

LATOPISY
AKADEMII SUPRASKIEJ

8

LATOPISY
AKADEMII SUPRASKIEJ
8

CERKIEW A ASYMILACJA
— SWÓJ I OBCY

Pod redakcją
Marzanny Kuczyńskiej

Białystok 2017

Rada Naukowa

Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),
ks. Henryk Paprocki (Warszawa), Antoni Mironowicz (Białystok),
Aleksander Naumow (Wenecja), Ivan Charota (Mińsk)

Kolegium Redakcyjne

ks. Jarosław Józwiak (redaktor naczelny),
Jakub Oniszczyk (sekretarz), Marzanna Kuczyńska,
Jarosław Charkiewicz

Recenzenci

prof. Zoja Jaroszewicz-Pierślawcew

Adres Redakcji

Fundacja „Oikonomos”
ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok, e-mail: fundacja@oikonomos.pl

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

| | |
|--|-----|
| <i>Od redakcji</i> | 7 |
| Elżbieta Czykwin <i>Swój i obcy w świetle teorii opanowania trwogi (TMT)</i> | 9 |
| Andrzej Sadowski <i>Wyznanie prawosławne jako podstawowa bariera procesów asymilacyjnych (na przykładzie mieszkańców wyznania prawosławnego województwa podlaskiego)</i> | 17 |
| Ks. Igor Habura <i>Swój i obcy. Biblijny Izrael w walce o tożsamość</i> | 31 |
| Андрей Горбачкий <i>Антропологическое и историческое измерение религиозной идентичности (на примере избранных территорий Великого Княжества Литовского в XV–XVII вв.)</i> | 39 |
| O. ihumen Sergiusz (Bogdan Matwiejczuk) <i>Łemkowie i prawosławie w XX wieku</i> | 49 |
| Протоиерей Георгий Бирюков <i>Православие на территории Калининградской области в период запрета (1945–1985 гг.)</i> | 57 |
| Зоран Неделькович <i>Страдания Сербской Православной Церкви (исторический обзор)</i> | 75 |
| Ks. hieromnich Paweł (Karczewski) <i>Święci Zachodniej Europy z pierwszego tysiąclecia</i> | 85 |
| Mniszka Mikołaja (Aleksiejuk) <i>Prawosławie we Francji i ogólnie w Europie Zachodniej</i> | 97 |
| Marcin Abijski <i>Problematyka adaptacji i recepcji monodii liturgicznej w dobie dominacji polifonii na przykładzie Polskiej Cerkwi Prawosławnej</i> | 115 |
| Лариса Густова-Рунцо <i>Традиционные и заимствованные элементы в современной православной певческой практике</i> | 123 |

| | |
|---|-----|
| Krystyna Stawecka | |
| <i>Najważniejsze zmiany w wyposażeniu cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu po wprowadzeniu unii brzeskiej</i> | 131 |
| Ольга Баженова | |
| <i>Неизвестный рисунок супрасльського храма. Архитектура на пограничье культур Востока и Запада</i> | 151 |
| Jerzy Uścińowicz | |
| <i>Typologia konwersji świątyń lemkowych po akcji „Wisła”</i> | 159 |
| Agnieszka Groniek | |
| <i>„Nie mogę się w cerkwi modlić, bo to takie ruskie”. Wkład duchownych rzymskokatolickich w zachowanie zabytków cerkiewnych na południu Polski</i> | 179 |
| Ewa Zalewska | |
| <i>Nowosielski – ikony – Podlasie. Kanon – czy zawsze oczywisty?</i> | 187 |
| Antoni Mironowicz | |
| <i>Swoi czy obcy. Prawosławni w dawnej Rzeczypospolitej</i> | 205 |
| Teresa Chyczewska-Hennel | |
| <i>Swój czy obcy. O prawosławnych obywatelach Rzeczypospolitej w liście nuncjusza do króla Władysława IV (19 kwietnia 1638 roku)</i> | 223 |
| Marcin Mironowicz | |
| <i>Grecy w Akademii Ostrogskiej i Bractwie Lwowskim na przełomie XVI i XVII wieku</i> | 231 |
| Aleksandr Naumow | |
| <i>Powroty do prawosławia</i> | 241 |
| Jerzy Ostapczuk | |
| <i>Druki ewangelii pełnych w tradycji wschodniosłowiańskiej</i> | 255 |
| Ks. Denis Rusnak | |
| <i>Rola zakonu bazylianów w kształtowaniu tożsamości wyznaniowej i kulturalnej mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego</i> | 263 |
| <i>Sprawozdanie z działalności Akademii Supraskiej</i> | 275 |

OD REDAKCJI

Starożytne maksyma brzmi: *varietas delectat*, co oznacza: odmiana (różnorodność) sprawia przyjemność. Gdy odnosi się ona do środowiska, w którym żyjemy, nie jest już jednak tak oczywista. Szczególnie, gdy dotyczy współżycia ludzi, wywodzących się z odmiennych środowisk narodowościowych, religijnych bądź obyczajowych. Człowiek wobec drugiej osoby jest kimś obcym, często budzącym lęk. Ten lęk to ksenofobia, a więc lęk przed obcością. Zauważmy, że w niektórych językach słowa, określające obcego, posiadają zawsze zabarwienie negatywne. Obcość reprezentuje zagrożenie, które przybywa z zewnątrz i które dokonuje zmian w dawno już zdefiniowanym świecie. Jest ona przyczyną wielu konfliktów często kończących się tragediami, nieraz mającymi na celu eksterminację całego narodu.

Problem obcości istnieje również w Piśmie Świętym. Obcość jest definiowana na cztery sposoby: obcy, który robi wszystko, aby zasymilować się w kraju, w którym żyje; obcy, który przybywa do innego kraju, aby tam pozostać na zawsze; obcy, który przyjmuje praktyki religijne kraju, w którym się osiedlił; obcy, dla którego życie doczesne jest przebywaniem na obczyźnie zaś niebo to jego prawdziwa ojczyzna.

Stosunek do obcości w Starym Testamencie zależał od sytuacji narodu wybranego. Otwartość na cudzoziemców, obecna w trakcie tworzenia państwowości, gdy wspomnienie bycia cudzoziemcem jest jeszcze silne, zmienia się gwałtownie po powrocie z niewoli babilońskiej. Problem obcego, cudzoziemca w Starym Testamencie skupia się głównie na życiu doczesnym.

Nowy Testament definiuje obcość w sensie metaforycznym. Każdy z nas jest tylko przechodniem, gdyż „Nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20). Życie ziemskie jest tylko pielgrzymowaniem do prawdziwej ojczyzny, która znajduje się w niebie. Najpełniejszym wyrażeniem tego jest stwierdzenie z Listu do Hebrajczyków:

Siebie samych uważali za gości i pielgrzymów na tej ziemi, co oznacza, że ciągle poszukiwali swojej ojczyzny. Nie można przypuszczać, że myśleli o tej ojczyźnie, z której wyszli, bo przecież znaleźliby niejedną sposobność, by do niej wrócić. Tymczasem oni zdążają do lepszej, to jest do niebieskiej ojczyzny. Dlatego Bóg pozwala nazywać się ich Bogiem, bo rzeczywiście przygotował im ojczyznę (Hbr 11, 13–16).

Problem obcości zna literatura XX wieku. Albert Camus twierdził, że człowiek w świecie jest cudzoziemcem. Obcym we własnej ojczyźnie i dlatego nie czuje się w niej jak u siebie. Jednak również nie może żyć poza nią. Nie zgadza się na taki świat, jednak nie chce go również porzucić. Miejsce człowieka jest zawsze „pomiędzy”. Człowiek zawsze wyobraża sobie, że jest jakiś „świat” poza tym realnym, a na ziemi jest tylko przez chwilę. Dlatego często próbuje go zdominować, aby zaznaczyć w ten sposób swoją obecność.

Autorzy tekstów ósmego już tomu „Latopisów Akademii Supraskiej”, specjaliści w różnych dziedzinach nauki, próbują odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących obcości

i asymilacji. Próbują odnieść to zagadnienie nie tylko do współżycia narodów i religii, współlistnienia społeczeństw oraz ścierania się różnych poglądów. Próbują oni również opisać obce wpływy i ich asymilację w sztuce i tradycjach religijnych.

Cerkiew Prawosławna w Polsce od najdawniejszych czasów sytuuje się na styku wpływów Wschodu i Zachodu. Jej historia jest burzliwa, bowiem ludność ruska, zamieszkująca wschodnie tereny Rzeczypospolitej, narażona na ciągłe zmiany i zawirowania dziejów, wielokrotnie poddawana była próbom wpływania na nią, na jej tradycję, zwyczaje liturgiczne oraz świadomość narodową wiernych. Jako przykład można podać unię brzeską, która na skutek działań władzy królewskiej i prozelityzmu Kościoła rzymskiego doprowadziła do głębokich zmian w tradycji i kulturze prawosławnych obywateli I Rzeczypospolitej. W przeciągu XVII–XX wieku procesy odkształcania tradycji własnych widzimy praktycznie w całej Europie. W tej sytuacji Cerkiew prawosławna w całej Europie poddawana jest ciągłej indoktrynacji, wpływom obcych kultur i światopoglądów oraz próbom narzucenia obcych tradycji. Cerkiew podejmuje wiele działań, aby zachować swoje tradycyjne oblicze, jednocześnie przyjmuje wiele zwyczajów, które wprawdzie nie mają wpływu na dogmaty, wywołują jednak szereg zmian. Także więc historia najnowsza nie jest wolna od walki o zachowanie swojej tożsamości, szczególnie w dobie migracji, globalizacji oraz relatywizmu.

SWÓJ I OBCY W ŚWIETLE TEORII OPANOWANIA TRWOGI (TMT)

Słowa kluczowe: swój, obcy, teoria opanowywania trwogi (TMT), tożsamość

Wprowadzenie

Teoria opanowywania Trwogi (*Terror Management Theory*) została ogłoszona przez Jeffa Greenberga, Sheldona Solomona, Toma Pyszczynskiego i innych¹ w 1997 roku. Po tej publikacji wielu badaczy podjęło i stale podejmuje studia w ramach wypracowanego przez nich paradygmatu poszukiwań².

Istotą teorii jest przesłanie, iż fakt nieuchronności śmierci stanowi źródło trwogi każdego z nas i jest wyzwaniem, które na różnych etapach życia musi zostać przepracowane. W dzieciństwie świadomość nieuchronności śmierci jest stosunkowo słabo obecna, tym bardziej, że poczucie bezpieczeństwa gwarantują rodzice i opiekunowie. Wraz z upływem czasu obserwacja takich zjawisk jak psucie się żywności, śmierć osób z bliskiego kręgu, informacje medialne, związane ze śmiercią, powodują narastanie świadomości nieuchronności własnej śmierci.

Przełomowym momentem, swoistą cezurą w uświadamianiu sobie własnej przemijalności jest tzw. „kryzys środka życia”³ ogłoszony jako koncept analityczny w latach 30-ch przez

¹ J. Greenberg, S. Solomon, T. Pyszczynski, S. Solomon, H. McGregor, *Terror management theory and self-esteem: evidence that increased self-esteem reduces mortality salience effects*, „Journal of Personality and Social Psychology” vol. 72/1, 1997, s. 24–36 (04.11.2017).

² Oto niektóre, moim zdaniem najważniejsze, z ogromnej liczby badań skoncentrowanych na paradygmacie TMT: E. Jonas, A. Martens, D. N. Kayser, I. Fritsche, D. Sullivan, J. Greenberg, *Focus theory of normative conduct and terror-management theory: the interactive impact of mortality salience and norm salience on social judgment*, „Journal of Personality and Social Psychology” 95(6)/2008, s. 1239–1251; E. Stevens, *Extending knowledge of terror management theory to improve palliative nursing care*, <www.magonlineibrary.com/doi/abs/10.12968/ijpn.2009.15.8.43793?url_ver=Z39.88-2003&rft_id=ori%3Arid%3Acrossref.org&rft_dat=cr_pub%3Dpubmed> (21.12.2017); J. Hayes, J. Schimel, J. Arndt, E. H. Faucher, *A theoretical and empirical review of the death-thought accessibility concept in terror management research*, „Psychology Bulletin” 136(5)/2010; J. Hayes, J. Schimel, J. Arndt, E. H. Faucher, *A theoretical and empirical review of the death-thought accessibility concept in terror management research*, <www.researchgate.net/profile/Joseph_Hayes3/publication/46094265_A_Theoretical_and_Empirical_Review_of_the_Death-Thought_Accessibility_Concept_in_Terror_Management_Research/links/552fd6090cf20ea0a06ed751/A-Theoretical-and-Empirical-Review-of-the-Death-Thought-Accessibility-Concept-in-Terror-Management-Research.pdf> (04.11.2017); H.E. Morrow, R. Haussmann, *The effects of mortality salience and conceptual focus in CISM providers: implications for mental health response to mass fatality disasters*, „International Journal of Emergency Mental Health”, nr 14/2012, s. 163–173; C. T. Steinman, J. A. Updegraff, *Delay and death-thought accessibility: a meta-analysis*, „Personality and Social Psychology Bulletin”, 41(12)/2015, s. 1682–1696; D. Webber, R. Zhang, J. Schimel, J. Blatter, *Finding death in meaninglessness: Evidence that death-thought accessibility increases in response to meaning threats*, „British Journal of Social Psychology” 55(1)/2016, s. 144–161.

