę i dar Świętego Ducha, módlmy się.

O wybawienie nas z wszelkiego utrapienia, gniewu i niebezpieczeństwa, do Pana módlmy się.

Kapłan modli się: Boże nasz, Boże, który zbawiasz, naucz nas składać Tobie godne dziękczynienie za Twoje dobrodziejstwa, które nam czyniłeś i czynisz.



Ty, Boże nasz, przyjmij te dary i oczyść nas z wszelkiego brudu ciała i ducha. Naucz nas dopełniania świętości w Twojej bojaźni, abyśmy z czystym świadectwem naszego sumienia przyjąwszy część Twojej świętości przyłączyli się ku świętemu Ciału i Krwi Chrystusa Twego, a przyjąwszy je godnie, mieli Chrystusa mieszkającego w sercach naszych, i stali się świątynią Świętego Twego Ducha. O!, Boże nasz, nikogo z nas nie czyni niegodnymi niepojętym nam i budzącym bojaźń Twych Tajemnic niebiańskich. Nie czyni nas też chorych na duchu i ciele a przez to niegodnymi przyjęcia Tych Darów, lecz pozwól nam godnie, aż do ostatniego tchnienia (chwili naszego życia) godnie przyjmować świętości Twe w zadatek życia wiecznego, ku wezwaniu przyjemnemu nam przed budzącym bojaźń Trybunałem Chrystusa Twego, abyśmy i my ze wszystkimi świętymi, którzy od wieków mają upodobanie u Ciebie, stali się uczestnikami wiecznych Twoich dóbr, które przygotowałeś dla tych, którzy miłują Ciebie, Panie.

Diakon: Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochroń

O dzień doskonały, święty, spokojny

O anioła pokoju, wiernego przewodnika

O zmiłowanie i odpuszczenie

O to, co dobre i pożyteczne dla dusz naszych

O dokonanie reszty życia naszego

O chrześcijański koniec

Najświętszą, przezystą, najbłogosławięszą

O chrześcijańskie zakończenie życia naszego

O zjednoczenie w wierze i udział we wspólnocie Świętego Ducha

Kapłan, aklamacja: I uczyni nas godnymi, Władco, abyśmy ze śmiałością i wolni od osądzenia mieli odwagę wzywać Ciebie, nadniebieskiego Boga Ojca, i głosić:

Ludzie: Ojciec nasz

Kapłan, aklamacja: Albowiem Twoje jest królestwo i moc, i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Ludzie: Amen.

Kapłan: Pokój wszystkim.

Diakon: Głowy nasze skłonimy przed Panem.

Kapłan modli się: Władco Panie, Ojciec miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy, pobłogosław tych, którzy skłonili przed Tobą swe głowy, uświęć ich, zachowaj, umocnij, utwierdź i wyrwij ze wszelkiego złego czynu, włącz w społeczność dobrze czyniących, abyśmy wolni od osądzenia przyjęli te przezyste i życiodajne Twoje Tajemnice, ku odpuszczeniu grzechów i społeczność Ducha Świętego.

Aklamacja: Przez łaskę, miłosierdzie i miłość do człowieka, Jednorodzonego Twego Syna, współ z którym jesteś błogosławiony z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Kapłan modli się: Wejrzyj i wysłuchaj nas, Panie Jezu Chryste, Boże nasz, ze świętego Twego przybytku i z tronu chwały Twego królestwa, i przyjdź, aby nas uświęcić, Ty, który w górze z Ojcem zasiadasz i tutaj niewidzialnie z nami przebywasz, uczyni nas godnymi, aby potężna Twoja prawica podała nam przeczyste Twoje Ciało i najczcigodniejsza Krew, a przez nas całemu ludowi.

Diakon: Bądźmy uważni

Kapłan: Święte świętym.

Diakon: Napelnij, władko, święty kielich.

Kapłan bierze cząstkę leżącą u góry i uczyniwszy nią znak Krzyża nad świętym kielichem i mówi: Pełnia Ducha Świętego i tak wkłada ją.

Diakon: Amen. I przyniósłszy gorącą wodę mówi do kapłana:

Pobłogosław, władko, te gorącą wodę. Kapłan błogosławi ją. Diakon zaś trzymając lewą ręką święty Kielich i wlewa ciepłą wodę ile potrzeba, kapłan zaś mówi: Żar Świętego Ducha.

Diakon: Amen. Następuje przyjęcie Eucharystii według obyczaju.

Następnie kapłan mówi: Z bojaźnią Bożą i wiarą

Diakon bierze święty Kielich i mówi: Przystąpcie. I tak ludzie przyjmują Eucharystię, jeśli ktoś pragnie. Powiedziawszy to błogosławi kapłan: Zbaw, Boże, lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje. I odwróciwszy się stawia Kielich na święty ołtarz. Także kapłan modli się: Dzięki czynimy Tobie, Panie Boże nasz, za przyjęcie świętych, przeczystych, nieśmiertelnych i niebiańskich Twoich Tajemnic, które nam dałeś ku pomyślności, uświęceniu i uleczeniu naszych dusz i ciała. Ty, Władco wszystkich, spraw, aby przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa stało się ku wierze niezmałonej, ku miłości bez obłudy, ku uleczeniu duszy i ciała, ku odpędzeniu wszelkiego przeciwieństwa, ku wypełnieniu Twoich przykazań oraz ku miłemu mi wezwaniu przed budzącym bojaźń Trybunałem Twego Chrystusa.

Potem: Zawsze, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Stanąwszy prosto po przyjęciu boskich, świętych, przeczystych, nieśmiertelnych, niebiańskich, życiodajnych i budzących bojaźń Tajemnic Chrystusa dziękujemy Panu. Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochron nas. Uprosiwszy o cały ten dzień doskonały, święty, spokojny i bezgrzeszny, sami siebie, wszyscy siebie nawzajem i całe życie nasze Chrystusowi Bogu oddajmy.

Kapłan, aklamacja: Albowiem Ty jesteś naszym uświęceniem, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Wyjdźmy w pokoju.

Ludzie: W imię Boże.

Diakon: Do Boga módlmy się.

Kapłan za amboną modlitwę: Błogosławiący tym, którzy Ciebie Panie, błogosławią, i uświęcający tych, którzy Tobie zaufali, zbaw lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje. Strzeż pełni Twojego Kościoła i uświęć miłujących wspaniałość domu Twego. Otocz ich chwałą poprzez Boską Twą moc i nie opuszczaj nas, pokładających w Tobie nadzieje. Daj pokój Twemu światu, Kościołom Twoim, kapłanom i całemu ludowi Twemu.

Albowiem wszelkie wspomóżenie dobre i wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ciebie, Ojca światłości, i Tobie chwałę, dziękczynienie i pokłon oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Modlitwa, chcącego spożyć Święte Dary: Wypełniło się i sprawowane było, o ile to było w naszej mocy, Chryste Boże nasz, tajemnice Twojego zbawczego planu. Upamiętniliśmy pamięć Twojej śmierci. Widzieliśmy obraz Twego zmartwychwstania. Napelniliśmy się Twoim nie mającym końca życiem. Napelniliśmy się słodyczą Twego niezniszczalnego pokarmu, Którego w przyszłym wieku wszystkich nas zechciej uczynić godnymi, przez łaskę

Najczystszego Twego Ojca i Świętego, i Dobrego, i Życiodajnego Twego Ducha, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

## SUMMARY

*Father Roman Andrzej Płoński, Olsztyn*

### **Celebration of the Liturgy of St. Basil the Great according to the tradition of the Venetian Liturgikon of 1519**

**Keywords:** Venetian Leitourgikon, St. Basil the Great, Orthodoxy

The Liturgikon was published in Venice in 1519, for the first time in Slavonic. It consists of 240 pages and contains a teaching addressed by St. Basil to the clergy,

commandment of St. Basil, description of the preparation before the Divine Liturgy, the Prothesis, the liturgy of St. John the Chrysostom, the liturgy of St. Basil the Great, the liturgy of the Presanctified Gifts, Vespers, Matins, the calendar and the closing prayers for feasts as well as smaller prayers, gospel readings for Sunday matins and others. The article discusses several aspects of the liturgy: commemoration of the saints during the prothesis, participation of the deacon in the intentional commemorations of the faithful, formula of the litany during the prayer for the catechumens and those who prepare themselves for baptism (nowadays red only during the Great Lent), Eucharist canon, procedure of the distribution of the Holy Gifts, formula of the thanksgiving prayer after the communion. In the Eucharist canon, only the Serbians still keep the ancient tradition, whereas Bulgarian, Polish and Russian contemporary versions of the Liturgikon have a different form – the entire text of “It is worth and just...” is sung. Also the contemporary version of the Epiclesis was enlarged by the troparion of the third hour. Different is also the Bulgarian version. Only the Serbs kept the ancient formula. Those variations of the same model indicate a more general problem of polarisation of the religious cult of the Slavs into southern (Bulgarian and Serbian) and northern (Kievan and Moscow) tradition. The latter influenced the forms of orthodox religious cult in Poland.

МАРИЯ ЖИГАЛОВА, БРЕСТ

**ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРА КАК СРЕДСТВО ТРАНСФОРМАЦИИ КАРТИНЫ МИРА  
В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТОВСКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРАХ  
(НА ПРИМЕРЕ Ю.БАЛТРУШАЙТИСА, М.БОГДАНОВИЧА И Н.МАТЯШ)**

**Słowa kluczowe:** kultura bizantyjska, Litwa, Białoruś, literatura

Давно замечено, что Византия<sup>1</sup> лежит у истоков русской цивилизации. Если выразить это более афористично, то русская цивилизация пыталась всегда реализовать себя как некая разновидность Византии. Поэтому для людей русской культуры совершенно естественно, так или иначе, соотносить себя с этим образом. А значит, речь идет о чем-то, что очень глубоко повлияло на развитие русской цивилизации, маркировало её. И тогда вполне естественно встаёт вопрос о значении русской культурной традиции в литературе, которая, безусловно, является для нас не просто прошлым, но и символом трансформации картины мира настоящего.

Известно, что для византийского искусства была характерна индивидуальность художественного мышления, т.е. стремление «набирать» произведение из стереотипных элементов, а также высокая степень философско-религиозного символизма и строгая каноничность. Христианство сразу стало носителем новой этики в связи с новым пониманием человека и его места в мире. Считалось, что борьбу со злом необходимо вести иным способом, чем было принято раньше: преодолеть зло можно только через увеличение добра. И самая активная сила в этом процессе – это любовь! Хотя идеал всепоглощающей любви возник и сформировался еще в позднеантичном мире, но в своем завершённом виде появился лишь в рамках христианского сознания. Поскольку в центре внимания христианского мировоззрения стоял человек, его очищение, преображение и спасение, то и в основу картины мира образа-персонажа в художественном произведении были положены именно эти качества.

Известно, что картина мира как явление культуры, не просто объективно отражает реальность в её сущностных проявлениях и связях, но благодаря активности

---

<sup>1</sup> Как известно, термин «Византия» не был распространен в самой этой империи ромеев, которую обычно принято сейчас называть Византией. Более того, наши предки в древнерусской литературе, как правило, не употребляли это название. Они говорили, поехать к грекам. Греки, греческий город, либо употребляли название Царьград. В крайнем случае, говорили, царство греческое.

человека обретает духовное, нравственное и ценностное значение. Это помогает носителю культуры выразить разнообразие его отношений к миру. Поэтому картина мира существует всегда как явление культуры и человеческого сознания. А значит, она может быть передана и усвоена в системе различных знаний, норм, образцов и знаков в разных отраслях науки, в том числе и в гуманитарных, а значит, и в художественных произведениях. Таким образом, художественное творчество каждого писателя является своеобразным трансформатором картины мира и опыта предшествующих поколений.

Заметим, что в сознании отдельного читателя картина мира может существовать как некая разновидность виртуальной реальности. Поэтому вопрос формирования картины мира читателя и сегодня актуален, так как он по-прежнему решает проблему соотношения реального и виртуального, этнического и общечеловеческого в сознании людей определённой эпохи.

И в этой связи художественное творчество как литовских, так и белорусских поэтов не исключение. Оно является своеобразным средством трансформации картины мира, поражающей читателя-современника своим вселенским размахом и глубиной. Как верно заметил Ю.Лотман, «поэтический мир – это модель реального мира, но соотносится с ним чрезвычайно сложным образом. Поэтический текст – мощный и глубоко диалектический механизм поиска истины, истолкования окружающего мира и ориентировки в нём»<sup>2</sup>. Чтобы понять, какая картина мира представлена в творчестве литовских и белорусских художников слова, и какое место в ней занимает византийская культура, обратимся к жизни и творчеству Ю.Балтрушайтиса, М.Богдановича, Н.Матяш, в судьбе и творчестве которых так переплелись разные культуры.

Небольшое поэтическое наследие удивительно своеобразного поэта Юргаса Балтрушайтиса (1873-1944) двуязычно. Он опубликовал на русском языке 411 стихотворений [13]. Два сборника его стихотворений на русском языке «Земные Ступени» (1911), «Горная Тропа» (1912) вышли при жизни, а третий – «Лилия и Серп» был издан в Париже (1948) уже после смерти.

Литовец по происхождению, он внёс значительный вклад в русскую культуру, так как долгое время писал исключительно на русском языке, в то время как возвращение к родному литовскому языку было у него сложным и долгим. До революции издательская работа в «Скорпионе» и переводческая деятельность, а в послевоенной России – дипломатическая служба и внутренние обстоятельства жизни страны не располагали Ю.Балтрушайтиса к поэтическому творчеству. С момента признания Литвы независимым государством (1919 г.) Юргис Казимирович

<sup>2</sup> Ю. М. Лотман, *Анализ поэтического текста*// Лотман Ю.М.О поэтах и поэзии/ Ю.М. Лотман. – СПб., 2001.

назначается представителем Литвы, как полномочный Министр и чрезвычайный посланник в России, а в апреле 1939 года Литовское правительство переводит его в Париж, с сохранением звания министра<sup>3</sup>. Ю. Балтрушайтис, не скрывая, признаётся в том, что своей родиной считает Россию. До самого отъезда он поддерживал отношения с дочерью своего друга К. Бальмонта<sup>4</sup>. Вот что вспоминает Н. К. Бруни-Бальмонт в беседе с В. Д. Дувакиным: «...Я с ним общалась до 1937 года, когда он уехал...**В. Д.:** В Литву к себе? **Н. К.:** В Париж. Причём, он очень не хотел уезжать. Но вышел лимитный... лимитный возраст уже был, ему нужно было уезжать... Мария Ивановна страшно мечтала жить со своим сыном Жоржиком и со своим внуком Ванечкой, показывала мне без конца его фотографии все... и очень мечтала... А он не хотел. **В. Д.:** Он хотел остаться в России? **Н. К.:** Он хотел остаться в России. Вы знаете, он прощался со мной и с моим мужем, мы были приглашены на обед за несколько дней до их отъезда, и он был подавлен, он чуть не плакал, когда прощался со мной. **В. Д.:** Ой, как интересно, значит, он всё-таки чувствовал себя... а Россию своей Родиной? **Н. К.:** Да, конечно. Всегда!»<sup>5</sup>. «С сентября 1939 года, с начала войны, отношения с Литвой затруднились, и Ю.К. Балтрушайтис всецело отдался литературе, работал над книгой стихов “Лилия и Серп”, задуманной им ещё в 1913 году. Он писал её во время своей дипломатической деятельности...»<sup>6</sup>, но издана она была его женой. По воспоминаниям Бориса Зайцева, «Мария Ивановна вполне погрузилась в рукописи и письма. Всё сошлось на писаниях “Юргиса”... Её заботами, трудами и любовью издан лежащий передо мной том: “Лилия и Серп” – белая с голубым гербом изящная обложка. Под ней избранные стихи Балтрушайтиса за много лет... с надписью Марии Ивановны, начинавшейся словами: “Привет от Юргиса...”»<sup>7</sup>.

Балтрушайтис умер 3 января 1944 года, похоронен на кладбище в Монруж под Парижем.

Сегодня творчество поэта-символиста Юргаса Балтрушайтиса знают не только в Литве, в России, Беларуси, Франции, а во многих странах мира, где его переводят и издают. Среди исследователей его поэзии – труды В. Дауэтите, А. Туркова, И. Семибратовой и др. Однако многое в творчестве поэта по-прежнему остаётся за рамками исследований, особенно философская лирика, на значимость которой и сам поэт указывал неоднократно: «Я пишу только то, что является глубочайшей внутренней необходимостью»<sup>8</sup>. Как истинный поэт-философ он предпочитал многословие

<sup>3</sup> Ю. Будрайтис, *К 125-летию со дня рождения Ю. Балтрушайтиса. К 80-летию литовской дипломатии.* / Ю. Будрайтис. – М.: «Дом Балтрушайтиса – Культурный центр, г. Москва» 1999.

<sup>4</sup> Ю. Балтрушайтис, *О внутреннем пути Бальмонта* // Заветы, 1914, Кн. VI, С. 62-68.

<sup>5</sup> Отдел устной истории. МГУ им. М. В. Ломоносова. Научная библиотека. (Фонд был создан В.Д. Дувакиным в 1967 году): а – беседы с Н.К. Бруни-Бальмонт, 1969, кассеты 83, 84, 101, 126, 127.

<sup>6</sup> Ю. Балтрушайтис, *Лилия и Серп*, Третья книга стихов. – Париж 1948.

<sup>7</sup> Б.К. Зайцев, *Далёкое. О любви:* (Балтрушайтис) // Б.К. Зайцев, Сочинения в трёх томах. Т. 3. – М., 1993, с. 442, 444.

<sup>8</sup> Ю. Балтрушайтис, *Дерево в огне* / Ю. Балтрушайтис. – Вильнюс 1983, с. 118.

молчание. Он говорил о себе: «Я являюсь созданием периодического молчания, которое, по-моему, обязательно каждому поэту. Молчание не есть пустая трата времени. Молчание – внутренний труд, время формирования и взращивания мысли...»<sup>9</sup>.

Философская лирика поэта – это серьёзные раздумья о смысле жизни, счастье, законах человеческого бытия, сиюминутном и вечном, о сложности человеческих отношений:

*И труден путь над бездной  
К неземному краю,  
К вечной тайне звёздной  
Руки простираю*<sup>10</sup>

В философской лирике читатель чувствует «высоту духа и природу помыслов поэта»<sup>11</sup>. Он понимает, что мир Балтрушайтиса – это своеобразный мир, поражающий в первую очередь вселенским размахом. Он ощущается даже в стихотворениях-посвящениях, как, например, в стихотворении «**К.Д.Бальмонту**»<sup>12</sup>:

Из светлых звёзд приметил ты Венеру,  
Владычицу пьянящих душу снов,  
И сквозь свою земную атмосферу  
Прозрел в ней блеск загадочных основ,  
Но в этот час тоски и созерцанья,  
Поднявшись от земли в ликующий простор,  
Ты помнишь ли, что в храме мирозданья  
Немало у неё чарующих сестёр?  
Их вечное сияние – не наше,  
Их вести мгле нам трудно понимать,  
Хотя они, быть может, даже краше  
Царицы звёзд, что – женщина, что – мать.  
Взгляни, туман полночный серебрится  
Святым огнём ещё других лучей,  
И Вечный Бог так щедро не скупится  
На пёстрый блеск для видящих очей,  
Да только в нём нет сладкой, пьяной ласки,

<sup>9</sup> Ю. Балтрушайтис, *Лилия и Серп*. Третья книга стихов. – Париж, 1948.

<sup>10</sup> Ю. Балтрушайтис, *Дерево в огне*/ Ю.Балтрушайтис. – Вильнюс 1983, с. 141.

<sup>11</sup> М. Багдановіч, *Поўны збор твораў* / М. Багдановіч. – Мінск 1992, с. 119.

<sup>12</sup> О взаимоотношениях поэтов в 1899—1908 гг. см. подробнее в статьях Б. Мерзвинските «Ю. Балтрушайтис и К. Бальмонт: (Из истории русского символизма)» (*Literatūra* (Вильнюс). 1991, № 33 (2); *Русская литература*, С. 3-11; „Studia rossica posnaniensia” 1993, Z. 23, s. 31-39), а также в кн.: *Jurgis Baltrusaitis: Poetas, vertėjas, diplomatas*, Vilnius 1999.



А есть тоска, мучение креста,  
Все ужасы Голгофской тёмной сказки,  
Зовущие молитву на уста.  
И в том, что ты прославил свет Венеры,  
И в том, что у тебя небесно-строен стих,  
Во всём, что у тебя превыше смертной меры,  
В твоих устах, во всех делах твоих  
Я узнаю влиянье звёзд других.

Стихотворение раскрывает не только мир К.Бальмонта, о котором с таким вниманием и восторгом говорит Ю.Балтрушайтис, но и его собственный мир. Ю.Балтрушайтис умеет подметить и «небесную стройность стиха» К.Бальмонта, отметить и женское начало как ведущее в его лирике. Он умеет понять и неповторимый бальмонтовский космос, «важнейшей ипостасью которого является человек, в своей неслиянно-единой, женско-мужской форме»<sup>13</sup>. Всё это лишь свидетельствуют о высоте внутреннего мира Ю.Балтрушайтиса, чистоте его помыслов и философском отношении к реалиям мироздания.

Лирика Ю.Балтрушайтиса – это своеобразная целостная система, в которой с любовью выписана каждая деталь. Особенно значимы сильные позиции (заголовки и эпиграфы, символика и система образов, изобразительно выразительные средства и лингвистические единицы), которые и формируют картину мира, его безмерности, бесконечности и вечности. Напрасно человек силится познать этот мир, это ему не под силу, важен лишь сам путь познания:

Какая боль, что грозный храм вселенной  
Сокрыт от нас великой пеленой,  
Что скорбно мы, в своей тоске бессменной,  
Стоим, века у двери роковой<sup>14</sup>

По этим ступеням земного пути и поднимается лирический герой Ю.Балтрушайтиса ввысь, в вечное небо (*Хотя б на миг измерить круг земной/ И всё пыланье неба надо мной*), ибо смысл жизни поэт видит в вечном движении и вечных противоречиях. Он как человек верующий славит в равной мере и капельку, и море, и полдень, и вечер, так как у Бога всё одинаково значимо (стихотворение «Аккорды»). Его герой умеет ценить землю, на которой живёт, и «безлюдный перевал», и «дыхание горней тишины», и «беспредельность звёздной ночи».

<sup>13</sup> Там же, с. 178.

<sup>14</sup> Ю. Балтрушайтис, *Дерево в огне*/ Ю. Балтрушайтис. – Вильнюс 1983, с. 30.

Ю. Балтрушайтис делает ещё одно важное открытие – «От Бога – о Боге – песня моя». Он, кажется, прогнозирует вечное: ведь известно, что всё – от Бога, и поэтический дар – тоже от Бога. А поэт – это лишь переводчик с языка небесного на язык земной. Если поэту дано свыше говорить с читателем языком души, то он всегда будет понят. И потому для Ю. Балтрушайтиса поднимается над обыденностью суждений, для него существует так называемая надъязыковая среда, где совсем неважно, на каком этническом языке говорит лирический герой, потому что язык у всех один – это язык души. Потому и утверждает Ю. Балтрушайтис, что *«Пред бездной мира разум безоружен»*<sup>15</sup>.

Особенностью сборника Юргиса Балтрушайтиса «Дерево в огне» является повторение и варьирование тем, мотивов, особенно мотива тоски и одиночества: «Я донесу до первых звёзд живой огонь тоски безгласной». В стихотворении «Вечерней песне!»<sup>16</sup>, оценивая человеческую жизнь, поэт утверждает:

*В земной тоске раскрыт весь мир широкий,  
Вся Вечность – в ней*<sup>17</sup>

Тоской о Литве навеяны и строки стихотворения «Отчизна», в котором поэт восклицает:

*Вся жизнь моя – тоска по тайне звёздной*<sup>18</sup>

Мотив одиночества тесно связан с мотивом дороги, пространства, которые «слиты в круг нерасторжимый». Вечность для поэта – не только времена года, которые в первом сборнике соответствуют этапам жизни человека, не только годы, часы, но и драгоценные минуты, тот миг, который отделяет наше прошлое от будущего, жизнь отделяет от Вечности:

*За мигом миг в таинственную нить  
Власть Вечности, бесстрастная, свивает*<sup>19</sup>

Вместе с тем, поэт одновременно прослеживает путь человека на земле и в безмерном вечном пространстве, тем самым, утверждая их единство:

*И слиты в круг нерасторжимый  
Различья, грани и межи*<sup>20</sup>

Поэтому время является важной характеристикой поэтического мира Ю. Балтрушайтиса. Оно безмерно и вечно:

*Текут, текут песчинки  
В угоду бытию*<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Там же, с. 178.

<sup>16</sup> Там же, с. 72.

<sup>17</sup> Там же, с. 30.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же, с. 211.

<sup>21</sup> Там же, с. 126.

Мудрый Юргис Балтрушайтис в своём сборнике «Лилия и Серп», изданном уже после смерти автора, оставил потомкам философские советы:

*«Будь твёрд, будь скор»<sup>22</sup>*

*«Умей беречь, умей продлить*

*Из молний сотканную нить»<sup>23</sup>*

*«Учись у пламени живого,*

*Как в час ущерба вспыхнуть вновь»<sup>24</sup>*

*Стремись доверью к бытию не изменить»<sup>25</sup>*

Вечные темы жизни и смерти, мотивы одиночества, «тоска по тайне звёздной» присутствуют и в лирике одного из наиболее ярких поэтов начала XX века, белоруса Максима Адамовича Богдановича (1891-1917).

Несмотря на то, что Богданович владел белорусским языком не безупречно, он сознательно приобщал его к достижениям стихотворной формы и художественного стиля, осуществлённым в античной и западно-европейской литературах, в чём имел большой успех. Кроме того, он оставил немало подражаний и переводов.

На поэзию Богдановича повлияли произведения французских символистов, российских акмеистов. Однако он стремился к созданию собственной белорусской поэзии, органического слияния белорусских и зарубежных традиций. М.Богданович создал прекрасные пейзажи родной Белоруссии и внёс большой вклад в развитие поэтической культуры белорусского народа.

Подыми к небесам свои взоры  
Подыми к небесам свои взоры –  
И ты станешь опять, как дитя,  
И затихнут больные укоры,  
Пропадут, от души отлетя.  
Ей не нужно ни счастья, ни ласки,  
В сердце нет ни тоски, ни забот.  
Ты – царевич мечтательной сказки.  
Эта тучка – ковер-самолет.  
(1909-1912)

Лирика Богдановича представляет собой принципиально новый этап в развитии белорусской поэзии. Если раньше белорусская поэзия, да и в целом, белорусская литература, строилась почти исключительно на местных, собственно белорусских

<sup>22</sup> Там же, с. 187.

<sup>23</sup> Там же, с. 185.

<sup>24</sup> Там же, с. 192.

<sup>25</sup> Там же, с. 251.

сюжетах, разрабатывала почти исключительно местную тематику, то Богданович – поэт-интеллектуал привносит в неё всё богатство европейских художественных традиций. Он одним из первых в белорусской поэзии использует сложные стихотворные размеры и редкую строфику, пишет в жанрах триолета, рондо и ронделя, им созданы, может быть, лучшие образцы белорусского сонета. Богданович первым (или одним из первых) пишет верлибры на белорусском языке (стихотворение «Я хотел бы встретиться с вами на улице»). В его поэзию вместе с классическими формами стиха вошли многие образы и символы европейской литературы. Произведения поэта переведены на два десятка языков мира, публиковались в Великобритании, Германии, Польше, России, Франции, Югославии и других странах.

### КОСТЕЛ (СВЯТОЙ) АННЫ В ВИЛЬНЕ

Чтоб заживить на сердце раны,  
Чтоб освежить усталый ум,  
Придите в Вильну к храму Анны,  
Там исчезает горечь дум.  
Изломом строгим в небе ясном  
Встает, как вырезной, колосс.  
О, как легко в порыве страстном  
Он башенки свои вознес.  
А острия их так высоко,  
Так тонко в глубь небес идут,  
Что миг один, и – видит око –  
Они средь сини ввысь плывут.  
Как будто с грубою землею  
Простясь, чтоб в небе потонуть,  
Храм стройный легкою стопою  
В лазури пролагает путь.  
Глядишь – и тихнут сердца раны,  
Нисходит мир в усталый ум.  
Придите в Вильну к храму Анны!  
Там исчезает горечь дум.

(1911-1912)

Поэзия Богдановича крайне разнообразна по своему содержанию. Здесь и изысканная любовная лирика, и тонкие пейзажные зарисовки, и стихотворения гражданской тематики. Целый ряд его произведений посвящён прошлому Белоруссии и белорусской культуры: «Переписчик», «Летописец», «Книга» и др. В стихотворении «Безнадёжность» изображён крупнейший культурный деятель белорусского

средневековья – первопечатник Франциск Скорина. Однако изображён он здесь не за печатным станком и не с книгой в руках. Выпускник Падуанского университета, доктор медицины (доктор лекарских наук) посещает безнадежного больного; такой образ Скорины не встречался в белорусской литературе ни до, ни после М.Богдановича.

Социальной тематике, критике существующих общественных отношений посвящены у Богдановича такие стихотворения, как «Из песен белорусского мужика», «Пан и мужик», «Разговор» и мн. др. Будучи человеком демократических убеждений, Богданович сочувствовал тяжёлой жизни трудового народа, однако нигде в его стихах нельзя найти прямых призывов к насильственному переустройству жизни.

Одной из наиболее ярких тем в поэзии Богдановича является тема Родины. Ей посвящены такие стихотворения, как «Эмигрантская песня», «Как Базиль в походе умирал», «Белоруссия», «Антей» и мн. др. Вершиной патриотической лирики Богдановича явилось стихотворение «Погоня», написанное в 1916 году перед отъездом в Ялту. «Погоня» – это название старинного белорусского герба, на котором изображён белый всадник на красном поле. Это геральдическое изображение становится основой лирических размышлений поэта. Стихотворение получило широкую популярность, стало неофициальным гимном белорусского национального возрождения. Впрочем, таким гимном можно считать всё творчество поэта, так много сделавшего для белорусской культуры за свою недолгую жизнь.

Как видим, в судьбах литовского и белорусского поэтов было немало общего: оба тяжело болели, оба долгое время жили на чужбине. Богданович оставил этническую родину в пятилетнем возрасте, а Балтрушайтис в двадцатилетнем. Литовский поэт поступил в Московский университет и вскоре оказался в центре литературной жизни России. Он активно общался с русскими символистами В.Брюсовым и К.Бальмонтом, писал на русском языке. Известно, что и белорусский поэт Максим Богданович также интересовался современной русской поэзией. На занятиях литературного кружка он выступал с рефератом «Символизм и декадентство», а в 1916 году написал рецензию на сборник В. Брюсова «Семь цветов радуги».

Конечно, мировая культура, оказала влияние на белорусского и литовского поэтов. Они много читали, активно изучали зарубежную и русскую литературы, занимались переводами. Кстати, М.Богданович написал рецензию на перевод произведения Тагора, а редактором этого перевода был Ю. Балтрушайтис. Надо сказать, что в «Венке» М. Богдановича мы отмечаем наличие свойственных и Ю. Балтрушайтису тем, мотивов, образов, что позволяет нам сего дня говорить о творческом родстве в создании картины мира.

Языческий и христианский мир, мир традиций античной и византийской литературы и культуры оказали активное воздействие и на развитие белорусской

литературы XX века. Ярким примером может служить творчество белорусской поэтессы-брестчанки, человека нелёгкой, но прекрасной судьбы, женщины-героини Нины Матяш. Оно наполнено античными мотивами, сюжетами и образами. Лучшие её стихотворения проникнуты светлым чувством патриотизма, любви к Родине и её народу, оптимизмом.

Проникновенные слова любви к матери, слова признания возлюбленной звучат в стихотворениях Нины Матяш и волнуют по-прежнему современного читателя. Она – автор книг «Огонь» (1970), «Благодарность» (1973), «Приручение весны» (1979), «Август» (1985), «Поворот на лето» (1986) и др.

Воспитанная на традициях русского классицизма, поэтесса тянулась к культурам не только славянским, к культуре Российской в особенности (первое стихотворение было написано по-русски), но и западноевропейским, в том числе, и культуре Греции и Рима.

Нельзя сказать, что творчество Нины Матяш изобилует античными реалиями, но те немногочисленные античные мотивы, сюжеты и образы, используемые и интерпретируемые в её произведениях, достаточно выразительны, конкретны и значимы. Они свидетельствуют не только о глубоком познании белорусской поэтессы культуры Древней Греции и Рима, не только о широте её мышления, но и о поликультурности её мировосприятия.

Языческий и христианский мир обозначен и в интерпретации ею любовных сюжетов, мотивов и образов. В большинстве своём это образы античных богов. Характер лирического героя её любовных стихотворений близок характеру лирического героя античности, в частности, любовной лирике Сапфо, Мимнерма, Феогнида. Но любовная лирика белорусской поэтессы – это философские рассуждения, размышления о вечности жизни и любви.

В стихотворении «Амо Те» (1968г), взятом из сборника «Поворот на лето» (1986г.), поэтесса обращается к языческому миру, в частности, к традиции древних римлян писать на обручальных кольцах о том, что верность бессмертна, о признании в любви и клятве верности обоим молодожёнов. Эту формулу жизни Нина Матяш ставит в основу своего стихотворения – выводит в качестве эпитафии «АМО ТЕ, АМА МЕ, FIDES IMMORTALES»

(«Кахаю цябе, кахай мяне, вернасць бяссмертна», – пісалі старажытныя рымляне на заручальных пярсцёнках)<sup>26</sup>.

Поэтесса уверена, что жизнь держится на любви, что счастливым может быть человек только тогда, когда он *умеет* любить, а это, значит, отдавать всего себя без остатка. Поэтесса гордится тем, что её народ, христиане-белорусы, сохранил

<sup>26</sup> Текст цитируется здесь и далее по книге Матяш Н.И. Поворот на лета. Вершы. Паэмы. Мн., «Мастацкая літаратура», 1986, с. 9-10.

эту древнюю античную традицию свадебного обряда: звон хрустальных бокалов, обмен жениха и невесты обручальными кольцами, как знак верности и вечной любви:

З Рыма, з даўніх-давён,  
Праз стагоддзі-вякі,  
У абрадавым звоне крыштальным  
Прыкаціўся пярсцёнак  
Да жаночай рукі,  
Прыкаціўся пярсцёнак  
Да мужчынскай рукі, –  
АМО ТЕ,  
АМА МЕ,  
FIDES IMMORTALES.

Нина Матяш трансформирует в стихотворении имя античного бога брака Гименей для того, чтобы передать авторскую уверенность в незыблемости браков, которые всегда заключаются на небесах. Это помогает поэтессе убедить читателя в том, что брак по любви нужен влюблённым, чтобы раскрыть личностные качества каждого из супругов. И любить и быть любимым – это *великий труд* души и *великая ответственность* за судьбу дорогого тебе человека. Поэтому любовь – это и жертвенность, и *великое право*, данное судьбой каждому человеку.

Блаславіў Гіменей,  
Абцяцў Гіменей  
Сонца, шчасце раскрыленых даляў.  
І выстукваюць сэрцы  
У цябе і ў мяне:  
АМО ТЕ,  
АМА МЕ,  
FIDES IMMORTALES.

Заметим, что в языческом мире (в частности, Платон в «Пире») рисует любовь как гармонию, стремление к целостности, благу и бессмертию.

Рассуждая о человеческом счастье, Нина Матяш уверенно говорит о том, что оно невозможно без любви, а любить – значит, уметь достойно переносить и трудности, которые встречаются на жизненном пути каждого из нас. Она убеждена, что ни время, ни невзгоды не властны над настоящей любовью:

Па жыцці не прайсці,  
Каб не зведаць бяды.  
Нам бы ж толькі пярсцёнкі шапталі  
Праз вясну і праз слоту,  
Праз сівяя гады:  
АМО ТЕ,  
АМА МЕ,  
FIDES IMMORTALES.

Говоря о времени создания стихотворения (1968г.), следует заметить, что оно помогает понять основную идею произведения – *предостережение поэтессы от крушения любви в браке*. Нина Матяш вовсе не пессимистично воспринимает тот факт, что быт убивает любовь. Она уверенна, что если любовь настоящая, то мелочи быта не властны над ней.

Сильные позиции стихотворения (заголовок, эпиграф, первая и последняя фразы, ключевые и доминантные слова, антропонимы), являясь смысловым стержнем стихотворения, позволяют проникнуть в тему («Любовь») и идею («Настоящая любовь вечна») произведения. Например, заголовок («АМО ТЕ» («Кахаю цябе»)) – доминанта смысла всего текста, подчиняющая себе его построение, а, следовательно, и восприятие.

Это ключ к разгадке авторского замысла, потому что заголовок здесь обладает прогностическими возможностями. Вместе с концовкой он составляет композиционное кольцо; заголовок как бы камертон, настраивающий читателя на восприятие и определение идейного и эстетического содержания текста, на вывод по теме текста.

Круг образных ассоциаций здесь связан с рефреном «АМО ТЕ, АМА МЕ, FIDES IMMORTALES», который наиболее активно строит образ и указывает на духовную субстанцию.

Сильные позиции данного стихотворения – *кахаю цябе, кахай мяне, праз сівяя гады*. Они позволяют выделить основную тему стихотворения: любовь обещает человеку счастье до глубокой старости. Перед лирической героиней проходит вся жизнь с тайнами, бедами горестями. Но они не пугают её, потому что она любима и любит сама.

Стихотворение состоит из 26 строк, объединённых в 6 четверостиший. Глаголы, характеризующие действия и состояния лирической героини (*прыкаціўся, блаславіў, абяцаў, не прайсці, не зведаць, шапталі*), усиливают динамику стихотворения: лирическая героиня в движении – она любит, выходит замуж, счастлива, потому что сумела сохранить любовь до глубокой старости.



Анализ ключевых слов каждой строфы позволяет скорректировать идею стихотворения, выявленную нами на основании сильных позиций – название стихотворения, начала и концовки стихотворения. Ключевое слово

- 1-й строфы – Рим, абадавы звон;
- 2-й – пярсцёнак;
- 3-й – Гіменей;
- 4-й – вернасць;
- 5-й – жыццё;
- 6-й – сівыя гады.

Обряд, унаследованный нами от далёких предков, – свадьба со звоном хрустальным и обмен молодожёнов перстнями. Нина Матяш несёт читателю своё слово о том, что брак по любви, брак с той, которая предопределена Судьбой и благословлена Гименеем, может быть крепким и счастливым только тогда, когда он держится на верности и любви. Именно это и даёт человеку живительные силы, поддерживает в нём до глубокой старости «горение» души, а, значит, и жизнь. Читатель сопереживает, заражаясь настроением лирической героини, для которой любовь – это и есть жизнь.

Итак, античный мир и его реалии, введённые в текст Ниной Матяш, усиливают восприятие тонких душевных переживаний лирической героини, указывают читателю на значение вечных и непреходящих человеческих ценностей, на те традиции, без которых рушится настоящая культура и духовность любого народа. Языческий мир, как и христианский, даёт представление не только о любви, но и о любящем человеке. Говоря в своих диалогах, что «лучше любить, чем быть любимым», Платон, например, обращает внимание на то, что настоящая любовь требует от человека духовной работы, изменений, стремления к реализации своих идеалов. И в этом отношении любовь – это и то, что объективно существует, что вне человека. Наконец, любовь – это также и свойство личности, ценности и установки человека, переходящего к самостоятельному поведению. Любящий человек и в языческом, и в христианском мире воспринимается в качестве своеобразного философа.

Таким образом, богатые античные традиции были тем живительным источником, откуда брали один из своих истоков и славянские литературы. Античные реминисценции, заимствования, трансформация сюжетов мотивов и образов произведений древности, являются той функциональной частью, в которой поэты и писатели искали новые импульсы и подходы для достижения более эстетичной и идейной гармонии, соразмерности, сложной простоты. Далёкая античность с её чудесным миром образов, благодаря поэтическому таланту русских, белорусских, польских и украинских писателей вписывается в национальную реальность, а она

в реальную действительность, выходя на просторы мировой цивилизации, становясь её органической частью.

Заметим, что формы, образы, сюжеты, эстетически значимые мотивы, заимствованные из другой литературы, иногда не «приживаются», или не приобретают определяющей художественной ценности в национальном литературном эпосе. Но в славянской культуре, которая соединила в какой-то мере языческий и христианский мир, постигла античность, вечные ценности искусства и литературы Древней Греции и Рима, они только обогащают её.

Как видим, поэты предлагают читателю философское осмысление картины мира, отражающей историю народов и их характеры. При этом художественное произведение и творчество поэтов является тем межкультурным медиатором, который помогает каждому читателю формировать субъективную картину мира.

## SUMMARY

*Maria Zhigalova, Brest*

### **Byzantine culture as a means of transforming the image of the world in the contemporary Lithuanian and Belorussian literature**

**Keyword:** Byzantine Culture, Literature, Lithuania, Belarus

In article the problem of formation of a picture of the world as the phenomena of culture and human consciousness which norms can be transferred and acquired as system through various knowledge, samples of fiction is considered; the role of the literature as means of transformation of a picture of the world is marked.