³ C. Jung, *Collected works*, Routledge & Kegan Paul 1972.

Carla Junga⁴. Kryzys ten, utożsamiany z procesem personalizacji, odznacza się przyjęciem przez podmiot dystansu w stosunku do własnej przeszłości i tych jej elementów, które podawane były jako niepodważalne i niewątpliwe aksjomaty. Osoba zaczyna kreować swoją tożsamość na własnych warunkach, świadoma swoich mocnych i słabych stron. Symptodem tego kryzysu są np. próby porzucenia dotychczasowej pracy, wiązania się z nowym partnerem/-ką życiowym/-wą, decyzje o emigracji, etc. Sposobem radzenia sobie z kryzysem bywa też powrót do niespełnionych marzeń i pragnień z okresu adolescencji. W okresie po czterdziestym roku życia, świadomość nieuchronności śmierci stanowi egzystencjalne doświadczenie, znak kryzysu, związany z pytaniem: czy projektowane zmiany życia zdąży się jeszcze zrealizować? Personalizacji i pytaniom o koniec życia sprzyja także świadomość śmierci lub starości bliskich, przede wszystkim rodziców. W tym okresie buforem, ochroną przed trwogą śmierci staje się – jak wcześniej rodzice – kultura, z którą się identyfikują. Podmiot buduje ze „swojego” tworzywa kulturowego obrazu rzeczywistości, poszukuje własnych korzeni, stara się nadawać sensy i znaczenia światu, sobie i własnemu w nim miejscu.

Począwszy od „kryzysu środka życia” znaczenie śmierci staje się centralnym wyzwaniem tożsamości i głównym źródłem trwogi. Wspomniane buforowanie lęku może się dokonać dzięki kulturze swoich, która dostarcza scenariuszy i recept, pozwalających mierzyć się ze skończonością osoby. Na przykład, religia chrześcijańska daje nadzieję na życie po śmierci i ostateczne zbawienie. Kultura swoich dostarcza także gotowych skryptów przetrwania: w pamięci bliskich, przede wszystkim dzieci i wnuków, w pozostawionych dziełach, etc. Swoja kultura jest podstawą adaptacji do środowiska społecznego, źródłem poczucia bezpieczeństwa osoby, daje miary tego, co znaczy „być dobrym”, i według jakich standardów to poczucie może być zdefiniowane. Kultura własna daje też poczucie własnej wartości⁵ i tzw. „poczucie sprawstwa”, a więc kontroli, dającej przekonanie, iż jest się skutecznym i wolnym. Wysoki stopień poczucia sprawstwa sprzyja dobremu społecznemu przystosowaniu, zwiększając witalność osoby i jej wytrwałość w działaniu, a także czyni osobę bardziej odporną na sytuacje stresowe. I przeciwnie, osoby w stanie depresji, a więc źle przystosowane, posiadają jedynie złudzenie kontroli, które prowadzi do niepożądanego stanu, zwanego „wyuczoną bezradnością”⁶.

Dobre przystosowanie jest zatem pochodną pozytywnego obrazu własnej osoby, efektywności, odporności na stres, wytrwałości, poczucia „bycia na swoim miejscu”, doświadczania zdarzeń rzeczywistości bez niepotrzebnej trwogi, lepszego wykorzystania własnych zasobów.

Dzielenie z innymi przekonań o istocie świata społecznego (ludzie są..., kobiety są..., mężczyźni są..., etc.) stanowi dodatkowe pozytywne wzmocnienie „Ja”. Osoba podziela stereotypy i często też, niestety, uprzedzenia do innych⁷, obcych. Dzielenie stereotypów i uprzedzeń do swoich i obcych jest swoiste dla grupy własnej. Tak np. stereotyp Polaka-

⁴ A. Kałużna-Wielobób, *Obraz marzeń a kryzys połowy życia u kobiet*, „Polskie Forum Psychologiczne”, t. 14, nr 2, 2009, s. 233–248.

⁵ Kategoria „poczucie własnej wartości” (*self-esteem*) jest jedną z centralnych zmiennych – kategorii w naukach społecznych, niemożliwych do przecenienia.

⁶ M. Seligman, *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, San Francisco 1975; P. Gindrich, *Psychospołeczne korelaty wyuczonej bezradności młodzieży gimnazjalnej z trudnościami w uczeniu się i zaburzeniami towarzyszącymi*, Lublin 2011.

⁷ D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*, Gdańsk 2007.

katolika i prawosławnego – ruskiego – a więc niekatolika, jest odmiennie widziany przez większość polską i mniejszość prawosławną. Podobnie stereotyp Amerykanina jest odmiennie widziany i ewaluowany w Polsce i w Rosji⁸. Stereotypy i uprzedzenia umożliwiają płynną i efektywną komunikację w ramach grupy własnej⁹.

Tożsamość indywidualna (Ja) zasadza się na różnicy, odmienności: jest odpowiedzią na pytanie: czym różnię się od innych ludzi, co pozwala na identyfikację mojej osoby jako jedynej, unikatowej. Angielski termin *identity* – tożsamość, jest synonimiczny jak w określeniu „dowód osobisty” czy „dowód tożsamości”. Odmiennie, i w pewnym sensie przeciwstawianie, definiowane jest i odróżniane pojęcie *tożsamości społecznej* (My), odnoszącej się do identyfikacji z grupą: np. narodową, religijną, czy zawodową. W tym przypadku identyfikacja zorientowana jest na poszukiwanie podobieństw z innymi i pomniejszaniu znaczenia różnic międzyosobniczych.

Współcześnie oba te typy tożsamości – *indywidualna* i *społeczna* – są niejednoznacznie definiowane, rozmyte w wyniku procesów globalizacyjnych i dlatego problem zintegrowanej, spójnej tożsamości jest rodzajem artefaktu. Ludzie cierpią z powodu tej inkoherencji i poszukują nowych (np. sekty), czy nowych-starych płaszczyzn identyfikacji (np. odradzanie się lokalnych tradycji). Próby takie są sygnałem tzw. *fragmented identity* (tożsamości chaotycznej, niespójnej, rozczłonkowanej)¹⁰, będącej emanacją chaosu i niezborności współczesnej kultury, szczególnie zachodniej. Identyfikacja z kulturą swoich staje się podstawą do zminimalizowania, a nawet pozbycia się dyskomfortu, związanego ze wspomnianą niespójnością.

Wyjaśnienia potrzeby i dążenia do bycia wśród swoich i uchronienia „swojego” konku kulturowego jako bezpiecznego gniazda, stają się w świetle tej teorii zrozumiałe. Ludzie gotowi byli oddawać życie, broniąc własnego dziedzictwa kulturowego. Emigracja, nawet w sytuacjach wojen czy klęsk żywiołowych, jest jednak stale złem koniecznym i dotyczy stosunkowo nielicznych. Adaptacja na emigracji jest także często procesem bolesnym i długotrwałym. Mniejszości przejawiają z jednej strony tendencje asymilacyjne z drugiej separatystyczne¹¹.

Weryfikacje badawcze

Po ogłoszeniu koncepcji TMT zainicjowano mnóstwo badań, stawiających sobie za cel weryfikację badawczą założeń tej teorii. Czy rzeczywistość ekspozycja śmierci (*morality silience*) może unaocznic odbiorcy ich własną śmiertelność i spowodować zmianę stosunku do innych, obcych kultur, ale także do kultury swoich?

⁸ Stosunek do innych narodów, komunikat z badań, CBOS, styczeń 2005 r. <www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_014_15.PDF> (04.11.2017).

⁹ Jeśli proszę studentkę o zarezerwowanie hotelu profesorowi z Białorusi, wie ona bez wyjaśnień, że hotel ma być tani, ale schludny. Czerpie wiedzę ze stereotypu: „Białorusini są raczej biedni, a profesor powinien z racji pozycji społecznej mieszkać w przyzwoitych warunkach”.

¹⁰ T. Fuchs, *Fragmented selves: temporality and identity in borderline personality disorder*, „Psychopatologia”, 40(6)/2007, s. 379–387.

¹¹ Kiedy piszę te słowa, widać, jak Katalonia próbuje odnaleźć swoją niezależną od hiszpańskiej tożsamość społeczną. Katalończycy są podzieleni. Część z nich ciąży ku Madrytowi, dzieląc wartości Hiszpanii jako całości. Inni przeciwnie, skłonni są akcentować odrębność i swoistość kultury katalońskiej.

Hipotetyczny, modelowy eksperyment wyglądał tak: losowo wybrano dwie grupy studentów. Grupa A poddana została ekspozycji śmierci¹², natomiast grupa B nie¹³. Następnie osoby z obu grup poddawano pomiarowi kulturowych efektów ekspozycji śmierci. Były to np. eseje, przedstawiające w pozytywnym bądź negatywnym świetle „ich” kulturę¹⁴. Jednocześnie mierzono poziom pobudzenia emocjonalnego i fizjologicznego oraz psychologiczną dostępność myśli o własnej śmiertelności.

Badania nie tylko potwierdziły postawione tezy, ale także ujawniły uniwersalny, ponadkulturowy charakter omawianego zjawiska i jego mechanizmów, np. w Japonii¹⁵ i wielu innych krajach. Wykluczono także możliwość, iż wyniki ekspozowania, *ergo* buforowania śmierci, są rezultatem nastroju czy chwilowych negatywnych emocji. Osoby oceniające kulturę swoją i obcą, u których wzbudzono zagrożenie śmiercią, rzeczywiście przejawiały wyższe przywiązanie do ideologii własnej grupy i równocześnie dystansowali się lub wyrażali niechęć w stosunku do obcych. Szczególnie tych obcych, których symboliczne wyobrażenie bufora trwogi było odmienne¹⁶.

Inna formuła badawcza została zastosowana do analizy zachowań ludzi w związku z wydarzeniami 11 września w Nowym Yorku, kiedy dwa samoloty wbiły się w wieże World Trade Center. Zdarzenie to zostało wykorzystane jako rodzaj naturalnego eksperymentu, w którym ekspozycja śmierci nie była sztucznie wywołana, a jej rezonans społeczny uobecnił się przede wszystkim, choć nie tylko, w USA¹⁷. Spowodował on serię zachowań, których motywem była chęć buforowania kultury własnej¹⁸. Przede wszystkim było to masowe poparcie dla polityki Georga W. Busha, nawołującego do walki z „cywilizacją zła” w imię obrony „cywilizacji Zachodu”. Masowe zgromadzenie się nowojorczyków w Sylwestra 2011 roku na głównym placu miasta miało udowodnić sobie i światu jedność i wyższość kulturową własną oraz sprzeciw wobec kultury obcych. Kiedy efekt ekspozycji śmierci stopniowo, w wyniku upływu czasu, ulegał zatarciu, poparcie dla prezydenta i jego poczynań drastycznie spadło. Szczególnie dotyczy to niepopularnej decyzji o inwazji na Afganistan¹⁹ (07.10.2001), a więc niespełna miesiąc po wydarzeniach 11 września 2001 roku²⁰.

¹² W początkowych badaniach proszono badanych o antycypowanie wydarzeń, myśli czy uczuć związanych z własną śmiercią (por. A. Rosenblatt, J. Greenberg, S. Solomon, D. Lyon, *Teoria opanowywania Trwogi. Efekty ekspozowania śmiertelności a reakcje na tych, którzy naruszają lub podtrzymują wartości kulturowe*, [w:] *Teoria opanowywania Trwogi. Dystans w literaturze amerykańskiej*, red. M. Rusaczyk, Warszawa 2008, s. 35–56.

¹³ W późniejszych badaniach do ekspozycji śmiertelności wykorzystywano specjalnie przygotowane nagrania filmowe, ukazujące drastyczne wypadki albo zdarzenia związane ze śmiercią, np. pogrzeb, etc.

¹⁴ Były to także prezentacje biografii szczególnie charakterystycznych, reprezentatywnych postaci danej kultury albo ukazywanie fikcyjnych postaci, naruszających bądź podtrzymujących standardy kultury „swoich”.

¹⁵ Por. B. L. Burke, A. Martens, E. H. Faucher, *Two decades of Terror Management Theory: A Meta-Analysis of Mortality Salience Research*, „Personality and Social Psychology Review”, t. 14/2/2010, s. 155–195.

¹⁶ A więc np. odmiennych religijnie.

¹⁷ T. Pyszczynski, S. Solomon, J. Greenberg, *In the Wake of 9/11: The psychology of terror*, Washington 2002.

¹⁸ M. J. Landau, S. Solomon, J. Greenberg, F. Cohen, T. Pyszczynski, J. Arnd, C. H. Miller, F. Cohen, D. M. Ogilvie, *Deliver us from evil: The effect of mortality salience and remainders of 9/11 of support for president George W. Bush*, „Personality and Social Psychology Bulletin”, 30/2004, s. 1136–1150.

¹⁹ Decyzja podjęta została z powodu rzekomej obecności składów broni atomowej i chemicznej.

²⁰ Od początku inwazji zginęło ok. 600 tysięcy Irakijczyków, 2 miliony opuściło Irak, 4 miliony emigrowało na stałe. Armia USA straciła 3700 żołnierzy, a wojna kosztowała USA ponad 400 miliardów dolarów. Stosunki z Rosją pogorszyły się, podobnie jak z Europą Zachodnią (Francja i Niemcy były przeciwko wypowiedzeniu tej woj-

Analogicznie może być analizowana (tj. z perspektywy założeń TMT) katastrofa samolotu TU-154 pod Smoleńskiem (10.04.2010). Była to największa katastrofa lotnicza w historii Polski. Zginęło w niej 96 osób, wiele publicznie znanych. Społeczeństwo polskie było szczegółowo informowane przez media o: sprowadzaniu zwłok, pogrzebach, zamienieniu zwłok, podjętych ekshumacjach. Do internetu dostały się drastyczne zdjęcia zmasakrowanych zwłok, zamieszczone przez anonimową osobę. Taki stan można traktować jako ekspozycję śmierci.

W początkowym okresie po katastrofie, nastąpiła integracja społeczeństwa polskiego oraz wzrost poparcia dla osób wówczas rządzących, szczególnie dla premier Ewy Kopacz. Gest współczucia, jaki okazał Władimir Putin szefowi rządzącej partii, Donaldowi Tuskowi, przyjmowany był z wdzięcznością. Umilkła niedawna krytyka wobec polityków – ofiar katastrofy, znanych z pierwszych stron gazet. Nie dociekano przyczyn, ani winy związanej z katastrofą.

Z czasem obrona własnej kultury rozwijała się, odpowiedzialność przenoszono na obcych i katastrofę zaczęto rozumieć jako winę obcych – Rosjan. Rosnąca niechęć wyrażała się obwinianiem personalnie Władimira Putina, a także Donalda Tuska, jakkolwiek te ostatnie oskarżenia za spowodowanie katastrofy stopniowo wygasły. Wtedy pojawił się termin „zamach”, który trwale podzielił Polaków na zwolenników katastrofy (oskarżanie swoich) i zwolenników zamachu (winę ponoszą obcy – Rosjanie). Domaganie się zwrotu wraku samolotu pogłębiało dramaturgię podziału na swoich – niewinnych – i obcych – zamachowców. Dominującym wątkiem dyskursu jest pytanie: katastrofa czy zamach? Jak można się domyślać, wraz z upływem czasu działanie ekspozycji śmierci słabnie, a wraz z nim topnieje liczba zwolenników zamachu. W kwietniu 2015 roku w zamach wierzył niemal co trzeci z ankietowanych, dwa lata później już tylko 18% badanych²¹. Jednak ciekawy wynik badań uzyskała pracownia IBRIS²², wynika z niego, że aż 41% spośród zwolenników PiS skłonnych jest sądzić, że przyczyną katastrofy były zaniedbania kontrolerów rosyjskich. A więc obcych.

Przyczyny katastrofy smoleńskiej są dobrym obiektem rozważań nad trafnością omawianej teorii. Dyskurs na ten temat w Polsce nie może być dyskursem racjonalnym, ponieważ wymaga wiedzy eksperckiej w obszarze hermetycznym, trudnym i całkowicie nieznanym większości Polaków, a takim jest problematyka katastrof lotniczych. Określenie „sektę smoleńska” wydaje się trafne, ponieważ odwołuje się do ślepej, bezkrytycznej wiary w wersję „swoich” w opozycji do wersji „obcych”. W tym sensie przyczyny katastrofy są obiektem, na który zdecydowana większość Polaków projektuje własne emocje, a ich kanwą – jak wyniki na to wskazują – jest nieuświadomiana trwoga przed śmiercią.

ny). Mimo to, prawdopodobnie w wyniku epatowania publiczności amerykańskiej traumatycznymi wydarzeniami z 11 września 2001 W. Bush został w 2004 roku ponownie wybrany na prezydenta USA.

²¹ Badania sondażowni KANTAR na zlecenie „Faktów” TVN. 65% nie wierzy w zamach, a 17% nie ma w tej sprawie zdania. Tak więc, odsetek wyznawców zamachu spadł aż o 11 pkt. procentowych, zob. <<http://wyborcza.pl/7,75398,21694572,kryzys-wiary-coraz-niej-polakow-i-polek-wierzy-w-zamach-smolenski.html?disableRedirects=true>> (05.11.2017).

²² Inne badania, przeprowadzone przez IBRIS 11 kwietnia 2017 r., wskazują na jeszcze silniejszą tendencję. Jedynie 6.5% badanych skłonnych jest przyjąć wersję zamachu przedstawianą przez Komisję A. Macierewicza. Badania IBRIS objęły 1100 Polaków. Wersje katastrofy – według tych badań – uznaje 83% Polaków. Co więcej, spośród deklarujących poparcie dla PiS jedynie 19% podziela przekonanie o wybuchu na Tupolewie a 41%, iż przyczyną katastrofy był – ich zdaniem – błąd kontrolerów, zob. <www.fakt.pl/wydarzenia/polityka/sondaz-pis-zyskuje-porczyzny-katastrofy-smolenskiej/df8wvwhn> (05.11.2017).

Uzupełnienia

Badania dotyczące zasadności głównych tez TMT zostały potwierdzone, ale należy zwrócić uwagę na szereg szczegółów w aplikacji teorii: a) Powinna ona dotyczyć trwogi przed śmiercią, a nie innych źródeł trwogi, wynikających np. z predykcji niepowodzeń na ważnych dla podmiotu polach; b) wysoki poziom poczucia własnej wartości łagodzi trwogę śmierci, *ergo* podatność na zmianę stosunku do swoich i obcych w wyniku ekspozycji śmierci; c) omawiany efekt nie jest wynikiem zmian nastroju czy chwilowo doświadczanych negatywnych emocji; d) badani o osobowości *autorytarnej* przejawiają silniejszą skłonność do zamykania się w enklawie swoich oraz projektowania lęku na grupę jednostek usytuowaną poza własną kulturą, na innych, którzy kwalifikowani są jako społeczne uosobienie zła; e) *outsiderzy* kulturowi szczególnie wywodzący się ze swoich – są tu szczególnie negatywnie oceniani²³.

Sugeruje się, że obok trzech mechanizmów, osłabiających działanie efektów ekspozycji własnej śmierci, a więc 1) religii, ideologii czy światopoglądów; 2) poczucia własnej wartości oraz 3) obrony psychicznej, np. demokratycznej, a nie autorytarnej osobowości, istnieje jeszcze czwarty, jakim są *bliskie relacje i stosunki z ludźmi*. Dobrym tego przykładem jest szeroko opisany tzw. *efekt sztokholmski* polegający na odczuwaniu sympatii i solidarności z porywaczami czy osobami przetrzymującymi, pojawiający się u ich ofiar. Syndrom może przyjmować formę odmowy współpracy z policją, obrony przestępców, etc.²⁴ Sympatia i solidarność ofiar ze sprawcami jest interpretowana jako próba wywołania u nich współczucia.

Być może jednak chodzi tu o zbudowanie – w obliczu możliwej śmierci – kulturowej przestrzeni, która stanowiłaby bufor zabezpieczający przed trwogą z nią związaną?

Kontrowersje i krytyka

Fakt kruchości ludzkiej egzystencji, komunikowany w mediach masowych, towarzyszy każdemu z nas każdego dnia, podobnie jak inne symboliczne sygnały skończoności. Wątpliwości budzi wszakże kwestia, czy to istotnie śmierć rzeczywiście odgrywa kluczową rolę w codziennym zachowaniu jednostek wobec obcych²⁵. Te obiekcje odsyłają do innych, alternatywnych wyjaśnień wzrostu nietolerancji wobec grup obcych. Jedną z nich jest interpretacja Charlesa R. Snydera²⁶, który przyczyn nietolerancji wobec innego upatruje w dążeniu do kontroli nad nimi. W socjobiologicznym ujęciu, opartym na założeniach ewolucyjnych, gdzie osoba ludzka widziana jest jako wynik procesów ewolucyjnego przystosowywania się i poszukiwania możliwości prokreacyjnych, właśnie dążenie

²³ Np. konwertyci religijni na wyznania „obce” katolickiej większości w Polsce. Rzecz wymaga jeszcze badań.

²⁴ Najbardziej znane przypadki syndromu sztokholmskiego to np. Petty Hearst, wnuczka amerykańskiego wydawcy W. R. Hearsta, uprowadzona przez grupę „Symbionese Liberation Army”, do której porwana się przyłączyła i następnie uczestniczyła w napadzie na bank. Szczególnym przypadkiem była też Natasha Kampush, porwana w wieku 10 lat, przetrzymywana, bita i poniżana przez osiem lat przez swojego oprawcę. Ofiara sama przyznała, iż dążyła do nawiązania relacji z przestępcą jako jedyną osobą, z którą miała kontakt.

²⁵ Tak np. ludzie często spożywają mięso i jego przetwory, noszą też skórzane ubrania, ale nie wszyscy w związku z tym mają świadomość, iż te codzienne zachowania związane są ze śmiercią zwierząt.

²⁶ C. R. Snyder, J. Shane, J. Lopez, J. T. Pedrotti, *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, Amazon 2010.

do przejścia kontroli nad innym jest kluczowe. Dzięki budowaniu koalicji ze „swoimi” osiągnięcie sukcesu prokreacyjnego było bardziej osiągalne, podobnie jak uniknięcie zakazania czy obrony przed innymi, zagrażającymi życiu i zdrowiu gatunkami²⁷.

Innym, kluczowym, zarzutem wobec założeń TMT jest kwestia „efektów uwydatniania śmiertelności”. Okazało się bowiem, że efekty podziałów na swoich i obcych mogą być również wywołane silnie awersyjnymi uwarunkowaniami sytuacyjnymi. Z badań niektórych autorów²⁸ wynika, iż wzrost tendencji dewaluujących grupę obcą jest także możliwy w warunkach zagrożenia adaptacji; w takich warunkach podmiot zawiera produktywne koalicje z innymi, umożliwiające przetrwanie.

Wobec założeń TMT wysuwa się także zarzut, związany z kulturowymi uwarunkowaniami świadomości własnej śmiertelności. Niektóre kultury, w tym indywidualistyczna kultura Zachodu, wstydliwie ukrywają kwestie śmierci. Kultury kolektywne natomiast stwarzają swoisty *background* do lepszego przepracowania problematyki śmierci. Takie stwierdzenie odbiera teorii autorów TMT walor uniwersalności²⁹.

Kolejna wątpliwość nasuwa się w związku z *zmienną wieku*³⁰ Można byłoby sądzić, że ekspozycja śmierci w kontekście przywiązania do kultury własnej będzie narastała z wiekiem i stawała się bardziej dotkliwa. Innymi słowy, że osoby starsze bardziej są narażone na śmierć i są jej bardziej świadome. Świadomość ta może być dodatkowo wzmacniana przez niższe poczucie własnej wartości, wynikające ze spadku wysoko społecznie ewaluowanych przymiotów, takich jak: fizyczne piękno, efektywność, kompetencja, produktywność. Brak tych przymiotów hipotetycznie czyni osoby stare bardziej narażone na egzystencjalną trwogę. Jednak badania nie potwierdziły tych hipotez. Interpretacja tego faktu jest trudna. Prawdopodobnie, osoby starsze budują w ostatniej fazie cyklu życia obraz własnej osoby – jak sądził Erik H. Erikson³¹ – w oparciu o przyjęcie pewnej filozoficznej perspektywy całości własnego życia i nie odnoszą jej do społecznie uznawanych standardów. Być może także nie tyle perspektywa śmierci jest dla nich źródłem trwogi, ale trwoga związana z odchodzeniem (byciem ciężarem dla innych, bólem, chorobami, etc.). Problem ten nie jest jednak jeszcze dostatecznie zbadany.

Gdyby przyjąć za wiarygodną kluczową tezę TMT, iż trwoga związana ze śmiercią i jej ekspozycja ewokują w konsekwencji wyostrenie podziałów na swoich i obcych oraz protekcyjny stosunek do swoich; trzeba byłoby się zgodzić z faktem, iż mechanizm ten jest nieusuwalny, a nawet trudno redukowalny. Podobnie jak świadomość śmierci. Powyższy determinizm w żaden sposób nie jest zarzutem wobec sformułowań TMT. Stanowi on jednak także dominantę teorii koalicyjnej. Oba te konkurujące ze sobą

²⁷ E. O. Wilson, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Poznań 2000; idem, *Konsiliencja: jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Poznań 2002.

²⁸ D. C. Navarrete, D. M. T. Fessler, *Pro-normative bias and adaptive challenges: A relational approach to coalitional psychology and a critique of Terror Management Theory*, „*Evolutionary Psychology*”, 3/2005, s. 297–325; C. D. Navarrete, R. Kurzban, D. M. T. Fessler, L. A. Kirkpatrick, *Lęk i stronniczość międzygrupowa: opanowywanie trwogi czy psychologia koalicyjna?* [w:] *Teoria opanowywania trwogi...*, s. 93–137.

²⁹ M. Rusaczyk, *Teoria opanowywania Trwogi...*, s. 22–23.

³⁰ Ibidem, s. 23.

³¹ E. H. Erikson, *Dopelniony cykl życia*, tłum. C. Matkowski, Łódź 2011; E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań 2000; E. H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Zywicki, Warszawa 2004.

ujęcia wzmacniają poczucie niemocy wobec wyzwań społecznych, jakimi są narastające i pogłębiające się podziały społeczne na swoich i obcych.