On an example of interpretation and the analysis of products of Lithuanian poet J. Baltrushajtisa and the Belarus M. Bogdanovicha and N. Matjash it is shown, how the works of art written by them in Russian, have found in the world literature spiritual, moral and valuable value.

*ЛАРИСА ГРИЦУК, БРЕСТ*

## **ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РАЗВИТИЕ СЛАВЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

**Słowa kluczowe:** kultura bizantyjska, literatura słowiańska

**Н**а славянскую культуру значительное влияние оказала византийская культура, изобразительное искусство, архитектура, политическая мысль, естественнонаучные воззрения, а также богословие. Важную роль в развитии литературы сыграло присоединение славянских народов к культуре Византии путем принятия христианства. Вместе с христианством на Русь пришла византийская литература. Основную часть этого пласта составляли богослужебные книги и религиозные книги для чтения. К первым относятся Евангелие, Апостол, Псалтырь, Служебник, Требник. Псалтырь заняла важное место в христианском культе, оказала влияние на фольклор и средневековую словесность, по ней учили читать и писать. С помощью данных книг определяли правила проведения службы, изучали церковные законы.

К религиозным книгам для чтения относят поучения, сказания, толкование Священного Писания, богословские трактаты, «Четьи-Минеи», Патерики, сборники цитат из сочинений Отцов Церкви, древних мудрецов. На Руси книги такого содержания начинают переписывать в конце X–начале XI века. Самыми известными из них являются Остромирово Евангелие и Изборник, созданный на основе болгарского оригинала.

Практика проведения церковной службы требовала соответствующих книг. Богослужебные книги на старославянском языке уже были написаны в Болгарии и распространялись на зависимых от Византии в культурном плане территориях – на Балканах, в Чехии, Моравии, Паннонии. Богослужебные тексты раннехристианского периода, византийские и болгарские религиозные историографические, поучительные и природоведческие произведения, а также произведения для домашнего чтения составили общий фонд славянской письменности. Одинаковой была такая литература в Болгарии, Сербии, Румынии, Молдавии и на Руси.

Перенос богослужебной литературы и литературы для чтения на Русь повлёк за собой овладение болгаро-византийским искусством (мастерством) рукописной книги.

К X-XI векам книги на Руси уже были написаны уставом на пергаменте. Книги украшались не только цветными миниатюрами, но и золотыми и серебряными окладами с эмалью, чеканкой, жемчугом, драгоценными камнями. Современные исследователи считают, что при разлиновке пространства книжного листа переписчики придерживались тех же правил, что и иконописцы.

Если богослужебные и церковно-канонические тексты копировались с соблюдением точности, то книги апокрифические, для гадания и другие могли включать в себя изменения, сделанные переписчиком с целью приспособить их содержание к местным условиям. Повествовательные и исторические произведения часто были анонимными, следовательно, переводчики могли свободно вносить авторские изменения<sup>1</sup>.

Д.С.Лихачев считает, что термин «влияние» не совсем удачен. Процесс передачи духовных ценностей от одной культуры к другой он называет трансплантацией<sup>2</sup>.

Переводные произведения изменялись, приобретали местные черты, наполнялись новым содержанием, развивали новые формы. Отправной точкой пути «оригинальное византийское произведение – переводное произведение – новое славянское произведение» будет трансплантация, а затем её продолжает влияние одной литературы на другую. По мнению Д.С.Лихачева, жёстко делить древнерусскую литературу на «оригинальную» и «переводную» нельзя, так как «переводная» литература была частью национальных культур и не имела чётких границ, отделяющих её от литературы оригинальной. Переводчик вносил в произведение сведения из политической жизни, информацию об общественных отношениях, свойственных данной области. Необходимо отметить, что многие произведения были написаны на «священноучёных» языках (Д.С.Лихачев) Средневековья – латинском, церковнославянском, санскрите. Впоследствии такая литература переводилась на национальные языки. Переводчик поэтому выступал в роли соавтора текста<sup>3</sup>. Наднациональной «литературой-посредницей» (Д.С. Лихачев) у южных и восточных славян была древнеболгарская литература. Ранняя христианизация Болгарии дала возможность болгарской литературе усвоить из византийской сложные произведения и развить собственную письменность. Читатели на Руси благодаря такому переносу могли ознакомиться с древними письменными памятниками, поскольку многие авторы (например, Евстафий Фессалоникийский) комментировали произведения античных авторов. Вместе с тем, в болгарской литературе письменность начинает развиваться согласно сфере применения – появляется деловая письменность, богословская,

<sup>1</sup> Д. С. Лихачев, *Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили.* – Л., Наука, Ленингр. отд-ние, 1973, с. 21.

<sup>2</sup> Там же, с. 15.

<sup>3</sup> Там же, с. 23.

естественнонаучная. Наиболее хорошо читатели были знакомы с канонической литературой, без которой церковная служба не могла проходить по правилам. Болгарская литература-посредница в значительной степени состояла из переводной литературы, следовательно, славянская литература будет включать в себя сюжеты и мотивы из разных памятников – предвизантийских и византийских, греческих и иноязычных.

Литература-посредница обладала своим наднациональным церковнославянским языком, общим для всех южнославянских и восточнославянских литератур фондом памятников и единой литературной судьбой, единым литературным развитием. Болгарская литература дала Руси литературный язык, на котором были написаны эти книги<sup>4</sup>.

Разнообразна переводная литературы и с точки зрения деления на прозу и поэзию. К прозе относят исторические произведения – собственно исторические произведения, жития, ораторские сочинения, письма, сочинения по археологии и другие. Из поэтических сочинений очень популярными были молитвы, гимны и псалмы. Они закрывали тот отсутствовавший у славян пласт собственной поэзии, который был так необходим.

В переходный период к византинизму появляется «Всемирная хроника», которую написал византийский историк и писатель Иоанн Малала (ок. 491 – ок.578), известная на Руси с XI века. «Хроника» на Руси появляется через латинские и славянские переводы. В XI веке историограф Георгий Амартол пишет ставшую популярной на Руси «Хронику», которая была переведена на славянский язык и стала одним из богатейших источников сведений по истории, этнографии и метафизике для сербов, болгар и русских. В конце X в. и первой половине XI века в Византии не было исторических трудов, только начиная со времени правления Комнинов появляются образованные люди, в чьих трудах в живом изложении читатель находит мастерски обрисованные характеры известных людей. Читатель на Руси благодаря трудам Анны Комнины, дочери царя Алексея I, и Никифора Вриенния мог получить сведения о Западных странах, так как Византия в войнах с крестоносцами хорошо ознакомилась с Западом. Известны труды таких историков, как Георгий Кедрин, Иоанн Зонара, Михаил Глика. Но после завоевания римлянами Византии и господства латинского языка литературная деятельность была приостановлена.

В обширной литературе житий – биографиях духовных и светских лиц, канонизированных христианской церковью – находим интересные исторические факты, отсутствующие в историографической литературе. На Руси жития изучались как исторические, литературные и лингвистические источники. Это были

---

<sup>4</sup> Там же, с. 33.

преимущественно переработанные сказания, пришедшие из Римской империи. В X веке в Византии их переработкой занимался Симеон Метафраст. «Сказание и Чтение о Борисе и Глебе» (дошло до нас в «Успенском сборнике»), жития первых русских святых – житие Владимира I Святославича, житие Ольги, житие Феодосия Печерского – включены новгородским архиепископом Макарием в «Великие Четьи-Миней». В жизнеописании Дмитрия Солунского сообщаются новые и интересные моменты в славянской истории – об антагонизме между греческим и славянским населением, между центром и провинциями империи.

В ораторских произведениях духовного и светского содержания, в хвалебных и надгробных речах закреплялся только что свершившийся исторический факт. Например, перевод бесед Константинопольского патриарха Фотия открыл тот факт, что Фотий способствовал распространению влияния византийской церкви в славянских землях – в Болгарии, Моравии.

В Средние века понятие «авторство» было своеобразным. Произведения известных писателей, богословов, ораторов оберегались от утраты имён. Такие произведения копировали, на них делали ссылки с указанием имени автора. Книги в Средневековье распространялись очень медленно, в основном читатель мог ознакомиться с уже давно написанными и переписанными произведениями. Оригинальные и переводные произведения дошли до нас не в подлинниках, а в сравнительно поздних списках, отстоящих по времени от эпохи создания текстов на два-три столетия<sup>5</sup>.

Самостоятельная жизнь древнеболгарского литературного фонда началась на Руси быстро, и вскоре начала выработываться оригинальная манера письма. В результате переработки возникали восточнославянские региональные варианты древнеболгарских, а позднее и древнегреческих текстов. Региональный вариант – это группа списков одного произведения, в которой имеются местные особенности, объединённые общими принципами переписывания текста в конкретной культурно-исторической области. На основе региональных вариантов составляли разные редакции одного произведения. В восточнославянских региональных вариантах древнеболгарских книг и их редакциях появляются оригинальные вставки и начинает применяться древнерусский язык, представленный одним из восточнославянских диалектов того времени. Таким образом, процесс создания редакций означал, что византийские произведения, пришедшие на Русь через болгарское посредничество, продолжали на славянских землях свою жизнь. Этот факт свидетельствует о зарождении собственного литературного творчества.

<sup>5</sup> Н. А. Мещерский, *Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI-XV вв.* // «ТОДРЛ», М.; Л., 1964, т. 20, с. 180-231.

Наиболее активно древнеболгарское книжное наследие начало проникать на Русь в конце X – начале XI века. Хотя большинство произведений пришло на Русь из Византии в переводах с болгарского языка, ряд памятников старославянской письменности был переведён с латинского в Чехии. Это апокрифическое Никодимово Евангелие, «Беседа о Евангелии» папы Григория, легенды о князе Вацлаве, житие княгини Людмилы и другие.

Начиная с самых ранних фаз, процесс литературной трансплантации практически совпадает с началом самостоятельной деятельности. Это значит, что оригинальная литература на Руси не заменяла переводную, а развивалась параллельно под её влиянием. В процессе овладения славянскими переводчиками художественным мастерством переводные произведения выступают не в качестве образца, а ускоряют процесс развития оригинальной литературы.

Вопрос о влиянии византийской литературы на русскую рассматривал Д.С.Лихачев в своём труде «Развитие русской литературы X-XVII веков». Он считает, что «византийская литература не могла повлиять на русскую, так как последней попросту не было». У славян «был фольклор, высокая культура устной ораторской речи, но письменных произведений до появления у нас переводных произведений не было вообще»<sup>6</sup>. Влияние византийской культуры на славянскую началось позднее, когда был осуществлён перенос и когда литература уже существовала, развивалась. Произведение византийского происхождения в итоге становилось произведением местной, национальной литературы, оно было написано с учётом моральных и эстетических идеалов, выработанных славянами.

К XI-XIII векам литература использовалась не только в узко церковной сфере, но и в сфере общественной. Следовательно, для применения литературы с целью воздействия на умы людей не в храме, а в повседневной жизни нужны были новые литературные жанры. Таких жанров в заимствованной болгаро-византийской литературе не было. В XI-XIII веках у восточнославянских народов начинает формироваться жанровая система, которая до XV века была одинаковой.

Библия, лежавшая у истоков литератур всех христианизированных народов, полностью на славянский язык была переведена только в 1499 году. Ветхий Завет давал примеры литературных жанров, на его основе формировались эстетические взгляды читателей. Новый Завет был любимой книгой для чтения, поскольку содержал прекрасные примеры мудрых мыслей и заставлял над ними задуматься.

Большое распространение получили книги, в которых были описаны способы гадания. Такие книги часто носили антихристианский характер, но сначала они не запрещались церковными властями.

<sup>6</sup> Д. С. Лихачев, *Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили.* – Л., Наука, с. 21.

Среди известных восточным славянам агиографических произведений были произведения с занимательными, авантурными сюжетами, так как византийские авторы использовали фабулы древнегреческих приключенческих романов. Также были произведения, в которых устанавливались догматические истины, с их помощью формировалась общественная мораль. Часто такие тексты распространялись в сборниках, например, «Четьи-Минеи» и Пролог. Предположительно, Пролог был переведён совместно древнеболгарскими и древнерусскими монахами на Афоне или в Константинополе. В более позднее время Пролог, как и Псалтырь, утрачивает своё богослужебное значение и становится книгой для чтения, способствуя развитию у восточных славян таких жанров, как поучение, повесть, стихотворение религиозного содержания. Пролог был дополнен оригинальными восточнославянскими текстами – житием Кирилла Туровского, «Сказанием о похоронах Ольги» и др. «Четьи-Минеи» после дополнений становятся известны под названием Успенский сборник.

Представить строение мира человеку давал возможность Шестоднев (Василия Великого и Иоанна, экзарха Болгарского). Эта книга знакомила читателя с философскими воззрениями, антропологией и др. Своего рода энциклопедиями, имевшими значение в качестве исторических произведений, были хроники. В них содержались сведения по географии, читатели также знакомились с цитатами из учений Платона и Аристотеля. Хроники показывали исторический процесс от сотворения мира и до современности, формируя у человека мысль о непрерывности развития человеческого общества.

Сведения об исторических событиях читатель мог узнать из «Летописца эллинского и римского». О зарождении христианства говорится в «Повести о разрушении Иерусалима» – древнерусском тексте XII века, представляющим собой творчески переосмысленную «Историю Иудейской войны», написанную Иосифом Флавием в 75-79 годах в Риме. Чтобы сделать текст понятным, переводчики, сохранив художественные средства и приёмы, ввели древнерусские понятия и названия.

Невозможность читать большое количество текстов привела к тому, что до XVI века самым важным фактором литературной жизни была традиционность. Тексты новых житий были написаны согласно таким нормам, что читатель заранее знал сюжет, но интерес к чтению не утрачивался: в осмыслении событий главным были всё более усиливающиеся от каждого последующего прочтения духовные переживания.

В XI-XII веках с древнегреческого языка переводились произведения со сказочным сюжетом, в которых описывались путешествия, то есть тексты, не связанные с церковью. Часто переводчики изменяли жанр произведения и вместо эпической поэмы, например, получалась фантастическая повесть.



Нужно отметить, что наибольшее и преимущественное распространение имели тексты, непосредственно связанные с богослужебной практикой. Произведения религиозной направленности активно начинают переписывать в скрипториях и монастырях Киевской Руси. Литература выполняла поучительную, патристическую, воспитательную функцию, в это же время жизнь в таких произведениях отражалась неадекватно, так как многие общественные явления упускались, а упор делался на религиозные чувства. Ситуация изменилась с середины XII века, когда у восточных славян возникают самостоятельные литературные школы. Причиной таких изменений, трансформации жанровой системы литературы становятся события XI века: изменение общественного строя – установление новой социальной системы – феодализма. С формированием у восточных славян исторического сознания главной становится мысль о равноправии христианских государств. С этого момента можно говорить о зарождении оригинального литературного творчества. Когда славянские земли становятся политически независимыми от Киева, начинается более активное развитие литературы. На основании переводных произведений и фольклора появляются новые жанры. В стремлении земель к независимости в произведениях усиливается разработка темы о равноправии и свободе. Это время можно считать началом возникновения национальных литератур.

Деловая письменность на Беларуси была представлена (смоленскими и полоцкими) торговыми, договорными, судебными грамотами. Тексты грамот часто попадали в летописи, давая читателю образец делового стиля. Поскольку текст летописей составлялся на разговорном белорусском языке, такие документы служили основой для развития языка и литературы Древней Беларуси.

В XII-XIII вв. в результате тесного взаимодействия литературы и фольклора появляется самое высокохудожественное произведение в Древней Руси – «Слово о полку Игореве». Автор, соединив книжные и фольклорные традиции, создал уникальное произведение лироэпического жанра. Будучи христианином, он вместе с тем прибегает к опоэтизированным языческим образам. Так, говоря о неудачном походе Игоря Святославича в 1185 году, автор в своём произведении соединяет патристические, исторические, мифологические, героические, лирические мотивы. В произведении отражаются новые общественно-политические события тогдашней Руси, становится понятным, откуда у русских появилась идея духовного родства в благородном деле защиты родины от внешнего врага<sup>7</sup>.

Соединение литературы с фольклором на Руси осуществлялось поэтапно. Литературные жанры были заимствованы в Византии и Болгарии и в XI-XII веках

<sup>7</sup> Н. А. Мещерский, *Искусство перевода Киевской Руси* // «ТОДРЛ». М.; Л., 1958, Т. 15, с. 54-72.

приспособлены для богослужебной деятельности. В XII-середине XIII века в связи с развитием нового общественного сознания система жанров претерпела изменения, в результате которых в литературе стали отражаться культурные, политические, социальные события. Жанры средневековой русской литературы были тесно связаны с их употреблением в быту – светском и церковном. В этом их отличие от жанров новой литературы.

У русских, белорусов и украинцев до начала XII века литературный процесс был общим, однако в результате приобретения определённой независимости и отделения земель изменялась ментальность населения, и это определённым образом сказывалось на содержании, стиле художественных произведений.

С начала XIII века в связи с различиями у восточных славян в материальном, культурном, политическом плане писатели создавали совершенно разные по тематике и идейному содержанию произведения. Военные действия, неустроенная жизнь не позволяли уделять время написанию новых литературных произведений, поэтому литературный процесс заключался в переписывании произведений древних мастеров слова. Сохранение традиций, исторических сведений осуществлялось в первую очередь за счет написания летописей и новых редакций уже известных произведений и увеличения их количества.

Период конца XIII – начала XIV века был последним периодом истории Древней Руси. Междоусобицы, ухудшение уровня жизни приводили к возврату к феодальной централизации на новой этнической основе. Последний период в истории Древней Руси можно считать началом развития собственно русской, собственно белорусской и украинской литературы и истории.

Таким образом, в результате обособления литературы от влияния церкви и государства у русских, белорусов и украинцев создаются литературные произведения, свидетельствующие о написании их на определённой территории, в условиях сложившейся культурно-политической ситуации конкретного общества.

## SUMMARY

*Larisa Gritsuk, Brest*

### **The influence of Byzantine culture on the development of Slavic Literature**

**Keywords:** Byzantine Culture, Slavic Literature

Slavic culture was greatly influenced by Byzantine culture, arts, architecture, political science, scientific ideas and also theology.

A very important role in the development of literature belongs to joining of the Slavs to Byzantine culture by accepting Christianity. The initial division of literary works into the works, for example, of juridical type, historical, theological type, with the time required all of them to have artistic expression. Interaction with folklore, with the high level of oral tradition of the Slavs led to the development of artistic qualities of literature and to the broadening of its social functions.

Transformation of borrowed genres made foundation for creating first common Slavic original literary works, such as hagiography, record, story, chronicle and others.

The influence of Byzantine culture on Slavic culture began later, when the shift had already finished and Slavic literature already existed and was developing. As a result, the Byzantine literary work became the work of local, national literature, which was written, taking into consideration moral and aesthetic ideals, developed by the Slavs.



*АНДРЕЙ ГОРБАЦКИ, БРЕСТ*

## **ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ КАК ФУНДАМЕНТ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo Bizancjum, kultura bizantyjska, Wschód i Zachód

**К**ак известно, духовность человека базируется на ценностях прошлых поколений. Поэтому для любого народа, его самобытного развития чрезвычайно важно помнить свои духовно-нравственные истоки, святыни и традиции. Память народа, оплодотворенная ценностями поколений, помогает ему выжить, сохранить жизненный опыт, свою культуру. Особенно актуальным это становится в переломные эпохи исторического развития тех или иных этносов.

На современном этапе общество переживает духовный кризис, который обязывает нас обратиться к истокам византийской духовности, ибо начальный этап формирования любого явления социально-духовного плана закладывает константные структуры, определяющие как вектор (направление) развития, так и его специфическую содержательность.

Духовный опыт прошлого может дать ответы на вызовы современности. Общение современного человека с предшествующими поколениями через искусство, литературу, религию, систему нравственных ценностей расширяет границы его непосредственной практики, духовно укрепляет, воспитывает любовь к своей Родине.

Обращение к истории и традициям отечественной духовной и художественной культуры актуально еще и потому, что многие ее образцы и сегодня не утратили своего духовного потенциала и могут служить средством воспитания чувств гуманизма и патриотизма, эстетических вкусов, высокой духовности нынешних и будущих поколений.

После разделения Римской империи западная часть, экономика которой, была подорвана кризисом рабовладельческого хозяйства, а внутривосточная жизнь – непрекращающимися мятежами и варварскими нашествиями, пала всего через восемьдесят лет, а Византия благодаря сильной экономике и относительно стабильной внутренней жизни существовала еще тысячелетие, восхищая все человечество своей неповторимой цивилизацией и культурой. Название Византийская

империя было дано по городу Византий, на месте которого римский император Константин Великий в начале IV века заложил Константинополь, государство получило в трудах западноевропейских историков уже после своего падения.

Несомненно, что Римское государство сыграло выдающуюся роль в процессе, обусловившем рождение Византии, ибо благодаря ему общность культурная, издавна существовавшая на востоке империи, была дополнена общностью политической. С началом же ослабления Рима в процессе противостояния с другими частями державы эта общность была самоосознана востоком и привела его к выделению из состава империи в отдельное государство.

Этнический состав населения Византийской империи, особенно на первом этапе её истории, был крайне пёстрым – греки, сирийцы, копты, армяне, грузины, евреи, эллинизированные малоазийские племена, фракийцы, иллирийцы, даки.

С сокращением территории Византии (начиная с VII века) часть народов осталась вне её пределов – в то же время сюда приходили и расселялись новые народы (готы в IV-V вв., славяне в VI-VII вв., арабы в VII-IX вв., печенеги, половцы в XI-XIII вв. и др.).

В VI-XI вв. в состав населения Византии входили этнические группы, из которых в дальнейшем сформировалась итальянская народность.

Преобладающую роль в экономике, политической жизни и культуре Византии играло греческое население.

Государственный язык Византии в IV-VI вв. – латинский, а с VII в. до конца существования империи – греческий.

В пределы Византии или Восточно-Римской империи в IV в. вошли Балканский и Крымский полуострова в Европе, Малая Азия, Кавказские земли, Сирия, Палестина, Египет, а также Крит, Кипр и другие острова в Средиземном море. Восточно-Римскую империю населяли многие народы – греки, сирийцы, армяне, грузины, евреи и др. Больше всего было греков, и греческий язык, вытеснив латинский, со временем стал государственным языком империи.

Восточно-Римскую империю стали называть в Западной Европе Византийской империей, или Византией, а жителей ее – греками. Однако сами подданные империи продолжали считать себя римлянами (по-гречески – «ромеи»), а свое государство – Римской (Ромейской) империей. Под именем римлян знали византийцев и восточные народы.

Всю тысячелетнюю историю Византии можно условно разделить на три периода:

1. Середина IV – первая половина VII вв. – период разложения рабовладельческого строя и становления средневекового общества.
2. Середина VII – начало XIII вв. – появление и развитие феодализма в Византии.

3. XII – середина XV вв. – последний период, характеризующийся дальнейшим развитием феодализма и началом его разложения.

Расцвет византийского искусства раннего периода связан с укреплением могущества империи при Юстиниане. В Константинополе в это время воздвигаются великолепные дворцы и храмы. Непревзойденным шедевром византийского творчества стал построенный в 30-х годах VI в. храм святой Софии. Впервые в нем была воплощена идея грандиозного центрального храма, увенчанного куполом. Блеск разноцветных мраморов, мерцание золота и драгоценной утвари, сияние множества лампад создавали иллюзию беспредельности пространства собора, превращали его в подобие макрокосмоса, символически приближали к образу Вселенной. Недаром он всегда оставался главной святыней Византии.

Музыка занимала особое место в византийской цивилизации. Своеобразное сочетание авторитарности и демократизма не могло не сказаться и на характере музыкальной культуры, которая представляла сложное и многоликое явление духовной жизни эпохи. В VII вв. происходило становление христианской литургии, развивались новые жанры вокального искусства. Музыка обретает особый гражданский статус, включается в систему репрезентации государственной власти. Особый колорит сохраняла музыка городских улиц, театральных и цирковых представлений и народных празднеств, отразившая богатейшую песенно-музыкальную практику многих народов, населявших империю. Каждый из этих видов музыки имел свой собственный эстетический и социальный смысл и в то же время, взаимодействуя, они сливались в единое и неповторимое целое. Христианство очень рано оценило особые возможности музыки как искусства универсального и в тоже время обладающего силой массового и индивидуального психологического воздействия, и включило ее в свой культовый ритуал. Именно культовой музыке было суждено занять доминирующее положение в средневековой Византии.

Борьба светской и церковной культур особенно характерна для первого периода истории Византии. В истории Византийской культуры первые века существования Византии были временем острой идеологической борьбы, столкновения противоречивых тенденций, сложных идейных коллизий, но и временем плодотворных исканий, интенсивного духовного творчества, позитивного развития науки и искусства. Это были века, когда в муках борьбы старого с новым рождалась культура будущего средневекового общества.

Если подвести итог по первому периоду существования Византии, то можно сказать, что в этот период сформировались основные особенности византийской культуры. Прежде всего, к ним следует отнести то, что византийская культура была открыта другим культурным влияниям получаемым извне. Но постепенно уже в ранний период они синтезировались главной, ведущей греко-римской культурой<sup>1</sup>.

Во втором этапе развития культуры, который пришелся на время со второй половины VII в. до XII в., выделяют время иконоборчества (вторая четверть VIII – 40-е годы IX в., время правления императоров Македонской династии (так называемое “Македонское возрождение”: 867-1056 гг., и время царствования Комнинов (“Комниновское возрождение”: 1081-1185 гг.).

Определяющей чертой духовной жизни империи к середине VII столетия стало безраздельное господство христианского мировоззрения. Глубокую религиозность симулировали теперь не столько догматические споры, сколько наступление ислама, которое вели арабы, вдохновляясь “священной войной” и борьбой с язычниками – славянами и проболгарами.

Еще более возросла роль церкви. Нестабильность жизненных устоев, хозяйственная и бытовая неустроенность масс населения, нищета и постоянная опасность со стороны внешнего врага обострили религиозное чувство подданных империи: утверждались дух смирения перед превратностями “мира сего”, безропотного подчинения “духовным пастырям”, безграничная вера в чудеса и знамения, в спасение через самоотречение и молитву. Стремительно увеличивалось сословие монахов, множилось число монастырей. Как никогда ранее, расцвел культ святых, в особенности поклонение известным лишь в данной местности, округе, городе; на них как на “собственных” небесных заступников возлагались все надежды.

Идейная борьба эпохи иконоборчества, принявшая острую политическую форму, распространение павликанской ереси сделали совершенно очевидной необходимость повышения образованности духовенства и представителей высших слоев общества. В обстановке общего подъема духовной культуры новое направление в научной и философской мысли Византии обозначилось в творчестве патриарха Фотия, сделавшего больше, чем кто-либо иной до него, для возрождения и развития наук в империи. Фотий произвел новую оценку и отбор научных и литературных трудов предшествующей эпохи и современности, основываясь при этом не только на церковном вероучении, но и на соображениях рационализма и практической пользы и стараясь посредством естественнонаучных знаний объяснить причины природных явлений. Подъем рационалистической мысли в эпоху Фотия, сопровождающийся новым нарастанием интереса к античности, стал еще более ощутимым в XI-XII вв.

На второй период приходится также и расцвет византийской эстетики. Развитие эстетической мысли в VIII-IX вв. было стимулировано борьбой вокруг культовых изображений. Иконопочитателям пришлось подытожить главные христианские концепции образа и на их основе разработать теорию соотношения образа и архетипа, прежде всего применительно к изобразительному искусству. Были

<sup>1</sup> Культура Византии IV-VII вв. М., 1984.



изучены функции образа в духовной культуре прошлого, осуществлен сравнительный анализ образов символических и миметических (подражательных), – по новому осмысленно отношение образа к слову, поставлена проблема приоритета живописи в религиозной культуре.

В VIII-XII вв. оформилось специальное музыкально-поэтическое церковное искусство. Благодаря его высоким художественным достоинствам, ослабело влияние на церковную музыку музыки фольклорной, мелодии которой ранее проникали ранее даже в литургию. В целях еще большей изоляции музыкальных основ богослужения от внешних воздействий была проведена канонизация лаотональной системы – «октоиха» (восьмигласия). Ихосы представляли собой некие мелодические формулы. Однако музыкально-теоретические памятники позволяют заключить, что система ихосов не исключала звукорядного понимания. Наиболее популярными жанрами церковной музыки стали канон (музыкально-поэтическая композиция во время церковной службы) и тропарь (едва ли не основная ячейка византийской гимнографии). Тропари сочинялись ко всем праздникам, всем торжественным событиям и памятным датам.

Прогресс музыкального искусства привел к созданию нотного письма (нотации), а также литургических рукописных сборников, в которых фиксировались песнопения (либо только текст, либо текста с нотацией). Общественная жизнь также не обходилась без музыки. В книге «О церемониях византийского двора» сообщается почти о 400 песнопениях. Это и песни-шествия, и песни во время конных процессий, и песни при императорском застолье, и песни-аккламации<sup>2</sup>.

Третий же период (XII-XIV вв.) можно кратко охарактеризовать, как наивысшую точку развития феодализма и развал Византийской империи.

Несмотря на то, что Византия просуществовала на 1000 лет дольше Великой Римской империи, она была завоевана таки в XIV в. турками-сельджуками. Но, несмотря на это, Византия внесла огромный вклад в развитие мировой культуры. Ее основные принципы и направления культуры перешли к соседним государствам. Практически все время средневековая Европа развивалась на основе достижений византийской культуры. Византию можно назвать «вторым Римом», т.к. ее вклад в развитие Европы и всего мира ничем не уступает Римской империи.

Что получила Византия в результате трех периодов своего развития?

Начальные и средние школы в Византии были в большинстве своем частными и государственными, а не церковными и монастырскими, как в Западной Европе.

По дорогам империи все еще путешествовали странствующие философы, а в крупных городах действовали языческие академии, в которых преподавали «эллинскую мудрость».

<sup>2</sup> Культура Византии второй половины VII-XV вв. М., 1989.

Ученые-византийцы в своих речах и книгах пользовались всяким удобным случаем, чтобы показать осведомленность в эллинской поэзии, мифологии и науке, шеголяли друг перед другом удачными цитатами из сочинений древних авторов.

Со II в. начала складываться христианская теология (или богословие – знание о Боге) которая, используя достижения античной философии, толковала Ветхий и Новый Заветы. Богословы считали, что античные философы обладали только частью истинного знания о мире, лишь вера в Иисуса Христа объяснит и упорядочит те открытия, что сделали в философии язычники. Со временем языческие академии пришли в упадок, а философия возродилась в богословских академиях, стала главной составляющей христианской теологии.

Многие христианские богословы сами прежде были язычниками или получили образование в языческих школах и академиях. Большую известность приобрело красноречие св. Иоанна Златоуста, уроженца Антиохии, ученика лучших языческих риториков (учителей красноречия). Став константинопольским патриархом, Иоанн поразился распущенности столичных нравов. Падкий до развлечений народ первое время прерывал его проповеди восхищенными рукоплесканиями и возгласами, как на театральных представлениях Патриарх, наставляя паству, не жалел и царедворцев и клириков, утопавших в роскоши и наслаждениях.

Новое рождение испытала в Византии историческая наука. Родоначальником христианского исторического описания считается Евсевий, епископ Кесарии. В «Хронике» и «Церковной истории» Евсевий объединил два очень разных мира: мир Библии (которая рассказывает о судьбе евреев и других ближневосточных народов) и мир греко-римских историков, воспевших деяния греческих героев и римских императоров. Тем самым Евсевий создал всемирную историю человечества, вобравшую в себя истории большинства известных в его время народов. По Евсевию, история человечества начинается с библейского Адама. Потомки Адама заселяют землю, порождают целые народы, создают великие царства. Но вся история человечества – всего лишь подготовка к ее последнему, христианскому периоду, открытому Иисусом Христом. Теперь смыслом истории становится постепенное распространение христианской истины на все племена и народы на земле. Эта историческая картина получила признание во всем христианском мире.

Византия, сохранив развитое и действенное государство, а также мощную армию, устояла против натиска варваров в эпоху Великого переселения народов. Исключительное сочетание в жизни Византии христианской религии, эллинской культуры и римской государственности сделали ее непохожей ни на одну другую европейскую и азиатскую державу. Византия впитала в себя много ценного из достижений античной цивилизации и долго оставалась самой культурной и могущественной страной в Европе и на Ближнем Востоке.

Если пытаться отделить византийскую культуру от культуры Европы, Переднего и Ближнего Востока, то наиболее важными будут следующие факторы:

1. В Византии была языковая общность (основным языком был греческий);
2. В Византии была религиозная общность (основной религией было христианство в форме православия);
3. В Византии при всей многоэтничности, существовало этническое ядро, состоящее из греков.
4. Византийскую империю всегда отличали устойчивая государственность и централизованное управление.

Итак, византийская культура – это один из этапов развития мировой культуры со своей спецификой и типологией. Определяющими факторами развития культуры были: единство языка, этноса и религии (греческое этническое ядро, православие); устойчивая государственность; положение «моста» между Западом и Востоком; наличие элементов восточных цивилизаций; взаимопроникновение культур; культурные контакты с Италией, особенно в XIII-XIV вв., зарождение Проторенессанса и создание предпосылок для развития гуманизма как общеевропейского явления; доминанта греко-римской культурной основы; различие между европейской и византийской культурами как результат обрядовых различий между католицизмом и православием.

Хантингтон называет Византию цивилизацией в своём каталоге и выделяет признаки цивилизации:

1. В Византии существовала языковая и конфессиональная общность в рамках единого государственного образования (при всей многоэтничности Византийская империя имела одно главное этническое ядро – греков, в ее культурной жизни преобладал греческий язык).
2. В Византии господствовала христианская религия в ее особой православной форме.
3. В Византийской империи всегда сохранялась устойчивая государственность и централизованное управление.
4. Византийскую культуру отличало от культуры стран Западной Европы наличие элементов восточных цивилизаций.
5. Византия осуществила плодотворный синтез культур Востока и Запада. На различных этапах культурного развития Византии в этом синтезе получали преобладание то восточные, то западные элементы.
6. Сильное воздействие на культуру Византии оказало уникальность государственного строя империи.
7. Сохранение в Византии централизованной империи и сильной императорской власти оказало большое влияние на идеологию и культуру Византии.

8. Византия сохранила государственные политические доктрины Рима и культ императора, что нашло отражение в различных сферах культурной жизни общества.

9. В Византии, при всё возрастающем влиянии христианства, всё же никогда не затухало и светское художественное творчество.

10. Необычайный расцвет Константинополя – этого крупнейшего центра средневекового мира, превосходившего вплоть до XIII в. богатством и блеском своей цивилизации современные ему Лондон, Париж, Венецию и Флоренцию, способствовал сохранению светской городской культуры<sup>3</sup>.

В заключении следует отметить, что Византия это государство, которое внесло большой вклад в развитие культуры в Европе Средних веков. В истории мировой культуры Византии принадлежит особое, выдающееся место. В художественном творчестве Византия дала средневековому миру высокие образы литературы и искусства, которые отличались благородным изяществом форм, образным видением мысли, утонченностью эстетического мышления, глубиной философской мысли. По силе выразительности и глубокой одухотворенности Византия многие столетия стояла впереди всех стран средневековой Европы.

Византийская империя возникла на рубеже двух эпох – крушения поздней античности и рождения средневекового общества в результате разделения Римской империи на восточную и западную части. После падения Западной Римской империи концепция всемирного римского владычества, титул императора и сама идея мировой монархии, а также традиции античной образованности уцелели только на Востоке – в Византийской империи.

<sup>3</sup> <http://sites.Googl.Com>. Время доступа 06.09.2011 г.

## SUMMARY

*Andrei Harbatski, Brest*

### **The Byzantian heritage as the foundation of the cultural interaction between East and West**

**Keywords:** Byzantian Heritage, Byzantine Culture, East and West

It is known that human spirituality is rooted in the values of past generations. Therefore, for any nation, its original development is extremely important to remember their spiritual and moral roots, traditions and holy sites. The memory of the people impregnated by values of generations, helps it to survive, keep life experience, the culture. Especially actual it becomes during critical period of historical development of various ethnic groups.

At the present stage of East-West maintained a number of contradictions, at times acutely manifested spiritual crisis that requires us to address the sources of Byzantine spirituality. The initial stage of formation of any phenomenon of social and spiritual structure plan provides a constant, defining the vector (direction) of development, so and its specific contents. These constant structures should be the uniting factor in all directions of cooperation of the East and the West. The main factor of this relationship is spirituality.

Spiritual experience of the past can give answers to present calls. Communication of modern man with previous generations through art, literature, religion, moral values system expands the boundaries of its practical and spiritually strengthens, brings love for their homeland.



СЕРГЕЙ ТЕМЧИН, ВИЛЬНЮС

**ОБРАЩЕНИЕ ЛИТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ  
К КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ ПАТРИАРХУ ИОАКИМУ I  
ПО ВОПРОСУ О ДВУХ АГНЦАХ ПРИ ПОСТАВЛЕНИИ ПРЕСВИТЕРА**

**Słowa kluczowe:** metropolia litewska, patriarcha Joachim I, metropolia kijowska

Украинский исследователь Валерий Зема обратил мое внимание на список Архиерейского служебника последней четверти XVI века (Санкт-Петербург, Библиотека Российской Академии наук, № 21.4.13, л. 159–159 об.), содержащий информацию о том, что при поставлении киевского митрополита Иосифа II Солтана, состоявшемся на Рождество Христово 1509 года, тот вместе со своими епископами отменил практику заклания второго агнца в причастие новопоставленному пресвитеру, распространенную в то время в Киевской (Литовской) митрополии (и, возможно, за ее пределами). Поскольку церковные правила не предусматривали такого обычая, было решено обратиться за разъяснением к константинопольскому патриарху Иоакиму I (1498–1502 и 1504 г.), письменный ответ которого предписывал заклание по такому случаю не двух, а одного агнца, часть которого должен принять новопоставленный пресвитер наряду с иными священниками. Основываясь, видимо, на содержании именно этого текста, В. Зема назвал всю рукопись *Сборником Иосифа Солтана*<sup>1</sup>, хотя она написана не менее полувека позже кончины этого церковного деятеля.

Рукопись, поступившая в составе собрания купца Ф.О. Плигина (ф. 39, № 11), размером в 4°, насчитывает 161 листа и содержит: текст трех литургий: Иоанна Златоуста (л. 1–36 об.; без начала), Василия Великого (л. 37–68 об.; л. 69 чистый), преждеосвященных даров (л. 70–85 об.), а также отпусты на каждый день през всю неделю (л. 86–96, л. 96 об. чистый), указ како подобает избирати на священство годных и ставити в иерейский и дьяконский сан (л. 97–102), устав на поставление священосца, чин ставления царева (л. 116–122) и иные тексты. На л. 158 помещен *Список с летописца тверского како епископии суть подлуг стольцов*

<sup>1</sup> В. Зема, С. Зінченко, В. Фрис, *Metropolis Kijoviensis*: Каталог і тексти петербурзьких зібрань, Київ 2010, с. XIV.

*своих митрополии Киевской.* На рукописи есть записи с упоминанием константинопольского патриарха Неофита (но неясно, которого именно из нескольких патриархов, носивших это имя в течение XVII–XIX вв.): на внутренней стороне нижней крышки переплета (*Неофит патриарх наш*) и на левом поле л. 6 об. (*патриарх Неофита*).

Интересующий нас документ записан полууставом с элементами скорописи. Заголовок (первые семь строк) и последующий инициал выполнены кироварью. Вот полное содержание текста (правописание и морфология стандартизованы, введены современные знаки препинания):

„В лето 7017 [1509] индикта 13 месяца декабря о Рождестве Христове при совершении архиепископа Иосифа на митрополию Киевскую и всея Руси и при епископе смоленском Варсонофии, владимирском Вассиане, полоцком Евфимии, луцком Кирилле, перемышльском Антонии, туровском Арсени, холмском Филарете смотрехом о двух агнцах, о сем заповедь нашу уставляем.

Егда поставляем пресвитера в чин священства, тогда другой агнец закалаем в причастие ему, сего же повеления в правилах святых не обретохом, не доведемы, откуда случися то. И писахом о том до святейшего вселенского константинопольского патриарха кир Иоакима, како предержит его святыня в великой Апостольской церкви, еже есть мати всему православию. И его святыня научил нас своим писанием, иже в них двух агнцев не закалают в приношении Божественных тайн, но един агнец в честь и во славу Господа нашего Иисуса Христа, пригвоздшагося на Кресте для нашего спасения. И егда поставляют пресвитера и по освящении его священства принимает святитель едину часть того же агнца и дает ставленику предержати до времени, а во время причащения тую же часть положит на дискосе и примет причастие тако, яко инии священници. Мы же, последующе объявлению господина нашего и владыки святейшего вселенского патриарха кир Иоакима повелением и благословением его святыни, заклание другого агнца отложихом, но едином совершатися Божественной службе и на поставлении пресвитера едину часть нижнюю с правой страны давати ему на предержание и во время тую же часть полагаги к онем частем и совокуплено возносити над дискосом. Положихом то и утвердихом от сих мест всем нам и по нас будучим митрополитам и епископам тако держати и освящати во веки веком, аминь”.