SUMMARY

Elżbieta Czykwin

One's Own and a Stranger in the Light of Terror Management Theory (TMT)

Keywords: Terror management theory, self-esteem, fragmented identity, relationship, religion

Terror Management Theory was published by Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski and others in 1997. Since that time a lot of followers have been continuing their work and checking the assumptions of this theory. In the center of it, there is an assumption that the awareness of death organizes our existential experience in every-day life. This consciousness is painful as the human being has created mechanisms buffering this pain. There are parents for children and one's own culture for adults.

The role of one's own culture is fundamental for the forming of self-esteem and positive adaptation to social environment and the reduction of the pain related to the death consciousness. One's own culture gives the mental image, which means to be the „good person”, teaches scenarios and recopies how to act and to cope with the fact of the finitude of a person. One's own culture gives the standards to create a self image, as a consequence the level of self-esteem, effectiveness, the control of the environment, vitality of the person and, as a result, perseverance in aiming to the tasks makes the person less insensitive to pain and stress. All these symptoms of good adaptation are enhanced by other members of one's own group. Sharing the same concepts of social reality, especially stereotypes and prejudices, makes one's social adaptation satisfactory and minimizes the fear of death. In the context of TMT, the reaction of Polish society to Smolensk's catastrophe (10.IV. 2010) can be analyzed. We see in many investigations that the attitude to one's own and to strangers is differentiated depending on the impact of mortality and it changes as time passes.

Now, as for the fragmentation of the culture, each of us has a problem with consistency of one's own personality. Sociologists (e.g. Z. Bauman) talked about fragmented identity; inconsistency of personality makes belonging to one's own culture more and more important.

There are four important issues in the reduction of the death fear effect: 1. Religion; 2. High self-esteem; 3. Democratic personality; 4. Close relations with people (see: Stockholm syndrome).

TMT is a challenge in the context of the divide between one's own and stranger and it is much more difficult to reduce than we have considered earlier.

ANDRZEJ SADOWSKI
UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

**WYZNANIE PRAWOSŁAWNE JAKO PODSTAWOWA
BARIERA PROCESÓW ASYMILACYJNYCH**
(NA PRZYKŁADZIE MIESZKAŃCÓW WYZNANIA PRAWOSŁAWNEGO
WOJEWÓDZTWA PODLASKIEGO)

Słowa kluczowe: wyznanie prawosławne, tożsamość społeczna, asymilacja

Wprowadzenie

W artykule zamierzam uzasadnić hipotezę, że w odniesieniu do mieszkańców wyznania prawosławnego, zamieszkujących województwo podlaskie, ulokowanych pomiędzy dwoma systemami kulturowymi, jakimi jest cywilizacja zachodnio- i wschodnioeuropejska, pomiędzy dużymi państwami, jakimi były i są Polska i Rosja, pomiędzy dużymi narodami: polskim i rosyjskim, wyposażonymi w historycznie trwałe i mające dużą siłę przyciągania kultury, to właśnie wyznanie prawosławne stanowi wciąż podstawową barierę procesów asymilacyjnych oraz podstawowe źródło odczytywania siebie i innych jako swoich lub innych, obcych.

Pomijam spory o to, jak najtrafniej określić wyróżnioną zbiorowość z punktu widzenia przynależności narodowej, językowej, czy nawet cywilizacyjnej. Pomijam także rozstrzygnięcia, który rodzaj wspólnoty jest najważniejszy z punktu widzenia tożsamości poszczególnych mieszkańców i ich najbliższych wspólnot, narodowy, religijny, językowy, terytorialny (lokalny, subregionalny, regionalny), polityczny, ideologiczny, co byłoby bardzo ważne przy ustalaniu tożsamości społecznej mieszkańców. Tutaj interesuje mnie przynależność wyznaniowa mieszkańców oraz jej odzwierciedlenie w poczuciu tożsamości osobniczej. Za Grzegorzem Babińskim zakładam, że religijność jednostki w zasadniczy sposób określa jej tożsamość i zachowania¹.

Hipoteza druga dotyczyłaby procesów asymilacyjnych. Moim zdaniem w warunkach współczesnych nie wystarcza jedynie stosowanie dychotomii w postaci twierdzenia, że jednostka ulega bądź nie ulega procesom asymilacyjnym, ponieważ w warunkach intensywnych zmian społecznych i kulturowych powodowanych przez procesy globalizacji, poprzez złożone kontakty międzykulturowe, migracje, jednostki niejako nieuchronnie ulegają wpływom asymilacyjnym. Problem więc nie polega na tym, czy jednostki ulegają, czy też nie ulegają procesom asymilacyjnym, ale jeżeli ulegają, to do jakiego stopnia, jakich etapów procesów asymilacyjnych jednostki doświadczają,

¹ G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004, s. 241.

a na jakim etapie procesów asymilacyjnych następują zahamowania. Czym są powodowane? Przez wybór jednostek, czy przez określone działania społeczeństw przyjmujących? Hipoteza druga dotycząca procesów asymilacyjnych zakłada, że przedstawiciele społeczności prawosławnych na ogół ulegają procesom akulturacji oraz asymilacji strukturalnej do większości polskiej, a procesy asymilacyjne niejako zatrzymują się na etapie asymilacji identyfikacyjnej i osobowościowej. Jedną z podstawowych przesłanek, ograniczających dalsze procesy asymilacyjne ku polskości, jest niemożliwość sprostania konwersji religijnej, a także narodowej definiowanej według wzorca polsko-katolickiego.

Hipoteza trzecia zakłada, że procesy asymilacji do narodu polskiego dokonują się nie poprzez rezygnację ze swojej dotychczasowej kultury etniczno-religijnej, ale poprzez wejście do narodu polskiego wraz ze swoim wyposażeniem wyznaniowym. Przedstawiciele społeczności prawosławnej, przejmując polską tożsamość narodową, wnoszą do niej swoje wyznanie prawosławne, w ten sposób wpływają na przemiany tożsamości narodowej społeczeństwa polskiego, czyniąc ją pluralistyczną wyznaniowo.

Aby kompleksowo uzasadnić przedstawione hipotezy, należałoby przedstawić przynajmniej tradycyjny, przyjęty w rozważaniach jako wyjściowy, ład kulturowy oraz ukształtowaną w jego obrębie tożsamość mieszkańców, następnie wskazać, jakie dokonywały się podstawowe przeobrażenia wewnętrzne oraz jakie wpływy zewnętrzne powodowały, że mieszkańcy ulegali procesom asymilacyjnym ku zewnętrznym układom kulturowym. Czy były to procesy dobrowolne, będące przejawami wyborów samych mieszkańców, czy były to raczej procesy przymusowe, narzucane przez sąsiadów. Taka struktura pracy zasadniczo przewyższa ramy referatu, w którym wskażę jedynie na podstawy teoretyczne, na okres wyjściowy i docelowy proponowanych rozważań. Z konieczności troski o zachowanie oczekiwanych ram objętościowych artykułu, wiele wątków merytorycznych zostanie przedstawionych jedynie w formie hasłowej. Pragnę jednak podkreślić, że wszystkie wątki i uogólnienia znajdują swoje bliższe odzwierciedlenie w moim dotychczasowym dorobku naukowym.

Asymilacja i tożsamość społeczna

Artykuł wymaga przynajmniej skrótowej podbudowy teoretycznej. W pracy odwołam się do dwóch podstawowych pojęć: tożsamości społecznej i asymilacji. Mianowicie pod wpływem procesów asymilacyjnych podważana zostaje tożsamość dotychczasowa, a następnie w dłuższym okresie czasowym tworzy się tożsamość nowa lub respondent przez długi okres czasowy znajduje się w sytuacji pomiędzy dwoma lub więcej systemami kulturowymi, które powodują tworzenie się różnych postaci tożsamości niepełnych, hybrydowych, które zmieniają tak zbiorowość wyjściową, jak i będące przedmiotem aspiracji zbiorowości nowe.

Za Antoniną Kłoskowską przyjmuję, że należy wyróżnić tożsamość oraz identyfikację. Tożsamość oznacza „samoistne świadomościowe ujęcie siebie przez jednostkę”. Na tożsamość jednostki składa się przynajmniej kilka identyfikacji. Identyfikacje

„odnoszą jednostkę do różnych elementów kultury intranarodowej i internarodowej”². Zatem identyfikacje odnoszą jednostkę do różnych systemów kulturowych, wspólnot, z którymi jednostka się utożsamia. Można mówić przeto o identyfikacji narodowej, religijnej, językowej, a nawet cywilizacyjnej, które zwykle oznaczają kierunki utożsamiania się poszczególnych jednostek. Identyfikacje jednostek tworzą hierarchiczne struktury identyfikacyjne, z których jedne są ważniejsze, a inne im podporządkowane. Realne struktury identyfikacyjne mieszkańców można odtworzyć jedynie w następstwie badań empirycznych. Naturalnie byłoby interesujące ustalenie, jakie jest miejsce identyfikacji religijnej w szerszej strukturze identyfikacyjnej wyznawców prawosławia w województwie podlaskim.

Najogólniej, asymilacja jest to proces inkorporacji jednostki lub grupy społecznej przez inną grupę społeczną wyposażoną w kulturę. Przez wiele lat w socjologii stosunków etnicznych był przyjmowany paradygmat asymilacji jako podstawowa kategoria do badania procesów przystosowawczych przybyszów do nowych warunków pracy i życia w nowych miejscach (krajach) zamieszkania³. Od początku lat 70-ch, w związku z narastającymi kłopotami z asymilacją przybyszów, coraz częściej zrywano z teorią asymilacji na rzecz koncepcji integracji, pluralizmu kulturowego⁴ lub wielokulturowości⁵. Mniej uwzględniano, że asymilacja jest procesem, który cechuje się swoją złożoną i interesującą poznawczo strukturą wewnętrzną. Mianowicie na procesy asymilacji składają się przynajmniej następujące etapy pośrednie: procesy akulturacji (przystosowanie zewnętrzne), procesy asymilacji strukturalnej (przybysze wstępują do struktur formalnych i nieformalnych społeczeństwa przyjmującego), asymilacja behawioralna (nie występują działania dyskryminacyjne), asymilacja identyfikacyjna (przybysze nabywają poczucie wspólnoty (łączności) z mieszkańcami nowego kraju zamieszkania), asymilacja osobowościowa (przybysze stają się częścią nowego społeczeństwa, zanikły uprzedzenia i przejawy dyskryminacji po obu stronach procesów przystosowawczych)⁶. W praktyce procesy asymilacji mogą osiągać różne stadia; od zupełnego braku procesów przystosowawczych do innych zbiorowości i ich kultur do przystosowania kompleksowego.

W literaturze procesy asymilacji społecznej najczęściej wyjaśniano na przykładzie asymilacji narodowej⁷. Natomiast procesy asymilacji religijnej w perspektywie socjologicznej ujmowane są poprzez szerszą kategorię konwersji⁸, której bliższą analizę pomijam w artykule utrzymując kategorię asymilacji religijnej. Najogólniej asymilacja religijna jest to proces inkorporacji jednostki lub grupy społecznej jednej wspólnoty

² A. Kłosowska, *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 4, s. 12.

³ Por. R. Park, *Race and Culture*, III, Glencoe 1950, s. 424-427; M. Gordon, *Assimilation in American Life*, New York 1964; J. Mucha, *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*, Warszawa 2006, s. 215 i inne.

⁴ G. Babiński, *Społeczeństwo pluralistyczne – płaszczyzny analizy*, „Przegląd Polonijny”, R. XIII, z. 2, s. 59-72.

⁵ N. Glazer, *We are all multiculturalists now*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

⁶ Por. M. M. Gordon, *Assimilation in American Life*: [w:] *The Race, Religion and National Origin*, Oxford University Press, New York 1964; R. Luthman, S. Gilman, *Race and Ethnic Relations*, Belmont, California 1980.

⁷ Por. O. Bauer, *Warunki asymilacji narodowej*, „Socjaldemokrat” 1912; L. Wasilewski, *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Warszawa-Kraków 1929, s. 17-33 i inne.

⁸ Por. E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007.

wyznaniowej (religijnej) przez inną. Najczęściej byłyby to procesy konwersji religijnej (wyznaniowej).

Mniejszość prawosławna w województwie podlaskim

Na ogół powszechnie wiadomo, że województwo podlaskie jest zamieszkiwane przez społeczności zróżnicowane kulturowo, to znaczy terytorialnie (lokalnie, subregionalnie), narodowo, religijnie, językowo, a procesy zróżnicowania kulturowego utrzymują się nadal, mimo, wydawałoby się, istnienia przemożnych procesów przystosowawczych do polskiej kultury narodowej lub do różnych postaci kultur ponadnarodowych, do kultury „uniwersalnej”.

Interesująca mnie społeczność prawosławna na Podlasiu liczy nieco ponad 120 tysięcy mieszkańców, chociaż spory dotyczące jej liczebności nie ustają, pomimo danych na ten temat pozyskanych w wyniku Spisu Powszechnego z roku 2011. Ponad połowa ogółu populacji wspólnoty prawosławnych zamieszkuje społeczności miejskie, w tym miasto Białystok (około 60 tysięcy mieszkańców).

Wspólnota prawosławnych jest wewnętrznie zróżnicowana z punktu widzenia przynależności narodowej. Na społeczność prawosławną w województwie składają się Polacy, Białorusini, Ukraińcy, Rosjanie, akcydentalnie inne postaci przynależności narodowych oraz przynależności podwójne, takie jak: Polacy prawosławni, Polacy i Białorusini, Ukraińcy i Polacy i inne.

Występuje złożona struktura językowa mieszkańców wyznania prawosławnego. Najczęściej używanym zarówno w sferze publicznej, jak i w stosunkach nieformalnych w miastach stał się język polski, a w środowiskach małomiasteczkowych i wiejskich w sferze publicznej także język polski, ale w sferach nieformalnych utrzymują się dialekty polsko-białoruskie, białoruskie, północno-ukraińskie i inne, zależnie od badanych miejscowości. Godne podkreślenia jest wysoki poziom tożsamości terytorialnej mieszkańców. Trwała jest ojczyzna prywatna, którą stanowi wieś rodzinna lub szerzej miejsce urodzenia i zamieszkania, ale w obrębie województwa podlaskiego. Jest to fenomen kulturowy, że w wyniku złożonych procesów społeczno-kulturowych związanych z migracjami województwo podlaskie stało się ojczyzną regionalną dla większości mieszkańców wyznania prawosławnego.

Elementarne dane na temat struktury i rozmieszczenia wspólnoty prawosławnych w województwie podlaskim wskazują, że jest niezmiernie trudno ustalić jakieś prawidłowości w zakresie procesów asymilacyjnych w stosunku do tak zróżnicowanej zbiorowości wyznaniowej. Jednakże przynajmniej jedno uogólnienie wydaje się prawdziwe. Społeczności prawosławne zachowują swoją specyfikę, określony stopień poczucia łączności i odrębności w stosunku do innych, nie tylko w środowiskach wiejskich, ale także w miastach, w tym w Białymstoku. Inaczej mówiąc, w dłuższej perspektywie czasowej przynależności narodowe ulegają zmianom, zmienia się struktura językowa mieszkańców, zmianom ulegają więzi terytorialne, ale w miarę stabilna pozostaje struktura wyznaniowa mieszkańców, przynajmniej od początku okresu powojennego do czasów współczesnych, chociaż rodzaj i natężenia wierzeń i praktyk religijnych ulegają zmianom.

Prawosławie i „tutejszość” jako podstawowe czynniki łączności grupowej w pierwszych latach powojennych

Podzielałam stanowisko tych autorów, którzy konstatawali, że bezpośrednio w okresie powojennym podstawowym kryterium odrębności obiegowo określanej jako białoruskiej grupy etnicznej (Białorusinów) nie była białoruska autoidentyfikacja, ani język, ale przede wszystkim prawosławie. Na prawosławie jako zasadnicze kryterium łączności i poczucia odrębności badanej grupy wskazywał między innymi Włodzimierz Pawluczuk. Jego zdaniem

[...] w zasięgu prawosławia ukształtowała się na wschodniej Białostocczyźnie grupa etniczna istniejąca zarówno w świadomości własnej, jak i w świadomości grup sąsiednich. W świadomości własnej istnieje jako grupa „swoich”, „prawosławnych”, „ruskich”, „białoruskich”. Określenia te są używane zamiennie i traktowane jako synonimy, przy tym z pojęciem „prawosławny”, „ruski”, częściej spotykamy się wśród ludzi starszych, szczególnie u kobiet, pojęcia „białoruski” używa młodzież, zwłaszcza z pewnym wykształceniem. Świadomość białoruskości na tym terenie jest więc jedynie świadomością nazwy. Z określeniem – jestem „Białorusin”, jestem „ruski” lub „jestem tutejszy” nie wiąże się jakiegokolwiek poczucie związku z ponadlokalnymi wartościami białoruskimi, białoruską kulturą narodową⁹.

Badania Włodzimierza Pawluczuka dotyczyły procesów rozkładowych, zachodzących w wiejskich społecznościach prawosławnych Białostocczyzny okresu międzywojennego i pierwszych dekad lat powojennych, mogą być więc traktowane jako etap wyjściowy przeobrażeń tej społeczności w okresie powojennym.

Zdaniem Eugeniusza Mironowicza, istniejąca dokumentacja pozwala uogólnić,

„że tuż po zakończeniu wojny na Białostocczyźnie mieszkało 150–160 tysięcy Białorusinów (prawosławnych – A.S.), zaś po zakończeniu repatriacji (wyjechało około 38 tysięcy osób) pozostało około 125 tysięcy, w tym w powiecie bielskim – 86 tysięcy, białostockim – 25 tysięcy, sokólskim – 14 tysięcy”¹⁰.

Dane cytowane przez Mironowicza wydają się relatywnie najbardziej wiarygodne przy ustalaniu liczebności mieszkańców wyznania prawosławnego tuż po II wojnie światowej.

Prawosławie i „tutejszość” były podstawowymi czynnikami łączności grupowej badanej wspólnoty do początku okresu powojennego. Uwzględniając strukturę wewnętrzną tożsamości rusko-prawosławnej, składały się na nią: zasadnicze przywiązanie do swojej wsi, społeczności lokalnej wraz z jej kulturą traktowaną jako swoją, co oznacza silną tożsamość miejsca wyrażaną w badaniach w postaci określenia „jestem tutejszy”, „prosty” i inne. Drugim elementem struktury tożsamości było poczucie przynależności do społeczności prawosławnej wraz ze złożonością wartości, wzorów zachowań świątecznych i codziennych, zwyczajów, obyczajów, mitów, legend itp. Trzecim elementem tożsamości rusko-prawosławnej było odczuwane w różnym zakresie poczucie łączności z ruskim światem, który historycznie był uosabiany przez Rosję, a następnie w jakimś

⁹ W. Pawluczuk, *Białorusini jako grupa etniczna*, „Studia Socjologiczne” 1968, nr 2, s. 46.

¹⁰ E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa PRL*, Białystok, 2000, s. 40.

stopniu przez Związek Radziecki. Naturalnie elementem tożsamości etnicznej była też Polska i Polacy, ale najczęściej traktowana jako najbliższy umiejscowiony świat inny, obcy – jako lepszy i nieosiągalny świat, który tworzył najróżniejsze bariery dostępu do dóbr i wartości pożądaných (miasto, praca, zarobki, szacunek, pozycja społeczna i inne).

Zmiany powojenne w Polsce powodowane rozwojem przemysłu w połączeniu z wycofaniem ze sfery publicznej kryterium etnicznego i wyznaniowego jako ważnego czynnika dostępu (lub braku) do dóbr społecznie pożądaných, akcent skierowany na rozwój szkolnictwa i kultury, bezpłatne leczenie, ograniczenie przypisania do ziemi, do gospodarstwa, szeroko rozumiane procesy modernizacji, powodowały między innymi masowe migracje ze wsi do miasta także przedstawicieli mniejszości prawosławnej oraz jakościowe przemiany ich dotychczasowej tożsamości społecznej.

Ograniczanie tożsamości prawosławnej przez nową tożsamość – bycie miastowym

Podstawowy charakter procesów asymilacyjnych społeczności prawosławnej zapoczątkowany został w miastach województwa. Należałoby wydzielić przynajmniej kilka etapów dokonujących się procesów asymilacyjnych. Etap pierwszy obejmował okres do końca lat 60. W okresie tym asymilowały się przeważnie jednostki, które uzyskały wykształcenie, odpowiedzialne stanowiska, osoby, które przyswoiły język polski, co pozwalało łatwo ukryć swoje pochodzenie etniczne. Z kolei osoby, których język i zachowania zdradzały odmienne pochodzenie etniczne, na ogół zamykały się we własnych grupach pochodzenia, w małym zakresie wchodząc w interakcje z większością polską. Istotny awans społeczny związany z przejściem do miasta współlistniał ze stereotypowym przekonaniem, iż wchodzi się do społeczeństwa nowoczesnego, lepszego, cechującego się wyższą kulturą, w którym nie ma miejsca na wartości „proste”, „wiejskie”, „prawosławne”, ani „białoruskie”. Zewnętrzne przystosowanie do życia miejskiego w tym okresie wiązało się z rozproszeniem terytorialnym mniejszości w mieście, a jednocześnie z narastającym oderwaniem od społeczności i jej kultury tradycyjnej. W nawiązaniu do koncepcji asymilacji, w miastach realizowane były procesy asymilacji strukturalnej traktowanej jako włączanie przedstawicieli mniejszości prawosławnej do struktur pracy i życia polskiej większości narodowej. Asymilacja strukturalna wiązała się ze znacznym stopniem akceptacji mniejszości prawosławnej przez dominującą większość w województwie i kraju. Była to jednak akceptacja zewnętrzna, związana z jakimś stopniem akceptacji przez mniejszość prawosławną reguł gry większości polegających na tym, aby nie ujawniać publicznie swojej odmienności religijno-etnicznej. Postawom ukrywania swojej tożsamości etniczno-wyznaniowej bardzo sprzyjała kształtująca się tożsamość „nowoczesna” w postaci bycia miastowym.

Moim zdaniem, wskazany etap kształtowania się tożsamości mieszkańców prawosławnych wsi województwa białostockiego, którzy migrowali przeważnie do najbliż-

szych miast wiązał się z narastaniem poczucia bycia miastowym¹¹. Przekonałem się o tym, odwołując się do mojej rozprawy doktorskiej¹² oraz wielu publikacji białoruskiego pisarza Sokrata Janowicza i innych. W świetle wyników moich badań z początku lat 70. świadomość społeczna migrantów ze wsi do Białegostoku uległa głębokim przeobrażeniom i zróżnicowaniu w porównaniu z sytuacją we wsiach prawosławnych ówczesnej Białostoczczyzny. W pracy wskazałem następujące typy tożsamości badanych migrantów do Białegostoku: utrzymywanie się tożsamości rusko-prawosławnej, następnie silna tożsamość państwowa, a słaba narodowa (ten, kto zamieszkuje w Polsce, jest Polakiem), Polak prawosławny, Białorusin (nazwa wynikająca z wyznania prawosławnego), Polak pochodzenia białoruskiego, polski Białorusin¹³. Obecnie uważam, że niemal wszystkie wyróżnione w latach 70-ch typy (poza pierwszym) łączy jeden podstawowy – bycie (jestem) miastowym.

Typ ów obecnie można przedstawić jedynie w sposób opisowy w nawiązaniu do wielości wyników badań i doświadczeń z lat 60-ch i 70-ch. Dodam, że miasta bezpośrednio po II wojnie światowej można za Robertem Redfieldem i Miltonem Singerem określić jako miasta moralnego porządku¹⁴.

Ówczesne miasta wymagały od przybyszów realizacji procesów przystosowawczych do określonego wzorca miasta. Przeważnie był on wyobrażony przez samych migrantów, zasymilowany jeszcze przed migracją do miast, ale jednocześnie zasadniczo wspierany, tak przez „rodowitych” mieszkańców miast, jak i wcześniejszych przybyszów. Przede wszystkim w mieście wypadało być miastowym, to znaczy kim? W miastach wypadało mówić jedynie po polsku, najlepiej w języku literackim. Wszelkie odstępstwa były represjonowane głównie poprzez normy typu satyrycznego (wsiowy, prowincjonalny, zacofany, „ruski” i inne). W miastach wypadało być Polakiem, spełniać wzór Polaka, ewentualnie można być katolikiem, ale nie Białorusinem, ani prawosławnym. Białoruskość i prawosławie „zostało” na wsi jako przejaw zacofania, gorszości, wartościowanej negatywnie wiejskości, jako wartości niemającej akceptacji w mieście. Bycie Białorusinem w społecznej świadomości sprowadzano typologicznie do pracowników BTKS (Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne) oraz redaktorów „Niwy”, a więc do tych, którzy muszą lub powinni być Białorusinami.

Bycie miastowym nierzadko wiązało się z przyjmowaniem statusu niewierzącego. Szerokie uzewnętrznianie się statusu niewierzącego w sferze publicznej szczególnie Białegostoku może być także wskaźnikiem, iż wyznanie prawosławne stanowiło skuteczną barierę wobec ewentualnych konwersji wyznaniowych na wyznanie rzymskokatolickie. Status niewierzącego (obok bycia rzymskokatolikiem i prawosławnym) był wymuszony przez okoliczności panowania politycznego komunistów trzecią formą

¹¹ Por. A. Sadowski, *Kształtowanie się tożsamości transnarodowych na wschodnim pograniczu RP na przykładzie białoruskiej mniejszości narodowej*, [w:] *Region a tożsamości transgraniczne. Literatura-miejsca-translokacje*, red. M. Mikołajczak, D. Zawadzka, K. Sawicka-Mierzyńska, Kraków 2016, s. 37–53.

¹² A. Sadowski, *Przemiany świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia do miasta*, Warszawa 1974 (maszynopis powielony, Biblioteka IS UW).

¹³ Ibidem, s. 327–332.