Этот документ интересен в нескольких отношениях.

Во-первых, он точно указывает время поставления киевского митрополита Иосифа Солтана, которое состоялось о Рождестве Христове 1509 года. Ранее это событие приблизительно датировалось февралем–сентябрем того же года на том основании, что король в своей окружной грамоте от 10 февраля 1509 года назвал Иосифа *нареченным митрополитом*, а 20 сентября 1509 года тот уже подписался



под собственной благословенной грамотой, именуя себя *митрополитом*<sup>2</sup>. Теперь же, с обнаружением опубликованного выше текста, выясняется, что между февралем и сентябрем Иосиф, по всей видимости, был уже поставлен киевским митрополитом (отсюда перемена в титулатуре), тогда как его официальное настолование состоялось лишь в декабре. Несколько месяцев между назначением и интронизацией понадобилось, видимо, для испрошения благословения у константинопольского патриарха: в своей грамоте Супрасльскому монастырю от 2 февраля 1514 года митрополит Иосиф Солтан упоминает о своем благословении от константинопольского патриарха Пахомия I (начало 1503 – начало 1504, осень 1504 – начало 1513)<sup>3</sup>.

Во-вторых, указанное в заголовке время (Рождество Христово 1509 г.) и перечень лиц не оставляет сомнения в том, что перед нами – еще одно, ранее не известное установление Виленского собора Киевской митрополии 1509-1510 годов. Его решения, состоящие из 15 статей<sup>4</sup>, были изданы Львовским братством в брошюре *Собор в богоспасаемом граде Вильни бывший* (Львов, 1614)<sup>5</sup> по пергаменному оригиналу, скрепленному печатями митрополита и епископов (до наших дней не сохранился). В одном из списков данного документа, содержащемся в сборнике середины XVI века, деяния этого собора дополнены двумя статьями, относящимися к приходским священникам<sup>6</sup>. Предполагается, что они внесены в памятник в 1-й половине XVI века<sup>7</sup>.

Обнаружение еще одного, 18-го по счету, постановления Виленского собора создает впечатление, что на нем был принят не один, а несколько документов, причем не все они попали в заключительный акт, опубликованный Львовским братством

<sup>2</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, кн. 5: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458-1596), Москва 1996, с. 106. Обе грамоты опубликованы, см.: *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией*, т. 2 (1506-1544), Санкт-Петербург 1848, с. 62-63 (№ 51: окружная королевская грамота), с. 66-67 (№ 55: благословенная грамота митрополита).

<sup>3</sup> См. публикацию: *Акты, издаваемые Комиссией, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне*, т. 1, № 10: Акты Гродненского земского суда, Вильна 1865, с. 39.

<sup>4</sup> См. наиболее исправные публикации: П.Н. Батюшков (изд.), *Памятники русской старины в западных губерниях Империи*, вып. 6, Санкт-Петербург 1874, с. 163-170 (публикация церковной кириллицей); *Деяния Виленского собора 1509 года*, [в:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, т. 4, Санкт-Петербург 1878 (= *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 1), с. 5-18 (публикация гражданкой); См. также аналитическое изложение и оценку деяний собора: Макарий (Булгаков), указ. соч., с. 106-110; Н.Б. Флоря, *Виленский собор*, Алексий II (ред.), *Православная энциклопедия* т. 8, Москва 2004, с. 479-480.

<sup>5</sup> Брошюра отпечатана одновременно с изданием *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста о священстве* (Львов, 1614) и присоединена к некоторым его экземплярам, см.: Я. П. Запаско, Я. Д. Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва [в:] Каталог стародруків, виданих на Україні, книга перша (1574-1700)*, № 96, Львів 1981.

<sup>6</sup> С. Т. Голубев, *Объяснительные параграфы по истории Западнорусской Церкви*, Киев 1893 (= *Киевские епархиальные ведомости*, 1893, № 3, с. 67-77; № 4, с. 95-100; № 5, с. 124-131; № 12, с. 312-329; № 24, с. 736-755), с. 28-32; см. также: Макарий (Булгаков), указ. соч., с. 440, прим. 69.

<sup>7</sup> Н. Б. Флоря, указ. соч., с. 480.

в 1614 году. Такое предположение тем более вероятно, что собор проходил в течение значительного времени: с 25-го декабря 1509 года по 18-е января 1510 года. Поскольку вновь обнаруженное решение представлено (в более позднем списке) отдельно от остальных в составе рукописного Архиерейского служебника, можно думать, что по ходу принятия решений последние первоначально записывались в личные рукописи участвовавших в соборных заседаниях архиереев и лишь затем собирались воедино. Если это действительно так, то отсутствие в заключительном акте соборных деяний единичных постановлений, обнаруживаемых в некоторых более поздних рукописях, становится понятным.

В-третьих, рассматриваемый документ содержит информацию о ранее не известном обращении православных Великого княжества Литовского к константинопольскому патриарху Иоакиму I (лето 1498 – весна 1502, начало – осень 1504)<sup>8</sup> по вопросу о двух агнцах при поставлении пресвитера. Хотя автор обращения к патриарху в тексте не назван, можно думать, что им был сам Иосиф Солтан, инициатор Виленского собора 1509-1510 годов. Хронология свидетельствует о том, что обращение состоялось еще в бытность Иосифа смоленским епископом (1502-1507 гг.), причем значительно ранее его наречения киевским митрополитом (1507 г.). Таким образом, данное событие можно датировать 1502 либо 1504 годом, т.е. тем временем, когда константинопольский патриарх Иоаким и смоленский епископ Иосиф одновременно занимали свои посты.

Предложенную датировку можно сузить. Известно, что великий князь литовский и король польский Александр письменно сообщал константинопольскому патриарху Иоакиму об основании Супрасльского монастыря. Одновременно патриарху писал ктитор этой обители Александр Иванович Ходкевич. Оба послания не сохранились, но упомянуты в ответной благословенной грамоте монастырю, датированной 1505-м [т.е. 1504-м] годом, в которой патриарх наряду с Ходкевичем двукратно называет в качестве ктитора Супрасльского монастыря также смоленского епископа Иосифа<sup>9</sup>. Если в Константинополь писали король Александр и маршалок Ходкевич, то не исключено, что и второй ктитор, смоленский епископ Иосиф Солтан, тогда же отправил патриарху собственное письмо, в котором мог задать вопрос о двух агнцах. Все три письма, синхронно отправленные патриарху Иоакиму, следует датировать 1504 годом.

Видимо, уже тогда Иосиф Солтан занимался выяснением обоснованности местных обычаев церковной жизни, которые позже по его инициативе регламентировались Виленским церковным собором.

<sup>8</sup> Р. Б. Буганов, *Иоаким I*, in Кирилл (ред.) „Православная энциклопедия”, т. 23, Москва 2010, с. 156.

<sup>9</sup> См. публикацию: *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, т. 9, № 1, Вильна 1870, с. 4.

## SUMMARY

*Sergei Temchin, Vilnius*

### **The Letter of the Lithuanian Metropoly addressed to Joachim I, the Patriarch of Constantinople concerning the question of two lambs during the ordination of a priest**

**Keywords:** Lithuanian Metropoly, Patriarch Joachim I, Metropoly of Kiev

The copy of the Great Euchologion dating from the last quarter of the XVI contains information that , after he became the metropolitan of Kiev in 1509, Joseph II Soltan together with his bishops gave up the practice of preparation of a second lamb for the communion of a newly ordained priest - the practice that was widespread at that time in the Kievan (Lithuanian) metropoly. As the church rules did not mention such a habit, a letter was addressed to Joachim I, the patriarch of Constantinople, asking for an explanation of the matter. In his answer the patriarch explained that one does not prepare two lambs while offering the Divine mysteries, but one as one was Jesus Christ crucified for our salvation. A special part of the lamb though is kept till the suitable moment when it is put on the paten and the newly ordained priest partakes the Holy Gifts with the other priests.

Moreover the manuscript contains the text of the three liturgies – that of St John Chrysostom, St Basil the Great, and the Liturgy of the Presanctified Gifts – the indications how to choose worthy priests and how to ordain priests and deacons, the rite of coronation of a king as well as other texts.



**KODEKS SUPRASKI WŚRÓD ZBIORÓW BIBLIOTEKI MONASTERU SUPRASKIEGO.  
KILKA HIPOTEZ W SPRAWIE CZASU PRZYBYCIA MINIEJI CZETNEJ  
Z XI WIEKU DO SUPRAŚLA**

**Słowa kluczowe:** monaster supraski, Kodeks supraski

*...nagie są bowiem bez ksiąg narody.*  
św. Cyryl

W 1498 roku do miejscowości Gródek nad rzeką Supraśl przybyli mnisi prawosławni i został powołany do życia klasztor<sup>1</sup>. Inicjatorem i założycielem tego monasteru był Aleksander Chodkiewicz – marszałek litewski i wojewoda nowogródzki. Czynny udział w jego powstaniu miał biskup smoleński – Józef Sołtan. Pierwszymi mnichami tego zgromadzenia byli bracia, którzy przybyli z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej<sup>2</sup>. Prawdopodobnie znaleźli się wśród nich mnisi z klasztorów bałkańskich i atoskich. Wątpliwe jest, że wśród pierwszych braci byli mnisi z Moskwy, którzy w orszaku księżnej Heleny przybyli do Wilna w 1495 roku<sup>3</sup>.

Początkowo mnisi mieszkali w sąsiedztwie zamku Chodkiewiczów w Gródku. W związku z tym, że do rozwoju życia duchowego potrzebowali odosobnienia, zwrócili się do swego fundatora o przesiedlenie na tereny, gdzie znajdowały się odpowiednie warunki do modlitwy. Aleksander Chodkiewicz przychylił się do prośby braci. W 1500 roku klasztor został przeniesiony do Puszczy Błudowskiej, na uroczysko pomiędzy strumieniami rzeczek Grabówki i Brzozówki, w miejsce zwane Suchym Hrudem<sup>4</sup>. Lokalizacja ta była nieprzypadkowa. Zgodnie z ustnymi przekazami, w tym miejscu zatrzymał się drewniany krzyż z relikwiami, który mnisi opuścili na rzekę.

Na początku XVI wieku w monasterze przebywało 40 mnichów. Pierwszym ihumenem klasztoru został Pafnucy Sieheń (zm. 1510), wywodzący się z rodu zamożnych

<sup>1</sup> Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), syg. F 16-134, k. 1.

<sup>2</sup> Archim. Nikolaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskiy monastyr: istoriko-statisticheskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 5-6.

<sup>3</sup> M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalia”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 515.

<sup>4</sup> *Archeograficzeskij sbornik dokumentow otnosiaszczichsia k istorii Siewiero-Zapadnoj Rusi* (dalej: ASD), t. IX, Wilno 1870, s. 2.

mieszczan z Bielska.<sup>5</sup> W 1501 roku została wybudowana drewniana cerkiew pw. św. Jana Teologa. Dwa lata później (w 1503 roku) rozpoczęto wznoszenie cerkwi murowanej pw. Zwiastowania NMP. Jej budowę ukończono w 1511 roku. Zanim sfinalizowano tę inwestycję, już w 1505 roku fundacja monasteru i cerkwi została potwierdzona i pobłogosławiona tomosem patriarchy Konstantynopola Joachima<sup>6</sup>. Dokument oprócz błogosławieństwa dla ktitorów monasteru, zawierał wytyczne dla mnichów. Nakładał na nich obowiązek podporządkowania się i przestrzegania zasad wspólnoty. Regulował kwestie wyznaczania przełożonego, który miał być wybierany spośród braci monasteru. Patriarcha, w swym piśmie, rozstrzygał kwestię zarządzania majątkiem członków wspólnoty. Ihumen miał pełnić funkcję skarbnika, który między innymi gromadziłby i przechowywał pieniądze oraz inne wartościowe przedmioty. Tomos patriarchy nakładał na mnichów obowiązek wznoszenia modlitwy w intencji fundatorów, którzy erygowali monaster.

Klasztor supraski dzięki zapisom uczynionym przez jego założycieli uzyskał rozległy majątek. Początkowo Aleksander Chodkiewicz uposażył monaster w dobra choroskie<sup>7</sup>, które zamienił później na Chworostowo i Pużyce pod Pińskiem. Przekazał również na rzecz klasztoru Fasty, Porosły i Klewinowo<sup>8</sup>. Natomiast biskup smoleński Józef Sołtan, aktem z 11 maja 1506 roku, uczynił zapis z terenów Topilca, Baciut i Piszczewa<sup>9</sup>. Uczynione nadania gwarantowały monasterowi stabilność i dawały możliwość stałego rozwoju.

Za czasów Sergiusza Kimbara (1532-1565) monaster zaczął nosić miano ławry. Jego archimandryci, na soborach, podpisali się bezpośrednio za archimandrytami Ławry Kijowsko-Pieczerskiej<sup>10</sup>. W tym czasie ukończono budowę cerkwi cmentarnej pw. Zmartwychwstania Chrystusa (30 października 1533 roku)<sup>11</sup>. Monaster utrzymywał ścisłe związki z ośrodkami bałkańskimi, a w szczególności z serbskimi. Owocem tych powiązań był pobyt malarza Nektariusza<sup>12</sup>, który wykonał freski w soborze Zwiastowania NMP. Wspólnotę łączyły kontakty ze świętą Górą Athos, które dotyczyły między innymi wymiany literatury i ksiąg. Ławra supraska dzięki współpracy z różnymi ośrod-

<sup>5</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 2-3, 12.

<sup>6</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 3-5; S. Borowik, *Nadanie Monasterowi supraskiemu tomosu przez patriarchę konstantynopolitańskiego Joachima* [w:] *Z dziejów Monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”*, Białystok 2005, s. 29-40.

<sup>7</sup> M. Łozowska, *Fundacja klasztoru supraskiego w pierwszej połowie XVI wieku: próba interpretacji dokumentów uposażeniowych* [w:] *Małe miasta: historia i współczesność*, pod red. M. Zemło i P. Czyżewskiego, Supraśl 2001, s. 49-53.

<sup>8</sup> BLAN, syg. F 16-134, k. 12-13.

<sup>9</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 5-7.

<sup>10</sup> Archim. Nikołaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticheskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 51.

<sup>11</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłowskie, dz. VIII, nr 18793, s. 8-14.

<sup>12</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 42.

kami życia religijnego Kościoła prawosławnego (Kijów, Słuck, Moskwa, Grecja, Serbia, Bułgaria) stała się ośrodkiem, w którym koncentrował się dorobek kulturalny wielu narodów. Stanowiła też ośrodek myśli teologicznej. W tym okresie Supraśl zajmował najznaczniesze miejsce – po Kijowie – wśród monasterów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego<sup>13</sup>.

O randze Ławry Supraskiej wśród prawosławnych monasterów mogą świadczyć wizyty dostojników cerkiewnych. W 1582 roku klasztor odwiedził patriarcha Serbii i Bułgarii – Gabriel i nadał archimandrycie supraskiemu mitrę. Natomiast w 1589 roku z wizytą przebywał patriarcha Konstantynopola, Jeremiasz II<sup>14</sup>.

Ranga i sława monasteru supraskiego była również wysoka za sprawą istniejącego tu skryptorium i biblioteki. Pierwsze zbiory biblioteczne trafiły do monasteru wraz z prawosławnymi mnichami, którzy osiedli na tych terenach<sup>15</sup>. W późniejszym okresie bracia otrzymywali oryginały rękopisów z innych ośrodków lub od prawosławnych świeckich i duchownych dygnitarzy. W klasztorze były one powielane, czasami dokonywano kompilacji i upowszechniano nowe wersje rękopisów.

Takie poczynania były zgodnie z koncepcją i oczekiwaniami fundatorów monasteru. Założyli oni bowiem, że jednym z ważniejszych zajęć mnichów będzie indywidualna praca w celach, nad kopiowaniem, zdobieniem i oprawianiem ksiąg. Wytyczne odnośnie tych działań zawarł w regule nadanej w 1510 roku: „*A ihumienu i wsiej brati nikakowa stiażanija w kieljach w siebie nie mieti, razwie odieždy tielesnyja, a knig, a rabotu kielejnuju*”<sup>16</sup>.

Sumienność i podporządkowanie panującym zasadom doprowadziły do zorganizowania, w połowie XVI wieku, dobrze zorganizowanego skryptorium.

Z czasem powiększał się zasób biblioteki klasztornej. Trafiły do niej bardzo rzadkie rękopisy, pergaminowe kodeksy. Przechowywano w niej zabytki kultury w postaci ksiąg, które w większości świadczyły o cyrylo-metodiańskiej tradycji cerkiewnej. Zbiory obejmowały zarówno księgi religijne (księgi liturgiczne, żywoty świętych), jak też materiały historyczne i kronikarskie. W połowie XVI wieku biblioteka liczyła już ponad 200 książek<sup>17</sup>. Zgromadzona kolekcja piśmiennictwa stawiała bibliotekę w rzędzie największych polskich bibliotek klasztornych.

Pierwszy znany inwentarz ksiąg i rękopisów został wykonany przy okazji spisu majątku monasterskiego w 1557 roku, gdy funkcję namiestnika pełnił archimandryta Sergiusz

<sup>13</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 39-40.

<sup>14</sup> D. Wysocka, M. Bołtryk, *500 lat Monasteru w Supraślu*, Supraśl 1998, s. 7-8.

<sup>15</sup> L.L. Scavinskaja, Ju.A. Labyncev, *Kniznye sobranija Supraskogo Blagoveszcenskogo monastyra (XV-XIX vv.)*, „Zdabytki: dokumental’nyja pomniki na Belarusi” 1998, vyp. 3, s. 37.

<sup>16</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 18.

<sup>17</sup> Archim. Nikolaj (Dolmatov), *Suprasl’skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 58-61.

Kimbar. Zgodnie z tym wykazem zbiór biblioteki obejmował 129<sup>18</sup> pozycji książkowych, określanych mianem „starych”. Taką nazwę przyjęto dla zbiorów zgromadzonych przez poprzedników archimandryty Sergiusza, w latach 1500-1532. Katalog wyszczególniał także 74 pozycje „nowe”, które włączono do zbiorów po 1532 roku. Zawierał także, 3 księgi „nowonapisane” i 3 będące własnością byłego podskarbiego, Jacka<sup>19</sup>.

Kolejny zachowany i znany spis majątku klasztornego odbył się w 1645 roku, przy archimandrycie Aleksym Dubowiczu<sup>20</sup>. Sporządzony został przez hieromnichów Kuncewicz i Kachaniewicza<sup>21</sup>. Ten inwentarz wymieniał 587 ksiąg, z czego 201 po łacinie, 152 w języku polskim, 234 – „ruskie” księgi i dodatkowo 7 bogato zdobionych Ewangelii.

Następny szczegółowy inwentarz pochodził z 1668 roku, gdy funkcję archimandryty sprawował Gabryel Kolenda. Zgodnie z nim biblioteka liczyła 371 egzemplarzy, wśród których były następujące księgi: 194 – cyryliczne, 105 – łacińskich i 72 – polskie<sup>22</sup>.

Zestawienie rodzajów księgozbioru biblioteki monasteru supraskiego w XVI w. (wg opisu z 1557 r.) i XVII w. (wg opisu z 1645 r. i 1668 r.) przedstawia się następująco:

Rodzaje ksiąg	do 1532 r. (w tym druk.)	1532-1557 (w tym druk.)	1557 r. (w tym druk.)	1645 r. (w tym druk.*)	1668 r. (w tym druk.*)
<b>KSIĘGI LITURGICZNE</b>	<b>56</b>	<b>42 (2)</b>	<b>98 (2)</b>	<b>109 (1)</b>	<b>54 (10)</b>
Dzieje Apostolskie	4	5 (1[po łac.])	9 (1)	5	1
Służebnik	7	2	9	9	5 (3)
Psalterz	13	4 (1)	17 (1)	15	5 (2)
Biblia	5	1	6	8	4 (1)
Irmologion	6	2	8	10	5

<sup>18</sup> W spisach: *Vestnik Zapadnoj Rossii : istoriko-literaturnyj zurnal*, Wilna 1867, t. 3, kn. 8, otd. 1, s. 49-62 oraz ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 49-55 figuruje 131 ksiąg. O rozbieżnościach w ilości egzemplarzy wspominał: F.N. Dobrjan-skij, *Opisanie rukopisej Vilenskoj Publichnoj biblioteki cerkovnoslovianskich i russkich*, Wilna, 1882, s. 30. Wyjaśnienia dotyczące ilości egzemplarzy odnajdujemy w publikacji: L.L. Scavinskaja, *Literaturnaja kul'tura belorusov Podljas'ja XV-XIX vv.*, Minsk 1998, s.77, 128-130, a także w artykule: S. Temcin, *Skol'ko knig bylo v Suprasl'skom Blagoveszczenskom monastyre v 1532 g.*, „Zdabytki: dokumental'nyja pomniki na Belarusi” 2010, vyp. 12, s. 68-74.

<sup>19</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 49-55.

<sup>20</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 185-208.

<sup>21</sup> Archim. Nikolaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 155.

<sup>22</sup> ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 229-243.



Kanonik	1	1	2	2	1
Oktoich	2	2	4	10	2 (1)
Panichidnik	1	2	3	2	1
Trebnik (euchologion)	1	3	4	4	1
Triod' (trocion)	2	2	4	4 (1)	4 (2)
Czasosłow (horologion)	2	3	5	5	
Minieja	12	15	27	30	23 (1)
Modlitewnik				5	2
LITERATURA DO CZYTANIA POZA NABOŻEŃSTWAMI	67 (5)	34	101 (5)	119 (6)	135 (4)
Księgi Pisma Świętego	2	4	6	18 (3)	15 (4)
Interpretacja Pisma Świętego	8	4	12	13 (2)	5
Pisma Ojców Kościoła	19	8	27	47	30
Literatura hagiograficzna	16	7	23	19	19
Historia, geografia, kroniki	2	4	6	6	6
Inne zbiory (kompilacje, zbiory)	20 (5)	7 [po grec.]	27 (5)	160 (1)	55
Pomianniki					2
Literatura polemiczna					2
Językoznawstwo					1
<b>ZASADY, REGULY, KANONY</b>	<b>6</b>	<b>4</b>	<b>10</b>	<b>6</b>	<b>5</b>
SUMA	129 (5)	80 (2)	209 (7)	234 (7)	194 (14)
Księgi w jęz. polskim				152	72
Księgi po łacinie				201	105
SUMA				587 + 7**	371

\* - tylko „księgi ruskie”

\*\* - bogato zdobione Ewangelie

Oprac. na podst.: L.L. Scavinskaja, *Literaturnaja kul'tura belorusov Podljas'ja XV-XIX wv.*, Minsk 1998, s. 80, 85.

Przedstawione dane świadczą o bogactwie i różnorodności zbiorów.

Trudny okres dla monasteru rozpoczął się na początku XVII wieku, po ogłoszeniu unii brzeskiej. Klasztor zaczął powoli tracić na znaczeniu, jako prawosławny ośrodek życia duchowego i kulturowego<sup>23</sup>.

Ostatecznie 31 marca 1635 roku monaster został podporządkowany nowej regule, unickiego zakonu bazylińskiego<sup>24</sup>.

Niewątpliwie dokonane zmiany miały również wpływ na stan biblioteki i jej zbiorów. Do 1645 roku można było obserwować wzrost liczby księgozbioru. Dotyczył on nie tylko egzemplarzy polskich i łacińskich, przybywało również ksiąg „ruskich”. Jednak już na przestrzeni kolejnych lat, od 1645 do 1668, ubyło ponad 200 woluminów, w tym 40 cyrylickich.

Późniejsze informacje o zbiorach bibliotecznych pochodzą między innymi z inwentarza z 1764 roku<sup>25</sup>. Analiza księgozbioru tego okresu pozwala zaobserwować narastający proces latynizacji i wzrost zróżnicowania zbiorów.

Szczególnie niekorzystne warunki dla funkcjonowania biblioteki nastąpiły po utracie przez Polskę niepodległości. Na początku XIX wieku zachowane zbiory były w opłakanym stanie. Świadczy o tym zapis z wizytacji przeprowadzonej przez archimandrytę Leona Jaworskiego w dniu 3 października 1817 roku, w której czytamy: „*Biblioteka niegdyś z tysiąca z okładem ksiąg słowiańskich pisanych i drukowanych, łacińskich, włoskich, niemieckich, francuskich i polskich złożona... zmieszana i do rozgatunkowania trudna a mianowicie: zamoczona i nadgniła, niesmoże być poszczególnie spisana i niewielki pożytek obecnie*”<sup>26</sup>.

Zachowane zbiory, mimo iż zaniedbane, znalazły się w kręgu zainteresowania Michała Bobrowskiego. Ten wybitny uczyony, jeszcze jako uczeń, często korzystał z bogatego księgozbioru klasztorowego. Okres studiów w Wilnie uniemożliwił mu, na pewien czas, wizyty w bibliotece supraskiej. Po uzyskaniu stopnia magistra (w 1811 r.) Bobrowski podjął systematyczną pracę badawczą nad zbiorami biblioteki. W 1812 roku odniósł pierwszy znaczący sukces. Udało mu się odnaleźć i zidentyfikować rzadkie i cenne egzemplarze drukarni zabłudowskiej. Wkrótce po tych wydarzeniach nastąpiła kilkuletnia przerwa w pracach badawczych i kontaktach Bobrowskiego z Supraślem. Było to spowodowane jego studiami i podróżą naukową. Po powrocie ponownie zaczął odwiedzać

<sup>23</sup> A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej* [w:] *Z dziejów Monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodnicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”*, Białystok 2005, s. 105-111.

<sup>24</sup> A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*, Białystok 1991, s. 118-129.

<sup>25</sup> Zbiór biblioteki z 1764 r. obejmował ponad 1500 ksiąg. Nie zachował się ich szczegółowy spis. Wiadomo, że ilość ksiąg cyrylickich w 1764 r. wynosiła 180 egz. (w 1668 r. 194 egz.), odnotowano więc niewielki spadek. archim. Nikołaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskiy monastyr: istoriko-statisticheskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 562-563.

<sup>26</sup> Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie, F 634, op. 1, no. 58.

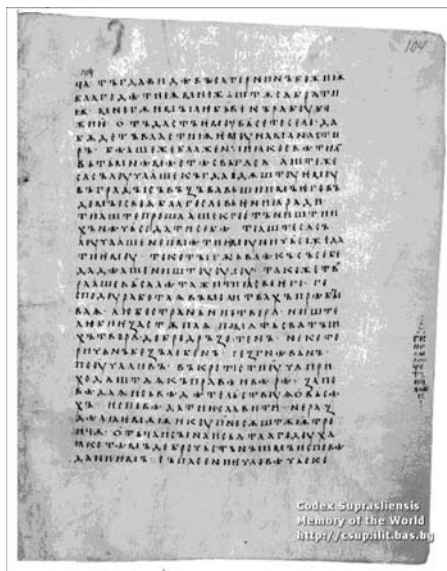
klasztór i znajdującą się w nim bibliotekę<sup>27</sup>. Podczas jednej z takich wizyt, w 1823 roku, dokonał znamienego odkrycia. Wśród starych ksiąg natknął się na XI-wieczny cyrylicy rękopis w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Była to „Minieja Czetnaja” (cs. Minieja Czetia) na marzec. W związku z miejscem odnalezienia i dotychczasowego przechowywania, została ona nazwana Kodeksem suprańskim (Codex Suprasliensis).<sup>28</sup>

Odnaleziona „Minieja Czetnaja” stanowiła najprawdopodobniej siódmą część z dwunastotomowego dzieła. Wynika to z faktu, że minieja miesięczna liczy dwanaście tomów odpowiadających dwunastu miesiącom prawosławnego kalendarza liturgicznego, mającego początek 1 września, a kończącego się 31 sierpnia.

Kodeks liczył 285 kart, na jego teść składały się 24 żywoty świętych, ułożone zgodnie z kalendarzem liturgicznym miesiąca marca (od 4 do 31 marca). Znalazło się w nim także 20 homilii Jana Chryzostoma (Złotoustego), patriarchy konstantynopolitańskiego na dzień Zwiastowania NMP i dni cyklu paschalnego, oraz kazania: Bazylego Wielkiego, Focjusza, i Epifaniasza z Cypru<sup>29</sup>.

W księdze nie odnaleziono żadnych zapisów, ani informacji, mówiących o czasie i miejscu jej powstania. Możliwe, że znajdowały się one na brakujących, początkowych kartach. Uczeni uważają, że Kodeks powstał w XI wieku (przed 1014 rokiem)<sup>30</sup>, lub jeszcze wcześniej, w połowie X wieku<sup>31</sup>, w jednym z klasztorów wschodniej Bułgarii, przypuszczalnie w okolicach Presławia<sup>32</sup>.

Trudno było również stwierdzić, kto był skryptorem i wykonawcą rękopisu. Jedyna znacząca notatka, pomocna w identyfikacji kopisty, została odnaleziona na mar-



104 karta rękopisu przechowywana w Bibliotece Uniwersytetu w Lublanie; źródło: <http://csup.ilit.bas.bg/node/22?page=0%2C17> [dostęp 31.08.2011].

<sup>27</sup> Biogram ks. Michała Bobrowskiego patrz: *Polski Słownik Biograficzny*, T.2, Kraków 1936, s.160-161.

<sup>28</sup> W. Charkiewicz, *Bez steru i busoli : sylwetka ks. prof. Michała Bobrowskiego*, Wilno 1929, s. 14-15, 18, 24.

<sup>29</sup> A. Kaszlej, *Dzieje kodeksu suprańskiego*, Supraśl 1997, s. 21; *Contents of the Codex Suprasliensis* <http://csupilit.bas.bg/node/7> [dostęp 31.08.2011].

<sup>30</sup> A. Kaszlej, *Dzieje kodeksu suprańskiego*, Supraśl 1997, s. 22.

<sup>31</sup> A. Bojadziev, *Dating of Codex Suprasliensis* [w:] *Mezhdunarodna naučna konferencija „Preotkrivane: SupraŃski Sbornik, starob'lgarski pametnik ot X vek”*, Sofija, 19 i 20 avgust 2011 g., Sofija 2011, s. 8.

<sup>32</sup> B. Kupść, *Kodeks suprański powrócił do Polski*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14.

ginesie jednej ze stron. Napis brzmiał: „*G[ospod]i pomilui Re'ka Amin*”<sup>33</sup>. Analiza paleograficzna rozstrzygnęła, iż to właśnie wspomniany Retko był wykonawcą „Minieji Czetnej”. Mimo, że autor został zidentyfikowany z imienia, to nadal nie wiadomo, kim był i skąd pochodził.

Niewątpliwie najtrudniejszym do rozstrzygnięcia pytaniem, dotyczącym zachowanego rękopisu, jest kwestia czasu i okoliczności jego przybycia do monasteru supraskiego. W środowisku badaczy funkcjonuje kilka odmiennych teorii, które mówią, że:

Minieja była darem fundatora klasztoru, Aleksandra Chodkiewicza,  
została przyniesiona przez mnichów ze świętej Góry Athos, którzy osiedlili się w nowo powstałym monasterze,  
przybyła z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej,  
została przyniesiona przez mnicha-pielgrzyma z któregoś z bułgarskich monasterów,

Kodeks trafił do monasteru w chwili jego założenia,  
przybył w 1505 roku wraz z tomosem patriarchy konstantynopolińskiego Joachima,

był ofiarowany przez metropolitę Józefa Sołtana w 1511 roku, w czasie wyświęcenia cerkwi Zwiastowania NMP,

dotarł przed 1532 rokiem,  
trafił przed 1557 rokiem, przywieziony przez mnichów kijowskich lub bułgarskich,  
był podarowany w 1582 roku przez patriarchę serbskiego i bułgarskiego Gabriela,  
przekazany w 1589 roku przez patriarchę konstantynopolińskiego Jeremiasza II,  
trafił do monasteru po 1557 roku, przed 1645 roku i pozostawał w nim w 1668 roku.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że na tereny Rusi Minieja mogła trafić już w XIII wieku. Zgodnie bowiem z analizą paleograficzną i filologiczną, na ten okres datowane są poprawki w tekście, naniesione przez staroruskiego kopistę<sup>34</sup>.

W drugiej połowie XV wieku Kodeks supraski znajdował się na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Do takich wniosków doszedł Siergiej Temcinas analizując kopie manuskryptów, które powstały na podstawie starobułgarskiego pierwowzoru<sup>35</sup>. Najwcześniejszą, wśród nich, bo wykonaną w drugiej połowie XV wieku, jest Minieja sankt-petersburska (Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk, Sankt Petersburg, sobr. Tie-

<sup>33</sup> *Digitalna knjižnica Slovenije, Kopitarjeva zbirka slovanskih kodeksov, Codex Suprasliensis* <http://www.dlib.si/v2/Details.aspx?query='source%3drokopisi%40AND%40rele%3dKopitarjeva+zbirka+slovanskih+kodeksov'&browse=rokopisi&pageSize=20&URN=URN%3aNBN%3aSI%3aDOC-2YSFUWUS> [dostęp 30.08.2011].

<sup>34</sup> *Supras'lski ili Retkov sbornik*, red. J. Zaimow, M. Kapaldo, t.1, Sofija 1982, s. 564, t. 2, Sofija 1983, s. 5.

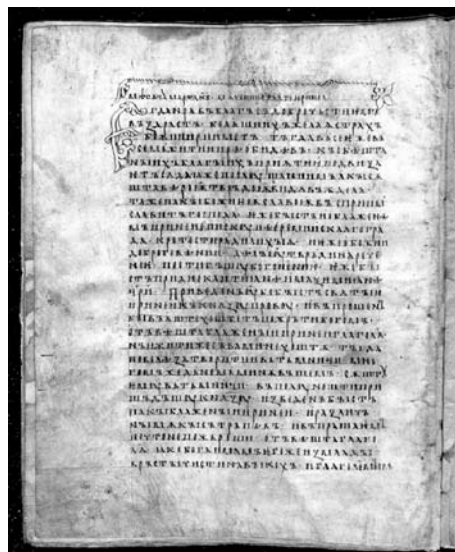
<sup>35</sup> S.Ju. Temcin, O bytovanii drevniebol'garskogo suprasl'skogo sbornika v Velikom knjazestve Litovskom v XV-XVI vv. [w:] *Etnoturnye i etnojazykovye kontakty na teritorii Velikogo knjazestva Litovskogo*, red. Ju. Budrajtis i in., Moskva 2006, s. 177-178.

kuszczych postuplenij, No 596)<sup>36</sup>. Stanowi ona najwierniejsze odwzorowanie Kodeksu supraskiego. Umieszczone w niej teksty mają taką samą kolejność, jak w pierwowzorze. Świadczy to o tym, że sankt-petersburska kopia była tworzona bezpośrednio z oryginału. Niestety nieznane jest dokładne miejsce, gdzie wykonano tą kopię. To oznacza, że nie wiadomo również, gdzie ówczesnie był przechowywany Kodeks supraski.

Tezę, mówiącą, że kodeks trafił do monasteru w chwili jego założenia dowodziła Larisa Szczavinskaja<sup>37</sup>. Według niej wśród zbiorów zgromadzonych przez poprzedników archimandryty Kimbara (w latach 1500-1532) znajdował się zbiór na pergaminie: „*Knig velikich, v dest', sobornikov 4, a pjatyj na pergamencie*”. Właśnie ten piąty zbiór miał być Kodeksem supraskim.

Odmienny pogląd w tej kwestii miał Nikołaj Dolmatow<sup>38</sup>. Dokonał on tłumaczenia na język rosyjski inwentarzy z lat: 1557, 1645, 1668 i 1764. W tych z 1645 i 1668 roku, umieścił notatkę „*sbornik na pergamene*” ze wskazówką, że chodzi o Kodeks supraski. Nie wyjaśnił jednak na jakiej podstawie wysnuł swoje wnioski. W inwentarzu z 1557 roku takiego przypisu nie zamieścił. Jeśli przyjąć te adnotacje za słuszne, oznaczałoby to, że Miniejka trafiła do zbiorów biblioteki po 1557 roku, ale przed spisem w 1645 roku.

Natomiast pogląd, że Kodeks supraski znalazł się w bibliotece monasterskiej przed 1557 rokiem, gdzie był przywieziony przez mnichów kijowskich lub bułgarskich wyrażał Antoni Mironowicz<sup>39</sup>. Przemawiać za tą tezę miały: bliskie kontakty monasteru z metropolią; ojciec fundatora, Iwan Chodkiewicz, był wojewodą kijowskim ; drugi fundator, Józef Sołtan, został w 1504 roku metropolitą kijowskim ; kaplice cerkwi Zwiastowania NMP zostały poświęcone świętym kijowskim (Teodezemu Pieczerskiemu oraz Borysowi i Glebowi).



Karta z Miniejji Czetnej  
(Rosyjska Biblioteka Narodowa);  
źródło: <http://csup.ilit.bas.bg/node/21>  
[dostęp 31.08.2011].

<sup>36</sup> Zachowała się tylko część z żywotami świętych, brak jest homilii.

<sup>37</sup> L.L. Scavinskaja, *Literaturnaja kul'tura belorusov Podljas'ja XV-XIX vv.*, Minsk 1998, s. 78 ; przyp. 4, s 127.

<sup>38</sup> Archim. Nikołaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 155.

<sup>39</sup> A. Mironowicz, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9), s. 3.

Według Mikołaja Hajduka pewnym jest, że Minieja była przeznaczona specjalnie dla monasteru supraskiego. Wskazywać na to miała treść księgi, zawierająca teksty przeznaczone na miesiąc marzec, a więc okres, w którym przypada święto Zwiastowania NMP (25 marca)<sup>40</sup>.

Jeśli wykluczmy tą tezę, to nie przybliżymy się do odpowiedzi na pytanie, kiedy minieja trafiła do Supraśla. Będziemy jednak mogli określić przypuszczalny sposób jej przybycia.

W XVI wieku Europa była ogarnięta niepokojami religijnymi związanymi z reformacją. Istniało też zagrożenie najazdami tureckimi. To powodowało, że zakonnicy z południa usiłując ratować monasterskie skarby, jakimi były również księgi, przynosili je w bezpieczne miejsca. W ten sposób Minieja mogła trafić do Supraśla, z mnichami-uchodźcami ze świętej Góry Athos<sup>41</sup> lub z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej<sup>42</sup>. A być może dotarła z mnichem-pielgrzymem, z któregoś z bułgarskich monasterów<sup>43</sup>.

Jeśli przyjmiemy, że M. Hajduk ma słuszność, twierdząc, że Minieja była przeznaczona specjalnie dla monasteru supraskiego, to na tej podstawie możemy przedstawić kolejne okoliczności i terminy jej przybycia do Supraśla.

Zgodnie z założeniem Bogumiła Kupścia<sup>44</sup> manuskrypt mógł trafić do klasztoru w początkach jego istnienia, jako dar Aleksandra Chodkiewicza. Mógł być też podarunkiem patriarchy konstantynopola Joachima (1505 r.), jak twierdzi Mikołaj Hajduk<sup>45</sup>. A może przekazał go metropolita kijowski Józef Sołtan, który 15 października 1511 roku wyświęcił cerkiew Zwiastowania NMP<sup>46</sup>.

Nie można wykluczyć, że monaster był obdarowany w późniejszym czasie. Antoni Mironowicz przypuszcza, że mogło się to odbyć w 1582 roku, za sprawą patriarchy serbskiego i bułgarskiego Gabriela.

Oprócz błogosławieństwa na prawo noszenia mitry Tymoteuszowi Żłobie i jego następcom, mógł on przekazać w darze pergaminowy manuskrypt<sup>47</sup>. Natomiast Mikołaj Hajduk wymienia również osobę patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II, który w latach 1588-1590 odwiedził Wielkie Księstwo Litewskie i w 1589 roku wizytował Ławrę supraską. Może to on pozostawił ten cenny dar<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.

<sup>41</sup> A. Kaszlej, *Dzieje kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997, s. 22.

<sup>42</sup> A. Mironowicz, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9), s. 3.

<sup>43</sup> M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.

<sup>44</sup> B. Kupś, *Kodeks supraski powrócił do Polski*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14.

<sup>45</sup> M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.

<sup>46</sup> Archim. Nikołaj (Dolmatov), *Suprasl'skij Blagoveszczenskiej monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie*, Sankt Petersburg 1892, s. 43-44.

<sup>47</sup> A. Mironowicz, *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 539.

<sup>48</sup> M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.

Omówione tu tezy prezentują rozbieżności i odmienne punkty widzenia poszczególnych badaczy. Aktualny stan wiedzy nie pozwala na udzielenie jednoznacznej i rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie o czas i okoliczności przybycia „Minieji Czetnej” do monasteru w Supraślu. Świat naukowy nie ustaje jednak w wysiłkach i poszukuje nowych, nieznanych dotąd informacji i faktów.