¹⁴ R. Redfield, M. Singer, *City and Countryside: The Cultural Independence*, [w:] *Peasant and Peasant Societas*, red. T. Shanin, Great Britain 1971, s. 342.

stosunku do religii i wyznań. Z braku innych danych odwołam się do wyników badań dotyczących stosunku do wierzeń i praktyk religijnych, jakie uzyskałem w połowie lat 70-ch w trakcie badań nad przemianami świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia ze wsi do miasta. Na postawione pytanie, jak określiłbyś swój stosunek do wierzeń religijnych 3,4% określiło siebie jako głęboko wierzących, 56,9% – jako wierzących, 27,6% – jako niezdecydowanych (wątpiących) oraz 16,3% jako niewierzących przy braku przeciwników religii. W sumie więc około 40% udzielających wywiadu określiło siebie jako tych, którzy w zasadzie nie mogą być zaliczani do kategorii „wierzący”. Wskaźnik ów może być podstawą do powierzchownego wniosku o szybkim procesie upadku religijności osób wyznania prawosławnego w mieście. Czy możliwa jest w krótkim okresie czasowym radykalna zmiana postaw religijnych, od uczestnictwa w społeczności sakralnej do uczestnictwa w społeczeństwie laickim, pozbawionym religii?¹⁵ Moim zdaniem była to jedynie postawa kreowana na użytek publiczny, podczas gdy rzeczywiste postawy religijne były ukrywane w mieście, a realizowane w warunkach wiejskich.

Bycie miastowym zobowiązywało do formalnego zrywania więzi i kontaktów ze środowiskiem wiejskim. Wiązało się z konstruowaniem życia miejskiego jako przeciwstawnego pozostawionym wzorcom życia wiejskiego. Nieodłącznym elementem bycia miastowym były postawy wyższości, patronactwa względem wsi i jej mieszkańców. Nadto bycie miastowym wiązało się z przyswojeniem statusu pracownika, jako tego, który zarabia, pracuje za wynagrodzenie w porównaniu z mieszkańcami wsi, chłopami, których znojnny wysiłek nie był określany jako praca, nie wiązał się bowiem z wynagrodzeniem. Miasta wymagały uczestniczenia (spełniania) we wszelkich ważnych uroczystościach czy wydarzeniach o charakterze publicznym, masowym. Wpadało uczestniczyć w pochodach pierwszomajowych i innych wydarzeniach publicznych organizowanych przez władze miasta, których decyzje (jako odrębnego świata władzy, któremu należy się posłuszeństwo) były w zasadzie poza krytyką. Nie dlatego, że takie mianowicie były przekonania ideologiczne, nakazy, ale głównie dlatego, że tak trzeba z punktu widzenia postrzeganego ładu społeczno-obyczajowego w mieście.

Zatem nieprawdą jest stwierdzenie, że migranci ze wsi do miasta tylko tracili dotychczasową ukształtowaną w warunkach wiejskich tożsamość etniczno-prawosławną. Zasadniczo ją nie tyle tracili, co ukrywali, ale równoległe, a może przede wszystkim, nabywali nową – bycie miastowym – Polakiem. Bycie miastowym na pewien czas zdominowało więc wszelkie inne rodzaje tożsamości, w tym także etniczną i wyznaniową.

Można zatem postawić pytanie o strukturę wewnętrzną tożsamości określanej jako bycie miastowym. Bycie miastowym wypełniało podstawową część potrzeb w zakresie tożsamości prawosławnych migrantów ze wsi do miast. Określali siebie Polakami, mówili po polsku, nie zgłaszali potrzeb kształcenia ani szerszego kontaktu z językiem i kulturą białoruską oraz z wyznaniem prawosławnym w mieście.

¹⁵ Podobne wyniki struktury postaw religijnych mieszkańców Nowej Huty pod wpływem migracji uzyskano w badaniach zrealizowanych przez H. Kubiaka. H. Kubiak: *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław 1992.

Tożsamość w postaci bycia Polakiem nie usunęła całkowicie dotychczasowej tożsamości bycia prawosławnym i Białorusinem (ruskim). W tej fazie religia i ewentualnie naród znalazły się w sferze prywatnej jako wartości, które można było kultywować przede wszystkim w trakcie powrotów do rodzinnych wsi. W środowiskach wiejskich wytworzyły się złożone wzorce nagradzania miastowych za ich nową tożsamość. Powiedziałbym, że mieszkańcy wsi uwierzyli w swoją gorszość, w swoją pozycję podporządkowania względem migrantów do miast. Używając określenia Michela Foucaulta: na mieszkańcach wsi dokonywał się gwałt symboliczny realizowany przez migrantów z miasta. Kontakty z rodzinnymi wsiami zaspakajały potrzeby tożsamości w zakresie wyznania i poczucia łączności grupowej z mieszkańcami wsi (tożsamości lokalnej, regionalnej).

Mniejszość prawosławna (przynajmniej początkowo) z aprobatą przyjęła zjawisko łączności ideowo-politycznej Polski ze Związkiem Radzieckim, co przynajmniej niektórym jej przedstawicielom rozwiązywało historyczny dylemat w postaci wyboru pomiędzy krajem zamieszkania oraz krajem łączności emocjonalnej (prawosławie, ruskość).

Migracje ze wsi do miast w przypadku społeczności prawosławnej powodowały głębokie powikłania (przemiany) tożsamościowe, skutki których będziemy obserwować w wymiarze kilkupokoleniowym.

Odrodzenie wspólnoty prawosławnych w miastach od początku lat 80-ch

Nowy etap kształtowania się tożsamości mniejszości prawosławnej, szczególnie skupionej w miastach, rozpoczynał się od początku lat 80-ch. Etap ów wyznaczyły przynajmniej trzy wydarzenia zewnętrzne: wybuch ruchu społecznego „Solidarność”, wstąpienie Polski na drogę przemian demokratycznych oraz rozpad Związku Radzieckiego. Zjawiska wymagają głębszych analiz, ale skrótowo tu wspomniane wydarzenia spowodowały zasadnicze przeobrażenia tożsamościowe mniejszości prawosławnej w mieście.

Ruch społeczny „Solidarność” utrwalił przekonania, że swoje potrzeby tożsamościowe można i należy kształtować w nowych realiach polskich, w których istotne znaczenie jest przypisywane przynależności i praktykom wyznaniowym (religijnym). Zaowocowało to między innymi zasadniczym wzrostem znaczenia wyznania prawosławnego i praktyk religijnych w zachowaniach mniejszościowych. Od początku lat 80-ch Białystok zaczął tętnić prawosławnym życiem religijnym. Wyznawanie wiary prawosławnej oraz uczęszczanie do Cerkwi prawosławnej przestało być traktowane jako zjawisko wstydlive, gorsze, a przeciwnie – sukcesywnie stało się czynnikiem zasadniczo dowartościującym tożsamość prawosławnych mieszkańców miasta. Można powiedzieć, że wyznanie prawosławne przywróciło wspólnocie tożsamość w mieście zagubioną pod postacią bycia miastowym lub niewierzącym.

Po drugie, stosunkowo szybko upodmiotowiło się nowe pokolenie zbiorowości prawosławnych w postaci nabywania (wyboru) przynależności narodowych, co unarodowiło prawosławie w Polsce. Trzeba podkreślić, że czasy nowoczesne stały się okresem dominacji przynależności narodowych, co obliżowało także mniejszość prawosławną do samookreślenia narodowego. Przynależność religijna i narodowa stały się nieodłączną potrzebą z punktu widzenia struktury tożsamości mieszkańców wyznania prawosławnego.

Na związek wyznania i narodu można skrótowo wskazać poprzez odpowiedź na pytanie, po co religii naród oraz po co religia narodowi?¹⁶ Naród legitymizuje religie w warunkach modernizacji i racjonalizacji życia zbiorowego. Przynależność narodowa nadaje religii wymiar narodowy, a więc uwalnia religie (wyznania) od bezpośredniego kontaktu z uniwersalnymi trendami sekularyzacji, a także uwalnia religie od jej powiązań z państwami imperialnymi. Dopiero naród zorganizowany w państwo zapewnia religii instytucjonalne warunki do funkcjonowania i rozwoju. Naród wprowadza religię do życia polityczno-państwowego. Naród wreszcie może być traktowany jako instrument do prowadzenia działalności ewangelizacyjnej. A po co jest potrzebna religia narodowi? Religia stanowi jeden z podstawowych czynników narodotwórczych. Jest ważnym czynnikiem integracji społecznej tak ważnej w przypadku procesów narodotwórczych. Religia dostarcza narodowi wartości wspólnych. Umacnia spójność społeczną narodu. Nadaje narodowi wymiar religijny. Wyznacza granice narodowe. Religia jest realnym hamulcem procesów asymilacyjnych. W nawiązaniu do tytułu referatu ostatnią tezę bliżej uzasadnię. Religia ogranicza procesy konwersji narodowej. Mianowicie, jeżeli jakaś jednostka orientuje się na przynależność do innego narodu, to między innymi musi sobie poradzić z przynależnością religijną, szczególnie w warunkach, kiedy ona ma znaczenie w zakresie tożsamości narodowej narodu aspiracji. Następnie religia ogranicza nabywanie przywiązania do innych wartości narodowych, ponieważ mają one w dużym stopniu charakter religijny. Następnie zmiana przynależności narodowej powoduje konieczność wyjścia ze swojej wspólnoty religijnej, w tym z wielości obrzędów i innych form organizacji życia, także codziennego. Zmiana przynależności narodowej wiąże się z rozluźnieniem lub z całkowitym zerwaniem więzi rodzinnych, lokalnych i regionalnych, ponieważ ich trwanie w dużym zakresie jest wyznaczone przez więzi typu religijnego. Religia (wyznanie) łącząc się z określoną wspólnotą narodową bardzo więc ogranicza realne procesy asymilacyjne, konwersje narodowe.

Dzięki wynikom Spisu Powszechnego przeprowadzonego w 2011 roku dysponujemy danymi w zakresie liczebności mieszkańców wyznania prawosławnego zarówno w kraju, jak i w województwie podlaskim. Mianowicie w 2011 roku w Polsce zamieszkiwało 156,6 tysięcy mieszkańców wyznania prawosławnego, w tym w województwie podlaskim – około 120 tysięcy¹⁷. Liczebność wiernych wyznania prawosławnego w województwie podlaskim (białostockim) w zasadzie nie zmieniła się przez cały okres powojenny. Wyznanie prawosławne okazało się trwałym wyposażeniem sakralno-kulturowym mieszkańców urodzonych w prawosławnych rodzinach. W praktyce mieliśmy do czynienia ze znaczącym przyrostem naturalnym, ale „nadwyżki” znajdziemy szczególnie w województwie mazowieckim, śląskim, warmińsko-mazurskim oraz ostatnio także w krajach Europy Zachodniej, do których przez cały okres powojenny skierowane były główne strumienie migracyjne.

¹⁶ Por. P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków 2000; U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998; G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004, s. 241-260 i inne.

¹⁷ Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski, opr. Grzegorz Gudaszewski, *Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, Warszawa 2015, s. 95 i 102.

Wyznanie prawosławne w Polsce w związku z wielonarodową strukturą wiernych staje przed kolejnymi bardzo ważnymi wyzwaniami. Po pierwsze, powstaje pytanie, w jakim języku prowadzone powinny być obrzędy religijne, w jakim prowadzone kontakty z wiernymi, w jakim języku powinny być przygotowywane wszelkie publikacje o charakterze wyznaniowym? Na te pytania nie ma prostych odpowiedzi. Generalnie język powinien być zrozumiały dla wiernych. W warunkach, kiedy w szkołach na ogół nie odbywa się nauka języka rosyjskiego, w warunkach, kiedy także znajomość języka białoruskiego i ukraińskiego jest coraz mniejsza, nieuchronnie podstawowym językiem kontaktów z wiernymi staje się język polski.

Rozpadł się mit o jedności prawosławnego, Białorusina oraz sympatyka Związku Radzieckiego. Prawosławni w mieście stawali się głównie Polakami, Białorusinami, Ukraińcami, Rosjanami, a także (wprawdzie akcydentalnie) narodowcami radykalnymi. Ukształtowane wybory przynależności narodowej zostały utrwalone wielością instytucji i organizacji o charakterze narodowym. Upadek Związku Radzieckiego i powstanie Republiki Białoruś, Ukrainy, Federacji Rosyjskiej i Polski jako suwerennego podmiotu politycznego ostatecznie rozwiązały mit przynależności instytucjonalnej do prawosławnego świata, a zapoczątkowały proces wyboru swojej przynależności narodowej.

Dokonujące się różnicowanie wewnętrzne stwarza przesłanki do wyznaczenia przynajmniej kilku typów zbiorowości narodo-etnicznych mieszczących się w obrębie stereotypowo rozumianej mniejszości prawosławnej w województwie podlaskim:

a) Białorusini prawosławni w Polsce jako odłam narodu białoruskiego (pomijając ocenę stanu zaawansowania procesów narodotwórczych w Republice Białoruś),

b) Ukraińcy prawosławni w województwie podlaskim jako część mniejszości ukraińskiej w Polsce,

c) Rosjanie prawosławni jako część narodu rosyjskiego,

d) Polacy wyznania prawosławnego jako część narodu polskiego (o różnym zakresie akceptacji przez „prawdziwych” Polaków),

e) autonomiczna, ukształtowana w warunkach Polski oraz województwa podlaskiego, na katolicko-prawosławnym pograniczu kulturowym, zbiorowość etniczna, którą można określić jako białorusko-prawosławna grupa etniczna. Moim zdaniem przy dalszym spełnianiu się scenariusza kształtowania się procesów narodotwórczych, ta część białoruskiej mniejszości ma szansę stać się w przyszłości białoruskim narodem kulturowym w Polsce.

Pragnę podkreślić, że w każdym przedstawionym typie przynależności narodowej mniejszości prawosławnej znajduje się czynnik religijny, który powoduje, że tożsamość narodowa jest współokreślana także poprzez wyznanie prawosławne. Można więc przyjąć hipotezę, że każdy wyróżniony typ przynależności narodowej mniejszości prawosławnej odbiega od typowego wzoru danej narodowej przynależności (Polaka, Białorusina, Ukraińca, Rosjanina) i jest modyfikowany tak, aby w jego ramach mieściło się wyznanie prawosławne. Wyznanie prawosławne stało się wyznaniem wielonarodowym, wyznaczającym przynajmniej kilka typów tożsamości narodowych.

Wyznanie prawosławne jest ważnym czynnikiem określającym przywiązanie do miasta i województwa podlaskiego. Przywiązując mieszkańców do regionu tym samym

opóźnia potencjalne i rzeczywiste procesy asymilacyjne w wymiarze lokalnym i regionalnym. Podkreślam, że przywiązanie do Białegostoku i województwa motywowane jest tym, że są to ich „ojczyste strony”, że jest to swój region. Przywiązanie do Białegostoku i województwa wiąże się także z możliwością kontaktów w ramach swoich, z definiowaniem ich jako prawosławnych. Białystok i region są traktowane jako swoje, w którym respondenci żyją i czują się jak u siebie. Nastąpiły zaawansowane procesy udomowienia miasta i regionu przez mniejszość prawosławną, co skutkuje także tym, że stają się oni autentycznymi podmiotami życia publicznego, szeroko włączają się w nurt życia miasta i regionu.

Prawosławie w mieście i w regionie stworzyło szerokie możliwości do aktywności społecznej mieszkańców. Obok poszczególnych cerkwi pojawiło się szereg instytucji i organizacji o charakterze religijnym, które stwarzają autentyczne ramy i możliwości do działalności społecznej, charytatywnej, czy *stricte* religijnej. Mam na myśli takie instytucje jak: „Eleos”, bractwa prawosławne, Stowarzyszenie Cyryla i Metodego, wspólne pielgrzymowanie, włączanie się do realizacji różnych inicjatyw proponowanych przez Cerkiew, tworzenie nowych miejsc świętych (np. kult skitu w Odrynkach i inne.).

Próba uogólnień

Mieszkańcy wyznania prawosławnego województwa podlaskiego w podstawowej mierze ulegają asymilacji językowej, w znacznym zakresie narodowej, terytorialnej, ale w bardzo małym zakresie wyznaniowej. Asymilacja wyznaniowa dotyczy bowiem przede wszystkim konwersji w sferze osobowości jednostki i jej wewnętrznej identyfikacji. Procesy asymilacji wyznaniowej w społecznościach prawosławnych województwa podlaskiego w zasadzie nie dokonały się. Świadczy o tym między innymi utrzymująca się na podobnym poziomie liczebność mieszkańców przez cały okres powojenny. Małżeństwa mieszane, które zwykle traktowane są jako ważny wskaźnik dokonujących się procesów asymilacyjnych, nie przekraczają poziomu kilkunastu procent ogółu prawosławnych¹⁸. Wprawdzie brak jest danych, dotyczących odsetka małżeństw mieszanych zawieranych w kościołach rzymskokatolickich, ale szacunkowo nie przekraczają one wskazanych kilkunastu procent wiernych wyznania prawosławnego. Przeciwnie, zawierane są także małżeństwa mieszane biorące śluby w cerkwiach Białegostoku i województwa, co oznacza narastającą dwustronność konwersji wyznaniowych. Coraz częściej zawierane są także małżeństwa, w których małżonkowie pozostają przy swoim wyznaniu. Oddzielenie przynależności wyznaniowej od narodowej w społecznej świadomości utrwaliło stabilność wspólnoty prawosławnych w nowych warunkach dominacji idei państw narodowych, ponieważ asymilacje narodowe nie powodowały konieczności konwersji wyznaniowych. Z wielości obserwacji wynika, że warstwa behawioralna zachowań odrywa się od warstwy afiliacyjnej. Inaczej mówiąc, identyfikacjom religijnym nie zawsze towarzyszą zachowania religijne, pełne respektowanie norm i uznawanych wartości. Identyfikacje wyznaniowe bardziej

¹⁸ A. Sadowski, *Przemiany świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia do miasta*, Warszawa 1974 (maszynopis powielony, Biblioteka IS UW), s. 292–308.

świadczą o manifestacji przynależności grupowej do wspólnoty prawosławnych, do identyfikacji ze wspólnotą pochodzenia, aniżeli o głębokiej akceptacji i identyfikacji kanonów doktrynalnych wyznania prawosławnego oraz gotowości do szerszego respektowania norm i religijnych zachowań.

SUMMARY

Andrzej Sadowski

**Orthodox confession as a fundamental barrier
to assimilation processes**
(on the example of the inhabitants
of the Orthodox religion of Podlaskie Province)

Key words: Orthodox, social identity, assimilation

The paper justified the hypothesis that, as regards the Orthodox inhabitants living in the Podlaskie voivodship, it is the Orthodox faith that is still the primary barrier to assimilation processes and the primary source of self and others. Taking into account the structure of assimilation processes, representatives of Orthodox communities generally undergo acculturation processes and structural assimilation to most of Poland, and assimilation processes stop at the identification and personality assimilation stage. In the Orthodox communities of Podlaskie Voivodship, the process of religious assimilation has not in principle taken place. The reasons for this include, among other things, the rapid decline of the identity of “being urban”, a fundamental increase the importance of Orthodoxy in identifying human identities, especially since the early 1980s, the processes of empowerment of individuals and return to Orthodoxy in cities as an important criterion for group identity; separation of religion from nationality.

Ks. IGOR HABURA

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W WARSZAWIE

SWÓJ I OBCY. BIBLIJNY IZRAEL W WALCE O TOŻSAMOŚĆ

Słowa kluczowe: Biblia, tożsamość, historia Izraela, prorok, naród

W roku smutnego jubileuszu 70-tej rocznicy tragicznej dla prawosławia Akcji „Wiśła”, umysły i serca większości z nas kierują się ku naszym przodkom, którzy poprzez krew, pot i łzy przekazali nam świętą wiarę prawosławną. Spoglądając z perspektywy czasu na minione, tragiczne wydarzenia, próbujemy uświadomić sobie trud, niebezpieczeństwo oraz dramat, z jakim zetknęli się nasi rodzice, dziadkowie, czy pradziadkowie. Rok temu ze smutkiem wspominaliśmy 420 lecie unii brzeskiej – dla nas prawosławnych – przyczyny etnocydu prawosławnej ludności Rzeczypospolitej. Te tragiczne wspomnienia są z jednej strony powodem do zadumy nad cierpieniem naszych przodków, nad przyczynami tych dramatycznych wydarzeń, z drugiej jednak powinny być impulsem do poszukiwania wzorców zachowań, mogących pomóc nam zrozumieć, jak – zgodnie z duchem prawosławia – walczyć o swoją tożsamość. Doskonałym miejscem do takich poszukiwań jest historia biblijna. Pismo Święte w sposób wyjątkowy i autentyczny ukazuje nam pełną słabości i ułomności, ale i heroizmu oraz wiary walkę człowieka o zachowanie jego więzi z Bogiem.

„Kto jest bliźnim moim?”¹ (Łk 10,29) – to pytanie, które pada z ust młodego Izraelity w Ewangelii według św. Łukasza, jest fundamentalnym zagadnieniem nie tylko dzisiejszej konferencji, ale i całego współczesnego świata. Pomimo iż znamy odpowiedź, jakiej udzielił Jezus, nieustannie nurtuje ono każdego człowieka, nawet jeśli on sobie tego nie uświadamia. Nie jest to nowe zagadnienie. Już starożytny Izrael miał problem z tym, kto jest bliźnim czy przyjacielem, a w szerszym kontekście, kto jest potrzebującym pomocy, uciekinierem lub używając niezwykle popularnego dziś słowa – uchodźcą, a kto „innoplemieńcem”, wrogiem i najeźdźcą. Dzieje biblijnego Izraela to nieustanna walka, najpierw o utworzenie własnej tożsamości, zarówno religijnej, jak i plemiennej, a następnie narodowej i państwowej, aby w konsekwencji walkę toczyć dalej, tym razem jednak o utrzymanie, zachowanie owej tożsamości.

Nasze rozważania będziemy prowadzić z perspektywy Pisma Świętego, a więc głównym obiektem naszego zainteresowania będzie *homo biblicus*². *Homo biblicus* – człowiek biblijny to istota, której historia, wartości, sposób postrzegania świata został opisany na kartach Pisma. Powstająca Biblia, a wcześniej tradycja ustna, była

¹ Cytaty z Nowego Testamentu wg: *Nowy Testament*, Ekumeniczny Przekład Przyjaciół, Warszawa 2016.

² Termin ukuty przez prof. zw. dr hab. Mariana Filipiaka, który stał się również tytułem jego książki.

z jednej strony źródłem filozofii życia człowieka biblijnego – z drugiej natomiast była przez niego tworzona. Przez wieki najpierw protoplaści narodu wybranego, a później on sam, starał się przede wszystkim przetrwać, gdyż jego „egzystencja jest światu albo zbyt cenna, albo niezbędna”³. Człowiek biblijny zdawał sobie sprawę z tego, że ludzkość jako taka jest wygnaniem. W tradycji biblijnej mamy dwa momenty opuszczenia jakiegoś miejsca, które powodują zasadniczą zmianę w samo-rozumieniu się człowieka, zmieniają jego istotę i status. Pierwszym z nich jest niewątpliwie opuszczenie raju. Słowo „opuszczenie” czy „wyjście” jest tutaj zdecydowanie eufemizmem, gdyż owa wyprowadzka z raju nie była dobrowolna. Człowiek został z raju wygnany, chociaż sprawiedliwie należałoby powiedzieć, że sam się z niego wyrzucił poprzez własne nieposłuszeństwo wobec Boga. Adam został wygnany z ogrodu Eden (Por. Rdz 3,24)⁴, a więc stał się wyrzutkiem, wygnaniem. Kilka wieków później Psalmista tak opisał pozycję człowieka na świecie „bo gościem jestem u Ciebie, przechodniem – jak wszyscy moi przodkowie” (Ps 39,13). Od tej pory ludzkość, z jednej strony próbuje odnaleźć się w nowej sytuacji, z drugiej jednak poprzez grzech ciągle pogłębia swój upadek i wygnanie. Jednym z przykładów doskonale obrazujących powyższe stwierdzenie jest przypadek Kaina, pierwotnego syna Adama i Ewy. Po morderstwie brata słyszy od Boga słowa potępienia i karę, jaką wyznaczył mu Stwórca za zabicie Abla. Pośród słów Boskiego werdyktu pada następujące stwierdzenie „Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!” (Rdz 4,11–12). Losy potomków Kaina, nazywanych Kainitami, wskazują na to, że w pewnym sensie odziedziczyli tułaczkę jako karę za grzech założyciela ich plemienia. Pomimo iż w Piśmie Świętym znajduje się kilka wskazówek, świadczących o istnieniu w czasach prehistorii biblijnej miast i zwartych społeczności ludzkich, brak śladów, aby protoplaści Izraelitów zamieszkiwali takie miejsca lub byli członkami takich społeczeństw.

Początków powstania plemion izraelskich historia biblijna upatruje w osobie Abrahama, zwanego wcześniej Abramem. Ojcem Abrahama był Terach, pochodzący w linii prostej od Sema, jednego z trzech synów Noego⁵. W siedemdziesiątym piątym roku życia Abram na polecenie Boga opuszcza ziemię południowej Mezopotamii (obecny Irak) i wyrusza w podróż, najpierw do Charanu (południowo-wschodnia Turcja), aby ostatecznie osiedlić się w Kanaanie (od II w. n.e. nazywanym przez Rzymian Palestyną). Widać więc, że tułaczka jest nierozzerwalnie związana z powstawaniem, czy też rodzeniem się narodu Izraela. Abraham osiedlił się w Kanaanie, ale i tam nie jest u siebie, wciąż jest przybyszem, obcym. Stał się przywódcą, patriarchą jednego z plemion koczowniczych, jakie osiedlały się w pobliżu miast. Plemiona owe osiadli mieszkańcy nazywali akadyjskim słowem *habiru*⁶. Nie stanowiły one zwartej grupy etnicznej, lecz były

³ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, Kraków 2015, s. 522.

⁴ Cytaty ze Starego Testamentu wg: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2005.

⁵ W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 16–17.