## SUMMARY

*Elżbieta Kierejczuk, Białystok*

### **Codex Suprasliensis in the collection of the Suprasl monastery library. Some hypotheses on the time of arrival to Suprasl of the XI century *Chetnaya Menea***

**Keywords:** Supraśl monastery, Codex of Supraśl

In 1498 some monks from the Kiev Pechersk Lavra came to Grodek to found a monastery, which was later transferred to Suprasl. The co-founders of this initiative were Alexander Khodkevich and the bishop of Smolensk, Joseph Soltan. At the beginning of the XVI century there were 40 monks. In 1505 the patriarch of Constantinople, Joachim confirmed the foundation of the monastery and of its church in a special *tomos*. Gradually the monastery was granted with lands and villages, acquired an important role among the monasteries of the country, maintained contacts with Mount Athos and other centres of religious life. It became itself a centre of theological thought. The monastery was famous also for its library and scriptorium. The founders of the monastery believed that copying, ornamentation and binding the books should be one of the principle works of the monks. With the time the library of the monastery acquired more and more books, among others also very rare manuscripts and parchment codices. It contained religious books (liturgical books, lives of the saints) as well as historical and chronicle materials. In 1823 Michael Bobrovsky, while making research on the collection of the library, found among the ancient books an XI century Cyrillic manuscript in Old Church Slavonic – the *Chetnaya Menea* for March. The volume was afterwards called *Codex Suprasliensis* after the place where it was found. The codex consists of 285 pages and contains 24 lives of the saints, 20 homilies of St. John Chrysostom as well as those of St Basil the Great, Photius

and Epiphanius of Cyprus. There is no precise information concerning the place, time and author of the manuscript. Several theories though exist concerning when and how the codex arrived in the Suprasl monastery: it was a gift from the founder of the monastery, Alexander Khodkevich; it was brought from Mount Athos, Kiev Pechersk Lavra or a Bulgarian monastery; it was brought to the monastery at the time of its foundation; came in 1505 together with the *tomos* of the patriarch of Constantinople, Joachim; was given by the metropolitan Joseph Soltan during the consecration of the Annunciation church in 1511; arrived before 1532; was brought by Kievan ob Bulgarian monks before 1557; was offered in 1582 by the Serbian and Bulgarian patriarch Gabriel; was given by the patriarch of Constantinople Jeremiah II in 1589; was brought to the monastery after 1557, before 1645 and remained there in 1668. The analysis of its copies and the notes written on it allows to follow the journey of the *Codex Suprasliensis*. Some of the theories are more probable than others, still the scientists cannot come up with one definite version of how and when the *Chetnaya Menea* came to the Suprasl monastery.



---

*ЛАРИСА ГУСТОВА, МИНСК*

## **ВИЗАНТИЙСКИЙ БОГОСЛУЖЕБНО-ПЕВЧЕСКИЙ УСТАВ В СУПРАСЛЬСКОМ БЛАГОВЕЩЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ (XVI в.)**

**Słowa kluczowe:** monaster supraski

**З**а период существования Восточной (византийской) Церкви существовало множество богослужебных уставов: Великой константинопольской церкви, Евергетидский, Афонский (или Святогорский), Студийский, монастырский, патриарший (святогробский), Костамонитский, скитский, Студийско-Алексиевский, Саввинский и т.д. Различались уставы монастырские и скитские, соборные и приходские. Многие из них действовали одновременно.

Самым впечатляющим был богослужебный чин Великой константинопольской церкви, исполнение которого требовало большого количества клира и искусных певцов. С течением времени, однако, из-за изменения церковной действительности<sup>1</sup> стало невозможно совершать песенную вечерню в приходских храмах. Именно поэтому был предан забвению в XI в. устав песенных служб иерусалимского храма Воскресения, поэтому прекратились в середине XIII в. песенные последования в Константинополе. С этого времени (XIII в.) на Православном Востоке повсеместно распространялся Иерусалимский устав, который имел значение местного палестинского.

В редких храмах древнерусской Церкви (после 988 г.) – на богослужениях с участием епископа и князя – совершались песенные последования Великой константинопольской церкви. После того как резко увеличилось количество храмов возникла потребность в более простом уставном богослужении, не требующем специально обученных певцов и многочисленного клира. Этим требованиям отвечал Студийско-Алексиевский устав, введенный в Киево-Печерской Лавре преподобным Феодосием в 1062 г.

К концу XI в. в православных храмах древнерусских княжеств одновременно действовали два устава, в одном из которых «...излагалось древнее

---

<sup>1</sup> Перенесение Евхаристии с вечернего времени на утреннее, исчезновение института оглашенных, удаление из храма баптистерия и скевофилакки и проч. Главной причиной упразднения песенного богослужебного последования стало уменьшение числа клира (в том числе певцов) вследствие многочисленных военных действий.

соборно-приходское богослужение с его песенным последованием, в другом же – монастырско-приходское, возникшее на основе слияния иноческого келейного правила с теми же песенными последованиями»<sup>2</sup>.

К XV в. в Великом Княжестве Литовском, как и повсеместно на Руси сложились локальные богослужебные традиции, которые отличались большой устойчивостью, особенно в монастырях. За пятисотлетнее существование в Русской Церкви уставы Великой константинопольской церкви и Студийский получили даже идейное переосмысление, и стали восприниматься как самобытное явление древнерусской религиозной жизни. Вот в это время устоявшихся богослужебных традиций в Русской Церкви начинается реформа богослужебного устава, которая была закончена патриархом Никоном во второй половине XVII в.

С XV в. в Русской Церкви последовательно вводится Иерусалимский устав в его константинопольской редакции. Смена богослужебных уставов протекала порой в острой форме из-за столкновения прежних установлений с новыми. Однако, неизбежные перемены вызывали и более мягкую свою форму – слияние старых и новых богослужебных порядков. Кроме того, «на местах» новые строгие уставные предписания растворялись местными вариациями, обычаями и привычками.

Болезненный процесс замены старых богослужебных порядков новыми, а также содержание местных псевдоблагочестивых традиций, отражает письмо наместника Супрасльского Благовещенского монастыря архимандрита Сергия Кимбара к киевскому митрополиту Макарию II (около 1536 г.), опубликованное Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе в сборнике «Архивы Юго-Западной России» (ч. 1, т. VII, 1887 г.)<sup>3</sup>.

Реформа богослужебного устава («справ Церкви Божией»), которую в приказном порядке, т.е. по благословению, проводил в Супрасльском монастыре архимандрит Сергий Кимбар, основывалась на богослужебных указаниях Типика (Типикона) Святогорского монастыря, Типика Перемышльского, «частословах» разных греческих монастырей «отколежь нам на Руси законъ святыи православный выдан»<sup>4</sup>, а также на текстах из «книги святыи правилныи церковныи и вчителныи» [тамже] на славянском языке. Все указанные книги, составленные в соответствии с Иерусалимским уставом, были переданы в монастырь митрополитом Киевским, Галицким и всея Руси Иосифом (Солтаном) (+1521 г.).

<sup>2</sup> Порядок богослужения по Студийско-Алексиевскому уставу были изложены в соборных чиновниках и монастырских обиходниках и предполагал отдельные отправления Повечерия и Полунощницы, а также отдельное служение Великой вечерни и полиелейной Утрени. Н. Д. Успенский, *Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всеобщего бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви*. – М., 2004, с. 65.

<sup>3</sup> Письмо супрасльского архимандрита Сергия Кимбара к Киевскому митрополиту Макарию II, около 1536 г. *Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, Ч. 1, Т. 8. – [Б. м.], 1887.

<sup>4</sup> Тамже, с. 6.

Авторитет митрополита был непререкаем и поэтому акт передачи им книг церкви «на которую он попечение как ктитор имел»<sup>5</sup>, т.е. в Супрасльский монастырь, воспринимался как благословение на сравнение и «справу» уставного богослужения и тех обычаев и традиций, которые «несправныя и церкви святой негодныя» [тамже].

К местным обычаям, которые укоренились к XVI в. «везде по Руси и zde в Литве», архимандрит Сергей относит упрощение богослужения<sup>6</sup>, а также манеру поведения прихожан в храме. Например, отмечалось, что в святой алтарь любой мирянин входил «как в купилищный дом», причем миряне входили даже северными дверями. Хотя как известно, святой алтарь «невходим по Писанию катапетазма всякому посполитому человеку» (VI собор вселенский в Царьграде и Трулле, правило 69)<sup>7</sup>. Архимандрит Сергей установил правило, по которому в алтарь Супрасльских храмов могут входить северными дверями только священники, а южными – братия и, если это необходимо, миряне.

Поклонение Кресту и целование Евангелия проходило суетливо, в спешке: перегоняя и толкая друг друга, монашествующие и миряне нарушали благочиние богослужения. Архимандрит установил твердый порядок поклонения Честному Кресту и целования Евангелия, который предполагал подход к священным предметам по чину и по старчеству, «как Типик повелевает»<sup>8</sup>.

На Пасху в святой алтарь вносили для освящения мясо и хлеб, сыры, овощи, мед и прочие продукты питания, в освященные храмы иногда вводили скот. Все это запрещено в святых правилах, где сказано: не только в алтарь, но и в церковь скот не пускать, а в алтарь – ничего кроме вина служебного и масла «деревянного и тимиаана» не вносить. Но в церквях Великого княжества Литовского, отмечал архимандрит Сергей, «о том не радят а ни того не знают и не хотят знать»<sup>9</sup>.

Реформа богослужебного устава началась в Супрасльском монастыре по благословию митрополита примерно в 1530-1532 годах. Непривычные для монашествующих богослужебные порядки вводились ради того, «чтобы соборное правило святой Церкви было не пестро, но однолично, водле оных стран законного в монашеских соборах положение и утверждение, не от Литвы, а не от Москвы, но оттоль, отколь нам крещение процвете и вера»<sup>10</sup>.

Борьба горячего византиниста архимандрита Сергея Кимбаря с тоже горячими поклонниками византизма, но уже адаптированного на русской почве, носила острый, болезненный характер. Введение новых порядков вызвало большое

<sup>5</sup> Тамже, с. 7.

<sup>6</sup> Тамже, с. 9.

<sup>7</sup> Тамже, с. 11.

<sup>8</sup> Тамже, с. 9.

<sup>9</sup> Тамже, с. 10.

<sup>10</sup> Тамже, с. 6.

недовольство братии, некоторые из которых писали жалобы (доносы) митрополиту Киевскому Макарию II. Например, монах Арсений обвинял архимандрита Сергия в самовольном изменении устава.

Действительно, многие богослужебные порядки не соответствовали указаниям Иерусалимского устава и их начали исполнять только после нововведений о. архимандрита. Так, например, в дни празднования Святой Пасхи (на Пасху и на Светлой седмице) на Часах начали трижды читать тропари Часов и трижды – сами часы (то есть Первый, Третий, Шестой часы перед Литургией); после стихир Пасхи – петь воскресный тропарь «Христос воскрес» по гласу.

«Местным церковным правилом»<sup>11</sup> архимандрит Сергий называет традицию исполнять по 6-й песне Пасхального канона после тропаря (так называет о. Сергий песнопение «Воскресение Христово») и воскресной стихир «Воскрес Иисус от гроба» – «помилуй мя, Боже». Это правило, конечно, было упразднено.

О. архимандрит отменяет чтение тропаря «Крестителю Христов, тебе бо дана благодать молиться за ны», отменяет возглас «Яко милостивый человеколюбец» на первой ектеньи той Утрени, которая служилась и в настоящее время служится в монастырях в Великий пост<sup>12</sup> перед Шестопсалмием; отменяет чтение тропаря «Премудрости наставниче» и богородичен «Преславную Божию Матерь», который читался только во вторник и четверг в Великий пост, а также тропарь «Посреде двою разбойнику» на Девятом часе, ссылаясь опять же на Часослов («Часослов») Афонского монастыря и Перемышльский Типик.

Богослужения по Судийско-Алексиевскому уставу начинались возгласом «За молитв отец наших ...» в праздники памяти великих святых, предтечевы, святых апостолов, святителей, мучеников, преподобных, которым служатся полиелейные службы; а в праздники богородичные – «за молитв Богородицы Господи Иисусе Христе, помилуй нас». О. архимандрит отменил эту молитву как не соответствующую уставу.

Много неточностей и искажений происходило в исполнении циклов стихир. Стихиры на «Господи возвах» пели по Октоиху и Минее, но не следуя указаниям Типикона, а по своему обычаю, а сами «Возвахи» и вовсе читали. В Супрасльском монастыре пели 2 стиха «Господи возвах» на глас Минеи («яко типик повелевает»), затем прочие стихи этого псалма стихологизовали антифонно (двумя чтецами), а стихиры исполняли из Минеи «водле» указаний Типикона.

В Супрасльском монастыре до начала реформ не пели стихиры на «Хвалите», потому что никто не знал порядок пения хвалитных псалмов. При о. Сергии в воскресные дни после «Свят Господь Бог наш», а по праздникам после светильна

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Часослов*. – М, 1980, с. 43.

стали петь «Всяко дыхание» и «Хвалите Господа с небес» на глас хвалитных стихир. После пения этих двух стихов остальные стихи псалма стихологизировались до стихир двумя чтецами. Именно такое исполнение предусматривается Иерусалимским уставом в воскресные и праздничные дни, и в Марковых главах Типикона «везде явлено», и в Часослове «явственно о том изображено», – пишет архимандрит Сергей.

Традиционным стало возглашения отпустов Вечерни и Заутрени не по указанию Часослова и Типикона, а по обычаю. Следуя местному обычаю произносились прошения Великой ектеньи (и многое другое) на молебнах, которые служились после Вечерни перед «Бог Господь»<sup>13</sup>.

Большое значение в древней Церкви придавалось каждению, возжиганию и гашению свечей и лампад, а также колокольному звону. В Супрасльском монастыре на будничных богослужениях обычно кадили мало — немного на Утрени и немного перед Литургией. При архимандрите Сергии в любой день в начале Утрени стали кадить и алтарь, и церковь, и притворы, и каноны. Более того, о. сергий отметил, что в течение года в праздники Богородицы, Предтечи (два), апостольские (три) и праздники святых на Бдениях «волею Богородицы», кадят 6 раз все церкви обители (кроме алтаря). В полиелейные праздники кадят церкви четырежды.

Святым обычаем в соборных храмах Русской церкви являлось второе чтение Евангелия на воскресной Утрени. Первое чтение Евангелия совершалось перед канонем после славословия по Иерусалимскому уставу, второе же чтение Евангелия соответствовало уставу Великой константинопольской церкви. Первое чтение относилось к рядовому святому (или к Богородице, если рядовой святой не имел своего чтения из Евангелия), второе – всегда воскресное<sup>14</sup>. Этот обычай исполнялся и в Супрасльском монастыре, о чем о. архимандрит печалился как о нарушении уставного предписания, но отменить его не решался. Однако очень внимательно следил за исполнением правил чтения ежедневных Апостола (или Апостолов, например мертвенных) и Евангелия.

И в монашеских, и в мирских церквях Великого княжества Литовского («... и везде на Руси») немало было того, что не по «писанию совершалось, а по обычаю». Первый псалом Вечерни (№ 103), например, заканчивали словами «Благослови, душе моя Господа» (кстати, такое окончание псалма имеется и в Псалтири), а в Супрасльской обители Богородицы по благословению о. архимандрита заканчивали псалом словами «солнце позна запад свой, положил еси тму и бысть ночь, яко возвеличишася дела Твоя, Господи. Вся премудростию сотворил еси», – так да-

<sup>13</sup> По Студийскому уставу.

<sup>14</sup> Н. Д. Успенский, *Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви*, с. 348.

ется предначинательный псалом на Вечерне в Часослове Иерусалимского устава<sup>15</sup>. Такой «реформированный» предначинательный псалом пели в Супрасльском монастыре в XVI веке не полностью. Исполнялись лишь отдельные стихи этого псалма, к каждому из которых добавляли тот или иной припев. В таком виде предначинательный псалом исполнялся на два хора, что очень напоминает исполнение антифонов из песенного последования Великой константинопольской церкви.

Некоторые литургические молитвы местный обычай позволял читать в сокращении (например, «еже Бог за молитв» на Литургии в приходских храмах при службе с диаконом читали вполголоса, сокращая перечень имен святых, молитв которых испрашивали). Архимандрит Сергей пресек этот обычай: молитву произносили в монастыре полностью.

Важное место в богослужбном чине Русской церкви занимало соборное служение. Обычай совершения входа на Великой вечерне *соборно* унаследован от песенного последования Великой константинопольской церкви. Такой вход в Русской церкви совершался на праздники и накануне воскресных дней. Участвовать в соборном входе (естественно, в соборном храме) обязаны были и все городские попы (которые у себя в церкви Вечерню должны были отслужить заранее), и «прибылые попы» (прибывшие по делам в этот город)<sup>16</sup>. Соборное пение должно было исполняться, несомненно, по предписаниям Типикона. Но в Супрасльском монастыре и этот важный чин отправлялся по местному обычаю, который состоял в том, что пение совершалось не духовенством соборно, а клиросами («на две стороны», то есть антифонно), причем певчие не только пели, но и читали то, что положено петь, например, стихиры на литии.

Небрежно читались и Царские часы в праздники Рождества и Богоявления: положенные на Часах минейные стихиры не пелись; псалмы, паремии, Апостол, Евангелия на этих Часах пелись и читались не уставные, а какие придется, следуя местным обычаям. И на других богослужениях чин чтения Евангелия и Апостола совершался по типу «зде в Литве». Архимандрит Сергей отмечал, что в монастыре «святых книг чести не знают», – то есть те книги, которые по уставу должны были читаться на бдениях и Утрнях (толкование на Евангелие, послания апостола Павла, Маргарит св. Иоанна Златоуста, Методий Лагофета, Шестоднев Златоуста, Лествицу и творения Студитские). Перечисленные уставные чтения не исполнялись не только в мирских соборных церквях, но и в крупных монастырях Великого княжества Литовского.

Большие претензии были у о. архимандрита к открытию Царских врат и к пользованию северными и южными дверями алтаря. Местный обычай позволял

<sup>15</sup> Часослов, с. 151.

<sup>16</sup> Н. Д. Успенский, *Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всеобщего бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви*, с. 69.

отворять царские врата в праздники в начале Вечерни и Утрени, а иногда и в будние дни. О. Сергей доносит епископу Макарию о том, что этими действиями нарушаются строжайшие уставные предписания – «крепко возобранено не во время потребы» царские врата «отворяти».

В православном храме важную функцию выполняет притвор. В Великом княжестве Литовском в церквях притворов не было. При архимандрите Сергии в храмах монастыря были устроены внутренние притворы, в которых совершались праздничные литии и служились панихиды («литии мертвым»). А также Малые повечерия, Полунощницы и Часы (Третий, Шестой, Девятый), кроме Первого, который читался после Утрени внутри Церкви. В притворах происходило и освящение воды (богоявленское, маккавейское или «по потребе»).

Отступление от этих правил допускалось только в Великий пост, когда Великое повечерие, Полунощницу и Часы служили внутри церкви. Это правило распространялось и на Рождественский, и апостольские посты, но только в том случае, если выполнялись поклоны (земные) и пелась аллилуйя вместо «Бог Господь».

Обустройство алтаря в Супрасльских церквях было произведено по чину Иерусалимского устава. Проскомидия совершалась в северной части, а в южной устраивали ризницу – специальные каморы для священных сосудов.

В большие праздники (господние, богородичные, избранных святых) перед иконостасом зажигалось «кадило масляное» (лампада), маслом из которого после отпуста Утрени помазывали братию и мирян – тех, кто этого удостоился.

В Супрасльском монастыре при архимандрите Сергии старались придерживаться византийских богослужебных порядков. В Супрасльском монастыре порядок пасхального бдения строился по Студийскому уставу. Ночью, после Литургии, которая заканчивалась в два часа ночи, благословляли пять хлебов. Священники и братия, не выходя из церкви, каждый на своем месте, съедали этот хлеб, запивали квасом, а затем продолжали бдение до солнечного восхода. Именно Студийский устав предполагал после чина агрипии (благословения хлебов) вкушение этого хлеба, а затем, после короткого отдыха, сразу начинать Утрению – до восхода солнца.

Богослужебная реформа в Супрасльском монастыре в 1530-е годы свидетельствует, что трансформация и изменение певческой богослужебной традиции шла по вектору Запад – Русь. В этом же направлении протекало обновление, редакция византийско-русской певческой традиции. Влияние византийской богослужебной культуры на русскую церковную культуру оставалось сильным даже тогда, когда и самой Византийской империи уже не существовало<sup>17</sup>. Успенский отмечает, что

<sup>17</sup> Византийская империя закончила свое существование после турецкого завоевания Константинополя в 1453 году.

несмотря на то, что богослужебная практика Русской церкви в XV-XVII веках была весьма многообразна<sup>18</sup>, богослужебный канон постоянно тяготел к обновлению по византийскому образцу.

Необходимо подчеркнуть, что для христиан Русской Церкви Великого княжества Литовского Византийская Церковь оставалась идеальным образом и тогда, когда Византийская империя окончила свое существование и сама Византийская Церковь в некотором роде стала церковью «рассеяния».

Пройдет чуть более ста лет, и православная певческая культура Великого княжества Литовского (входящего в состав государства Речь Посполитая) станет «лабораторией», местом, где произойдет «перевод», адаптация западной певческой традиции и нотации к славянской православной традиции и менталитету (как это случилось с певческим стилем хорового венецианского концерта). Отсюда, из Великого княжества Литовского, новый русский православный певческий стиль (партезное пение) и нотация (пятилинейная с квадратной нотой) будут транслированы на Русь. Носителями (в прямом и переносном смысле слова) новой певческой православной культуры станут певчие из монастырей и церквей Великого княжества Литовского.

## SUMMARY

*Larisa Gustova, Minsk*

### **Byzantine Liturgical-Choral Rubrics in the Suprasl Monastery of the Annunciation of the Mother of God (XVI century)**

**Keywords:** Suprasl monastery, Byzantine rubrics

In the Byzantine Church there were many liturgical rubrics of the Great Constantinople church, Everghetidos, Athonite (or of the Holy Mountain), Studite, patriarchal (of the Holy Sepulchre), Costamonitou, skete, Studite-Alekseyev, of St Sabbas etc. Those rubrics were used in monasteries, sketes, cathedrals and parishes. Many of them existed

<sup>18</sup> Н. Д. Успенский, *Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви*, с. 279.



simultaneously. Due to the changing church reality the place of the rubrics of the Great Constantinople church and of the Holy Sepulchre was taken by that of Jerusalem and later by Studite-Alekseyev rubrics.

Before the XV century in the Grand Duchy of Lithuania the Great Constantinople and the Studite rubrics were enriched by the local liturgical traditions, even the ideological sense of many elements was changed and was assumed to be a part of autonomous, authentic ancient Russian religious life. At that time begins the reform of the liturgical rubrics, finished in the second half of the XVII century by patriarch Nikon. Starting from the XV century the Jerusalem rubrics in their Constantinopolitan version were introduced in the Russian Church.

The reform of the liturgical rubrics in the Suprasl monastery, carried out by archimandrite Sergius Kimbar, was based on the liturgical indications of the Holy Mountain Typicon, Przemyśl Typicon, “tchastoslovs” of various Greek monasteries, as well as texts from “holy books of Church rules” in Slavonic. All the mentioned books were offered to the monastery by Joseph Soltan, the metropolitan of Kiev, Halych and all Russia. The reforms met some opposition from the brethren, in some cases justified, as certain changes were not based on the Church rubrics. Still in parish and in monastery churches of the Grand Lithuanian Duchy in the services there were a lot of elements coming “rather from the local habits than from the books”. One of the remarks made by archimandrite Sergius concerned the lack of readings from the Church Fathers during the Mattins and the Vigil. He questioned also the use of the Royal Doors, he introduced in Suprasl monastery churches the interior narthex etc. One can also notice the same Byzantine style changes in the Russian church culture, especially in choral music.



## МАКАРЬЕВСКИЕ ВАРИАНТЫ ПСКОВСКОЙ И ПРОСТРАННОЙ РЕДАКЦИЙ ПРОСТОГО ПРОЛОГА

**Słowa kluczowe:** Kościół prawosławny, metropolita Makary, żywoty nowych cudotwórców, Prolog

Сименем митрополита Макария, возглавлявшего московскую кафедру с 1542 по 1563 гг., связана целая эпоха в истории канонизации. До макарьевских соборов в Русской православной церкви было 22 общепочитаемых национальных святых, после проведения поместных соборов эта цифра увеличилась более чем вдвое: в 1547 и 1549 гг. было установлено празднование еще 39 святых. Почти все канонизированные святые и ранее почитались церковным обрядом в отдельных епархиях или монастырях, соборы лишь расширили это празднование, сделав его общерусским, или же подтвердили факт местного почитания<sup>1</sup>. На соборах, созванных митрополитом Макарием, был окончательно сформирован порядок канонизации, согласно которому решение о прославлении принималось центральной церковной властью после тщательного рассмотрения сведений о подвигах и чудесах святого. Соборными деяниями 1547 и 1549 гг. были определены формальные признаки канонизации: дар чудотворений, нетление мощей, литературное прославление составлением канонов и житий<sup>2</sup>.

Установление празднования святым, названным „великими новыми чудотворцами“ и „новыми чудотворцами“, сопровождалось внесением их памяти в Синодик-Менологий и созданием в их честь гимнографических, агиографических и иконографических произведений. Еще будучи новгородским архиепископом, Макарий

<sup>1</sup> См. подробнее: Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви*, Москва 1903, с. 93-107. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви*, кн. 4, ч. 1: *История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности*, Москва 1996, с. 123-125. Макарий (Веретенников), архимандрит, *Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение*, [в:] *Русская художественная культура XV-XVI веков. Материалы и исследования*, Москва 1988; Е. А. Мусин, *Соборы митрополита Макария 1547-1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в.*, [в:] *Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век*. Санкт-Петербург 2003; Е. А. Мусин, *Соборы св. митрополита Макария 1547-1549 гг.: факт истории или факт историографии?*, [в:] *Россия и проблемы европейской истории: Средневековье, Новое и Новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента РАН С.М. Каишанова*, Ростов 2003; В. Васильев, *История канонизации русских святых*, Москва 1893.

<sup>2</sup> А. С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.)*, Москва 1986, с. 172; Там же см. перечни имен святых, канонизированных на соборах 1547 и 1549 гг.

инициировал сбор сведений о русских святых и написание им служб, житий или новых редакций житий, а также похвальных слов.

Подготовка к собору 1547 года продолжалась несколько лет; на заседаниях собора, длившихся два дня, были освидетельствованы службы святым и их жития и было установлено общенациональное почитание 14 святым и местное почитание 9 святым. С 1526 по 1542 г. Макарий был главой новгородской епархии, поэтому вполне закономерно, что доминирующее положение в списке занимали новгородские святые: „две трети списка составлены по мысли самого митрополита, руководителя собора, под влиянием его личного отношения к памяти некоторых святых и его знакомства с агиобиографической литературой<sup>3</sup>“. На отборе святых сказались и приверженность большинства иерархов иосифлянским взглядам. Идеи наставники иосифлян Пафнутий Боровский и Макарий Калязинский наряду с московским митрополитом Ионой были провозглашены великими чудотворцами.

После Собора 1547 года архиереям Русской Церкви было поручено продолжить в своих епархиях сбор сведений о подвижниках благочестия, а также подготовить их жития, каноны, молитвы. Через два года состоялся еще один собор, на котором к лику святых было причислено около 18 подвижников благочестия. Деяния собора 1549 года не сохранились, поэтому список канонизированных святых реконструирован Е.Е. Голубинским по другим источникам и может быть не вполне полным и точным.

Макарьевские соборы явились не только ключевым моментом в истории канонизации в Русской православной церкви, но и сопровождались стремительным развитием агиографии: „в четверть века написано было о русских святых не меньше, чем в сто лет, следовавших за смертью Макария<sup>4</sup>. Жития новоявленным чудотворцам были включены в макарьевские Минеи четы второй и третьей редакции (т.е. в Успенский и Царский списки); службы, жития и похвальные слова – в „Минею новым чудотворцам“ (напр., ГИМ, Синодальное собр., № 317, № 677, № 885, все XVI в.). Известны и некоторые из авторов, трудившиеся над созданием новых житий и похвальных слов. Одним из первых житий, написанных по распоряжению митрополита Макария, была новая редакция биографии Михаила Клопского, составленная в 1537 г. Василием Тучковым. Биографом псковских и новгородских святых был иерей Василий, в иночестве Варлаам: в 1547 г. им составлено житие Евфросина, в 1550-1552 гг. – житие князя Мстислава Всеволодовича. Биографом суздальских святых был Григорий, инок Спасского Евфимиева монастыря; ему приписывают создание житий Евфимия Новгородского, Евфросинии Суздальской и суздальского епископа Иоанна, а также канонов этим святым.

<sup>3</sup> В. О. Ключевский. *Древнерусские жития святых как исторический источник*, Москва 2003, с. 187.

<sup>4</sup> Там же, с. 202.

В данной статье будет затронут лишь один из аспектов распространения макарьевской агиографии, а именно – ее функционирование в составе Пролога – календарного сборника кратких житий святых и поучений. Следует заметить, что в Пролог вошли не пространные, а краткие версии житий новых чудотворцев. Число рукописных прологов, содержащих такие жития, похоже, невелико, мне известно всего 8 списков (перечислены в хронологическом порядке):

Российская государственная библиотека (далее РГБ), собр. С.О. Долгова, № 39, на сентябрь-февраль, конец 30-х – первая половина 40-х гг. XVI в.;

РГБ, собр. Е.Е. Егорова, № 1299, на сентябрь-февраль, вторая половина 1550-х гг.;

Львовская национальная научная библиотека Украины им. В. Стефаника (далее ЛННБ им. В. Стефаника), АСП 27, на март-август, конец 40-х – начало 50-х гг. XVI в.;

Частное собрание В.Ф. Ситнова в Павловском Посаде, на март-май, 50-е гг. XVI в.;

Львовская национальная научная библиотека Украины им. В. Стефаника, МВ 1263, на март-август, 60-е гг. XVI в.;

Государственный исторический музей, Музейское собр., № 449, на март-август, 60-е гг. XVI в.;

Российская национальная библиотека (далее РНБ), собр. А.А. Титова, № 1220, на сентябрь-февраль, 70-е гг. XVI в.;

Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 241, на март-август, 20-е гг. XVII в.;

Списки осеннего полугодия (№ 1, 2 и 7 из данного перечня) в литературе упомянуты в связи с введением в научный оборот псковской редакции Простого пролога<sup>5</sup>. Е.А. Фет отметила, что эта переработка Пролога возникла не ранее 20-х гг. XV в. и первоначально распространялась в пределах Новгорода и Пскова<sup>6</sup>. Псковская редакция была открытой для современного агиографического материала и содержала нехарактерный для других редакций набор поучений. Так, в ее житийный раздел вошло упоминание о знаменнии от иконы Богоматери в Черсках, произошедшее в псковской епархии в 1420 г., рассказ о преставлении Варлаама Хутынского, сказание о битве новгородцев с суздальцами, житие Димитрия Прилуцкого († ок. 1406) и др.<sup>7</sup> Назидательный раздел практически на каждый был дополнен

<sup>5</sup> Е. А. Фет, Новые факты к истории древнерусского Пролога, [в:] *Источниковедение литературы Древней Руси*, ред. Д. С. Лихачев, Ленинград 1980, с. 53-70.

<sup>6</sup> Например, на лицевой стороне начальных листов рукописи из Национальной библиотеки Беларуси имеется копияная запись о том, что пролог переписан в 1427 г. при киевском митрополите Фотии (1408-1431) и принадлежал Псковско-Печерскому монастырю.

<sup>7</sup> Примечательно, что псковская редакция пополнялась и житиями южнославянских святых. Так, в пролог псковской редакции РГБ, собр. С. О. Долгова, № 39 были включены жития Иоанна Рьльского и Саввы Сербского. В прологах РГБ, собр. Е. Е. Егорова, № 1299 и РНБ, собр. А. А. Титова, № 1220 представлено житие Стефана Дечанского, что в целом нехарактерно для Простого пролога. Эта редакция интересна и потому, что в списках, отражающих самую раннюю стадию ее развития (Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, шк. 22, № 118/49, 1500-1510-е гг.; Библиотека им. Врублевских АН Литвы, F 19-92, первая четверть XVI в.) содержится проложное сказание о Параскеве

новыми для Пролога чтениями, заимствованными из патериков (Римского, Скитского, Синайского), сборников назидательного характера (Златоструя, Изборника Симеона-Святослава, Изборника 1076 г., Пандектов Никона Черногорца) и других источников.

Постепенное эволюционирование псковской редакции (в настоящее время известно 15 ее списков конца XV – начала XVII вв., все на осеннее полугодие), вбиравшей в себя все новые житийные тексты при неизменном назидательном разделе, привело к развитию 5 видов (А, А<sub>1</sub>, Б, Новгородский и Макарьевский по классификации Е.А. Фет). На 30-е – 50-е гг. XVI в. приходится становление наиболее объемного по числу новых житий и хронологически наиболее позднего Макарьевского вида, содержащего материалы новым чудотворцам.

Долговский список № 39 из РГБ отражает раннюю стадию включения макарьевского агиографического корпуса в Пролог: писец на соответствующие даты выписал только памяти новых святых, а жития им поместил в конце рукописи. В приложении среди других текстов читаются жития новгородского епископа Иоанна, Павла Обнорского и Саввы Вишерского (первый и второй канонизированы на соборе 1547 г., третий – на соборе 1549 г.). Время создания долговского пролога – 30-е – 40-е гг. XVI в. – вполне согласуется с предположением, что уже в период подготовки к макарьевским соборам осуществлялось эпизодическое включение в Пролог актуальных агиографических текстов.

Егоровский и титовский списки (№ 2 и 7 данного перечня) отражают массовое обогащение псковской редакции новыми агиографическими материалами. В них вошло 10 житий новых чудотворцев, 7 из которых были канонизированы на соборе 1547 г.: Савватий Соловецкий (27 сентября), Никон Радонежский (17 ноября), Александр Невский (23 ноября), Савва Сторожевский (3 декабря), Павел Обнорский (10 января), Михаил Клопский (11 января), Максим Юродивый (21 января). На соборе 1549 г. – 3: Иона Новгородский (5 ноября), Савва Вишерский (1 октября), Всеволод Псковский (27 ноября и 11 февраля). В прологах поминаются Исидор Юрьевский (8 января), житие которому было составлено по благословиению митрополита Макария между 1558 и 1563 гг.<sup>8</sup>, и мученик Иоанн Казанский (24 ян-

Иконийской, в конце которого повествуется о перенесении мощей одноименной балканской святой – Параскевы Тырновской (память 14 октября). Рассказ о перенесении мощей Параскевы Тырновской из Каликратии в Тырново после битвы при Клокотнице (1230) болгарским царем Иваном Асенем II в составе псковской редакции с фактографической стороны более точен, чем тот, что обычно помещается в Стишном прологе, ориентированном на Иерусалимский богослужебный устав. Подробнее см.: М. В. Чистякова, *Псковская проложная редакция жития великомученицы Параскевы Иконийской*, [в:] *Dzielnictwo kulturowe Wielkiego Ksienstwa Litewskiego. W 440 rocznice Unii Lubelskiej*, Lublin 2011 (в печати).

<sup>8</sup> Л. В. Соколова, *Житие Исидора Юрьевского*, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ред. Д. С. Лихачев, вып. 2 (вторая половина XIV – XVI вв.), часть 1, с. 284-285.

варя), житие которому возникло не позднее 1550-х гг.<sup>9</sup> Таким образом, в списках Макарьевского вида псковской редакции отразилась не только стадия развития агиографии до макарьевских соборов и непосредственно связанная с соборами, но материалы послесоборного периода.

В отличие от прологов осеннего полугодия, рассмотренных в контексте имевших централизующее значение макарьевских соборов, прологи весеннего полугодия с житиями новым чудотворцам были упомянуты преимущественно в описаниях и археографических обзорах рукописей<sup>10</sup>. Роспись пролога пространной редакции ГИМ, Музейское собр. № 449, на весеннее полугодие, происходящего из псковско-новгородских земель, показывает, что в его состав вошло 11 житий, связанных с деятельностью митрополита Макария по упорядочению новой агиографии: Арсений Тверской (2 марта), Евфимий Новгородский (11 марта), Макарий Калязинский (16 марта), Иона Московский (30 марта), Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля), Стефан Пермский (26 апреля), Евфросин Псковский (15 мая), Георгий Новый (26 мая), Дионисий Глушицкий (1 июня), Иоанн Сочавский (2 июня), Кирилл Белозерский (9 июня).

Пролог весеннего полугодия ГИМ, Синодальное собр., № 241, пространной редакции, из Кирилло-Белозерского монастыря, также содержит корпус из 11 житий новых чудотворцев: Евфимий Новгородский (11 марта), Макарий Калязинский (4 марта), Пафнутий Боровский (1 мая), Исидор Ростовский (14 мая), Евфросин Псковский (15 мая), Георгий Новый (26 мая), Иоанн Сочавский (2 июня), Кирилл Белозерский (9 июня), Петр и Феврония Муромские (25 июня), Антоний Римлянин (3 августа), перенесение мощей московского митрополита Петра (24 августа).

В пролог из частной коллекции В.Ф. Ситнова (также пространной редакции), упомянутый И.И. Калигановым в археографическом обзоре рукописей, включающих проложное житие мученика Георгия Нового<sup>11</sup>, вошел схожий набор „новых“ святых: Евфимий Новгородский (12 марта), Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля), Стефан Пермский (26 апреля), Пафнутий Боровский (1 мая), Исидор Ростовский (14 мая), Георгий Новый (26 мая). На первый взгляд этот перечень может

<sup>9</sup> Р. П. Дмитриева, *Житие Иоанна Казанского*, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ред. Д. С. Лихачев, вып. 2 (вторая половина XIV – XVI вв.), часть 1, с. 267-268.

<sup>10</sup> См. описания: Е. И. Калужняцкий, *Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских*, „Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года“, т. 2, Киев 1878, с. 231-321 (список МВ 1263); А. А. Круминг, *Редакции славянского печатного Пролога (предварительные заметки)*, „Славяноведение“, № 2, Москва 1998, с. 50-51, 57-58 (список Син. 241); Т. В. Дианова, *Русская книжность. Вопросы источниковедения и палеографии*, „Труды Государственного исторического музея“, вып. 95, Москва 1998, с. 210 (список Муз. 449); И. И. Калиганов, *Георгий Новый у восточных славян*, Москва 2000, с. 309-310, 312-349 (списки АСП 27, частн. собр. Ситнова, Муз. 449, Син. 241, МВ 1263); М. М. Кольбук (голов. ред.), *Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаніка НАН України*. Каталог, том 1: XI-XVI вв. Львів 2007, с. 343-344 (список МВ 1263), с. 340-341 (список АСП 27).

<sup>11</sup> И.И. Калиганов, указ. соч., с. 312-314.

показаться более коротким, чем в Муз. 449 и Син. 241, но это связано с тем, что в прологе из собрания Ситнова представлены тексты с марта по май.

Полугодовые львовские прологи АСП 27 и МВ 1263, по времени создания близкие макарьевским соборам, вобрала в себя жития 10 новым святым (их набор, календарное распределение и содержание в списках совпадают). С собором 1547 г. связано 8 святых: Иона, митрополит Московский (30 марта, нач.: *В некое время прилучися смиренному Фотию митрополиту...*); Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля, нач.: *Преподобнии отец наш Савватие пребываше в иноческом чину с братиею...*); Пафнутий Боровский (1 мая, нач.: *Сеи убо приснопомнимый отец наш Пафнутие бяше от колена...*); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.: *Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковнем...*); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.: *Сеи благочестивый князь Петр родися от благочестиву и святу корени и воспитан бысть...*); Александр Свирский (30 августа, нач.: *Сеи преподобнии и богоноснии отец наш Александр рождение имея...*). С собором 1549 г. – 2: Евфросин Псковский (15 мая, нач.: *Бысть убо сеи блаженнии отрок Елеазар от великаго острова Руси...*); Ефрем, игумен Перекомского монастыря (17 мая, только краткое упоминание о перенесении мощей, без жития).

В львовских прологах представлены и другие новые агиографические материалы: пересмотренное и дополненное при митрополите Макарии сказание о обретении мощей Алексия, митрополита Московского (20 мая, нач.: *Во времена же благочестиваго и христоролюбиваго самодержца, великаго князя Василия Васильевича...*); проложное житие Георгия Софийского (26 мая, нач.: *Бысть убо сеи блаженнии Георгии от благочестиву и славну родителю рождься...*)<sup>12</sup>, обновленная пахомиева редакция жития Кирилла Белозерского (9 июня, нач.: *Сеи убо преподобнии отец наш Кирилл родися от благочестиву и христиану родителю...*); сложившееся на рубеже XV–XVI вв. житие Исидора Ростовского (14 мая, нач.: *Сеи блаженнии, якоже поведают неци, от западных стран бяше...*), почитание которого стало общерусским между 1552 и 1563 годами<sup>13</sup>; краткое упоминание о Исае Ростовском (15 мая), преемнике Леонтия Ростовского, и некоторые другие. Таким образом, новый агиографический пласт в львовских прологах не ограничивается канонизационными соборами, а более широко отражает предпринятую при митрополите Макарии деятельность по упорядочению и введению в церковных обиход агиографических произведений.

В редакционном отношении львовские прологи, также как и списки ГИМ, Музейское собр., № 449, Синодальное собр., № 241, частное собр. В.Ф. Ситнова не являются продолжением псковской редакции, т.к. относятся к более ранней

<sup>12</sup> Подробнее о проложных житиях мученика Георгия Нового Софийского см.: И. И. Калиганов, указ. соч., с. 286–389.

<sup>13</sup> Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви*, Москва 1903, с. 108–109.



пространной редакции Простого пролога. В списках АСП 27 и МВ 1263 текст пространной редакции представлен не в чистом виде, а в комбинации со Стишным прологом. Варианту Стишного пролога в этих списках нередко соответствует первый текст дня, в ряде случаев выписаны стихи (см., например: 27.IV, память апостолов Иасона и Сосипатра, стих: *Жизни тлеемая...*; 12.VI, память Петра Афонского, стих: *От долу на Афон зриши...* и др.); многие краткие памяти также характерны только для Стишного пролога.

Жития новым чудотворцам в прологах на весеннее полугодие (АСП 27, МВ 1263, Муз. 449, Син. 241) и весеннюю четверть (частное собр. В.Ф. Ситнова) позволяют расширить представление о механизмах интеграции макарьевской агиографии в Пролог, которая не ограничивалась рамками псковской редакции, а распространялась и на пространную редакцию Простого пролога. В настоящее время выделено несколько типов пространной редакции: *туровский*, составленный в Туrowsком княжестве в 60-е гг. XII в.; *ростово-суздальский*, дополненный в северо-восточных землях в конце XIII в.<sup>14</sup>; *киевский*, получивший распространение на территории Великого княжества Литовского<sup>15</sup>. Существование списков пространной редакции с корпусом житий новым чудотворцам позволяет выделить еще один – *макарьевский вариант* пространной редакции.

Львовские прологи позволяют сделать еще один важный вывод: макарьевский вариант Простого пролога распространялся не только в Московском государстве, но и за его пределами. Хранящиеся во Львове списки по палеографическим приметам и особенностям языка являются великорусскими. На л. 88 об. рукописи МВ 1263 сделана запись: „Пролог XVI в. листов 442 с марта до конца августа писан большим полууставом в Северной России. Имеет описания жиней св. русских и славянских. Унев, 20 февраля 1855 г. А. Петрушевич“. Однако на л. 1–4 пролога МВ 1263 есть полистная скрепа скорописью конца XVII – начала XVIII вв., свидетельствующая о принадлежности этой рукописи Креховскому общежительному монастырю (в Львовской области).

И.И. Калиганов, опубликовавший проложное житие Георгия Нового по списку АСП 27, указал на псковское происхождение этого пролога<sup>16</sup>. Уже в начале XVII в. утраченное начало рукописи АСП 27 (лл. 1–40) было восстановлено известным львовским переписчиком рукописей иеромонахом Феофилом Дунаевским. На л. 143 этой рукописи имеется запись XVII в.: „*Adam Mikolz granowa Seniawski Hrabia na Szklowie y myszy kasztellan Krakowski Hetman Wielki karąny Lwowski jeneralny*

<sup>14</sup> О. В. Лосева, *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV вв.*, Москва 2009, с. 247–251.

<sup>15</sup> М. В. Чистякова, *Архаичные черты в прологах Великого княжества Литовского*, „Kalbotyra 56(2). Slavistica Vilnensis 2011“, Vilnius 2011 (в печати).

<sup>16</sup> И.И. Калиганов, указ. соч., с. 294.

*Rohatynnski Lubaczq Striyski Starosta*<sup>16</sup>. Маргиналии на польском языке, в том числе и на полях житий новым чудотворцам свидетельствуют о том, что макарьевский агиографический корпус был известен в Королевстве Польском и Великом княжестве Литовском.

Текстология проложных житий новым чудотворцам пока не изучена, однако наблюдения над отдельными текстами позволяют говорить о последующей редакционной правке<sup>17</sup>.

Подводя итоги, следует отметить:

Корпус макарьевской агиографии вошел в некоторые списки Простого пролога (РГБ, собр. С.О. Долгова, № 39; РГБ, собр. Е.Е. Егорова, № 1299; РНБ, собр. А.А. Титова № 1220, ЛННБ им. В. Стефаника, АСП 27, МВ 1263; ГИМ, Музейское собр., № 449; Синодальное собр., № 241 и др.);

Житиями новых чудотворцев в равной мере дополнялись осенний и весенний том Пролога, т.е. новый агиографический корпус охватывал годовой Пролог;

Известные в настоящее время списки позволяют выделить Макарьевский вариант псковской редакции и Макарьевский вариант пространной редакции;

Материалы, включенные в Пролог, связаны не только соборами 1547 и 1549 гг., но более широко охватывают деятельность по систематизации агиографии, предпринятую митрополитом Макарием;

Последующее бытование списков макарьевского варианта пространной редакции Простого пролога на территории Королевства Польского и Великого княжества Литовского является ярким примером взаимодействия в сфере религиозной литературы и свидетельствует о тесных связях между странами культурного ареала *Slavia orthodoxa*.

## Приложение

### **Жития новых чудотворцев в псковской редакции Простого пролога<sup>18</sup>**

Иоанн Новгородский (7 сентября, 1547)

Киприан, митрополит Киевский, Литовский и всея Руси (16 сентября)

Савватий Соловецкий (27 сентября, 1547)

Савва Вишерский (1 октября, 1549)

Иона Новгородский (5 ноября, 1549)

<sup>17</sup> Так, И.И. Калиганов указывает на существование нескольких редакций проложного жития Георгию Новому, см. там же, с. 295.....

<sup>18</sup> В скобках указана дата поминования в Прологе и год установления общерусского почитания. ....

Стефан Дечанский (11 ноября)  
Никон Радонежский (17 ноября, 1547)  
Александр Невский (23 ноября, 1547)  
Всеволод Псковский (27 ноября и 11 февраля, 1549)  
Савва Сторожевский (3 декабря, 1547)  
Исидор Юрьевский (8 января)  
Павел Обнорский (10 января, 1547)  
Михаил Клопский (11 января, 1547)  
Максим юродивый, Московский (21 января, 1547)  
Иоанн Казанский (24 января)

**Жития новых чудотворцев в пространной редакции Простого пролога**

Арсений Тверской (2 марта, 1547)  
Евфимий Новгородский (11 марта, 1549)  
Макарий Калязинский (16 марта, 1547)  
Иона Московский (30 марта, 1547)  
Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля, 1547)  
Стефан Пермский (26 апреля, 1549)  
Пафнутий Боровский (1 мая, 1547)  
Исидор Ростовский (14 мая)  
Евфросин Псковский (15 мая, 1549)  
Ефрем Перекомский (17 мая, 1549)  
Исаия Ростовский (15 мая, только краткое упоминание, без жития)  
обретение мощей Алексия, митрополита Московского (20 мая)  
Георгий Новый (26 мая)  
Дионисий Глушицкий (1 июня, 1547)  
Иоанн Сочавский (2 июня, 1549)  
Кирилл Белозерский (9 июня)  
Петр и Феврония Муромские (25 июня, 1547)  
Прокопий Устюжский (8 июля, 1547)  
Антоний Римлянин (3 августа)  
перенесение мощей московского митрополита Петра (24 августа)  
Александр Свирский (30 августа, 1547)

## SUMMARY

*Marina Tchistyakova, Vilnius*

### **Makarius Variants of the Wide Version of the Simple Prologue**

**Keywords:** Orthodox Church, Metropolitan Makarius, Prologue

Muscovite metropolitan Makarius(1542-1563) began a new period in the history of canonisation. Until the time of Makarius' councils in the Russian Orthodox Church there were 22 universally venerated national saints. During the two local councils in 1547 and 1549 the cult of other 39 saints was established. Almost all the canonised saints were already venerated in churches of separate dioceses or monasteries. The councils only confirmed the local veneration or made that cult universal for all Russia. The councils ultimately formulated the rite of canonisation. The lives of the newly canonised saints were introduced into the hagiographical literature. When Makarius was still the archbishop of Novgorod, he initiated collecting information about the Russian saints and writing their services, their lives or new versions of their lives.

In Prologue – a calendar collection of short lives of the saints and some teachings – only short versions of the new saints' lives were introduced. Only 8 manuscript copies of Prologue containing those lives exist now. Therefore the Makarius' hagiographical body was introduced into a few copies of the Simple Prologue. The lives of the new saints were equally introduced into autumn and spring volume of the Prologue. The contemporarily existing copies allow to distinguish Makarius' variant of Pskov version and Makarius' variant of the wide version. The materials included in the Prologue are connected not only with the councils of 1547 and 1549, but also more widely with the activity undertaken by metropolitan Makarius in order to systematise the hagiographical literature. Existence of the copies of Makarius' variant of the wide version of the Simple Prologue on the territory of the Commonwealth proves the mutual influence of the religious literature and of the close links between the countries of the cultural acreage of *Slavia orthodoxa*.

## KULT ŚW. PARASKIEWY-PETKI TYRNOWSKIEJ WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE. ZARYS PROBLEMU

**Słowa kluczowe:** Św. Paraskiewa-Petka Tyrnowska, Polska

Św. Paraskiewa-Petka<sup>1</sup>, pustelnica z trackiego Epiwatu<sup>2</sup> koło Kalikratii, której kult upowszechnił się w XIII w., gdy po zwycięskiej bitwie Bułgarów z armią cesarstwa Tesalonik pod Kłokotnicą (9 III 1230) car bułgarski Iwan Asen II przeniósł jej relikwie do stolicy swego państwa<sup>3</sup> – Wielkiego Tyrnowa<sup>4</sup> i ogłosił patronką stolicy i kraju. Należała do grupy najbardziej czczonych bałkańskich świętych w ruskiej Cerkwi. Jej kult wiązany jest przede wszystkim z falą emigracji, jaka nastąpiła w wyniku inwazji tureckiej na Półwysep Bałkański pod koniec XIV w. Imię Petki było umieszczone już w synaksarionie Psalterza (*s vossledowanijem*) kijowskiego metropolity Cypriana (1390-1406)<sup>5</sup>, mającego bałkański rodowód. Daniel Tuptało (św. Dymitr Rostowski), zaświadczał wprowadzenie dnia jej pamięci do kalendarza (14 X) wybitnemu duchownemu i twórcy, homilecie, hagio- i hymnografowi, który zapoczątkował także oryginalną literaturę rumuńską, metropolicie kijowskiemu Grzegorzowi Camblakowi, w XV w., autorowi kilku utworów dedykowanych bałkańskiej świętej (*Słowo*

<sup>1</sup> Data urodzin Paraskiewy jest hipotetyczna, przyjmuje się, że żyła na przełomie X i XI w. Jej brat, Eutymsz, był biskupem Madity. Już w dzieciństwie miała uprawiać ascezę, opuściła rodzinny dom i odeszła na pustynię. Otrzymała pielgrzymki do Konstantynopola i Ziemi Świętej. Pochowano ją niedaleko Kalikratii, dokąd wkrótce przeniesiono jej ciało. Stamtąd zabrano je do Wielkiego Tyrnowa. Po upadku miasta (1393) przyjął je wolny jeszcze Widyń (1394/95). Kiedy i on wpadł w ręce Turków, znalazły się w Belgradzie (1398), później wędrowały do Konstantynopola (1521) i rumuńskich Jass (1641), gdzie nadal leżą. Kult rozwinął się w Tracji jeszcze w XII w., już w początkach XIII w. Petka cieszyła się chwałą wielkiej świętej. Przekład na język polski tyrnowskiego żywotu i kroniki przeniesienia relikwii do bułgarskiej stolicy w: *Ziemsy aniołowie, niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb. i wstęp G. Minczew, Białystok 2002, s. 99-115.

<sup>2</sup> Dziś Selimpasa w europejskiej części Turcji, ok. 50 km na północny zachód od Istanbuhu.

<sup>3</sup> Tzw. drugie carstwo bułgarskie, 1187-1396. T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1988.

<sup>4</sup> Najprawdopodobniej w lipcu 1231 r. *Българската литература и книжнина през XIII век*, ред. И. Божилов, Ст. Кожухаров, София 1987, s. 209.

<sup>5</sup> Cyprian przeprowadzał reformę liturgii na Rusi, jemu przypisuje się zastąpienie ustawu studyjskiego obszerniejszym jerozolimskim (zastosował m.in. służebnik bułgarskiego pochodzenia) i wprowadzenie ewangeliarza nauczającego (учителное евангелие) do literatury religijnej. Dzięki niemu zaadaptowano wiele modlitw i obrzędów, np. na poświęcenie cerkwi. И.Д. Мансветов, *Митрополит Киприан и его литургическая деятельность*, Москва 1882; Д. Чешмеджиев, *Митрополит Киприан и култовете на българските светци*, „Studi Slavistici”, V (2008), s. 15-30 i podana tam literatura.

*pochwalne, Służba, Opowieść o translacji relikwii*)<sup>6</sup>. Ważne znaczenie dla umocnienia kultu miała polityka cerkiewna metropolity Piotra Mochyły (XVII w.), ukierunkowana na autonomizację kijowskiego prawosławia, na kontakty raczej z patriarchatem w Konstantynopolu, aniżeli w budującej światowe imperium Moskwie. Kult Paraskiewy anachoretki, ogromną popularnością cieszył się w dawnej metropolii kijowskiej oraz halickiej i litewskiej, stamtąd promieniował na Podkarpacie i Chełmszczyznę, dotarł na Podlasie.

Formy czci okazywanej świętej były niezwykle żywe i bogate do czasu drugiej wojny światowej. Dowód powszechności kultu w okresie dawniejszym przynosi duża liczba odpisów nabożeństw (służb) świętej, które odkryto w polskich cyrylickich rękopisach datowanych na wieki od XVI do XVIII<sup>7</sup>, włączanie święta do prologów i powszechnie używanych w ruskiej Cerkwi XVI i XVII w., zbiorów kazań egzegetycznych (homilii), zwanych ewangeliarzami nauczającymi<sup>8</sup>. Świadectwem czasów późniejszych są liczne świątynie noszące imię Paraskiewy, paraliturgiczna literatura na cześć pustelnicy<sup>9</sup> oraz folkloryzacja kultu w środowiskach wiejskich. Dla ludu charakterystyczny był synkretyczny, mitologiczno-magiczny sposób myślenia, zespolony z chrześcijaństwem<sup>10</sup>. Kluczowe znaczenie miała geneza imienia Paraskiewy, które po grecku oznacza piątek. Święta stała się uosobieniem i opiekunką tego dnia tygodnia, który jednocześnie poprzez mękę Pańską na krzyżu dedykowano Chrystusowi, a przez Niego jako wcielonego Syna Bożego także Matce Boskiej. Duchowe skojarzenia uroczystości sięgały dni bliskich piątkowi – środy, będącej dniem postu, oraz niedzieli – radosnej pamiątki tajemnicy zmartwychwstania. Nieoficjalna literatura religijna zaświadcza tę jedność w nauczaniu o dniach bezmięsnych, które znajdują swoje ukoronowanie, swoistą nagrodę, w niedzielę, dniu mięsoпустnym, a w dalszej perspektywie

<sup>6</sup> A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne” (Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim), t. I, Kraków 1996, s. 49-51; J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich*, [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 9, red. W. Stępnia-Minczewska, Z.J. Kijas, Kraków 1999, s. 89; M.P. Kruk, *Gregory Tsamblak and the Cult of Saint Parasceva*, [w:] *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century (Byzantina et Slavica Cracoviensia, V)*, red. M. Kaimakamova, M. Salamon, M. Smorąg Różycka, *Dedicated to the Memory of Anna Różycka Bryzek*, Cracow 2007, s. 331-348 + 12 il.

<sup>7</sup> W Polsce znajduje się 41 kopii nabożeństw Petki. Reprezentują wszystkie możliwe redakcje tekstu, wzbogacają je o nowe nieznane hymny lub nawet całe utwory. Na końcowym etapie przemian łączy się z odmiennym typem twórczości religijnej, praktykowanej w Polsce przez Kościół unicki. M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, „Rozprawy i studia”, t. (DXXXIII) 459, Szczecin 2003, s. 126-188.

<sup>8</sup> *Филарет (Гумилевский), Обзор русской духовной литературы*, С.-Петербург 1884, т. V, s. 284; *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*, С.-Петербург 1896, вып. 2, s. 36-38; *Katalog rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce*, opr. A. Naumow, A. Kaszlej, przy współpracy J. Stradomskiego i E. Naumow, wyd. 2, Kraków 2005.

<sup>9</sup> G. Sosna, *Rys historyczny parafii prawosławnej Siemiatycze na tle historii miasta*, „Wiadomości PAKP” 1983/3, s. 53-57.

<sup>10</sup> С.М. Толстая, *Полесский народный календарь*, Москва 2005, s. 390-391, 503; <[http://ovruch.info/\\_ld/0/74\\_\\_\\_-2005.pdf](http://ovruch.info/_ld/0/74___-2005.pdf)>.

w życiu wiecznym<sup>11</sup>. Szeroka formuła święta i porządek kalendarza liturgicznego doprowadziły do zgrupowania obok siebie nie tylko kilku świąt, ale też kilku świętych – Paraskiewy z Epiwatu (14 X), Paraskiewy Męczennicy (28 X), Matki Bożej Opiekunki (Pokrow Bogurodzicy, 1 X) i św. męczennicy Niedzieli (7 VII)<sup>12</sup>. Kulty nie pozostały obojętne wobec siebie, pustelnica nabrała z czasem rysów maryjnych i męczeńskich, co najlepiej oddaje imię, pod jakim często występuje – Petka (Piatka, Pietka, Piatnica, Piątница).

W nawiązaniu do kultów pogańskich folklor łączył postać Paraskiewy z boginią Mokoszą, opiekunką urodzaju i miejsc nawodnionych, a także z boginią miłości i płodności Ładą<sup>13</sup>. Lud widział w niej patronkę ślubów, małżeństwa, urodzin dzieci, domowego ogniska, zimowych żeńskich prac<sup>14</sup>, źródeł i studni – znane były tzw. „źródłka Petki”. Ona chroniła przed suszą, opiekowała się wiejskimi gospodarstwami, polami i bydłem. Strzegła podróży, zapewniała powodzenie w handlu. Każda jej ikona uważana była za cudotwórczą.

Podpisanie unii brzeskiej 1596 r. nie zahamowało rozwoju kultu. Cerkiew unicka pozostawiła święto w swoich kalendarzach, uzupełniając istniejące teksty liturgiczne o własne warianty utworów<sup>15</sup>.

Zmiana granic Polski po 1945 r. i rozproszenie ludności wyznania prawosławnego lub unickiego z terenów przygranicznych na skutek przesiedleń zweryfikowały ten obraz. Nowe warunki życia, intelektualizacja religii, sekularyzacja obyczaju, nie zawsze

<sup>11</sup> Por. „Błogosławiony jest człowiek ten, który zachowuje dni święte, czyli pości w środę i piątek. Kiedy dusza zejdzie z tego marnego świata i pójdzie pokłonić się czcigodnemu i świętemu tronowi, aniołom będzie ta dusza znana. Kiedy wejdzie ta dusza do niebios Pana, Środa i Piątek powitają ją z radością. „Raduj się duszo sprawiedliwa, któraś wielce trudziła się, pościła i się modliła dla nas, teraz będziesz się radować w wieczności”. [...] I mówią, że przyjdzie dzień niedzieli mięsopustnej, ona między nimi jak córka Syjonu przystrojona będzie świadczyć z Nim. [...] Wtedy uradują się wszystkie siły niebieskie radością niewypowiedzianą, śpiewając i weseląc się pójdą z nią do wrót niebieskich, i to jest nagroda, jeśli kto pości w środy i piątki, i zachowuje świętą niedzielę”. *Стаття без титулу, приєднана до «Слова святого Пахомія о среде и пятку», [w:] Апокрифи і легенди з українських рукописів, зібрав, упоряд. і пояснив І. Франко, т. 4, Апокрифи есхатологічні, Львів 2006, reprint wydania z 1906 r., s. 90. Tłumaczenie z języka cerkiewnosłowiańskiego moje – M.K.*

Kult piątku umacniał popularny, przypisywany papieżowi rzymskiemu Klemensowi, apokryficzny tekst o 12 piątkach w roku, które należy otaczać czcią, modlić się, pościć, by wieść szczęśliwe chrześcijańskie życie i zyskać niebo. Zob. np. *Слово о 12 пятницяхъ и о граде Шпале року Божія 1600, еже есть на ползу християном; Дванадцать пятницъ*, ibidem, s. 81-84, 86-88. Pracę lub jej fragmenty przepisywano i noszono przy sobie jak talizman. Por. С.М. Толстая, op. cit., s. 558.

<sup>12</sup> В.А. Успенский, *Культ św. Миколая на Русі*, przeł. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin 1985, s. 200-204.

<sup>13</sup> Ibidem; Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981; Б.А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва 1982, s. 173; А.И. Рогов, *Петка Тырновская в восточнославянской письменности и искусстве*, [w:] *Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья*, София 1982, s. 160-177; idem, *Икона Петки-Параскевы тырновской из Государственной Третьяковской галереи как памятник украинско-балканских культурных связей XV-XVI веков*, [w:] *Древнерусское искусство XV-XVII веков*, Москва 1981, s. 377-388.

<sup>14</sup> Г. Булашев, *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, Київ 1992, s. 231.

<sup>15</sup> M. Kuczyńska, op. cit., s. 135.

pozwalają zachować tradycję albo ograniczają możliwości przenoszenia jej na nowe miejsca pobytu. Ale kult bałkańskiej ascetki nie zamarł, na ile jednak utrzymał dawny status? Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, będziemy kierowali się zwyczajowo przyjętymi wyróżnikami odzwierciedlającymi kult – ilość dni pamięci, ranga święta, zasięg kultu, liczba parafii i świątyń, pamięć tradycji, twórczość obrzędowa. Dodatkowe informacje zaczerpnemy ze źródeł mniej typowych, ale w obecnym okresie wyraźnie już rejestrujących stan szerszej świadomości religijnej. Będą to przewodniki i opracowania turystyczno-krajoznawcze, artykuły prasowe, literatura wspomnieniowa, wiadomości zamieszczane na witrynach internetowych.

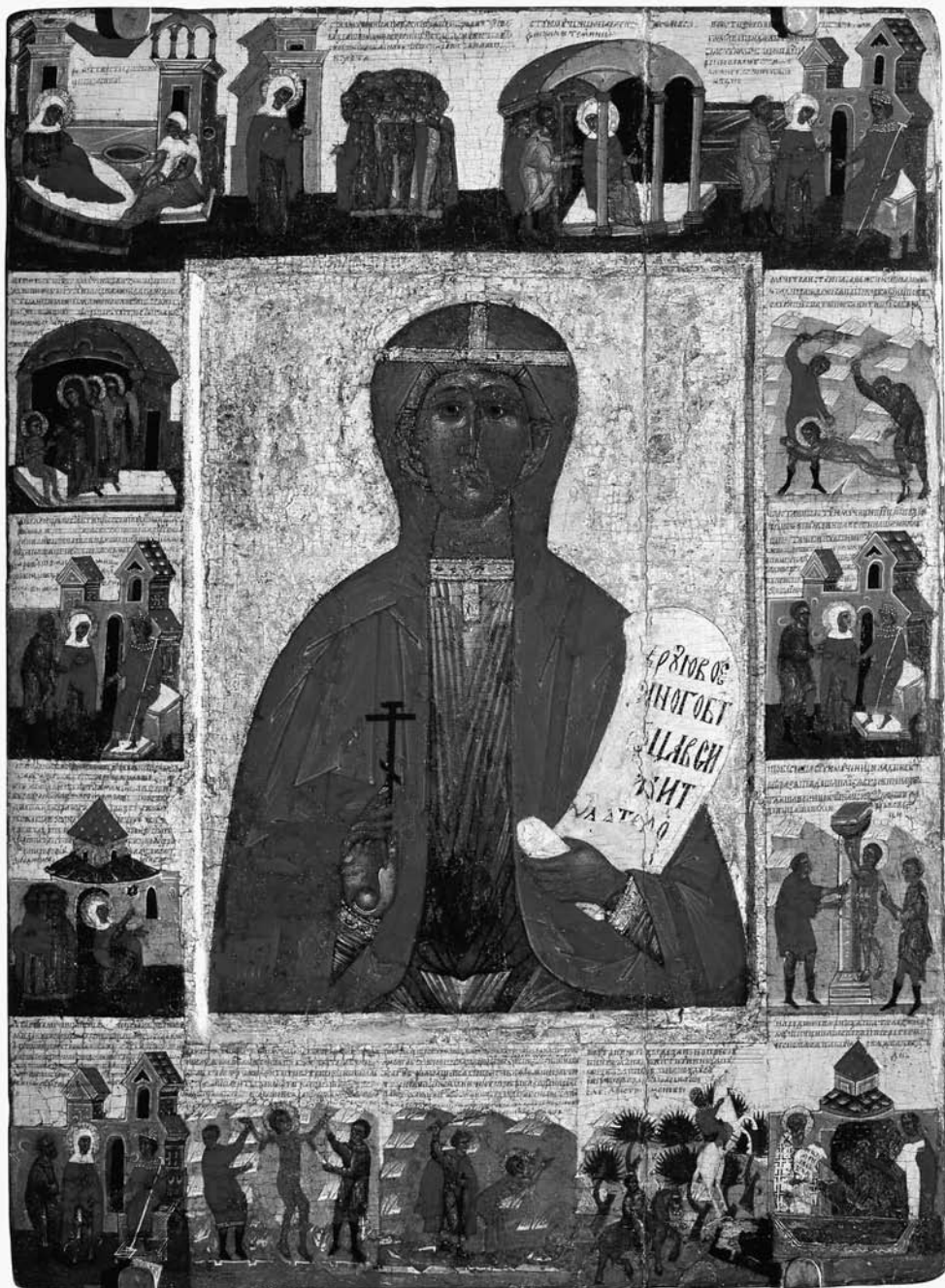
Najogólniej rzecz ujmując, część oddawana współcześnie świętej pustelnicy uległa znaczącej interioryzacji. Zawęża się do lokalnych, przeważnie niewielkich, wspólnot parafialnych, które od wieków uznawały ją za duchową wstawienniczkę. Najbardziej przemawiającym do wyobraźni faktem wskazującym zmianę rangi kultu Paraskiewy-Petki jest skromna liczba cerkwi pod jej wezwaniem, a więc i skurczenie się obszaru, na którym żywo czczono świętą. Zasadniczo, poza jednym wyjątkiem, kult nie znalazł dla siebie miejsca w dawnej formie na terenach przesiedleń. Cerkiew prawosławna ma dwie parafie upamiętniające Petkę – i obie filialne. Jedna znajduje się na tradycyjnych dla kultu terenach, na południowym wschodzie Polski, w Kwiatoniu (gmina Gorlice) będącym filią parafii z Hańczowej (dekanat nowosądecki, diecezja przemysko-nowosądecka). Druga na przeciwległym krańcu państwa, w województwie dolnośląskim, utworzona przez społeczność przesiedleńców w miejscowości Sambor (dekanat wrocławski, diecezja wrocławsko-szczecińska). Nieliczna miejscowa wspólnota prawosławna z powodu trudności komunikacyjnych wydzieliła się w 1953 r. z parafii Malczyce (niedaleko Środy Śląskiej). Organizuje nabożeństwa we własnej kaplicy mieszczącej się w budynku mieszkalnym. Poza tym w kilku parafiach znajdują się pojedyncze cerkwie i kaplice poświęcone Paraskiewie, jak kaplica na terenie parafii Kleszczelce (dekanat kleszczelowski, diecezja warszawsko-bielska) i cerkiew cmentarna w Rajsku (dekanat bielski, diecezja warszawsko-bielska). Okazjonalnie do celów kultowych wykorzystywana jest kapliczka w Dobrowodzie<sup>16</sup>.

Spośród świątyń związanych tradycją z kultem Petki najwyższą godność posiada stara cerkiew parafialna w Siemiatyczach, mająca od 2007 r. charakter tytularnej katedry biskupa siemiatyckiego. Wprawdzie pierwszymi jej patronami byli, i są, apostołowie Piotr i Paweł, a Paraskiewa tylko współdzieliła z nimi wezwanie od XVIII stulecia, lecz zachowany został zwyczaj uroczystych obchodów pamięci zarówno Apostołów, jak i św. Paraskiewy<sup>17</sup>. Podobnie dawną pamięć kultywuje prawosławna wspólnota wiernych

<sup>16</sup> Informacja uzyskana od pana Jana Smyka. Zob. też: M. Bołtryk, *Dobra woda w Dobrowodzie* „Przegląd Prawosławny”, Nr 11 (293), listopad 2009, <[www.przegladprawoslawnny.pl/articles.php?id\\_n=2160&id=8](http://www.przegladprawoslawnny.pl/articles.php?id_n=2160&id=8)>.

<sup>17</sup> G. Sosna, op. cit. Za informacje dziękuję również duchownym parafii w Siemiatyczach i ks. doktorowi Romanowi A. Płońskiemu. Chociaż spisy zwykle pomijają wezwanie Petki jako drugie, to na swojej głównej stronie





Ikona św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej z żywotem; XVI w.

Źródło: [http://www.bg-gallery.ru/image.php?img\\_id=2419](http://www.bg-gallery.ru/image.php?img_id=2419) [dostęp 28.11.2011 r.]

w Klejnikach (powiat hajnowski). Dzień pustelnicy pozostaje świętem parafialnym, mimo iż tamtejsze świątynie nie noszą już jej imienia. Rangę znaczącego centrum duchowego odzyskuje sanktuarium koło Folwarków Wielkich na Białostocczyźnie, tam w miejscu objawienia Matki Bożej przy cudownym źródle stała cerkiew św. św. Borysa i Gleba, i Paraskiewy Męczennicy<sup>18</sup>. Późniejszy cud odnowienia ikony Chrystusa (1929 r.), umacniający sławę leczniczych właściwości miejscowej wody przyciągał rzesze wiernych. Cudowne źródła Petki także w innych parafiach nieprzerwanie scalają przeszłość ze współczesnością. Do bardziej znanych w regionie Podlasia należy źródło w Dobrowodzie. Panuje przekonanie, iż jego woda działa uzdrawiająco na wzrok i przeróżne inne dolegliwości. Według lokalnych podań, władze carskie zamierzały zbudować tu sanatorium, jednak rewolucja bolszewicka udaremniła te plany<sup>19</sup>.

Cerkiew unicka ma trzy parafie Petki w pierwotnych ich siedzibach, gdzie kult był najsilniejszy. Wszystkie znajdują się w granicach archidiecezji przemysko-warszawskiej, dekanat krakowsko-krynicki. Jedna w Uściu Gorlickim (dawniej Ruskim)<sup>20</sup>, druga w Nowicy<sup>21</sup>, trzecia w Pętnej<sup>22</sup>. Jedna unicka wspólnota wybrała imię Paraskiewy Męczennicy. Ma ją za patronkę parafia w Wysoczanach (archidiecezja przemysko-warszawska, dekanat sanocki)<sup>23</sup>. Grekokatolicy nie założyli żadnej parafii pod wezwaniem Paraskiewy-Petki w nowo organizowanych jednostkach administracyjnych na obszarach przyłączonych do polskiego państwa po drugiej wojnie światowej. Mimo niezaprzeczalnej obecności święta w kalendarzu grekokatolickim, nie jest ono szerzej eksponowane przez ogólnodostępne materiały informacyjne. Uroczystości nie zaznacza obszerny, uzupełniany o dane żywotowe wielu świętych, kalendarz liturgiczny używany w unickiej parafii w Kostomłotach, znanej ze swej dydaktyczno-popularyzatorskiej aktywności<sup>24</sup>. Imienia Paraskiewy nie notuje też spis świętych i błogosławionych Kościoła unickiego zamieszczony na portalu internetowym omawiającym tradycje bizantyńsko-słowiańskie w Kościele katolickim<sup>25</sup>.

Pamięć Petki w znacznej mierze trwa dzisiaj także poza ścisłą sferą kultury Kościoła. Niezatarłe ślady głębokiego kultu bałkańskiej anachoretki na polskich ziemiach

<sup>18</sup> G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie*, Białystok 2006 i podana tam literatura.

<sup>19</sup> G. Sosna, A. Troc-Sosna, op. cit.; M. Bołtryk, op. cit.

<sup>20</sup> Cerkiew jest zabytkiem, pochodzi z lat 1786-1796. Zob. G. i Z. Malinowscy, E. i P. Marciszyn, *Ikony i cerkwie. Tajemnice lemkowski świątyni*, Warszawa 2009; <[www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Ucie-Gorlickie.html](http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Ucie-Gorlickie.html)>.

<sup>21</sup> Cerkiew z 1843 r., <<http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Nowica.html>>.

<sup>22</sup> Świątynia z 1916 r., <[www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Pantna.html](http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Pantna.html)>.

<sup>23</sup> Zob. <<http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Sanocki/Wysoczany.html>>.

<sup>24</sup> Zob. <[www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05a.htm](http://www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05a.htm)>, <[www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05b.htm](http://www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05b.htm)>.

<sup>25</sup> Zob. <<http://unici.pl/content/view/17/54/>>.

odnajdujemy w specjalistycznej i popularnej literaturze historyczno-geograficznej, etnograficznej i turystycznej, choćby w przewodnikach, ilustrowanych materiałem zdjęciowym, starymi kronikami, opisami wizytacji biskupich, fragmentami dokumentów, zarządzeń władz, relacjami miejscowej ludności, świadków historii. Autorzy, prezentując materiał, nie uwzględniają zwykle faktów powojennej zmiany miana, a nawet przynależności eklezjalnej opisywanych zabytkowych świątyń czy godnych upamiętnienia miejsc kultu. W rezultacie powszechna jest informacja, iż w Polsce nadal znajduje się około 30 świątyń pod wezwaniem Petki, mimo że dane te są od dawna nieaktualne. Narodowy Instytut Dziedzictwa wpisał do rejestru zabytków nieruchomości dwanaście cerkwi Paraskiewy z województwa podkarpackiego – także tych ze zmienionym mianem, nieczynnych i nieistniejących<sup>26</sup>. Jedną z województwa lubelskiego i dwie z małopolskiego<sup>27</sup>. Jako przykład można podać cenną historycznie cerkiew w Górzance (woj. podkarpackie, gmina Solina) zbudowaną w 1838 r.<sup>28</sup>, w 1948 r. przekazano ją Kościołowi katolickiemu i nadano wezwanie Wniebowzięcia Pańskiego, ale nie przestała być zaliczana do zespołu cerkwi poświęconych Paraskiewie<sup>29</sup>. Funkcję pomników kultu Petki pełnią też zabudowania sakralne wyłączone z użytku i przeniesione do obiektów muzealnych, jak cerkiew unicka w Holi z początku XVIII w. (1702 r.)<sup>30</sup>. Nie jest obecnie wykorzystywany do celów liturgicznych również unikatowy zespół cerkiewny o charakterze obronnym z końca XVI w. w przygranicznym Radrużu (koło Horyńca-Zdroju), w którego skład wchodzi drewniana późnogotycka cerkiew pod wezwaniem Paraskiewy<sup>31</sup>.

Stopniowo wraca pamięć o świątyniach, zniszczonych podczas planowych akcji władz od zakończenia wojny do lat 80. XX w., skąd przesiedlono większość rdzennych mieszkańców – by przypomnieć cerkiew w bieszczadzkiem Rajskim, wysadzoną w powietrze przed wyborami do Sejmu 1980 r., gdy okoliczna ludność zwróciła się z prośbą o przeznaczenie jej na kościół katolicki<sup>32</sup>. Prace archeologiczne na „cerkwiskach”<sup>33</sup> –

<sup>26</sup> Zob. <[http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytków/rejestr%20zabytków%20nieruchomych%20-%20stan%20na%2030\\_06\\_2010/PDK-rej.pdf](http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytków/rejestr%20zabytków%20nieruchomych%20-%20stan%20na%2030_06_2010/PDK-rej.pdf)>.

<sup>27</sup> Zob. <[http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytk%C3%B3w/rejestr%20-%2030\\_06\\_2011/LBL-rej.pdf](http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytk%C3%B3w/rejestr%20-%2030_06_2011/LBL-rej.pdf)>; <[http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytk%C3%B3w/rejestr%20-%2030\\_06\\_2011/MAL-rej.pdf](http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytk%C3%B3w/rejestr%20-%2030_06_2011/MAL-rej.pdf)>.

<sup>28</sup> S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach*, Pruszków 2005, s. 27-28; M. i A. Michniewscy, M. Duda, *Cerkwie drewniane Karpat. Polska i Słowacja*, Wydawnictwo Rewasz, Pruszków 2003, s. 189-191.

<sup>29</sup> Tak samo cerkiew w Stefkowej z 1836-1840 r., obecnie kościół rzymskokatolicki pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP i wiele innych.

<sup>30</sup> <<http://www.okuninka.pl/hola.htm>>, <<http://skanseny.net/skansen/hola>>.

<sup>31</sup> P. Wład, M. Wiśniewski, *Roztocze Wschodnie*, Mielec 2004; W. Łęcki, *Kanon krajoznawczy Polski*, wyd. „Kraj” 2005.

<sup>32</sup> S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach...*, s. 150 in.; *Bieszczady. Słownik historyczno-krajoznawczy*, cz. 1-2, Warszawa 1995, 1996.

<sup>33</sup> Termin oznacza puste miejsce po cerkwi, jak np. w Skorodnem, gdzie cerkiew Paraskiewy rozebrano w 1972 r., a materiał budowlany przeznaczono na oborę, zob. *Bieszczady. Słownik historyczno-krajoznawczy*, cz. 1: *Gmina Lutowska*, Warszawa 1995.

pozwalają odkryć i wyeksponować resztki fundamentów zburzonych cerkwi<sup>34</sup>. Podobnie akcje porządkowe w byłych miejscach kultu i na starych cmentarzach. Ważną rolę w rekonstrukcji przeszłości odgrywają okazjonalne inicjatywy artystyczne, wystawy, plenery malarskie.

Jak zaznaczono wyżej, od początku kultury św. Paraskiew, których kalendarz kościelny zna kilka<sup>35</sup>, wpływały wzajemnie na siebie. Imię Paraskiewy-Petki pustelnicy najczęściej identyfikowano z imieniem św. Paraskiew męczennicy z Ikonium i Rzymu. Na Rusi Moskiewskiej kultury praktycznie zlały się ze sobą. Wzajemne przenikanie się postaci odzwierciedla zarówno literatura liturgiczna<sup>36</sup>, jak i sztuka ikonograficzna, na jednym bowiem obrazie często przedstawiano sceny z żywotów różnych świętych<sup>37</sup>. W centrum umieszczano figurę Petki pustelnicy, lecz wśród scen z życia w klejmie uwieczniano zdarzenia przynależne biografii Paraskiewy Męczennicy, na przykład doprowadzenie przed oblicze cesarza-poganina poprzedzające kaźń. Taką ikonę posiada m.in. Muzeum Historyczne w Sanoku<sup>38</sup>. Nieporozumienia odnośnie do identyfikacji trwają do dzisiaj,

<sup>34</sup> Taki zabytek upamiętniono w Tyrawie Wołoskiej, cerkiew Paraskiewy zburzono tam w 1948 r. R. Januszczak, *Tyrawa Wołoska. Gmina w cieniu Gór Słonnych*, Krosno 2003; S. Kryciński, *Pogórze Przemyskie*, Warszawa 1992. O cerkwi w Ozannie można już tylko przeczytać w literaturze, ponieważ miejsce po niej i po cmentarzu zostało sprzedane na komercyjne cele – pod ośrodek wypoczynkowy. D. Błażejowski, *Historical šematyzm of the eparchy of Peremyśl including The Apostolic Administration of Lemkivščyna (1828-1939)*, Lviv 1995.

<sup>35</sup> Męczennice – Paraskiewa (23 XI i 20 III; I w.), Paraskiewa Ikonijaska (28 X; III/IV w.), Rzymska (26 VII; II w.). Święte Cerkwi rosyjskiej: Paraskiewa Archangielska (Kewrolska; koniec XVII, pocz. XVIII w.; 30 VI); Piriniemska (XVI w., pamięć 30 VI lub 23 VII) – bezpodstawnie uznana za siostrę Artemiusza Werkolskiego (+1545). Te święte często są ze sobą utożsamiane, co Cerkiew potwierdziła w moskiewskiej minei świętecznej z 1967 r. zamieszczając jedno nabożeństwo ku ich czci. Stanowisko to podziela część badaczy, np. A. Трофимов, *Святые жены Руси*, Moskwa 1993, s. 231; ale syberyjska badaczka, Jewsiejewa, odrzuca tę hipotezę, odróżniając Paraskiewę Piriniemską od Kewrolskiej, zob. O.B. Есеева, *Святые Пинежской земли*, [w:] *Святые и святые северорусских земель*, ред. Н.И. Решетникова, Каргополь 2002, s. 48-54. Żywoć piriniemskiej świętej obejmuje topusy znane z żywotu Paraskiewy pustelnicy, por. Архим. Никодим, *Древнейшие Архангельские Святые и исторические сведения о церковном их почитании*, Санкт-Петербург 1901, s. 27-32; Н. В. Савельева, *Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень*, Санкт-Петербург 2010, s. 364-376.

Rosyjski kalendarz liturgiczny uwzględnia ponadto Niewiastę Diwiejewską – jurodiwą Paraskiewę (od 2004 r.; indywidualna pamięć 8 IX, grupowa 8 VII) i cztery nowomęczennice – Paraskiewę Fedorową (28 XI), Kocznewą (26 III), Matieszynę (22 XI), Makarową (22 II; wspólna pamięć 28 I). Cerkiew ukraińska moskiewskiego patriarchatu czci w diecezji symferopolskiej od 2009 r. krymską igumenię Paraskiewę Topłowską (Rodimcewą, pamięć 20 XI). Czczona pośród twerskich świętych Paraskiewa Rżewska (13 X) to najprawdopodobniej Paraskiewa z Epiwatu, zob. архиеп. Димитрий (Самбикин), *Тверской патерик: „Краткие сведения о тверских местно чтимых святых”*, Тверь 1991, reprint wg: Казань 1907.

<sup>36</sup> O mechanizmach wpływu kultu Petki Tugnowskiej na Paraskiewę Męczennicę zob. np. Т. Суботин-Голубовић, *Петка Преподобна – Петка Мученица*, Зборник радова Византолошког института XLV, 2008, s. 177-190; М.В. Чистякова, *Псковская проложная редакция жития великомученицы Параскевы Иконийской*, [w:] *Дзедзідство культурове Wielkiego Księstwa Litewskiego. W 440 rocznicę Unii Lubelskiej*, Lublin 2010.

<sup>37</sup> Я.С. Мороз, *Культ св. Параскеви в українській художній культурі пізнього середньовіччя*, „Мультиверсум”. Філософський альманах, Київ, Центр духовної культури, 2007, № 60. Artykuł dostępny na stronie: <[http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_60/Moroz.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_60/Moroz.pdf)>. Autor nie uniknął pewnych błędów rzeczowych, car bułgarski Iwan Aleksander jest tu władcą serbskim, błędnie podano, że ciało świętej dwa razy przenoszono do bułgarskiej stolicy, inna jest także trasa peregrynacji relikwii Petki po zdobyciu Wielkiego Tyrnowa przez Turków.

<sup>38</sup> K. Winnicka, *Ikony*, „Ecclesia”, 3/09, s. 31, <[www.ecclesia.elamed.pl/strona-numer-3-2009-25843.html](http://www.ecclesia.elamed.pl/strona-numer-3-2009-25843.html)>.

a może są nawet większe ze względu na niedostatek źródeł albo niedocenywanie istoty rzeczy przez autorów świeckich. W niespecjalistycznych publikacjach unika się wskazywania konkretnego przydomku świętej. Operuje się samym imieniem, a i to w różnych wersjach – Paraskewa, Paraskiewa Piatka, Paraskiewia, Parascewa, Parascewia, Prascewia, Prakседа (Praxeda) lub w wariacie ludowym – Paraska. O jaką postać chodzi, najłatwiej zorientować się po dniu pamięci, a te poza kalendarzem liturgicznym podawane są niezwykle rzadko. Niekiedy tylko adresy albo opisy parafii zawierają datę miejscowego święta – 14 X (27 X n.st.) Paraskiewy-Petki i 28 X (10 XI n.st.) Paraskiewy Męczennicy. Inne obchodzone niegdys dni świąteczne ku ich czci poszły w niepamięć.

Spośród wielu zachowanych przez tradycję przydomków bałkańskiej Paraskiewy pustelnicy – Nowa, Młodsza, Epiwacka, Bułgarska, Serbska, Tyrnowska, Belgradzka, Jasska – polska Cerkiew używa jednego – Serbska. Sporadycznie, jako uzupełnienie, pojawia się „Bułgarska”. Inne, powszechne na Bałkanach – Tyrnowska, Belgradzka – stosowane są tylko wyjątkowo. Jest to spowodowane, z jednej strony, zjawiskiem uniwersalizacji kultu, które narzuca nazewnictwo szersze, wiążące określanie obiektu z większym terytorium niż konkretne miasto. Z drugiej strony, przydomek „Serbska” dowodzi procesu kontynuacji, już bowiem polskie rękopisy cyryliczne odnotowują takie miano świętej<sup>39</sup>. Tę kwalifikację przyjmują i utrwalają redaktorzy aktualnych minei rosyjskich, z których także w Polsce odprawia się nabożeństwo dedykowane Paraskiewie z Epiwatu<sup>40</sup>. Ustalone imię odzwierciedla zarazem coraz silniejsze współcześnie więzy polskiej Cerkwi prawosławnej z Cerkwiami bałkańskimi – grecką i właśnie serbską.

Pozostałe określenia Petki bytują w literaturze specjalistycznej. Używają ich badacze, autorzy naukowych opracowań i haseł encyklopedycznych. Dla przykładu *Katalog rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce* fiksuje tylko bułgarską wersję miana – Paraskiewa-Petka Tyrnowska<sup>41</sup>. Tak też tytułuje świętą autorka artykułu o ikonach z Muzeum Historycznego w Sanoku<sup>42</sup>. Najrzadziej spotyka się u nas przydomek Jasska, choć od 1641 r. święta spoczywa właśnie w Jassach, a polskie ziemie utrzymywały z tym regionem bliskie kontakty. I teraz kontakty polskiej Cerkwi prawosławnej z rumuńskim Kościołem są dość żywe, ale w relacjach ze spotkań czy uroczystości religijnych nie pojawia się tamtejsza nomenklatura<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna...*, s. 135.

<sup>40</sup> *Минея 2, октябрь, Житийные справки*, Москва 1980, s. 31.

<sup>41</sup> *Katalog rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce*, opr. A. Naumow, A. Kaszlej, przy współpracy J. Stradomskiego i E. Naumow, wyd. 2, Kraków 2005.

<sup>42</sup> K. Winnicka, *Ikony*, „Ecclesia”, 3/09, s. 28-31, <[www.ecclesia.elamed.pl/strona-numer-3-2009-25843.html](http://www.ecclesia.elamed.pl/strona-numer-3-2009-25843.html)>. Zob. też: *Przewodnik po ekspozycji sztuki cerkiewnej w Muzeum Historycznym w Sanoku*, Sanok 2007; *Sztuka cerkiewna XVII-XIX wieku*, katalog wystawy, Muzeum Historyczne w Sanoku; wstęp i oprac. R. Biskupski, Sanok 1993.

<sup>43</sup> Por. A. Radziukiewicz, *Dialog pod Karpatami*, „Przegląd Prawosławny” 2006/11 (257) lub relację w ekumenicznym dziale „Internetowej Gazety Katolików”, gdzie Petkę nazywa się „Tyrnowską”: *Rumunia: milion prawo-*

Jako pewną ciekawostkę można podać, że zamieszczony w internecie *Wielki słownik imion* Zbigniewa Chorążego<sup>44</sup>, opracowany na podstawie kalendarzy tradycyjnych i, jak pisze autor, „wszystkich internetowych”, wymienia imiona pięciu Paraskiew – trzech męczennic wczesnochrześcijańskich, bałkańskiej pustelniczki<sup>45</sup> oraz praktycznie nieznaną Paraskiewy z Połocka (12 XI)<sup>46</sup>. Miała ona być córką księcia połockiego Rogwolda-Wasyła, mniszką i ihumenią tamtejszego klasztoru Przemienienia Pańskiego, założonego i kierowanego przez św. Eufrozyne Połocką. Zaniepokojona tatarskim najazdem, rozpuściła wspólnotę i poszła z pielgrzymką do Rzymu. Tam po wielu latach zmarła, podobno 12 listopada 1239 r. Przyjęto, że 1273 r. Grzegorz X zaliczył ją w poczet świętych, a Litwini obrali za swoją patronkę. Historyczność świętej podważano już w XIX w., lecz kult odradza się dzisiaj w greckokatolickiej Cerkwi Białorusi. Połock od 1995 r. ma cerkiew jej imienia. Skupienie w biografii Paraskiewy Połockiej motywów żywotowych charakterystycznych dla św. księżny Eufrozyny z Połocka i wspomnienie dnia jej pamięci na Rusi 20 i 28 października, czyli także w dniu męczennicy Paraskiewy, skłaniają do przypuszczeń, że w osobie tajemnicznej połockiej świętej skumulowały się cechy każdej z tych postaci<sup>47</sup>.

Nie wypracowano w Polsce specjalnego kanonu literatury obrzędowej, zwłaszcza hagiograficznej, dedykowanej Paraskiewie-Petce. Poświęcone jej teksty miały proveniencję grecką, południowosłowiańską, były preredagowywane przez autorów rosyjskich<sup>48</sup>. Wiedza na temat świętej pochodziła z kilku różnych, zależnych od siebie, kompilowanych, zmieniających źródeł – między innymi, z bizantyńskiej biografii pióra

*slawnych uczcilo św. Paraskewę*, <<http://ekai.pl/wydarzenia/ekumenizm/x22930/rumunia-milion-prawoslawnych-uccilo-sw-paraskewe/>>. Wydanie z 14 X 2009.

<sup>44</sup> Strona główna: <<http://www.wikalim.republika.pl/index.html>>.

<sup>45</sup> <[http://www.wikalim.republika.pl/1235\\_patroni1014.html](http://www.wikalim.republika.pl/1235_patroni1014.html)>.

<sup>46</sup> <[http://www.wikalim.republika.pl/1292\\_patroni1112.html](http://www.wikalim.republika.pl/1292_patroni1112.html)>. Por. też: <[www.deon.pl/imieniny/imie,2354,parascewa.html](http://www.deon.pl/imieniny/imie,2354,parascewa.html)>.

<sup>47</sup> Legendę hagiograficzną oparto na *Kronice* Bychowca z XVI w. Sapunow uważał, że na pewno chodzi o św. Eufrozyne Połocką, zob. A. Сапунов, *Католическая легенда о Параскеве княжне Полоцкой*, Витебск 1888. Inaczej Tichomirow, wysunął on tezę, iż historia Paraskiewy Połockiej to skażona wersja opowiadania o księżnej Eupraksji Wsiewołodownie (łacińskie imię: Adelajda), która była żoną niemieckiego króla Henryka IV. Wystąpiła ona jakoby przeciw mężowi, wzięła stronę papieża i zamieszkała w Rzymie. М.Н. Тихомиров, *Древнерусские города*, Москва 1956, s. 365.

<sup>48</sup> Warto pamiętać, że Rosjanie w drugiej połowie XIX stulecia, realizując przyjętą koncepcję państwa (*samodzierżawie-prawoslawie-narodowość*), osadzaną dodatkowo w nurcie panslawizmu, intensywnie pracowali nad literaturą liturgiczną, także nad hymnografią. Zredagowano wtedy nietradycyjną służbę Paraskiewy-Petki (14 X), łączoną ze świętem męczenników – Nazariusza, Gerwazego, Protazego i Celestyna, gdzie propagowano idee apostołatu, walki z innowierstwem i wrogami kraju, utrwalano tradycyjną pobożność, klasyczne cnoty chrześcijańskie, pokorę i poświęcenie siebie, a figura pustelniczki nabrała cech hetmanki walczącej z przeciwnikiem pod znakiem krzyża, zob. <<http://pravoslavie.ru/docs/oct14-b4ea36.pdf>>.

Por. „Возсияла еси Параскево добродетельми и видениемъ на тверди яко постница верна, всесветлыми и славными зарями, вся отгоняеши омрачения еретическая, и просвещаеши верою и любовию прилежащая твоимъ учениемъ”. Wieczernia, stichera 1 w tonie 6. Ortografia uproszczona. Niektóre pieśni służby odpowiadają polskiemu typowi III.

diakona Bazylika (druga poł. XII w.)<sup>49</sup>, żywotu bułgarskiego patriarchy Eutymiusza Tyrnowskiego (druga poł. XIV w.), z prac jego ucznia, wspomnianego wyżej Grzegorza Cambłaka (XIV/XV w.). Odrębnie powstała kronikarska opowieść o przeniesieniu ciała Petki z Kalikratii do Wielkiego Tyrnowa, uzupełniona przez Cambłaka o dzieje relikwii po upadku drugiego bułgarskiego carstwa i Księstwa Widyńskiego. Później, przez fakt długotrwałego współistnienia prawosławia metropolii kijowskiej z prawosławiem rosyjskim (od 1686 r.), upowszechniły się u nas hagiograficzne teksty rosyjskie. Żywot Paraskiewy zredagował na nowo arcybiskup czernihowski, historyk, teolog i hagiograf – Filaret Gumilowski.

Ewolucja hagiografii pustelnicy wymaga skrupulatnego zbadania, faktem jest jednak, że wariant biografii Filareta przedstawia już „zeslawizowany” rodowód świętej<sup>50</sup>, być może, by dowartościować Cerkiew braci Słowian znajdujących się jeszcze w tureckiej niewoli. Paraskiewa nie została przypisana do żadnego konkretnego narodu bałkańskiego, ale sama idea okazała się na tyle nośna, że współcześnie, zależnie od regionu, twierdzi się zwykle, iż święta pochodziła z serbskiej albo bułgarskiej<sup>51</sup> rodziny, że Epiwat to serbska miejscowość. Podniesiono status materialny rodu, który początkowo był „ani biedny, ani bogaty”, a stał się zamożny („nie biedny”) i „sławny”<sup>52</sup>. Podobnie upowszechniła się informacja, że po zdobyciu Tyrnowa przez Turków ciało świętej trafiło od razu do Mołdawii, by stamtąd dotrzeć do Belgradu dzięki interwencji serbskiej królowej Milicy i następnie znowu do Jass. Tymczasem relikwie, jak wiemy, spoczywały najpierw w bułgarskim Widyniu, potem w Belgradzie, Konstantynopolu i dopiero w Jassach, dokąd zabrał je gospodarz mołdawski Wasyl Lupu jako nagrodę za zasługi dla restytucji i utrwalania prawosławnej wiary, konfrontowanej wówczas nie tylko z katolicyzmem czy unią, lecz także z protestantyzmem. Święta była patronką gospodarza, który trzy lata po translacji relikwii, 1644 r., wyłożył znaczną sumę pieniędzy na restaurację zniszczonej w wyniku pożaru lwowskiej cerkwi św. Paraskiewy Piątnicy<sup>53</sup>.

Obecnie polskie materiały hagiograficzne powielają uwspółcześnione warianty żywotów pustelnicy. Dominuje literatura łącząca świętą z ziemiami serbskimi, chociaż dostępne są również „bułgarskie” odmiany sakralnego życiorysu<sup>54</sup>. ZnORMATYWIZOWANĄ popularną wersję hagiografii Petki ukształtowała encyklopedyczna praca Jarosława

<sup>49</sup> Pierwotne jej greckie żywoty nie weszły do tekstów liturgicznych.

<sup>50</sup> *Память преп. матери нашей Петки-Параскевы Болгарской*, [w:] *Избранные жития святых, по изложению Филарета Черниговского. Месяц октябрь*, Изд. Максима Исповедника, Барнаул 2005, s. 21-22, <[www.ispovednik.ru/zhitij/oct/okt\\_14\\_Paraskeva\\_Bolgarskaya.htm](http://www.ispovednik.ru/zhitij/oct/okt_14_Paraskeva_Bolgarskaya.htm)>.

<sup>51</sup> Por. żywot bułgarski: „...преподобната Параскева (Петка) Епиватска Българска, живяла в X-XI век (чествана на 14 октомври). Тя била родом от Епиват (Тракия) от родители българини”. [www.pravoslavieto.com/life/10.14\\_sv\\_Petka\\_Epivatska\\_Bulgarska.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/10.14_sv_Petka_Epivatska_Bulgarska.htm).

<sup>52</sup> Zobacz np. notkę o świętej na stronie przybliżającej postaci patronów bułgarskich klasztorów: *Petka Paraskiewa Bułgarska*, <[www.klasztory.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=47&Itemid=35](http://www.klasztory.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=47&Itemid=35)>.

<sup>53</sup> Świątynię przebudowano dodając elementy architektury mołdawskiej, we wnętrzu znajduje się tablica pamiątkowa z herbem gospodarów mołdawskich.

<sup>54</sup> Krótko przybliżyła go m.in. publikacja na stronie internetowej parafii siemiatyckiej.

Charkiewiczza *Święte Niewiasty. Mały leksykon hagiograficzny*<sup>55</sup>. Akcentuje ona kategorię świętości Petki, jej duchowy wysiłek, zakorzeniony w pustelniczej ascezie i mniszy stan.

Tym tropem podąża redaktor hasła „Święta Paraskewa”/„Parask(i)ewa” w internetowej encyklopedii „Wikipedia”<sup>56</sup>, która jest dzisiaj dla dużej grupy potencjalnych odbiorców głównym miejscem szukania informacji. Znajdziemy tu większość stosowanego w odniesieniu do Petki nazewnictwa (prócz Belgradzka i Jasska), związane dzieje kultu, historię relikwii (choć tę nieścisną)<sup>57</sup>. Co interesujące, wśród materiałów źródłowych do tematu znalazła się, najprawdopodobniej, prywatna anglojęzyczna strona internetowa<sup>58</sup> i oficjalny portal Cerkwi bułgarskiej. Ale analiza treści hagiograficznych wskazuje, że źródła te były wykorzystane jedynie pomocniczo. Dowodzi tego błędna przy bułgarskim linku notka redakcyjna, mówiąca, że jest to materiał w języku rosyjskim<sup>59</sup>.

Z wielką kulturą literacko-religijną opracowano folder informacyjny o ikonie Paraskiewy pędzla Jerzego Nowosielskiego, którą wystawiano na aukcji. Najważniejszym wyróżnikiem świętej są tu bałkańskie korzenie (pochodziła z „bałkańskiej rodziny”) i mniszy stan<sup>60</sup>. Nowosielski umieścił także wizerunek Petki na modrzewiowej ścianie refektarza nad cerkwią Zaśnięcia NMP w Krakowie.

Jak dawniej, tak i dzisiaj świadomość powszechna odbija fakt mieszania kultów pustelnicy i męczennicy Paraskiewy. Nierzadkie są w publicystyce określenia utożsamiające te dwie postaci („męczennica Paraskiewa Serbska”) lub nazywanie męczennicy Paraskiewą Serbską – tak np. oznaczono fotografię ikony z cerkwi w Gorlicach na jednym z forów internetowych, mimo że w świątyni obraz jest wyraźnie podpisany, co widać także na zdjęciu – napis jest jednak po cerkiewnosłowiańsku, dawną cyrylicą, co mogło utrudnić zrozumienie<sup>61</sup>.

Analogiczna sytuacja istnieje w Cerkwi rosyjskiej, ma ona potwierdzenie w bogatych zasobach literatury wyznaniowej, hagio- i hymnograficznej udostępnianej na licznych portalach internetowych, z których polscy czytelnicy chętnie i często korzystają.

<sup>55</sup> *Święte Niewiasty. Mały leksykon hagiograficzny*, opr. J. Charkiewicz, Hajnówka 2001, s. 38-39. Początek hasła o świętej: „14/27 października – Paraskewa Serbska, mniszka (Prepodobnaja Paraskiewa-Pietka Serbskaja, Bołgarskaja)”. Tekst zamieszcza strona internetowa <[http://www.cerkiew.pl/index.php?id=swieci&tx\\_orhcal\[sw\\_id\]=611&cHash=23f583faf3](http://www.cerkiew.pl/index.php?id=swieci&tx_orhcal[sw_id]=611&cHash=23f583faf3)>.

<sup>56</sup> <[www.olimpiada.podziel.pl/?title=%C5%9Awi%C4%99ta\\_Paraskewa](http://www.olimpiada.podziel.pl/?title=%C5%9Awi%C4%99ta_Paraskewa)>.

<sup>57</sup> Początek hasła: „Serbska, Tyrnowska, Bułgarska, również: Petka, Piątница, serb. *преподобна Параскева-Петка; Параскева Пятница, Епиватска (Търновска)* (ur. w pierwszej połowie XI wieku w Epiwat w Serbii, obecnie Selimpaşa w Turcji) – święta mniszka (prepodobnaja) Kościoła prawosławnego”.

<sup>58</sup> Zob. <<http://saints.sqpn.com/saintp2c.htm>>.

<sup>59</sup> Tytuł żywotu wskazanego przez link: *Св. преподобна Параскева-Петка Епиватска (Търновска), Св. Параскева Пятница; St. Petka (Paraskeva of Trnovo), X-XI век, Чества се на 14 октомври*; <[www.pravoslavieto.com/life/10.14\\_sv\\_Petka\\_Epivatska\\_Bulgarska.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/10.14_sv_Petka_Epivatska_Bulgarska.htm)>.

<sup>60</sup> *XVII Aukcja Sztuki Współczesnej*, 25 listopada 2010, Materiał dostępny na stronie: <[www.desa.pl/pl/Aukcje/15362\\_xvii-aukcja-sztuki-wspolczesnej-25-listopada-2010/14835\\_070.html](http://www.desa.pl/pl/Aukcje/15362_xvii-aukcja-sztuki-wspolczesnej-25-listopada-2010/14835_070.html)>.

<sup>61</sup> Jest to sprawozdanie z wycieczki szkolnej do gorlickiej cerkwi prawosławnej, kościoła katolickiego i protestanckiego (luterańskiego), <[www.wiadomosci24.pl/artukul/rekolekcje\\_w\\_duchu\\_ekumenizmu\\_128418-1-1-d-8-2.html?usun\\_komentarz=>](http://www.wiadomosci24.pl/artukul/rekolekcje_w_duchu_ekumenizmu_128418-1-1-d-8-2.html?usun_komentarz=>)>.



W oficjalnym kalendarium liturgicznym przedstawiono trzy żywoty Paraskiewy pustelnicy, w dwóch z nich podano, że urodziła się w rodzinie bułgarskiej, w jednym, że w serbskiej. Akatystarz prezentuje dwa akatysty ku czci Paraskiewy Serbskiej, ale drugi to w istocie hymn dedykowany Paraskiewie Rzymiance (26 VII), męczennicy z czasów Antonina, patronce chorych na oczy<sup>62</sup>.

Reasumując ten z konieczności pobieżny ogląd przejawów kultu św. Paraskiewy Petki, stwierdzić należy, iż mimo niewątpliwego ograniczenia rangi święta, bałkańska ascetka zajmuje ważną i niepodważalną pozycję w polskiej Cerkwi. Należy do nielicznych, zasadniczo, żeńskich patronek parafii i świątyń, obok takich figur jak św. Anna, matka Bogurodzicy, czy równa apostołom księżna Olga. Zachowuje też charakterystyczne dla siebie rysy i pamięć grecko-południowosłowiańskich korzeni. W świetle tego można przypuszczać, że zacieśniające się więzy polskiego prawosławia z Bałkanami, z Kościołem rumuńskim sprzyjające budowaniu i ugruntowywaniu jego tożsamości na własnej, autonomicznej tradycji historycznej, służyć będzie także odtwarzaniu i pogłębieniu prestiżu tej czołowej bałkańskiej świętej.

## SUMMARY

*Marzanna Kuczynska, Poznan*

### **The cult of St. Parascheva-Petka of Tirnovo in contemporary Poland. Outline of the problem**

**Keywords:** St. Paraskewa-Petka of Tirnovo, Poland

Saint Parascheva-Petka was a hermit from Epivat in Tracie near Kallikrateia. After the victory of Bulgarians over the army of the Thessalonian kingdom in Klokotnitsa in 1230, the Bulgarian tsar Ivan Asen II transferred her relicts to the capital of his country, Great Tirnovo and proclaimed her the saint patron of the capital and the country.

Afterwards she became one of the most venerated Balkan saints in the Russian Church, due to the wave of emigration that followed Turkish invasion of the Balkan Peninsula at the end of the XIV century. Her name was already present in the Psalter (s

<sup>62</sup> *Акафист*, <[http://akafist.narod.ru/index\\_o.html](http://akafist.narod.ru/index_o.html)>; Святой Параскеве Сербской: <[http://pravoslavie.domainbg.com/14/petka\\_akatist.html](http://pravoslavie.domainbg.com/14/petka_akatist.html)>; иноиѧ кафисѧ: <[http://akafist.narod.ru/P/Paraskeva\\_in.htm](http://akafist.narod.ru/P/Paraskeva_in.htm)>.

*vossledovaniyem*) belonging to the Kievan metropolitan Cyprian (1390-1406) of Balkan origin. St. Dimitry of Rostov attributes the introduction of the saint's feast (14 X) to the Kievan metropolitan Gregory Tsamblak (XV century). Due to the church policy of metropolitan Peter Mohyla (XVII century) the cult of St Parascheva the anchoress was particularly popular in the ancient metropolity of Kiev as well as the metropolity of Halych and Lithuania and afterwards spread to Subkarpathia, Chełm land and Podlachia. The cult of the saint was particularly intense and rich until the II world war – there were many copies of services dedicated to the saint in Polish Cyrillic manuscripts, prologues and collections of homilies, many churches dedicated to her, paraliturgical literature about her. The cult of the saint got folklorised in the village circles. As the feast of the saint anchoress fell near the feast of St Parascheva the martyr, of St Kyriaki (Sunday) the martyr and that of the Protection of the Mother of God, soon people enriched the person of St Parascheva-Petka with the features of the martyrs and of the Mother of God. All her icons were considered miraculous. Equally the Uniate Church preserved the feast of the saint in its calendars. After the II world war the borders changed, the Orthodox and Uniats were dispersed. The cult of the saint weakened but did not cease completely. There are fewer churches dedicated to her and the region in which she is venerated shrunk in the Orthodox as well as in the Uniate Church.

As there are several saints with the same name in the church calendar, their cult in some places (particularly in Russia) got mixed up – the anchoress is identified with the martyrs of Ikonium and Rome. She is called Parascheva the New, Younger, the Bulgarian, the Serbian, of Epivat, of Tirnovo, of Jassy. In the course of time also her life and the history of her relics was modified several times.

The Balkan anchoress, St Parascheva-Petka plays an important and unquestionable role in the Orthodox Church of Poland. She is one of the few saint women to whom churches are dedicated.

## SZKOLNICTWO PRAWOSŁAWNE W DIECEZJI LITEWSKIEJ W DRUGIEJ POŁOWIE XIX WIEKU

**Słowa kluczowe:** szkolnictwo prawosławne, diecezja litewska

Po zjednoczeniu Kościoła grecko-katolickiego z Cerkwią prawosławną na ziemiach białoruskich i utworzeniu prawosławnej diecezji litewskiej w 1839 r. nowopowstała diecezja posiadała seminarium duchowne w Żyrowicach<sup>1</sup> i kilka niższych seminariów duchownych przy monasterach: żyrowickim, kobryńskim i supraskim. Dwie ostatnie szkoły powstały w na mocy rozporządzenia monarchy z 1827 r. Istniały również nieliczne szkoły parafialne dla ludu w guberniach: wileńskiej i grodzieńskiej oraz okręgu białostockim.

W skład powstałej diecezji litewskiej wchodziły gubernie: wileńska i grodzieńska, a od 1842 r. nowoutworzona gubernia kowieńska. Początkowo do diecezji litewskiej należały również były parafie unickie w guberni kijowskiej oraz w powiatach żytomierskim i owruczkim guberni wołyńskiej. Po przyłączeniu tych parafii do diecezji litewskiej i przeprowadzeniu niezbędnych zmian w życiu cerkiewnym, były unickie parafie wymienionych terenów w 1841 r. zostały przyłączone do prawosławnych diecezji kijowskiej i wołyńskiej. Później z podobnych powodów do diecezji litewskiej został dołączony dekanat dysnieński, wyodrębniony z diecezji białoruskiej.

W 1839 r. nauka w litewskim seminarium duchownym w Żyrowicach trwała sześć lat. Działały trzy wydziały: niższy, średni i wyższy. Na niższym wydziale studiowano historię świecką i języki: grecki, niemiecki, francuski i łaciński. Wydział średni wprowadzał do nauki historię biblijną, filozofię i nauki ścisłe. Natomiast na wydziale wyższym wprowadzono teologię dogmatyczną i moralną, historię Kościoła, archeologię i hermeneutykę. Z powodu braku podręczników rosyjskich nauki teologiczne pobierane

<sup>1</sup> Seminarium duchowne w Żyrowicach zostało otwarte w 1828 r. w obecności gubernatora grodzieńskiego, przewodniczącego szlachty miasta Słonima, oficjała konsystorza litewskiego Tupalskiego i prowincjała zakonu bazylianów Żarskiego. Ze względu na brak podręczników w języku rosyjskim, językiem nauki przeważnie był język polski i łacina. Pismo Święte było wykładane w języku łacińskim wraz z posługiwaniem się Biblią słowiańską, teologia dogmatyczna i moralna była wykładana w języku łacińskim, natomiast teologia pasterska i homiletyka w języku polskim. Powołanie seminarium duchownego w Żyrowicach w znacznym stopniu przyczyniło się do usamodzielnienia szkolnictwa duchownego Cerkwi unickiej i doprowadzenia do ostatecznego zjednoczenia tej ostatniej z Kościołem prawosławnym.

były w języku łacińskim na podstawie zagranicznych źródeł, lekcje z filozofii zaś prowadzone były w języku rosyjskim, według przygotowanych przez wykładowców konpektów<sup>2</sup>. W 1845 r. Prawosławne seminarium duchowne było przeniesione z Żyrowic do Wilna i zostało umieszczone w budynkach monasteru Św. Trójcy zajmując górne i środkowe piętro budynku klasztornego. Uroczyste otwarcie seminarium duchownego w Wilnie odbyło się w święto Narodzenia NMP 8 września.

W drugiej połowie XIX w. litewskie seminarium duchowne wymagało zreformowania i dostosowania do wymogów mieszanego wyznaniowo społeczeństwa diecezji litewskiej. Jednocześnie Św. Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego rozpoczął przygotowania do reformy całego szkolnictwa prawosławnego. W 1867 r. powstał nowy statut seminariów duchownych i niższych seminariów duchownych. Według nowego statutu seminarium duchowne znajdowały się w głównym zarządzaniu Św. Synodu, pod bezpośrednim zwierzchnictwem ordynariusza diecezji. Władza biskupa diecezjalnego nad seminarium duchownym ograniczała się do kontroli nad przestrzeganiem statutu seminarium i możliwości czasowego zawieszenia lub zwolnienia wykładowców, z doniesieniem do wiadomości Św. Synodu o przyczynach podjętej decyzji. Poza tym biskup diecezjalny miał obowiązek sprawowania opieki nad majątkiem seminarium duchownego i składania do Św. Synodu corocznych sprawozdań na temat naukowego i moralnego stanu uczelni. Bezpośrednim zwierzchnikiem seminarium duchownego był rektor, posiadający tytuł naukowy doktora lub magistra teologii, będący duchownym w godności protoijereja lub archimandryty. Rektor był wybierany przez Św. Synod spośród dwóch kandydatów przedstawionych przez zarząd uczelni za pośrednictwem biskupa diecezjalnego, który w przypadku niezgody z decyzją zarządu mógł przedstawić własnego kandydata. Rektor miał obowiązek składania zwierzchnictwu diecezjalnemu comiesięcznych sprawozdań o stanie seminarium. Coroczne sprawozdania dla biskupa diecezjalnego składane były po uzgodnieniu ich treści z zarządem uczelni. Zarząd seminarium wybierał również wykładowców uczelni, których zatwierdzał biskup diecezjalny. Wykładowcy powinni byli posiadać stopień magistra lub kandydata teologii po ukończeniu Akademii Duchownej. Zarząd seminarium miał podwójny skład: zebranie pedagogiczne i zebranie zarządzające. To ostatnie zajmowało się sprawami finansowymi uczelni i składało się z rektora seminarium, inspektora, jednego wykładowcy i dwóch duchownych diecezjalnych wybieranych na trzy lata. Zebranie pedagogiczne kierowało życiem naukowym uczelni, zatwierdzało reguły zachowania uczniów i rozpatrywało sprawy związane z niższymi szkołami duchownym (tzw. duchownymi uczyliszczami). Zebranie pedagogiczne wybierało również osoby na stanowiska służbowe uczelni. W skład zebrania pedagogicznego wchodził: rektor, inspektor, 7 przedstawicieli kadry pedagogicznej (wybierani przez cały zarząd uczelni)

<sup>2</sup> Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (dalej: LVLA), f. 572, op. 1, d. 117, l. 1-4.

i 3 duchownych (wybierani przez duchowieństwo diecezji i zatwierdzani przez biskupa diecezjalnego). Podczas wyborów rektora i inspektora seminarium, a także przedstawiciele kadry nauczycielskiej zarządu, w zebraniu pedagogicznym uczestniczyli wszyscy wykładowcy uczelni.

Seminarium litewskie posiadało strukturę sześcioklasowych seminariów rosyjskich. W pierwszych trzech klasach seminarium nie mogło być więcej niż 50 uczniów, w pozostałych nie więcej niż 55.

Dziennie przeprowadzano cztery lekcje, za wyjątkiem 2 dni w tygodniu, kiedy to przeprowadzano trzy lekcje. Czas trwania każdej lekcji to – 1 godzina i 15 minut. Z programu nauczania usunięto hermeneutykę, nauki medyczne, archeologię, patrystykę, teologię pasterską zamieniono praktycznym przewodnictwem pasterskim (praktyczne uściślenie nauk teologii pasterskiej i prawa cerkiewnego). Wprowadzono specjalizację wszystkich przedmiotów i pedagogikę, która była wykładana w wydziałach średnim i wyższym<sup>3</sup>. Reformowanie seminarium litewskiego według statutu z 1867 r. przeprowadzono w ciągu 5 lat. Według nowego statutu seminariów duchownych liczba uczniów nie odpowiadała potrzebom diecezji litewskiej, dlatego też rektor uczelni archimandryta Józef sporządził listę przewidującą 150 uczniów dla seminarium litewskiego: 52 osoby klasy pierwszej; 29 - drugiej; 25 – trzeciej; 23 – czwartej; 21 – piątej i 20 uczniów szóstej klasy<sup>4</sup>. Nowa liczba uczniów seminarium litewskiego została zatwierdzona przez metropolitę Józefa Siemaszkę i Św. Synod.

Wraz z wprowadzeniem do seminarium duchownego pedagogiki, została powołana wileńska szkoła niższa przy seminarium w 1866 roku. Wykładowcami tej szkoły byli uczniowie seminarium 4 i 5 roku studiów pod przewodnictwem i ścisłą kontrolą nauczyciela pedagogiki. W latach 1871-1873 szkoła była nieczynna z powodu odejścia nauczyciela pedagogiki z uczelni i znikomego uczestnictwa dzieci na zajęciach. W 1873 r. szkoła znów została otwarta i wyposażona w niezbędne podręczniki. Tym razem uczestnictwo dzieci w zajęciach szkoły było zdecydowanie większe, w 1875 r. zapisano na zajęcia 50 chłopców, obecnych na zajęciach było średnio około 20 uczniów. W szkole uczono czytania i pisanie, religii i arytmetyki. Nie nauczano śpiewu cerkiewnego ze względu na to, że większość uczniów była wyznania rzymskokatolickiego (na zajęciach najczęściej było obecnych 2-3 chłopców wyznania prawosławnego). Ze względu na skład wyznaniowy uczniów lekcje religii dotyczyły przeważnie świętej historii Starego i Nowego Testamentu, zrezygnowano zaś z nauczania prawosławnego katechizmu, prawosławnych modlitw i nabożeństwa. Prawosławni uczniowie uczyli się modlitw osobno. Większość uczniów uczęszczała również na zajęcia w szkołach narodowych.

<sup>3</sup> LVIA, f. 572, op. 1, d. 690, l. 1.; Литовские Епархиальные Ведомости”.

<sup>4</sup> Przed reformą w 1864 r., seminarium litewskie liczyło 178 uczniów: w wydziale niższym 80 osób, średnim – 61, wyższym – 37.

Zajęcia w szkole przy seminarium duchownym uzupełniały ich wiedzę religijną lub były rodzajem korepetycji.

Od 1860 r. w seminarium działała biblioteka dla uczniów, która została utworzona z inicjatywy ówczesnego rektora, później biskupa mińskiego, Aleksandra. Biblioteka zawierała książki o tematyce religijnej, filozoficznej, historycznej, polemicznej, etnograficznej oraz literaturę piękną. Poza tym biblioteka zawierała periodyki: czasopisma *Sowriemiennik*, *Prawosławnoje obozrenije* (Przegląd prawosławny), *Christianskoje cztienije* (Lektura chrześcijańska), *Duszepolieznoje cztienije* (Lektura duszezbawienna), *Strannik* (Podróżnik) i inne. W 1868 r. inspektor seminarium litewskiego A. P. Demjanowicz wprowadził dla uczniów reguły korzystania z biblioteki. Zarządzających biblioteką wybierano spośród uczniów seminarium po jednej osobie z każdego z trzech wydziałów. Wybory przeprowadzali sami uczniowie, natomiast zarząd seminarium zatwierdzał ten wybór. Składek na zakup nowych książek dobrowolnie dokonywali uczniowie seminarium, zaś inspektor przechowywał zebrane pieniądze. Uczniowie decydowali też o wyborze kupowanych książek, lecz wykładowcy seminarium zatwierdzali ten wybór. Obowiązywał też limit czasu na korzystanie z wybranej w bibliotece książki. Niewielką książkę albo książkę o treści beletrystycznej można było przechowywać 4 dni, natomiast duża książka, albo książka o tematyce naukowej mogła być przechowywana przez ucznia 7 dni.

W 1870 r. w bibliotece dla uczniów było 2250 zamówionych książek przez 135 studentów seminarium. Zaledwie około 300 pozycji zawierało tematykę naukową lub duchową. Uczniowie seminarium interesowali się głównie literaturą piękną i czasopismami nie zawierającymi poważnej wiedzy teologicznej. Problem ten rozpatrywany był nawet podczas zjazdu duchowieństwa diecezji litewskiej w lutym 1870 r. Podczas zjazdu postanowiono polecić wykładowcom seminarium wywierać wpływ na uczniów poprzez przekonywanie i tłumaczenie o konieczności lektury literatury teologicznej. Przyczyny niezainteresowania uczniów literaturą duchową upatrywano w ich młodym wieku (do pierwszej klasy seminarium duchownego przyjmowano młodzież w wieku 14-16 lat).

Główna biblioteka seminarium duchownego posiadała bardzo bogaty księgozbiór zawierający około 12 500 woluminów. Księgozbiór biblioteki zawierał druki z XV-XVII w., w tym *Czasosłow* Szwejpolta Fiola z 1491 r., Biblię hebrajską Eliasza Hutera z 1587 r., Biblię Słowiańską wydaną w drukarni księcia Konstantego Ostrońskiego w 1581 r., egzegetyczne dzieła Marcina Lutera z 1561 r., księgozbiór bazylianów wileńskich, monasterów w Wilnie (Św. Trójcy), Supraślu i Żyrowicach.

Główny celem seminarium duchownego było kształcenie przyszłych duchownych Kościoła prawosławnego, dlatego też zwracano szczególną uwagę na stan moralny i duchowy uczniów. W tym celu życie studentów uczelni podlegało ścisłej dyscyplinie oraz regulaminowemu planowi dnia. Obowiązkowe było uczestnictwo w nabożeństwach

w chórze albo przy ołtarzu. Regulamin określał również zachowanie uczniów podczas wspólnego posiłku, w pokojach internatu, przy obcowaniu z wykładowcami i obcymi osobami, we wzajemnych stosunkach uczniów. Plan dnia przewidywał poświęcenie większości czasu na naukę i studiowanie Pisma Świętego. Poza tym, regulamin życia seminarium zobowiązywał uczniów do prowadzenia dzienników, w których mieli zapisywać swoje przeżycia, rozmyślenia, intencje i wrażenia z życia codziennego w seminarium. W tych samych zeszytach uczniowie umieszczali swoje opracowania na zadane przez wykładowców tematy. Dzienniki te miały być oceniane przez wychowawców, którzy zapisywali w nich swoje uwagi i rady dla uczniów. Łamanie dyscypliny i niewłaściwe zachowanie było karalne, lecz, według statutu seminarium duchownego, kara nie mogła poniżać godności ucznia oraz zawierać przemocy<sup>5</sup>. Najwyższą karą było relegowanie z seminarium. Skreślenie z listy studentów następowało w wyniku ciągłego łamania dyscypliny oraz ciągłego niewłaściwego zachowania bez względu na wszystkie poprzednie kary i pouczenia; postępów pociągających za sobą hańbę dla całej uczelni; działalności wymierzonej przeciwko ustrojowi państwa. W 1867 r. ukazało się postanowienie ober-prokuratora Św. Synodu dotyczące informowania kancelarii ober-prokuratora o relegowanych z seminarium duchownego osobach, z ukazaniem przyczyn tej decyzji zarządu uczelni. Był to niezbędny krok, uniemożliwiający tym osobom dostanie się do innych cerkiewnych albo państwowych uczelni. Było to stosowane w Ministerstwie Oświaty Narodowej, gdzie raporty o osobach relegowanych z uczelni składano do administracji państwowej. W lutym 1868 r. metropolita Józef Siemaszko przekazał rozporządzenie ober-prokuratora Św. Synodu do zarządu litewskiego seminarium duchownego z rezolucją o dokładnym wykonaniu tego przepisu.

W 1884 r. przeprowadzono poważne zmiany w statusie prawosławnych seminarium duchownych. Wzrosła władza biskupa diecezjalnego. Według statutu seminarium z 1867 r. ordynariusz diecezji tylko nadzorował przestrzeganie statutu seminarium, natomiast według zmian z 1884 r. biskup nadzorował nauczanie i dyscyplinę w seminarium duchownym, przedstawiał własnego kandydata na stanowisko rektora i inspektora seminarium dla zatwierdzenia przez Św. Synod. Zarząd seminarium został odsunięty od wyboru kandydatów na wyższe stanowiska w administracji uczelni. Zarząd seminarium mógł przedstawiać dla zatwierdzenia przez biskupa diecezjalnego kandydatów tylko na stanowiska lekarza, księgowego (ekonoma), bibliotekarza i sekretarza zarządu. Tym samym zarząd seminarium nie miał już wpływu na obsadzenie stanowisk nauczycielskich. Kandydaci na nauczycieli seminarium byli przedstawiani przez Rady Akademickie do zatwierdzenia przez Św. Synod na początku roku szkolnego. W trakcie roku szkolnego nauczycieli mianował ober-prokurator Św. Synodu po przedstawieniu kandydatów przez Komitet Szkolny przy Św. Synodzie. Zmienił się też skład zebrania pedagogicznego,

---

<sup>5</sup> Paragraf 157 statutu seminarium duchownego z 1867 r.

w które wchodził: rektor, inspektor seminarium, trzech przedstawicieli kadry nauczycielskiej mianowanych przez biskupa diecezjalnego i dwóch przedstawicieli diecezjalnego duchowieństwa. W ten sposób cała kontrola nad życiem i działalnością seminarium duchownego znajdowała się w rękach władz diecezjalnych, kadra pedagogiczna zaś, pod ścisłą kontrolą władz synodalnych. Zarząd seminarium został pozbawiony pewnej autonomii nadanej mu przez statut z 1867 r.

W seminarium zostało wprowadzone stanowisko spowiednika (duchownika), wybieranego przez zarząd seminarium spośród duchowieństwa diecezjalnego. Spowiednik miał obowiązek odprawiania nabożeństw w świątyni uczelni i spowiedzi uczniów. Według własnego uznania mógł też prowadzić rozmowy z uczniami na tematy duchowe.

Zmienił się też program nauczania w seminarium duchownym. Języki francuski i niemiecki przestały być obowiązkowe i wykładano je dodatkowo według życzenia uczniów, podobnie jak języka hebrajskiego i ikonografii. W celach wychowawczych zostały wprowadzone zajęcia muzyki i rysowania dla rozwoju uczuć estetycznych, oraz gimnastyka dla utrzymania kondycji fizycznej. Nowością była też zmiana stosowania kar za nieprzestrzeganie dyscypliny przez uczniów. Nie zostały określone przypadki, za które należałoby relegować z uczelni, lecz każdy przypadek łamania dyscypliny i niewłaściwego zachowania miał być rozpatrywany przez zarząd seminarium osobno i osobno karany według postanowienia zarządu. Brano pod uwagę charakter i wiek ucznia oraz jego ogólne wychowanie. O wzmożeniu kontroli i dyscypliny w seminarium duchownym świadczyło również zwiększenie przez konsystorza litewskiego i zarząd uczelni liczby pomocników inspektora z 1 do 2. W ten sposób nadzór nad uczniami sprawowało 3 wychowawców. Wpływało to na zdyscyplinowanie uczniów seminarium litewskiego, rozwijało kulturę osobistą i szczerłość w przyjmowaniu posługi cerkiewnej po ukończeniu nauki. Podnosił się również poziom wykształcenia i kultury osobistej duchowieństwa diecezji litewskiej, co było niezbędne w warunkach mieszanego wyznaniowo społeczeństwa i prawosławia będącego przed kilkudziesięciami laty w unii z Kościołem łacińskim. Wpływało to bezpośrednio na świadomość religijną wiernych, ponieważ absolwenci seminarium duchownego nie tylko pełnili posługę kapłańską, lecz również tworzyli szkoły elementarne i cerkiewno-parafialne dla ludności wiejskiej, w których nadawali kierunek nauczania.

Liczba uczniów seminarium litewskiego w drugiej połowie XIX w. ciągle wzrastała; w 1861 r. w seminarium pobierało naukę 162 uczniów, natomiast w roku 1898 liczba uczniów sięgała do 186, z których 100 przebywało w seminarium na własnym utrzymaniu<sup>6</sup>.

Zmiany w zarządzaniu seminarium z 1884 r. nie dotyczyły jednak statusu absolwentów uczelni, którzy otrzymywali godność studenta, jeżeli skończyli naukę otrzymując

<sup>6</sup> LVIA, f. 572, op. 1, d. 1150, l. 30.



pierwszą kategorię. Według państwowej administracji odpowiadało to 14 stopniowi służby cywilnej.

Kandydatów do seminarium duchownego w diecezji litewskiej przygotowywały w 1867 r. cztery niższe seminaria (*duchownyje uczyliszcza*) w Wilnie, Grodnie, Żyrowicach i Kobryniu, w których naukę uczyło się 320 uczniów. Szkoły te dawały początkowe wykształcenie i przygotowywały dzieci do niesienia posługi cerkiewnej. W 1867 r. diecezja litewska została podzielona na okręgi szkolne: wileński (gubernie wileńska i kowieńska, 175 parafii), grodzieński (powiaty: grodzieński, sokólski, białostocki i bielski, 78 parafii), żyrowicki (powiaty: słonimski, wołkowyski i prużański, 110 parafii) i kobryński (powiaty: kobryński i brzeski, 129 parafii). Każdy okręg utrzymywał jedno z niższych seminariów duchownych, duchowieństwo wybierało swoich przedstawicieli do zarządu szkół, natomiast dzieci duchownych mogły się uczyć tylko w uczelni swojego okręgu szkolnego. W stolicach okręgów szkolnych odbywały się zjazdy duchowieństwa<sup>7</sup> dla rozpatrywania spraw szkół duchownych i procesu nauczania. Nauka w szkołach duchownych opierała się na trzech wydziałach: niższym, średnim i wyższym, poza tym szkoły wileńska i żyrowicka posiadały klasy przygotowawcze, ze względu na słabą umiejętność czytania i pisania niektórych uczniów wymienionych szkół. Seminarium litewskie kierowało procesem nauczania i wychowania w duchownych szkołach. Zarząd seminarium rozważał program nauczania i pozyskiwał niezbędne podręczniki dla szkoły duchownej. Seminarium sprawowało nadzór nad stanem wszystkich niższych seminariów diecezji litewskiej. W szkołach duchownych nauczano języków rosyjskiego, greckiego i łacińskiego, śpiewu cerkiewnego, historii, geografii, arytmetyki i katechizmu. Studiowano Pismo Święte i nabożeństwa prawosławne. Było to podstawowe kształcenie duchowne. Kierownikiem szkoły mógł być wyłącznie kandydat lub magister teologii po ukończeniu Akademii Duchownej. Wykładowcami byli kandydaci teologii, studenci seminarium duchownego i nauczyciele szkół narodowych.

W 1872 r. wskutek decyzji zjazdu duchowieństwa diecezji litewskiej i arcybiskupa Makarija Św. Synod zamknął szkoły duchowne w Grodnie i Żyrowicach. Jednocześnie diecezja litewska została podzielona na dwa okręgi szkolne: wileński (301 parafii i 460285 wiernych) i kobryński (210 parafii i 405347 wiernych). Wileński okręg szkolny posiadał 26 dekanatów, natomiast okręg kobryński – 20 dekanatów. Dekanaty: wołkowyski, podoroski, szereszewski i bielski zostały podzielone pomiędzy okręgami. Ostatecznie szkoła w Żyrowicach nie została zamknięta, lecz w 1873 r. rozwiązano szkołę w Kobryniu<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> 1 deputowany duchowny na 10 parafii.

<sup>8</sup> Szkoła w Kobryniu została oficjalnie przeniesiona do Żyrowic. W 1877 r. podczas zjazdu duchowieństwa żyrowickiego okręgu szkolnego zwrócono uwagę na brak opieki lekarskiej dla uczniów w szkole żyrowickiej oraz kłopoty z dojazdem do uczelni, która znajdowała się w odległości 225 wiorst od zachodniej i południowo-zachodniej

W szkołach duchownych nauka trwała 4 lata. W każdej klasie nie mogło być więcej niż 40 uczniów. Regulamin życia uczelni i plan dnia w dużym stopniu powtarzał regulamin seminarium duchownego: codzienna modlitwa, uczestnictwo w nabożeństwach, przestrzeganie dyscypliny. Podobnie jak i w seminarium duchownym kary za niewłaściwe zachowanie nie mogły poniżyć godności ucznia ani też zawierać przemocy. Po dokonaniu zmian w statutach duchownych szkół w 1884 r. zalecano stosowanie kar biorąc pod uwagę charakter, wiek i osobowość ucznia. W przypadku, gdy kary nie wpływały na zmianę zachowania ucznia, powiadamiano o tym jego rodziców. Regulamin życia uczniów wileńskiej szkoły duchownej, uchwalony na posiedzeniu zarządu szkoły i zatwierdzony przez biskupa kowieńskiego Eugeniusza, określał zachowanie wychowanka szkoły podczas modlitwy domowej, w czasie nabożeństwa, przy odrabianiu pracy domowej, podczas zajęć i w pokojach internatu. Określone zostały również normy zachowania w stosunku do wykładowców i wychowawców szkoły, a także w stosunku do osób obcych. Regulamin określał zasady korzystania z książek, odzieży szkolnej i podręczników. Uczniów szkół zachęcano do czytania książek nie objętych programem nauczania, lecz tylko w wolnym czasie po odrobieniu lekcji i pod ścisłą kontrolą wykładowcy lub wychowawcy uczelni.

Nauka w szkołach duchownych odbywała się bezpłatnie tylko dla dzieci duchowieństwa. Płatny natomiast był internat przy uczelni. Według statutu szkół duchownych za internat nie pobierano opłaty od sierot, dzieci ubogich duchownych i najlepszych uczniów. Umieszczano ich w internacie bezpłatnie za zgodą ordynariusza diecezji. W przypadku braku miejsc w internacie dzieciom tym wyznaczano zapomogę pieniężną.

W 1884 r. wraz z reformą statutów szkół duchownych przeprowadzono zmiany w organizacji niższych seminariów duchownych. Według nowego statutu ordynariusz diecezji posiadał prawo rewidowania szkoły, zawieszenia lub zwolnienia wykładowców, utworzenia równoległych wydziałów w szkołach, w przypadku jeśli liczba uczniów jednego roku przekraczała 40 osób. Biskup diecezjalny zwoływał zjazdy duchowieństwa okręgów szkolnych, określał liczbę deputowanych oraz sposób ich wyboru. Zjazdy duchowieństwa okręgów szkolnych rozpatrywały sprawy gospodarcze szkół, a także sprawy przedstawione bezpośrednio przez biskupa. Wszystkie decyzje zjazdu przekazywane były do biskupa diecezjalnego, który miał je zatwierdzić i wydać odpowiednie rozporządzenia według własnego uznania. Wszystkie postanowienia zarządu seminarium dotyczące nauczania i wychowania w szkołach duchownych były zatwierdzane przez biskupa diecezjalnego. Nie dotyczyło to decyzji zarządu seminarium w sprawie programu nauczania i podręczników dla szkół duchownych. Te ostatnie

---

granicę okręgu szkolnego, 150 wiorst od Brześcia oraz 10 wiorst od najbliższego miasta powiatowego Słonima. Natomiast Kobryń znajdował się w centrum okręgu szkolnego, który obejmował głównie powiaty kobryński, brzeski i prużański i zabezpieczał opiekę lekarską dla uczniów szkoły duchownej.

decyzje podlegały zatwierdzeniu przez Św. Synod, który kontaktował się z uczelnią za pośrednictwem ordynariusza diecezji. Zarząd szkoły duchownej zajmował się sprawami bieżącymi uczelni i składał się z kierownika szkoły, jego pomocnika, jednego wykładowcy (którego wyznaczał biskup diecezjalny) i dwóch przedstawicieli duchowieństwa okręgu szkolnego.

Dla każdej z czterech klas szkoły duchownej były przewidziane 22 lekcje tygodniowo. Najwięcej czasu w klasach 1-2 zajmowało nauczanie Pisma Świętego, języków rosyjskiego i łacińskiego oraz arytmetyki, natomiast w klasach 3-4: katechizmu z tłumaczeniem nabożeństwa prawosławnego, języka greckiego i geografii. O wiele mniej czasu zajmowała nauka pisania i śpiewu cerkiewnego.

Jedną z podstaw kształcenia i wychowania uczniów szkół duchownych było zaopatrzenie bibliotek uczelni w niezbędne podręczniki oraz w książki do czytania nie wchodzące do programu nauczania. Biblioteka szkoły supraskiej (uczelnia ta została zamknięta na mocy decyzji metropolity Józefa Siemaszki w 1845 r.<sup>9</sup>) posiadała księgozbiór dostosowany do potrzeb podstawowego wykształcenia duchownego<sup>10</sup>: opracowania na tematy teologiczne, liturgiczne i historyczne, Biblii, encyklopedie i dane statystyczne, atlasy i mapy. Biblioteka posiadała też słowniki: polsko-rosyjski, grecko-łaciński i miejscowo-rosyjski<sup>11</sup>. Z ksiąg liturgicznych dostępne były: *Ośmiogłównik Wielkiego Irmologionu*, *Prosty Śpiew Liturgii Św. Jana Chryzostoma* i *Obiednia na trzy glosy Bortniańskiego*. Szkoła duchowna w Kobryniu posiadała księgozbiór przeważnie w językach łacińskim, greckim, włoskim, francuskim, niemieckim i polskim na tematy historyczne i teologiczne<sup>12</sup>. Brakowało natomiast literatury w języku rosyjskim. W 1870 r. zarząd szkoły duchownej w Kobryniu zwrócił się do zarządu seminarium litewskiego z prośbą o zezwolenie na zakup książek ówczesnych rosyjskich pisarzy i poetów. W 1871 r. szkoła duchowna w Żyrowicach prosiła zarząd seminarium o zezwolenie na prenumeratę czasopism: *Trudy Kijewskiej Duchownej Akademii* (Opracowania Kijowskiej Akademii Duchownej), *Wilenskiej Wiestnik* (Zwiastun Wileński) i *Wiestnik Zapadnoj Rossii* (Zwiastun Zachodniej Rosji). Biblioteka grodzieńskiej szkoły duchownej posiadała periodyk *Tworienija Swiatych Otcow* (Dzieła Ojców Świętych), czasopisma: *Christianskoje cztienije* (Lektura chrześcijańska), *Prawosławnyj sobiesiednik* (Prawosławny rozmówca) i *Duchownaja biesieda* (Rozmowa duchowa). Poza tym biblioteka zawierała opracowania historyczne i podręcz-

<sup>9</sup> Przyczyną tej decyzji było wprowadzenie nowych przepisów dotyczących etatów szkół duchownych w Rosji. Według nowych przepisów szkoły duchowne w Supraślu i Berezweczu nie otrzymały środków na utrzymanie uczniów. Majątek tych uczelni został podzielony pomiędzy szkołami duchownymi w Wilnie i Żyrowicach.

<sup>10</sup> LVIA, f. 572, op. 1, d. 226, l. 1-4.

<sup>11</sup> Miejscowa mowa okolicznej ludności.

<sup>12</sup> LVIA, f. 572, op. 1, d. 755, l. 9.

niki<sup>13</sup>. Biblioteki szkół duchownych służyły uczniom nie tylko dla lektury poza programem nauczania, lecz dostarczały również niezbędnych materiałów dla napisania opracowań na tematy teologiczne zadawanych przez wykładowców. W 1898 r. tematy opracowań dla uczniów 3 klasy szkoły w Żyrowicach brzmiały następująco: *Jeżeli Bóg jest Wszchemogący, jak trzeba rozumieć Jego słowa zwrócone do Adama: „Gdzie jesteś?”*, *Skazanie Jezusa Chrystusa na ukrzyżowanie*<sup>14</sup>. Tematy opracowań były poważne i świadczyły o poziomie wykształcenia w szkołach duchownych diecezji litewskiej.

W 1859 r. ukazało się postanowienie Św. Synodu o utworzeniu szkół parafialnych dla dzieci ludności wiejskiej. Obowiązek otwierania i prowadzenia szkół należał do duchowieństwa diecezjalnego. Do 1860 r. w guberniach wileńskiej i grodzieńskiej utworzono 175 szkół parafialnych, w których naukę pobierało 2035 dzieci, przeważnie chłopców<sup>15</sup>. W 1862 r. istniało już 290 szkół, w których naukę pobierało 5340 uczniów, zaś w 1863 r. diecezja litewska liczyła 323 szkoły parafialne; 245 szkół utrzymywanych było ze środków duchowieństwa, pozostałe otrzymywały zapomogę pieniężną z Ministerstwa Oświaty Narodowej. W 1863 r. nie było jeszcze szkoły cerkiewno-parafialnej w guberni kowieńskiej ze względu na zbyt małą liczebność ludności prawosławnej w tym okręgu. Jedyna szkoła cerkiewno-parafialna na tym terenie działała przy utworzonym w 1864 r. Bractwie Świętego Mikołaja. Bractwo prowadziło też sierociniec dla 20 chłopców i 11 dziewczynek<sup>16</sup>. W 1863 r. stosunek szkół cerkiewnych do parafii prawosławnych w diecezji litewskiej wyglądał następująco: w guberni wileńskiej na 130 parafii było 85 szkół, w których naukę pobierało 1752 uczniów; w guberni grodzieńskiej – na 304 parafie – 238 szkół, w których uczyło się 4806 osób.

W początkowym okresie swego istnienia szkoły parafialne mieściły się na plebaniach lub w domach psalmistów. Później, na koszt parafian budowano osobne budynki dla szkoły lub adaptowano istniejące pomieszczenia. W szkołach przekazywano podstawową wiedzę; uczono czytania i pisania, historii i śpiewu cerkiewnego. Uczniowie szkół często śpiewali w chórach cerkiewnych. Wyznaczenie kierunku nauczania i prowadzenie szkoły należało do proboszcza parafii. Prawosławni duchowni w połowie XIX w. byli jedynymi rosyjskojęzycznymi nauczycielami dla ludności wiejskiej. W owym czasie w seminarium duchownym nie nauczano pedagogiki, lecz wykładano logikę, psychologię i teologię pasterską. W celu uzupełnienia wiedzy uczniów seminarium i przygotowania ich do funkcji nauczycieli szkół cerkiewno-parafialnych, wykładowca

<sup>13</sup> W 1861 r. stan biblioteki grodzieńskiej szkoły duchownej został oceniony jako niezadowalający z powodu zaniedbania w prowadzeniu księgozbioru. LVIA, f. 572, d. 631, op. 1, l. 4.

<sup>14</sup> Ibidem, f. 572, op. 1, d. 1150, l. 68.

<sup>15</sup> 1917 chłopców i 118 dziewcząt.

<sup>16</sup> Dane z 1870 roku.

wileńskiej szkoły szlacheckiej prowadził w seminarium zajęcia z tymi uczniami, którzy wyrazili chęć podjęcia w przyszłości pracy jako nauczyciele szkół parafialnych.

Podstawowym problemem szkół parafialnych w początkowym okresie był brak podręczników i książek. Powodowało to konieczność korzystania przez pewien czas z książek unickich. Drugim, nie mniej ważnym problemem, było ubóstwo parafian – przeważnie chłopów, do których należało utrzymanie szkoły, ponieważ ziemiaństwo było w diecezji litewskiej w większości wyznania rzymskokatolickiego. Brak dofinansowania szkół parafialnych ze strony państwa i nieuregulowana sytuacja prawna spowodowały przejmowanie tych placówek przez Dyrekcje Szkół Ludowych w Wilnie (od 1865 r.) i Grodnie (od 1866 r.). Wiele szkół przekazywano też pod nadzór Ministerstwa Oświecenia Publicznego.

W 1884. r. wraz z reformą szkolnictwa cerkiewnego ukazała się ustawa o szkołach cerkiewno-parafialnych. Ustawa ta była uzgodniona z departamentem oświaty narodowej i oddzielała szkoły parafialne od administracji państwowej. Celem szkół parafialnych, według nowej ustawy, było wzmocnienie wiary wśród ludności prawosławnej oraz danie uczniom elementarnej wykształcenia. Szkoły nadal otwierane były przez duchownych parafialnych na koszt rodziców. Były to szkoły jednoklasowe z dwuletnim kursem nauki oraz dwuklasowe z czteroletnim okresem nauczania. Do programu nauczania wchodziła nauka religii prawosławnej (nauka modlitw, historia biblijna, wyjaśnianie nabożeństw i podstawowa wiedza z katechizmu), nauka śpiewu cerkiewnego, czytania w językach cerkiewnosłowiańskim i rosyjskim, podstawy arytmetyki. W szkołach dwuklasowych wykładano dodatkowo historię Cerkwi i historię Rosji. Program nauczania w szkołach parafialnych uchwalął Św. Synod. Wiejskie szkoły elementarne również podporządkowano administracji cerkiewnej. W miejscowościach nie posiadających szkół parafialnych przewidziano utworzenie kursów dla dorosłych, rzemieślnicze wydziały i niedzielne spotkania dla tych, którzy nie mieli możliwości codziennego pobierania nauki. Uczniowie szkół zobowiązani byli do uczestnictwa w nabożeństwach. Nauczycielami byli duchowni parafii, absolwenci szkół duchownych lub szkół żeńskich, podlegających Św. Synodowi. Lekcje z religii zawsze prowadził duchowny parafialny. Wszystkich wykładowców szkoły musiał zatwierdzić biskup diecezjalny. Ordynariusz diecezji mógł również zwolnić wykładowcę, wizytował szkoły i składał coroczne sprawozdanie o stanie szkół diecezji do Św. Synodu. Ten ostatni sprawował najwyższy zarząd nad szkolnictwem parafialnym.

Ustawa o szkołach cerkiewno-parafialnych przewidywała powołanie diecezjalnych rad szkolnych. Rada miała rozpatrywać sprawozdania duchownych prowadzących szkoły i inspektorów wizytujących je oraz składać do rozpatrzenia biskupa diecezjalnego propozycje zmian dla polepszenia sytuacji cerkiewnej oświaty. Członkowie Rady i jej przewodniczący wybierani byli przez biskupa diecezjalnego. W 1884 r. z inicjatywy

arcybiskupa litewskiego Aleksandra obowiązki diecezjalnej Rady szkolnej przejęło prawosławne Bractwo Świętego Ducha w Wilnie. Przewodniczącym Rady Szkolnej diecezji litewski stał się w ten sposób przewodniczący bractwa biskup kowieński Sergiusz. Bractwo przyjęło pod zarząd od Konsystorza litewskiego 147 działających wówczas szkół parafialnych. Rozwój szkolnictwa cerkiewnego w następnych latach spowodował wzrost szkół parafialnych i konieczność wyodrębnienia z zarządu Bractwa Św. Ducha specjalnej komisji do spraw szkolnych. Decyzję tę podjęto w 1887 r. Sprawy szczególnie ważne rozpatrywał cały zarząd bractwa. Według decyzji konsystorza litewskiego rewizje szkół były obowiązkiem pomocników dekanów. Dekani, natomiast, byli członkami powiatowych placówek Diecezjalnej Rady Szkolnej i kierownikami wszystkich szkół parafialnych w swoich dekanatach. Sprawozdania z rewizji składano do ordynariusza diecezji, zwracano szczególną uwagę na pobierane nauki w szkołach i nauczycieli. W 1890 r. obowiązki hospitacji szkół parafialnych przyjęli inspektorzy. Podyktowane to było brakiem wiedzy pedagogicznej wielu duchownych sprawujących dotychczas hospitacje szkół. W 1896 r. powołano powiatowych obserwatorów szkół cerkiewnych parafialnych i elementarnych. Obserwatorzy wybierani byli wśród duchowieństwa powiatu przez Radę Szkolną i zatwierdzani przez biskupa diecezjalnego. Obserwatorzy powiatowi byli pomocnikami diecezjalnego obserwatora i wykonywali jego polecenia. Obserwatorzy powiatowe otrzymywali wynagrodzenie w wysokości od 360 do 720 rubli rocznie. Wynagrodzenie zależało od liczby szkół i obszaru poszczególnych powiatów. Największe wynagrodzenie otrzymywano w powiatach: dysnieńskim, bielskim i słonimskim (720 rubli), najmniejsze zaś w powiatach święciańskim, wołkowyskim, białostockim i sokólskim (360 rubli).

Szkolnictwo cerkiewne w diecezji litewskiej najlepiej rozwijało się w guberni Grodzieńskiej. W roku szkolnym 1889/90 na 328 parafii prawosławnych działało 52 szkoły parafialne, 449 szkół elementarnych z 8445 uczniami i 316 szkół państwowych. 320 parafii prawosławnych posiadało szkoły. W 145 parafiach współdziałały szkoły cerkiewno-parafialne i państwowe, 67 parafii posiadało tylko szkoły parafialne, natomiast w 117 parafiach dzieci uczęszczały tylko do szkół państwowych. Szkoły cerkiewne obsługiwały 202 parafie prawosławne. Nauczyciele religii pracujący w 48 z 52 szkół parafialnych, ukończyli seminarium duchowne. Własny budynek posiadało 31 z 52 szkół, 9 ulokowanych było na plebaniach, 6 w budynkach użytku publicznego i 6 wynajmowało pomieszczenia. Z 9 powiatów guberni grodzieńskiej najwięcej szkół cerkiewno-parafialnych znajdowało się w powiatach: białostockim, sokólskim, grodzieńskim, bielskim i wołkowyskim zamieszkiwaną przez ludność mieszaną wyznaniowo lub z przewagą ludności katolickiej. Szkołami zarządzała grodzieńska placówka litewskiej diecezjalnej rady szkolnej. W 1890 r. placówki Rady otwarto w Grodnie, Brześciu, Kobryniu, Pruzanach, Słonimie, Wołkowysku, Bielsku, Sokółce i Białymstoku. Gorzej było z bibliotekami szkolnymi, które zawierały wyłącznie podręczniki i nie posiadały książek dla

lektury poza programem nauczania. Gubernia wileńska posiadała wówczas 33 szkoły cerkiewno-parafialne i 344 cerkiewne szkoły elementarne z 6260 uczniami na 161 parafii prawosławnych. Gubernia kowieńska posiadała 14 szkół cerkiewno-parafialnych i 37 cerkiewnych szkół elementarnych, w których naukę pobierało 1180 uczniów<sup>17</sup>. Parafii prawosławnych w guberni kowieńskiej było 31.

Dla przygotowania nauczycieli szkół cerkiewno-parafialnych w 1888 r. powołano wileńską cerkiewno-parafialną szkołę nauczycielską. Szkoła ta miała przygotować nauczycieli szkół parafialnych w guberniach wileńskiej i kowieńskiej. Szkoła została ulokowana w budynkach wileńskiego prawosławnego Bractwa Św. Ducha. Naukę pobierano przez dwa lata, w szkole nauczano religii, dydaktyki, języka rosyjskiego, historii, geografii, arytmetyki, języka cerkiewnosłowiańskiego, historii biblijnej, katechizmu i śpiewu cerkiewnego. Studiowano również nabożeństwo prawosławne. W 1890 r. wprowadzono zajęcia praktyczne z dziećmi.

Dyscyplina i plan dnia w uczelni zbliżony był do regulaminu seminarium duchownego. Uczniowie ujawniali wysokie morale i pierwsi absolwenci szkoły wykazali wyniki zadowalające podczas egzaminów końcowych w 1890 r.

W 1890 r. przyjmowano do szkoły 20 osób w wieku 16-18 lat pochodzenia wiejskiego, którzy ukończyli szkołę cerkiewno-parafialną, lub państwową elementarną. Wstępne egzaminy z religii, języków rosyjskiego i cerkiewnosłowiańskiego, arytmetyki i śpiewu cerkiewnego bazowano na programach nauczania jednoklasowych szkół parafialnych. Szczególną uwagę zwracano na śpiew cerkiewny. Po ukończeniu szkoły absolwenci otrzymywali godność nauczycieli szkół elementarnych, uznawaną przez państwo, i otrzymywali posadę w pobliżu miejsca swojego zamieszkania.

W 1892 r. szkoła wileńska została zamknięta. Głównym powodem tej decyzji były wysokie koszty jej utrzymania – 2000 rubli rocznie. Spowodowało to пониżenie poziomu nauczania w szkołach parafialnych guberni wileńskiej i kowieńskiej ponieważ parafie wobec braku wykształconych nauczycieli zostały zmuszone do zatrudnienia niższych rangą pracowników wojska lub administracji państwowej znajdujących się w stanie spoczynku<sup>18</sup>.

W latach 80-tych XIX w. w ministerstwie oświaty narodowej i w szkołach cerkiewno-parafialnych jednocześnie zwrócono uwagę na konieczność nauczania w szkołach elementarnych podstaw gospodarki wiejskiej. W tym celu zakładano przy szkołach ogrody owocowe i warzywne, trzymano ptactwo domowe i bydło. Nauczyciele przede wszystkim byli fachowcami od ogrodnictwa, pszczelarstwa i t.d.

<sup>17</sup> Uczniowie szkół guberni kowieńskiej różnili się wyznaniowo. Z 1180 uczniów 583 było prawosławnych, 129 staroobrzędowców, 304 katolików, 53 ewangelików i 11 muzułmanów.

<sup>18</sup> W 1890 r. na egzaminach, w celu otrzymania prawa nauczania w szkołach parafialnych, wymagano znajomości podstawowych modlitw, wiedzy na temat podstawowych dogmatów wiary prawosławnej, znajomości historii biblijnej, znajomości nabożeństwa prawosławnego, wiedzy o Cerkwi i sakramentach, znajomości języka rosyjskiego i arytmetyki.

W 1890 r. powołana została cerkiewno-parafialna szkoła nauczycielska św. św. Cyryla i Metodego we wsi Trześciance Puchłowskiej parafii powiatu bielskiego. Szkoła ta zawierała kursy gospodarki wiejskiej i rzemieślnictwa. Nauka w szkole trwała przez 4 lata (jedna klasa przygotowująca). Do szkoły przyjmowano dzieci od 14 lat po ukończeniu szkół cerkiewno-parafialnych. Wstępne egzaminy sprawdzały wiedzę z religii, znajomość języka rosyjskiego i cerkiewnosłowiańskiego, śpiew cerkiewny, umiejętność pisania i wiedzę z arytmetyki. Szczególną uwagę zwracano na śpiew cerkiewny i ogólny rozwój ucznia. Egzaminy wstępne bazowały się na programach jednoklasowych szkół cerkiewno-parafialnych. Absolwenci szkoły otrzymywali godność nauczyciela szkół cerkiewno-parafialnych odpowiednio do nauczyciela elementarnych szkół narodowych.

Szkoła nauczycielska w Trześciance była jedną z pierwszych uczelni w Rosji, znajdujących się w kompetencji Św. Synodu, które prowadziło kurs gospodarki wiejskiej dla przyszłych nauczycieli szkół elementarnych. Było to nowością w szkolnictwie prawosławnym, które uwzględniało szczególne potrzeby ludności wiejskiej. Uczniowie pierwszych dwóch klas nauczania uczeni byli według poszerzonego programu dwuklasowej cerkiewno-parafialnej szkoły. Uczniom 3 klasy wykładano: katechizm, historię Kościoła chrześcijańskiego, historię biblijną, języki rosyjski i cerkiewnosłowiański, śpiew cerkiewny, historię Rosji, nauki geograficzne i ścisłe oraz nauki pedagogiczne. Studiowano nabożeństwo prawosławne. Prowadzono też zajęcia praktyczne z pedagogiki z uczniami klasy przygotowującej.

Szkolnictwo parafialne było ważnym ogniwem oświaty cerkiewnej w diecezji litewskiej w drugiej połowie XIX w. Elementarne szkoły wiejskie dawały możliwość awansu społecznego miejscowej ludności. Szkolnictwo było również zwrócone na poprawę stanu materialnego i podwyższeniu pozycji społecznej prawosławnych chłopów w mieszanej wyznaniowo społeczności Litwy, Podlasia i zachodnich ziem Białorusi. Głównym celem prawosławnego szkolnictwa parafialnego na tych terenach było utrwalenie świadomości religijnej prawosławnej ludności i obrona stanu posiadania Cerkwi przed niebezpieczeństwem wpływu Kościoła łacińskiego. Szczególną uwagę zwracano więc na edukację religijną. Zwrócone do prawosławnej ludności szkolnictwo prawosławne nie zajmowało się nawracaniem innowierców na prawosławie i oddziaływało na tożsamość narodową Białorusinów. O roli szkolnictwa parafialnego świadczy powszechny spis ludności Imperium Rosyjskiego z 1897 r. Według tego spisu średni wskaźnik ludności posiadającej umiejętności czytania i pisania w Rosji nie przekraczał 21-23%, natomiast w guberni wileńskiej wskaźnik ten pokazywał 28,8% ludności, w guberni kowieńskiej – 41,9% w guberni grodzieńskiej – 29,2%.

W 1861 r. z inicjatywy metropolity Józefa Siemaszki powołano w Wilnie żeńską szkołę dla dziewczyn z rodzin duchowieństwa. Szkoła znajdowała się pod opieką cesarzowej Marii Fiodorówny. Statut szkoły powtarzał statut „carsko-sielskiej” żeńskiej szkoły z 1843 r. Celem szkoły było wychowanie przyszłych małżonek prawosławnych



duchownych z szczególnym uwzględnieniem warunków życia na wsi. W tym celu szkoła posiadała własne nieduże gospodarstwo i ogród. W szkole nauczano religii, umiejętności czytania i pisania, arytmetyki, geografii, historii i śpiewu cerkiewnego. Nauczano też robótek ręcznych i prowadzenia gospodarstwa domowego. Statut szkoły przewidywał też wprowadzenie w przyszłości nauczania opieki nad chorymi. Nauka w szkole trwała przez 6 lat. Przyjmowano do uczelni wyłącznie córki duchownych prawosławnych w wieku 10-12 lat. Pobierało naukę jednocześnie 60 uczennic. Nadzór nad szkołą sprawował dekan wileński, coroczne sprawozdania o stanie szkoły składano do cesarskiej. Przełożona szkoły mianowana przez biskupa diecezjalnego powinna być zatwierdzona przez cesarzową, dotyczyło to również wszystkich nauczycielki szkoły.

W kwietniu 1869 r. skasowana została klasa duchowna w Rosji. Od tego momentu do warstwy duchowieństwa należeli tylko duchowni, lecz nie członkowie ich rodzin. Reforma ta spowodowała konieczność reorganizacji szkoły. W 1871 r. do nauczania wprowadzono język niemiecki, a 1875 r. już wykładano języki niemiecki i francuski, a także muzykę. W 1874 r. wprowadzono program nauczania diecezjalnych żeńskich szkół. Wobec tego na mocy ustawy Św. Synodu od 1875 r. absolwentki szkoły otrzymywały uprawnienie nauczycielek domowych. W 1883 r. szkoła liczyła już 108 uczennic. Egzaminami wstępne wymagały znajomości podstawowych modlitw, prawosławnych świąt i historii biblijnej. Sprawdzano umiejętności czytania i pisania. Do programu nauczania dodano pedagogikę i fizykę i wprowadzono nauki poza programem: języki francuski i niemiecki, muzykę, kreślenie i rysowanie. Na koszt uczelni naukę pobierało 30 uczennic, pozostałe musiały płacić za naukę 70 rubli rocznie. Nauczanie poza programem również było płatne: muzyka kosztowała dodatkowo 30 rubli rocznie, języki – po 5 rubli.

Biblioteka uczelni zawierała 288 woluminów oprócz podręczników. Uczelnia też prowadziła prenumeratę czasopism: *Semejnoje czenie* (Lektura rodzinna), *Semejnoje wieczera* (Rodzinne wieczory), *Detskoje czenie* (Lektura dziecięca), *Detskij otdych* (Wypoczynek dla dzieci), *Semja i szkoła* (Rodzina i szkoła) itd. Dużą uwagę zwracano na utrwalanie wartości rodzinnych.

Interesującym wydarzeniem w szkolnictwie prawosławnym diecezji litewskiej drugiej połowy XIX w. było powstanie projektu Prawosławnej Akademii Duchownej w Wilnie. Autorem projektu był ordynariusz diecezji litewskiej arcybiskup Makarij. Ober-Prokurator Św. Synodu hrabia Tołstoj zaaprobował inicjatywę powstania litewskiej Akademii Duchownej. Później projekt skierowano do ministerstwa finansów. Niestety nie podjęto żadnych poważnych kroków w kierunku utworzenia wyższej uczelni teologicznej w Wilnie. Oficjalnym powodem był brak pieniędzy w resorcie finansów państwa na utworzenie i utrzymanie Akademii (utrzymanie Akademii wymagało około 100 tys. rubli rocznie). Jednak ważną rolę grała też polityka państwa w stosunku do ziem zachodnich Imperium, w tym również ziem wchodzących w skład diecezji litewskiej.

W administracji państwowej głównym zwolennikiem powstania Prawosławnej Akademii w Wilnie był P. N. Batuszkow, który w latach 1868-1869 zajmował stanowisko kuratora wileńskiego Okręgu Szkolnego, natomiast w latach 1858-1869 kuratora po odbudowie prawosławnych świątyń w zachodnich guberniach<sup>19</sup>. Człowiek ten doskonale rozumiał sytuację diecezji litewskiej i jej potrzeby, jak również ogólną sytuację prawosławia na Litwie i Białorusi. W 1869 r. Batuszkow został, jednak zdymisjonowany ze stanowiska kuratora wileńskiego Okręgu Szkolnego i przeniesiony do Petersburga na stanowisko członka Rady Ministerstwa Oświaty. Związane to było z działalnością nowego gubernatora wileńskiego, A. L. Potapowa, który usunął z administracji publicznej współpracowników swojego poprzednika, hrabiego Murawjowa i złagodził politykę wobec mniejszości narodowych kosztem powstrzymania lub ograniczenia żywiołu ruskiego.

Prawosławna Akademia Duchowna w Wilnie miała być centrum myśli teologicznej kraju zachodniego i kształcić przyszłych nauczycieli szkół średnich. Miało to wzmocnić pozycję społeczną Kościoła prawosławnego i obronić go przed wpływem Kościoła łacińskiego. Brano pod uwagę niedawne panowanie unii na Litwie, Białorusi i Podlasiu więc wszystkie wysiłki były skierowane na utrzymaniu stanu posiadania Cerkwi i pogłębieniu tożsamości religijnej i narodowej ludności prawosławnej. Biorąc pod uwagę szczególną sytuację prawosławia w diecezji litewskiej w planowanej Akademii miał powstać wydział historyczno-filologiczny, którego nie posiadały inne Akademie Duchowne w Rosji. Wydział historyczno-filologiczny miał prowadzić nauczanie historii, literatury, historii literatury, języków: grecki, łaciny i rosyjskiego. Projekt również przewidywał wydział ogólny (obowiązkowy dla wszystkich studentów Akademii), teologiczny i cerkiewno-historyczny. Na wydziale ogólnym miała być wykładana filozofia (logika, historia filozofii, psychologia), pedagogika, teologia podstawowa, dogmatyczna, porównawcza (ze szczególnym uwzględnieniem łaciny i judaizmu), historia Rosji, historia Cerkwi rosyjskiej, języki francuski lub niemiecki. Wydział teologiczny miał nauczać Pisma Świętego i języka hebrajskiego, teologii moralnej i pasterskiej, prawa kanonicznego, homiletyki, historii literatury duchowej, historii i teorii literatury. Cerkiewno-historyczny wydział skupiał się wokół historii i archeologii biblijnej, historii Kościoła chrześcijańskiego, patrystyki, archeologii cerkiewnej i liturgiki, historii powszechnej i rosyjskiej.

Liczba wykładowców miała dorównywać pozostałym Prawosławnym Akademiom Duchownym w Rosji, natomiast liczba studentów ograniczała się do 60-80 osób<sup>20</sup>. Akademię miał obowiązywać istniejący Statut dla Akademii Duchownych, natomiast dla wydziału historyczno-filologicznego planowano zaadoptować statut Cesarskiego Instytutu Historyczno-Filologicznego.

<sup>19</sup> Za kadencji N. P. Batuszkowa na tym stanowisku w dziewięciu guberniach zachodnich Imperium Rosyjskiego zostało wybudowanych lub wyremontowanych około 1700 prawosławnych świątyń.

<sup>20</sup> Wówczas w Prawosławnych Akademjach Duchownych w Sankt Petersburgu, Moskwie i Kijowie studiowało po 120 studentów, w Akademii Kazańskiej – 100 studentów.

Projekt nie został zrealizowany w dużym stopniu z powodu sprzeciwu stronnictwa nowego gubernatora wileńskiego i jego polityki wobec kraju zachodniego. W powstaniu Prawosławnej Akademii Duchownej w Wilnie upatrywano nawet niebezpieczeństwo pobudzenia tendencji separatystycznych, co było wręcz niemożliwe. Akademia miała ukorzenić i wzmocnić ruski żywioł prawosławny na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, który był drastycznie osłabiony w okresie unii. Ta ostatnia odsunęła prawosławie na margines życia społecznego. Akademia miała w pełnej mierze przywrócić prawosławie do życia kulturalnego, naukowego i społecznego kraju zachodniego. Nie była to ekspansja prawosławia lecz tylko zachowanie stanu posiadania Cerkwi. Temu celowi służyły wszystkie placówki szkolnictwa prawosławnego diecezji litewskiej poczynając od szkół cerkiewno-parafialnych i kończąc seminarium duchownym w Wilnie. Na tym właśnie polegała szczególna sytuacja szkolnictwa cerkiewnego na Litwie, Białorusi i Podlasiu w drugiej połowie XIX wieku.

## SUMMARY

*Denis Rusnak, Białystok*

### **Orthodox educational system in the Lithuanian diocese in the second half of the XIX century**

**Keywords:** Orthodox Schools, Lithuanian Diocese

In 1839 in Byelorussia the Uniate Church was unified with the Orthodox Church and the orthodox Lithuanian diocese was formed. The new diocese had a theological seminary in Zhyrovichy and several lower theological seminaries in the monasteries of Zhyrovichy, Kobryn and Suprasl. There were also some parish schools for lower classes in the provinces of Vilnius, Grodno and the district of Białystok. Gradually new territories were added to the diocese with more population of uniate or even catholic origin, which influenced later the educational programme. In 1867 new statute of theological seminaries and lower theological seminaries was formulated. The theological seminaries were placed under the main administration of the Holy Synod and under the direct control of the diocesan hierarch. Lithuanian theological seminaries had the structure of the 6-classes Russian seminaries with a limited number of students in each class. It took 5

years to introduce the reform in Lithuania. The aim of the seminary was to educate future priests of the Orthodox Church, therefore particular attention was paid to the moral and spiritual state of the students. It was regulated by a strict discipline and precise schedule of the day. In 1884, an important change was introduced in the statute of the theological seminaries resulting in increasing the role of the diocesan bishop – among others he was the only person to appoint the teachers. Also the seminary had now a confessor, chosen by the board of the seminary among the diocesan clergy. Candidates for the seminary in the Lithuanian diocese in 1867 were prepared in 4 lower seminaries in Vilnius, Grodno, Zhyrovichy and Kobryn. In 1872, based on the decision of the clergy of the Lithuanian diocese and of the archbishop Makarius, the Holy Synod closed down the theological schools on Grodno and Zhyrovichy. Later on instead of the re-opened school in Zhyrovichy the school in Kobryn was closed. Students spent 4 years in the school, the life of which was basically regulated by the rules similar to those in the seminaries.

In 1859 the Holy Synod issued the decision of forming parish schools for the peasants' children. It was the responsibility of the diocesan clergy to found and lead those schools. In 1863 there were 323 parish schools in the Lithuanian diocese, among which 245 were financially supported by the clergy. At the beginning those schools were located in the houses of the parish priests or the psalmists and only later on special buildings were constructed at the expense of the parishioners. The main goal of the orthodox parish educational system on this territory was to strengthen the religious identity of the orthodox population and the defence of the Orthodox Church's property facing the danger of the influence of the Latin Church.

In 1888 Vilnius church-parish school for teachers was founded in order to prepare the teachers for the parish schools in the districts of Vilnius and Kovno. In 1892 the school was closed down.

In 1861 a school for the girls of the priests' families was founded in Vilnius and it was placed under the care of tsarina Maria Feodorovna. The school prepared future priest's wives, especially taking into account the conditions of the rural life.

## PRAWOSŁAWNE KONCEPCJE ROZWIĄZANIA WSPÓLCZESNYCH PROBLEMÓW NACJONALISTYCZNYCH

**Słowa kluczowe:** Kościół prawosławny, nacjonalizm

Tematem referatu jest wskazanie prawosławnych koncepcji rozwiązania współczesnych problemów nacjonalistycznych, określanych również jako „etnofiletyzm”<sup>1</sup>. Chociaż nacjonalizm nie jest problemem kościelnym, idee które rodzi dotykają również Kościoł. Celem niniejszej pracy jest wskazanie problemów, które wynikają z idei nacjonalistycznych i dotyczą Kościoł oraz przedstawienie propozycji ich rozwiązania.

### Narodowość

Chrześcijaństwo, opierając się na nauczaniu Chrystusa, posiada własną definicję narodowości: „*Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie*” (Gal 3, 28; również Rz 10, 12). Wyjście poza więzy etniczne, kulturowe, historyczne, stanowi rewolucyjny krok, niespotykany w żadnym systemie politycznym, w żadnej religii. W Kościele może się znaleźć „każdy” wierzący w Chrystusa i to określenie „każdy” – podkreślane przez św. Jana Chryzostoma – świadczy o uniwersalności Kościoła<sup>2</sup>. Chrystus ukazuje nam, jak powinna wyglądać chrześcijańska hierarchia wartości: najpierw Bóg, potem człowiek, najpierw wiara, później rzeczy ziemskie, na początku przynależność do Kościoła, potem relacje człowieka z narodowością (zob. Kol 1, 18)<sup>3</sup>. Kto stara

<sup>1</sup> Etnofiletyzm (gr. *ethno* – naród, *phili* – rasa, plemię) jest dążeniem i zasadą nacjonalistyczną stosowaną w eklezjologii do wywyższenia określonej grupy narodowościowej w obrębie Kościoła. Etnofiletyzm dąży do tworzenia lokalnych Kościoł na zasadach narodowościowych i etnicznych. Podstawową zasadą etnofiletyzmu jest jedność narodowościowa, językowa i kulturowa w obrębie Kościoła lokalnego. Por. Papatomas Grigorios D., archim., *Course of Canon Law – Appendix VI – canonical glossary*, Paris 1995, cyt. za: *For the peace from above. An Orthodox Resource Book on war, peace and nationalism*, pod red. Hildo Bos i Jim Forest, Syndesmos 1999, s. 11; Zob. również podobna definicja Filipowa: Т. И. Филиппов., *Современные церковные вопросы*, Санкт-Петербург 1882, s. 225.

<sup>2</sup> Zob. Homilia św. Jana Chryzostoma na List Apostoła Pawła do Rzymian. *Homily XVII*, [w:] *Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Roman*, NPNF ser. I vol. 11, s. 474-475.

<sup>3</sup> *Собрание творении преподобного Иустина Поповича*, pod red. А. I. Sidorow, tłum. S. Fonow, Москва: Паломник 2004, t. 1, s. 67.

się zmienić zależności tej hierarchii, zgodnie ze słowami Chrystusa „*nie jest [Jego] godzien*” (zob. Mk 10, 37). W okresie apostołskim, uczniowie Chrystusa określili swój stosunek do narodowości, ukazując uniwersalność Kościoła i jego nieograniczoność. Narodowość, zgodnie ze słowami Chrystusa (Gal 3, 28), stała się nieistotna; wszelkie relacje społeczne (Mk 10, 37) – drugorzędne. Chrześcijaństwo łamie starotestamentowe zasady oparte na relacji „swoj – obcy”; obala zakaz kontaktów z cudzoziemcami (por. Dz 10, 28). Apostołowie nie faworyzują przedstawicieli własnego narodu, głosząc Ewangelię tym, którzy chcą ją poznać (Dz 13, 45-48). W wyniku sporu apostołów o przyjmowanie pogan do wspólnoty wiernych, ujawnia się idea, iż Chrześcijaństwo nie może być ograniczone do jakiegokolwiek grupy społecznej, czy nacji. Otwartość i uniwersalizm Kościoła spychał kwestie przynależności etnicznej poza sferę istotnych problemów. Narodowość dla Kościoła pierwszych wieków nie ma znaczenia, o czym świadczą słowa apostoła Piotra skierowane do Korneliusza: „...*Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie*” (Dz 10, 34-35).

Od początku Kościół prawosławny uformowany był na fundamencie Kościołów lokalnych, z których każdy w pełni posiada wszystkie cechy Kościoła uniwersalnego<sup>4</sup>, lecz bez jedności z innymi Kościołami lokalnymi nie może istnieć. Wielość Kościołów lokalnych zachowuje wynikającą z historii różnorodność języków i kultur, lecz podobnie jak z wielu głosów powstaje symfonia, Kościół pozostaje z gruntu jeden w swoim dogmacie i w sakramentach jako niewzruszona *koinonia*<sup>5</sup>.

Rozmieszczenie terytorialne Kościołów lokalnych pierwszych wieków zgodnie pokrywało się z polityczno-administracyjnym podziałem Imperium Rzymskiego. Każdy Kościół lokalny założony został w oparciu o granice państwowe, a nie na podstawie etnicznej, czy narodowościowej samej w sobie<sup>6</sup>. Granice państwowe, zostały uznane za granice Kościoła lokalnego z pragmatycznych względów. Taki podział administracyjny Kościoła powszechnego automatycznie powodował dwa pozytywne następstwa: nie ograniczanie Kościoła do jednej grupy etnicznej, oraz podkreślenie równości wiernych różnych grup etnicznych, zebranych, aby być zjednoczonymi i przemienionymi w jeden „naród Boży”.

### **Problemy narodowościowe i nacjonalistyczne**

W XIX wieku, prawosławna eklezjologia uległa wpływowi laickich idei narodowościowych. W praktyce kościelnej zaczęły funkcjonować zasady: ko-terytorialności<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Dlatego Apostoł Paweł pozdrawiając chrześcijan z Koryntu nazywa ich Kościołem Bożym, czyli mającym pełnię wiary i łaski. Por. 1 Kor 1, 2.

<sup>5</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 165

<sup>6</sup> I. Karmiris, *Nationalism in the Orthodox Church*, „Greek Orthodox Theological Review”, XXVI, 3 (Fall) 1981, s. 175-177.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 8.

Jedność, podkreślana w nazewnictwie Kościołów opartym wyłącznie o nazwy geograficzne, zaczęła ustępować wyodrębnieniem wspólnot określonych przymiotnikami. „Kościół znajdujący się w Koryncie”, „Kościół w Galacji”, „Patriarchat Jerozolimy”, „Kościół w Rosji” – nazwy ukazujące miejsce funkcjonowania Kościoła rozpoczęły transformację w Kościół Rzymski, Rosyjski, Serbski, Polski itp.<sup>8</sup> Nowa nazwa wiąże wspólnotę zarówno z kręgiem kulturowym, językowym, etnicznym jak i politycznym<sup>9</sup>.

Znaczącym krokiem w kierunku zmiany stosunku Kościoła do pochodzenia etnicznego wiernych, było ustanowienie patriarchy konstantynopolitańskiego zwierzchnikiem – *etnarhą* – wszystkich Chrześcijan znajdujących się w Imperium Otomańskim<sup>10</sup>. Zgodnie z islamskim prawem religijnym, patriarcha stał się świeckim i duchowym zwierzchnikiem Chrześcijan, czyli głową grupy narodu (miletu)<sup>11</sup>. Patriarcha stał się władzą zwierzchnią zarówno prawosławnych Greków, jak również wiernych innych Kościołów lokalnych – Serbów, Bułgarów, Rumunów, Albańczyków itp.<sup>12</sup> Inni patriarchowie i biskupi utracili swą niezawisłość, obniżono znaczenie ich posługi do stopnia podwładnych patriarchy<sup>13</sup>. Zaangażowanie patriarchy we władzę świecką zaowocowało powstaniem wśród Greków idei narodowościowych. Ten impuls ułatwił stworzenie

<sup>8</sup> „Wydaje się, iż [nazwa] nie określa jednego [i niepodzielonego] powszechnego Kościoła, lecz [dotyczy] odrębnych Kościołów [...] w ten [sam] sposób w jaki mówimy o Kościele ewangelickim, katolickim, anglikańskim, luteranckim”: archim G. D. Papatomas, *In the age of the Post-Ecclesiality: The emergence of post-ecclesiological modernity*, [online] [dostęp 15.12.2006] Dostępny w Internecie: <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/theology/Post-Ecclesiality.pdf>; angielskie tłumaczenie artykułu z języka francuskiego: *Au temps de la post-ecclesialité*, „Istina” nr 51, Paris 2006, s. 13, s. 64-84.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>10</sup> Ta jurysdykcyjna modyfikacja zakresu władzy patriarchy rozwinęła się za czasów sułtana Muchameda II, który wprowadził na podbitym terenie administracyjne prawo oparte na zasadzie miletu.

<sup>11</sup> Mieszkańcy Imperium Otomańskiego podzieleni byli na milety, czyli religijno-polityczne wspólnoty, przynależność do których oparta była na wyznawanej religii. Każdy milet zarządzany był przez zwierzchnika, który przed sułtanem odpowiadał za przestrzeganie prawa w obrębie miletu. W imperium istniały cztery główne milety: Islamski, Grecki, Armeński oraz Żydowski. Sułtan traktował wszystkie mniejszości narodowe żyjące w jego państwie jako – milet – odrębny naród. Chrześcijanom, jako miletowi greckiemu, przysługiwała daleko posunięta samodzielność w dziedzinie stanowienia prawa wewnętrznego, a przede wszystkim w sprawach religijnych. Patriarcha, chociaż zależny od sułtana, mógł sprawować władzę duchową nad wspólnotą chrześcijańską. Zob. m.in.: A. Grajewski, *W poszukiwaniu utraconej jedności*, „Gość Niedzielny” nr 49 2006; *When Greek meet Turks*, [w:] Stearns Monteagle, *When Greek meet Turks*, [w:] *Entangled Allies: U.S. Policy toward Greece, Turkey and Cyprus*, New York 1992, s. 84-86; S. Runciman, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Oxford 1971, s. 26; Panteleimon (Rodopoulos), metr., *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law. The Phenomenon of Ethnophyletism in Recent Years*, Budapeszt 2001, [online] *Ecumenical Patriarchate* [dostęp 16.01.2007]. Dostępny w Internecie: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=287&tla=en>

<sup>12</sup> Połączenie władzy kościelnej i świeckiej w osobie patriarchy Konstantynopola nie jest odosobnionym przypadkiem zaangażowania Kościoła w realia polityczne. Często zaangażowanie hierarchii kościelnej w sferę władzy świeckiej, stanowiło jedyną formę ocalenia wiary oraz „tożsamości narodowej”. Zmuszenie patriarchy Konstantynopola do objęcia władzy politycznej nad „narodem prawosławnym” oparte jest na takich samych postawach jak działanie „księcia-biskupa Maksyma z Serbii, czy Piotra z Czarnogóry. Takie rozwiązania, aczkolwiek niekanoniczne, były [...] efektem nacisku władz świeckich”. Zob. *The National Church: The Third Rome and the Nations*, [w:] Moss Vladimir, *The mystery of the Church. The Orthodox Church from Adam to the Second Coming of Christ*, [online] *romanista* [dostęp 26.03.2007]. Dostępny w Internecie: <http://www.romanitas.ru/eng/THE%20MYSTERY%20OF%20THE%20CHURCH%207.5X9.25.htm>

<sup>13</sup> N. Zernow N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, Pax, Warszawa 1967, s. 109.

mistyczno-imperialnych idei Wielkiej Grecji, jak również późniejszą „łatwą” adaptację XVIII-wiecznych europejskich idei narodowościowych<sup>14</sup>. W XIX w. młoty rozpoczęły ewolucję z organizacji polityczno-religijnych we współcześnie znaną formę narodów. Prawosławni narodowości nie-greckiej, rozpoczęli starania o odzyskanie niezależności państwowej oraz kościelnej. Wyzwalające się spod panowania sultana państwa europejskie, szukając swojej tożsamości, korzystając z oświeceniowej koncepcji nacji, akcentowały przynależność narodowościową, na zasadach rasy, wspólnoty etnicznej i terytorialnej. Autokefalia stawała się celem zarówno hierarchii kościelnej, jak też i władz państwowych. Przez lata zależności od patriarchy Konstantynopola, wśród tych narodów wytworzyła się swoista obrona przed narzucanym hellenizmem.

W wyniku rozwoju idei narodowościowych w Kościele zrodziły się nowe tendencje oscylujące wokół trzech kierunków: podkreślenia wybraństwa narodu, ograniczenia Kościoła jedynie do wiernych własnej narodowości oraz, wynikające z dwóch powyższych – dążenie do ogarnięcia administracją wszystkich wiernych jednej narodowości niezależnie od państwa, w którym żyli. Te trzy kierunki tworzą trzy idee: etnofiletyzmu, mesjanizmu oraz ideę kościołów diasporalnych.

### Etnofiletyzm

Po raz pierwszy, termin etnofiletyzm pojawił się w okresie sporu patriarchy z Kościołem w Bułgarii. W swej walce o niezależność kościelną, Bułgarzy skupili się na łączącej wspólnotę tożsamości narodowej. Właśnie ta solidarność etniczna, naruszająca więzy duchowe, określona została jako „etnofiletyzm”. Kiedy 11 maja 1872 r. egzarcha bułgarski, Antym Widyński, ogłosił w Kościele w Konstantynopolu akt niezależności Bułgarskiego Kościoła<sup>15</sup>, konstantynopolitański patriarcha Anthimus VI zwołuje Wielki Synod Lokalny w Konstantynopolu. W Synodzie udział wzięło 32 biskupów i przedstawiciele wszystkich, poza Jerozolimskim, patriarchatów wschodnich<sup>16</sup>. 16 września Synod oficjalnie potępia etnofiletyzm, który oceniony jest nie jako zdrowa miłość do narodu i państwa, ale jako bariera uniemożliwiająca naturalne zjednoczenie lokalnych Kościołów. Owocem prac Synodu jest „Rezolucja”, która wyszczególnia ogólne zasady sformułowane przez Synod<sup>17</sup>.

„Rezolucja” (*Opoc*) uroczyście ogłoszona we wrześniu 1872 r., stwierdza autorytatywnie: „*krytykując i potępiając, odrzucamy etnofiletyzm jako rasową dyskryminację*”

<sup>14</sup> Zob. A. П., Лебедев, *История Греко-византийской Церкви под властью турок*, Санкт-Петербург 1903; S. Hayes, *Orthodoxy and nationalism*, [online] suite101 [dostęp 24.03.2007]. Dostępny w Internecie: [http://www.suite101.com/print\\_article.cfm/orthodoxchristianity/51192](http://www.suite101.com/print_article.cfm/orthodoxchristianity/51192)

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> E. Павленко, *Ересь филетизма: история и современность*, [online] *Credo* [dostęp 23.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=863>

<sup>17</sup> Pełny tekst „Rezolucji” zawarty jest w książce Metropolity Maxima (tekst grecki). Maximos, Metropolitan of Sardeis, *The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Thessaloniki 1989, s. 323-330.



i nacjonalistyczną tendencję. Odrzucamy ją jako przeciwną Kościołowi Chrystusowemu, nauczaniu Ewangelii i świętym kanonom naszych Świętych Ojców<sup>18</sup>.

Soborowe potępienie etnofiletyzmu z 1872 r., już przy pobieżnej analizie historycznej, ukazuje stronnictwo Konstantynopola, aczkolwiek nie wpływa ona w żaden sposób na ocenę i wartość decyzji na nim podjętych. W podobnym tonie, na temat soboru wypowiedzi się o. J. Meyendorff: „Nie chcę osądzać tutaj stronnictwego charakteru decyzji osądzającej Bułgarów, jakoby jedynie oni [zgrzeszyli] kościelnym nacjonalizmem, lecz sam tekst jasno formułuje eklezjologiczny punkt widzenia, [obowiązujący] i priorytetowy dla współczesnego Prawosławia<sup>19</sup>”.

Aktualna sytuacja Prawosławia, to współistnienie wielu jurysdykcji prawosławnych na terenie Ameryki, Australii, czy w niektórych krajach Europy Zachodniej. W obecnej sytuacji, szczególnie na kontynencie amerykańskim, istnieje wiele jurysdykcji, działających jako *diaspory* swoich ojczystych Kościołów lokalnych. Sytuacja taka, sprawia, iż każdy z tych Kościołów ściśle identyfikuje się, z własnym (ojczystym) Kościołem lokalnym, i dalej, poprzez język i tradycję, z własną kulturą i narodem. Kościoły diasporalne stają się wówczas monolitami obcej kultury i języka, którego wierni istnieją tylko w danej diasporze, nie czując powszechnej jedności Prawosławia. Taka diaspora staje się więc przekąźnikiem idei etnofiletyzmu. Etnofiletyzm przybiera inną formę, nie zamyka Kościoła dla ludzi innej rasy – tworzy nowe kościoły, tylko dla przedstawicieli wybranego narodu. Zamiast odpiierać nieprawosławne dążenia wiernych do angażowania narodowości, patriotyzmu, nacjonalizmu w życie Kościoła, diaspora jeszcze bardziej do tego typu ruchów zachęca.

„Jak długo wspólnoty prawosławne w różnych miejscach, będą uważały siebie za „diaspory”, tak długo nie będą w stanie wypełnić swej misji jako Kościół<sup>20</sup>” – ostro stwierdza John Meyendorff<sup>20</sup>. „Prawosławni imigranci, znajdujący się właśnie w takich wspólnotach, nie muszą jednak odrzucać swojej regionalnej identyfikacji kulturowej, lub też zapominać o swoich korzeniach z ziemią ojczystą<sup>21</sup>”. Muszą jedynie znać wartość identyfikacji duchowej, religijnej, stawiając ją zawsze na pierwszym miejscu.

Analizując współczesne dążenia Kościołów lokalnych, łatwo zaobserwować pewną prawidłowość – wspólnoty prawosławne znajdujące się w nowoformowanych lub restytuowanych państwach (np. państwa wchodzące wcześniej w skład ZSRR) dążą

<sup>18</sup> Ibidem; Zob. John (Pelushi), metr., *Ethnic Conflicts and the Orthodox Church*, [w:] *In Communion – the quarterly journal of the Orthodox Peace Fellowship*, 1:2004, b.m.w. [online] *In Communion* [dostęp 15.08.2007]. Dostępny w Internecie: <http://incommunion.org/articles/previous-issues/issue-32/ethnic-conflicts-and-the-orthodox-church>; Zob: Т. И. Филиппов Т. И., *Современные церковные вопросы*, Санкт-Петербург 1882, s. 186.

<sup>19</sup> И. Мейендорф, *Церковный регионализм: структуры общения или прикрытие для сепаратизма?*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 24 (1980), s. 155-168; tłumaczenie rosyjskie w: [online] *Pagez* [dostęp 21.05.2007]. Dostępny w Internecie: <http://www.pagez.ru/olb/385.php#7>, s. 155-168.

<sup>20</sup> J. Meyendorff, *Mission, Unity, Diaspora*, „Journal Syndesmos: A journal of Orthodox Unity, Witness and Renewal” 1:1995; oryginalne źródło: „Greek Orthodox Theological Review” 17/1 (1972), s. 46.

<sup>21</sup> Ibidem.

do uniezależnienia się od struktur wielkich Patriarchatów. Tendencje te są obecne zarówno w Europie Wschodniej (Ukraina, Estonia), na Bałkanach (Macedonia, Czarnogóra), jak też na kontynencie amerykańskim (dążenie do uniezależnienia się Greckiej Archidiecezji będącej w jurysdykcji Konstantynopola, jak również Archidiecezji Antiocheńskiej). Dążenie do autonomii, czy też autokefalii, wymusza scementowanie Kościoła lokalnego, realizowane m.in. poprzez utożsamianie wspólnoty z określoną tradycją, narodem bądź językiem. Przykład Macedonii, Estonii i Ukrainy w doskonały sposób ukazuje nam również działanie „trzeciej strony konfliktu” tj. świeckiej władzy. Dla liderów wspólnot schizmatyckich „narodowość” i „autokefalia” (tu rozumiana jedynie jako niezależność) jest bardziej istotna niż sam Kościół i nauka ewangeliczna<sup>22</sup>. Negatywna ocena takiej działalności, zmusza nas jednak do obiektywnego spojrzenia na źródła tego typu zachowań, wpływające z „kanonicznych” Kościołów lokalnych. Problem narodowościowy, przejawiany w ksenofobicznych strukturach niekanonicznych, wypływa z licznych naruszeń prawosławnej eklezjologii we współczesnych autokefaliach.

#### Prawosławne koncepcje rozwiązania problemów nacjonalistycznych w Kościele **Powszechna decyzja soboru**

Wydaje się, iż współczesne problemy rozwiązywane są w Kościele w każdy sposób – poza eklezjalnym<sup>23</sup>. Krytykę współczesnego sposobu rozmowy o problemach Kościoła, przeprowadzanych na sympozjach, konferencjach, spotkaniach „przedstawicieli Kościołów”, możemy odnaleźć m.in. w liście archim. Justyna Popowicza, gdzie osądza on stosowanie współczesnych form dialogu, nawołując do rozwiązywania problemów eklezjalnych w oparciu o zasady okresu soborów powszechnych<sup>24</sup>. Do podobnego sposobu rozwiązania problemu wzywa Kartaszew, dla którego „obrona przed wpływami nacjonalistycznymi winna odbywać się w Ciele Kościoła, a nie na zewnątrz”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Amfilohije (Radovic), metr., *The church as the pillar and stronghold of the truth, the question of autocephality and The Church*, [online] *Orthodox Research Institute* [dostęp 20.05.2005]. Dostępny w Internecie: [http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon\\_law/amfilohije\\_radovic\\_church\\_pillar.htm](http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon_law/amfilohije_radovic_church_pillar.htm)

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Archim. Justyn krytykuje opóźnienie zwołania soboru powszechnego oraz zastępowanie tej, eklezjalnej podstawy funkcjonowania Kościoła, różnego rodzaju spotkaniami o charakterze świeckim. Współczesne konferencje, synody, „pro-synody”, wyrażają duch instytucjonalizacji Kościoła. Członkami spotkań są przedstawiciele niektórych Kościołów lokalnych. Podstawą eklezjalnego soboru powinna być reprezentacja każdej diecezji z jej biskupem na czele. To diecezja jest podstawową strukturą eklezjalną. „...*W tym samym czasie, inne, historycznie późniejsze i zmienne formy eklezjalnej organizacji Kościoła prawosławnego: metropolie, archidiecezje, patriarchaty, pentarchia, autokefalie, autonomie itp., które mogą w eklezjologii funkcjonować lub [równie dobrze] mogłoby ich nie być, nie mogą wpływać na prawidłowe funkcjonowanie zasady soborowości*”. Rozwinięte formy eklezjalne „nie mogą utrudniać, czy odrzucać episkopalnego charakteru i struktury Kościoła i wszystkich Kościołów”. Zob. Popovic Justin, archim. dr, *On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church*, [online] *Orthodox Christian Information Center* [dostęp 4.05.2007]. Dostępny w Internecie: [http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/stjustin\\_council.aspx](http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/stjustin_council.aspx)

<sup>25</sup> A. Kartaszew, *Церков и национальность*, „Путь”, 44:1934, Paris, s. 10.

Dla uniwersalnego zagrożenia Kościoła, a takim jest problem narodowościowy, należy podjąć odpowiednie kanoniczne kroki. Zagrożenie w skali diecezjalnej rozwiązane może być przez biskupa diecezjalnego; problem ogarniający cały Kościół lokalny – przez zgromadzenie wszystkich jego biskupów i przedstawicieli świeckich, tj. lokalny sobór. Kiedy jednak rodzi się problem wykraczający poza sferę Kościoła lokalnego, i dotyczy ogółu Prawosławia – jedynym rozwiązaniem musi być powszechna decyzja soborowa<sup>26</sup>.

Kościół „powszechnym” głosem winien wypowiedzieć swój stosunek do współcześnie istniejących w świecie idei, jednoznacznie ukazując ich zgodność, bądź nie z nauczaniem Chrystusa.

### Odrzucenie zmian eklezjalnych i powrót do ich początkowych form

Rozwiązanie problemu narodowościowego możemy odnaleźć w prawosławnej eklezjologii. Problemem, zdaniem o. Leonida Kishkovskiego, nie jest więc odnalezienie rozwiązania, lecz jego „*teologiczna akceptacja oraz praktyczne zastosowanie*”<sup>27</sup>. Tożsame stwierdzenie przedstawili uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Prawa Kościelnego (odbył się w Budapeszcie w 2001 r.), którzy ostro potępili współczesne tendencje narodowościowe w Kościele oraz wezwali do przestrzegania pierwotnych zasad eklezjalnych, a w szczególności do przestrzegania zasady jedno miasto – jeden biskup oraz jeden Kościół lokalny na terenie każdego państwa. W czasie kongresu potępiono nadinterpretacje i ideologiczne „nowotwory”, potwierdzając i przypominając przepis prawa kościelnego, mówiący: „...*każdy przedstawiciel Kościoła lokalnego, który emigruje do innego państwa i zamieszkuje tam, staje się członkiem Kościoła lokalnego, który istnieje w tym określonym państwie*”<sup>28</sup>.

W życiu Kościoła niezbędne jest przestrzeganie eklezjalnej zasady zdefiniowanej przez sobór 1872 r., która głosi, iż do Kościoła „...*nie możemy przyjmować [...], struktur i organizacji niosących zagrożenie realności upadłego świata (w tym również idei nacjonalizmu); albowiem jako wspólnota eucharystyczna Kościół powołany jest do pokonywania podziałów i jednoczenia osamotnionych. W swej strukturze Kościół winien świadczyć o zwycięstwie Chrystusa nad światem*”<sup>29</sup>.

### Ocena koncepcji

Rozwiązanie problemu narodowościowego w Kościele, niezależnie od zastosowanej metody, będzie niezwykle trudne. Być może, co podkreśla św. Mikołaj Serbski,

<sup>26</sup> Por. krótką definicję „Czy Sobór Powszechny jest potrzebny?” – *When is the Ecumenic Synod necessary?* P. G. Levshin, *The orthodox doctrine of the apostolic Eastern Church; or, A compendium of Christian theology*, London Edinburgh Manchester 1857, s. 139.

<sup>27</sup> L. Kishkovsky, *Orthodoxy in America: Diaspora or Church?*, „Europaica Bulletin” nr 49 2005.

<sup>28</sup> Panteleimon (Rodopoulos), metr., *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law...*, dz. cyt.

<sup>29</sup> И. Мейендорф, *Церковный регионализм...*, dz. cyt.

uniezależnienie się od idei narodowościowych jest dążeniem do ideału, którego „słaby i przyziemny” człowiek nie jest w stanie osiągnąć, lecz „taki jest cel Kościoła – nie przyziemny i ograniczony”, lecz uniwersalny, absolutny i niezmienny<sup>30</sup>.

Sukcesem Kościoła w zmieniającym się świecie było jego przystosowanie się do zaistniałej sytuacji, bez utraty swego mistycznego charakteru. Rozwiązanie problemu narodowościowego, oprócz introspekcji wymaga również zastosowania odpowiednich do epoki metod. Wzorce eklezjalne zaczerpnięte z tradycji Kościoła wczesnochrześcijańskiego, pozwolą rozwiązać problem narodowościowy, jednak stosować je należy z uwzględnieniem zmian na świecie. Do takiego podejścia przy rozwiązywaniu współczesnych problemów eklezjalnych nawołuje o. D. Staniloae. Idealne rozwiązania eklezjalne pierwszych wieków chrześcijaństwa, muszą zostać zaadoptowane do specyfiki współczesnego świata<sup>31</sup>.

Problemy narodowościowe mogą być rozwiązane przy nieugiętej duchowej wierności Tradycji Kościoła. Tylko soborowa, powszechna decyzja, poprzedzona powszechną dyskusją wśród hierarchów i wiernych, czyli w eklezjalnym duchu Prawosławia, może wpłynąć na współczesny charakter Kościoła. Tylko przy otwartym wyznaczeniu granic sfery kościelnej i sfery laickiej, unikniemy obecnego dualizmu, kiedy wiemy „jak być powinno” lecz jednocześnie, kierując się partykularyzmem, kroczymy w zupełnie inną stronę. Zagrożenie partykularyzmem, w obliczu Soboru Powszechnego, nie jest iluzoryczne, o czym głośno mówią współcześni przewodnicy duchowi, m.in. archim. Justyn Popowicz<sup>32</sup>. Tożsamą opinię podziela metropolita Sawa (Hrycuniak), który abstrahuje od zależności politycznych, faworyzowania określonych systemów społecznych i wszelkich świeckich czynników, rozwiązanie widzi w prawidłowym rozumieniu struktur eklezjalnych: „[...] *idea Cerkwi jest jasna – w każdym państwie powinna być jedna Cerkiew, jeden zwierzchnik koordynujący kwestie narodowościowe i językowe dotyczące zwyczajów i właściwej danemu narodowi kultury i tradycji. Jedynie w ten sposób można*

<sup>30</sup> Николай (Велимирович), свят., *Творения святителя Николая Сербского (Велимировича)*, t. III, *Духовное возрождение Европы*, tłum. S. Fonow, Moskwa 2006, s. 359.

<sup>31</sup> Zob. D. Staniloae, *Some Characteristic Features of Orthodoxy*, Athens 1994, w: [online] *Myriobiblos Library* [dostęp 21.05.2007]. Dostępny w Internecie: [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Staniloe\\_Characteristic.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Staniloe_Characteristic.html)

<sup>32</sup> Zdaniem o. Justyna, stronniczość i partykularyzm Kościołów lokalnych, stanowią największe zagrożenie dla soborowości i powszechności Kościoła. Przytaczając przykład zatwierdzonych tematów, które powinny być omawiane na Soborze Powszechnym, ukazuje dążenie Konstantynopola do kolejnej modyfikacji systemu eklezjalnego w Prawosławiu: „...*tematy [które mają być omawiane na soborze] ujawniają intencje Konstantynopola do podporządkowania sobie całej prawosławnej diaspory – co oznacza podporządkowanie sobie całego świata! oraz zagwarantowanie sobie wyjątkowego prawa nadawania autokefalii i autonomii [...] wszystkim Kościołom prawosławnym na świecie, zarówno współcześnie, jak i w przyszłości. Jednocześnie [Konstantynopol] dąży do ustanowienia własnej gradacji i hierarchii [wśród Kościołów lokalnych] (implikuje to problem dyptychów, który nie ogranicza się jedynie do 'kolejności liturgicznego wspomnienia [hierarchów Kościołów lokalnych]' lecz do praktycznego ustanawiania nowych zasad w Kościele...)*”. J. Popovic Justin., *On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church*, dz. cyt.

zabezpieczyć porządek w życiu cerkiewnym<sup>33</sup>. Tej przejrzystości opinii i konsekwencji brakuje w głosach innych Kościołów lokalnych, w większości historycznie zaangażowanych po stronie określonych świeckich idei.

Prawosławie tworzy jedność uniwersalną – jedność w wierze, jedność „w sobie”, podczas gdy nacjonalizm jednoczy „przeciwko innym”. Nacjonalizm cementuje wspólnotę poprzez ukazanie wroga – wrogiem zaś może się stać każdy „obcy”, czyli każdy, kto nie jest członkiem narodowej wspólnoty. Sprzeczność idei nacjonalistycznej z teologią prawosławną jest oczywista. Podstawowym problemem jest praktyczne, oddolne przenikanie tychże idei do organizmu eklezjalnego. Słusznie, problem tendencji narodowościowych, św. Mikołaj Serbski nazywa wewnętrznym wrogiem Kościoła<sup>34</sup>. Idee narodowościowe przeciwstawiają się uniwersalizmowi Kościoła, są sprzeczne zarówno z prawosławną eklezjologią, jak i eschatologią<sup>35</sup>. O ile teoretyczne rozwiązania są stosunkowo proste, o tyle ich realizacja odbywa się niezwykle ciężko. Praktycznemu rozwiązaniu problemu narodowościowego w Kościele nie sprzyja niska świadomość eklezjalna wiernych oraz populizm hierarchii w stosunku do świata polityki<sup>36</sup>.

Rozważając kwestie współistnienia Kościoła i narodów nieustannie należy przypominać, iż celem Kościoła jest „*trwanie przy chorym sercu [każdego] narodu jak lekarz; z duchowym aparatem. [Kościół winien] całą swą siłę ponadludzką beznamietności i ewangelicznej czystości sumienia, wyteżać w minuty wzrastania nacjonalistycznych tendencji. [...] Takie jest [bowiem] ponadludzkie, trudne służenie Kościoła*”<sup>37</sup>.

„*Zawsze były dwie nacje na świecie. Można je wyróżnić i dzisiaj, a ich podział jest ważniejszy niż wszelkie inne podziały. Są bowiem ci, którzy krzyżują, i ci, którzy są krzyżowani, są ci, którzy prześladowają, i ci, którzy są prześladowani, ci, którzy nienawidzą, oraz ci, którzy są znienawidzeni, ci, którzy powodują cierpienia, i ci cierpiący. Nie muszę wyjaśniać, do której nacji powinni przynależeć chrześcijanie*”<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Sawa (Hrycuniak), metr., *Prawosławie i współczesność*, – wykład inauguracyjny Wszechnicy Kultury Prawosławnej, 25.10.2004, [online] *cerkiew.pl* [dostęp 22.08.2007]. Dostępny w Internecie: <http://www.cerkiew.pl/prawoslawie/text.php?id=89>

<sup>34</sup> Zob. Николай (Велимирович), свят., dz. cyt., s. 352-356.

<sup>35</sup> Jako praktyczne nakłanianie do zmiany form działania wspólnoty, przewartościowania jej struktur i skierowania ku innym celom, nacjonalistyczne dążenia zniekształcają prawosławną eklezjologię. Każda próba usankcjonowania praktycznych zniekształceń funkcjonujących w Kościele poprzez ich doktrynalizację przeciwstawia się nauczaniu Kościoła – tj. jego sferze teologicznej. Ustanowienie materialnych, ziemskich i przemijających wartości, jako ideału funkcjonowania wspólnoty przeciwstawia się prawosławnej eschatologii, ukierunkowując niematerialny i mistyczny organizm ku celom ziemskim – stworzonym i ograniczonym.

<sup>36</sup> Zob. А. Верховский, *Православный национализм. Заметки об определении и о перспективах движения*, [online] *Неприкосновенный запас* [dostęp 7.03.2007]. Dostępny w Internecie: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=20010719>

<sup>37</sup> А. Картасzew, *Церков и национальность*, dz. cyt., s. 12.

<sup>38</sup> М. Бьердияjew, *Christianity and Anti-Semitism (the religious destiny of Judaism)*, Paris 1935, cyt. za: John (Pelushi), metr., *Ethnic Conflicts and the Orthodox Church*, w: *In Communion – the quarterly journal of the Ortho-*

Nacjonalizm oraz wszelkie idee z niego wynikające, dąży do ujednoczenia. Natura Kościoła jest nienaruszona jedynie w jedności, nie zaś w jednolitości. Standardyzacja kultury, tradycji, języka sprowadza Kościół do zunifikowanej instytucji, odrywając od Kościoła piękno tradycji wypełniającej się w różnorodności<sup>39</sup>. Tradycja Kościelna została zbudowana na fundamencie dwóch tysięcy lat misji Kościoła. Jedność Kościoła oznacza zachowanie tego dziedzictwa i jednoczesną ciągłą troskę o zachowanie proporcji tego co Boskie, od tego co ziemskie. W Kościele jest miejsce na różnorodność o ile tylko zachowane zostanie pierwszeństwo duchowości i podkreślona absolutna jedność z całym powszechnym organizmem kościelnym.

Kościół jest jeden i w swej idealnej jedności, niebiańskiej i ziemskiej, duchowej i materialnej, wiecznej i śmiertelnej, nie może zaakceptować nacjonalizmu. Abstrahując od historycznej formy etnofiletyzmu, osądzonej w 1872 r., Kościół neguje również każdą modyfikację tejże idei, każdą próbę zmiany istoty Kościoła. Prawosławie zawsze było, jest i będzie idealną jednością, o czym nieustannie przypomina nam Ewangelia, zastępy Świętych, i cały Kościół prawosławny.

## SUMMARY

*Father Marek Ławreszuk, Warsaw*

### **Orthodox approaches to contemporary problems of nationalist**

**Keywords:** Orthodox Church, Nationalism

The aim of the paper is to show how to solve contemporary nationalistic issues, known also as „ethnophiletism”, in Orthodox way. Although nationalism is not the ecclesiological problem, its ideas affect the Church, too. The aim of this study is to identify problems, which arising from these nationalistic ideas touch the Church, and to present some ways of solving them.

This paper indicates the difference between Orthodox and secular understanding of the term „nation”. The Church attitude to nationality and related issues is not based

---

*dox Peace Fellowship*, 1:2004, b.m.w. [online] *In Communion* [dostęp 15.08.2007]. Dostępny w Internecie: <http://incommunion.org/articles/previous-issues/issue-32/ethnic-conflicts-and-the-orthodox-church>

<sup>39</sup> A. Schmemmann, *Problems of Orthodoxy in America. The Canonical Problem*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” Vol. 8, Nr 2 (1964).

on a secularism, but it takes as a foundation Christ's teachings . The paper indicates the problematical questions, in which the clash between the Church teaching and the nationalistic ideas takes place. Church problems based on the ethnic and nationalistic ideas are especially emphasized in this article. Ethnic problems in the Church are presented as an ecclesiological distortion and redefinition of Christian ideals, from which the issue of ethnophiletism was discussed more detailed.

The paper shows the problems and also indicates possible solutions in the spirit of the Orthodox Church teaching. Discussing questions of the universal councils decisions and returning to the original ecclesial standards, this paper points out the necessity of eliminating dangerous ideas inside the Church.