⁶ Jedną z hipotez właśnie od tego terminu wywodzi przysłe określenie całej grupy etnicznej mianem Hebrajczyków.

czymś w rodzaju specjalnej grupy społecznej o charakterystycznej pozycji w ramach danego obszaru. Nie należały one do społeczności, jednak współżyły z nią, świadcząc różnego rodzaju usługi, w tym militarne⁷. Dalsze losy potomków Abrahama wskazują na pokojowe współzycie z innymi ludami zamieszkującymi region. W momencie, gdy krainę nawiedziła klęska głodu, potomkowie Abrahama podążyli na południowy zachód ku granicom Egiptu, do urodzajnej ziemi Goszen, co opisuje historia Józefa, jednego z dwunastu synów Jakuba, zwanego Izraelem.

Historia początków narodowej świadomości Hebrajczyków, zaczyna nabierać kształtu paradoksalnie w momencie zdecydowanego pogorszenia się losu tejże społeczności. Po względnie spokojnym okresie przebywania potomków Jakuba w ziemi Goszen, sytuacja zmieniła się diametralnie za panowania faraona Ramzesa II (1296–1234 p.n.e.)⁸. Władca ów rozpoczął wielkie inwestycje w swoim państwie, budując nowe miasta i wiele potężnych świątyń. W związku z niedoborem siły roboczej, zwrócił wzrok w stronę liczego plemienia zamieszkującego północno-wschodnie ziemie w delcie Nilu. Jako że relacje społeczne wśród Hebrajczyków były luźnym sojuszem rodzin, nie byli oni w stanie przeciwstawić się opresji zwartego narodu Egiptu oraz jego wysoko rozwiniętego aparatu państwowego. W tym momencie historii rozpoczyna się okres niewoli egipskiej. Dawni koczownicy stali się przymusowymi pracownikami na rzecz potężnego państwa, jakim niewątpliwie był Egipt w XIII w. p.n.e.

Sytuacja Hebrajczyków w Egipcie była dramatyczna. Wyzyskiwani, zmuszeni do niewolniczej i wymagającej nadludzkiego wysiłku pracy, zapewne nie widzieli szans na zmianę tego stanu rzeczy. W tym momencie na kartach Pisma pojawia się Mojżesz. Historia Mojżesza i wyjścia Hebrajczyków z Egiptu to nie tylko przekaz o uwolnieniu ogromnej rzeszy ludzi od katorżniczej pracy, ale przede wszystkim opowieść o kształtowaniu się tego, co później zostanie nazwane hebrajskim terminem *עַם יְהוָה* ('am JHWH). Wyraz 'am w znaczeniu prostym będzie tłumaczony jako lud lub naród, jednakże pierwotne znaczenie tego terminu jest o wiele węższe i oznacza najpierw ojca rodu, później jego brata, dalej wszystkich członków rodziny ojca, aby na końcu przyjąć znaczenie rodziny jako grupy osób pozostających z nimi w stosunkach jakiegoś pokrewieństwa⁹. Hebrajczycy w Egipcie nie stanowili narodu w naszym rozumieniu, a raczej zbiór wielu małych rodzinno-plemiennych wspólnot, które choć nie zespolone duchem narodowego zjednoczenia, miały wiele cech wspólnych jak np. język, wiara, czy przodkowie. Właśnie te cechy wspólne staną się fundamentem integracji i scalenia w jeden naród Izraela – lud Jahwe. Bóg objawiając Mojżeszowi zamiar uwolnienia Izraelitów z Egiptu, zwraca się do niego słowami „Dosyć napatrzyłem się na udękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemźców, znam więc jego uciemężenie” (Wj 3,7) oraz nakazuje „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu” (Wj 3,10). Bóg dwukrotnie używa tu wyrazu *עַמִּי* (ammi) co znaczy dosłownie „mój lud”. Wyraźnie widać więc, że określa plemiona hebrajskie tytułem, który wyraża to, czym dopiero mogą się one stać jeżeli usłuchają głosu Boga.

⁷ W. Tyloch, op. cit., s. 20.

⁸ Ks. A. Banaszek, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, Warszawa 2004, s. 58.

⁹ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 18.

Po serii plag i znaków, Izraelici wychodzą z niewoli jeszcze nie jako lud, ale wciąż jako grupa plemion. Narodem mają się stać dopiero w trakcie czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Po trzech miesiącach tułaczki Izraelici rozbijają obóz naprzeciw masywu Synaj. W tym właśnie miejscu z polecenia samego Boga Izrael został ukonstytuowany jako naród. Bóg rzekł Mojżeszowi:

Tak powiesz domowi Jakuba i to oznajmisz Izraelitom: Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjo- wi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością po- śród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom (Wj 19,3–6).

Następnie Bóg nadaje Izraelowi przykazania i zawiera ze swoim ludem przymierze.

Dalsza historia wędrówki Izraelitów przez pustynię, jak i właściwie całe późniejsze dzieje Izraela, to ciąg łamania i odnawiania przymierza z Bogiem. Jednakże przymierze to nie jest już zawierane z poszczególnymi osobami, jak to było w przypadku Noego (Por. Rdz 9,9) czy Abrahama (Por. Rdz 17,4), a z ludem. Cały Izrael zawiera przymierze i czerpie z niego korzyści, ale i cały odpowiada za jego naruszenie. Niedługo po Teofanii Synajskiej Izraelici sprzeciwili się Bogu i Mojżesz tak oto skarcił lud:

Więc tak odplacać chcesz Panu, ludu głupi, niemądry? Czy nie On twym ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił. Na dawne dni sobie wspomnij. Rozważajcie lata poprzednich pokoleń. Zapytaj ojca, by ci oznajmił, i twoich starców, niech ci powiedzą. Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych, wtedy ludom granice wytyczał według liczby synów Izraela; bo Jego lud jest własnością Pana, dziedzictwem Jego wydzielonym jest Jakub. Na pustej ziemi go znalazł, na pustkowiu, wśród dzikiego wycia, opiekował się nim i pouczał, strzegł jak żrenicy oka” (Pwt 32,6–10).

Mojżesz wielokrotnie pouczał Izraelitów, że jako lud są własnością samego Boga, gdyż wyprowadzając ich z niewoli niejako nabył ich, co potwierdzają słowa „przej- dzie lud Twój, o Panie, aż przejdzie lud, któryś sobie nabył” (Wj 15,16). Wędrówka Izraela przez pustynię trwała czterdzieści lat, wystarczająco długo, aby pomarli wszyscy, którzy pamiętali niewolę egipską, wszyscy, którzy mentalnie wciąż byli niewolnikami.

Proces krystalizowania się świadomości narodowej trwał wciąż, pomimo powol- nego osiedlania się Izraelitów w Kanaan. Doskonałym przykładem wykształcenia i stosowania swego rodzaju środków zapobiegawczych przed przyjmowaniem wie- rzeń i tradycji innych ludów było prawo kłątwy חֲרָפָה (hbr. herem). Przykład prawa kłątwy odnajdujemy przy okazji zdobycia przez Izraelitów Jerycha. Całe miasto, każda rzecz, przedmiot czy zwierzę było obłożone kłątwą, a więc nie można go było sobie przywłaszczyć, przeciwnie, wszystko miało zostać zniszczone (por. Pwt 7,26). Wydawać by się mogło, że po scaleniu plemion w jeden naród podczas wędrówki przez pustynię, a następnie po zdobyciu ziemi Kanaan, biblijny Izrael nie powinien mieć już kłopotów z zachowaniem własnej, z trudem wykształconej oraz zdobytej tożsamości narodowej i religijnej. Dalsze dzieje narodu wybranego wskazują jednak

na coś zupełnie innego. Izraelici zewsząd otoczeni byli przez narody z mocno rozwiniętymi wierzeniami. Owe religie państw ościennych, były bardzo rozbudowane pod względem panteonu bóstw, obrzędów publicznych i wszelkiego rodzaju prywatnych praktyk pobożnościowych. Izraelici łatwo poddawali się wpływom innych wierzeń, chętnie przejmowali kult obcych bóstw i tworzyli swego rodzaju synkretyczną religię. Walkę z bałwochwalstwem, które było nie tylko złamaniem przymierza, ale i stopniowym zatracaniem narodowej odrębności, doskonale opisują dzieje sędziów, a następnie proroków.

Księga Sędziów, opisująca czasy już po wkroczeniu Izraela do Kanaanu, ale na długo przed powstaniem monarchii, opisuje m.in. bałwochwalcze praktyki Hebrajczyków. Już w drugim rozdziale, niedługo po śmierci Jozuego czytamy, że „Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana i służyli Baalom. Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana” (Sdz 2, 11–12). Karą, którą Bóg zesłał na Izraelitów były ataki obcych plemion, a w konsekwencji wojna i śmierć. Niemalże cała Księga Sędziów opowiada o tym, jak naród wybrany łamał przymierze, podążał za obcymi bogami, jak Bóg karał ich za to, i jak kolejni powoływani przez Pana sędziowie wyrywali Izraela z objęć obcych kultur. Z jednej strony oczywiste jest, iż głównym tematem księgi jest walka o zachowanie wierności Bogu Izraela, a więc zachowanie odrębności religijnej. Jednakże w przypadku Izraela, który bezsprzecznie był teokracją, zachowanie tożsamości religijnej równe jest zachowaniu identyfikacji jako narodu-ludu Jahwe. Zdrada na polu religijnym, rozmycie wiary w jedyne Boga objawionego na Synaju, musiało skutkować dezintegracją całego narodu, a więc powrotem do stanu sprzed wyjścia z Egiptu. Nie zważając na niewierność Izraelitów, Bóg nie opuszcza swojego ludu, raz po raz wybacząc mu jego grzech¹⁰. Punktem kulminacyjnym, z perspektywy krystalizowania się narodu, jest moment ustanowienia monarchii w Izraelu. Paradoksalnie jest on kolejną zdradą wobec Boga, która jednakże w przeciwieństwie do poprzednich zostaje przez Niego usankcjonowana i w pewnym sensie pobłogosławiona. Król miał stać się z jednej strony widzialnym znakiem siły i niezależności narodu, z drugiej miał być gwarantem wierności Bogu, a więc tradycji narodowej i religijnej zarazem.

Po okresie sędziów, rolę przewodników z jednej, a swego rodzaju stróżów czystości religii z drugiej, przejmują prorocy, często nazywani też widzącymi, niestrudzenie walczyli z wszelkimi przejawami kultu obcych bogów w Izraelu. Pierwszym, któremu przypadło zadanie walki z bałwochwalstwem był prorok Elias (IX w. p.n.e.). Nieco ponad sto lat po śmierci Dawida, Królestwo Izraela za sprawą fenickiej żony króla Achaba Jezebel przyjmuje pogańskie kultury Baala i Asztarte. Eliasz zwalcza bałwochwalstwo Izraela, aby w ten sposób ocalić lud przed karą Boga i w konsekwencji przed wyniszczeniem całego narodu. Kolejni prorocy również musieli zmagać się ze skłonnościami Izraelitów do przyjmowania obcych bóstw. Prorok Amos grozi niewiernym Hebrajczykom powtarzając im słowa Boga „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi,

¹⁰ W. Tyloch, op. cit., s. 30–40.

dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy” (Am 3,2). Słowa te mają przypomnieć Izraelitom, że ich twórcą jest Bóg i to On oraz wierność Jego przykazaniom, będzie gwarantem istnienia narodu lub w przeciwnym wypadku powodem ich zguby. Działający mniej więcej w tym samym czasie i terytorium, prorok Ozeasz zmuszony jest zawołać „Rzekł Pan: Nadaj mu imię (chodź tu o trzecie dziecko proroka) Lo-Ammi (dosł. nie mój lud), bo wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem” (Oz 1,9). W tym symbolicznym akcie nadania dziecku takiego oto imienia, można dostrzekać się myśli, iż Bóg chce w ten sposób zdystansować się od Izraela, który oddaje się pogańskiemu kultowi Baala. Bóg w obliczu zdrady odrzuca swój dotychczasowy lud. Następnie Pan zapowiada przez proroka sąd, który ma się odbyć nad Izraelem. Jednakże wciąż pozostaje otwarty na powrót niewiernego narodu i zabiega o ponowne zjednoczenie się Boga i jego ludu¹¹.

Kolejni prorocy również walczyli o zachowanie czystości religii Izraela. Historia biblijna ukazuje, że był to proces o charakterze sinusoidalnym. Lud to odwracał się od Boga Izraela, zbliżając się kulturowo i religijnie do państw ościennych, to znów, najczęściej po traumatycznych doświadczeniach, powracał do Pana pod przywództwem bądź to proroków, bądź pobożnych królów. Szczytowym jednak momentem w historii narodu wybranego, w kontekście rozmycia swojej tożsamości, był okres panowania najpierw Ptolemeusza, a następnie dynastii Seleucydów. Hellenizm propagowany przez zwierzchnie imperia był tak urzekającym, że niemal cała klasa wyższa Izraela dała się uwieść jego urokom. Podważanie supremacji jahwizmu było widocznie niemalże w każdej dziedzinie życia¹². Moda na hellenizm stała się tak potężna, że ok. 180 r. p.n.e. pro-grecki arcykapłan Jazon, za aprobatą Antiocha IV Epifanesa, przystąpił do przekształcenia Jerozolimy, świętego miasta Boga, w greckie *polis*. Wkrótce zaczęły powstawać takie budowle jak np. gimnazjon. Nie wszyscy jednak podzielali ową fascynację grecką kulturą, co wkrótce doprowadziło do silnych napięć wewnątrz społeczeństwa. W pewnym sensie symbolicznym punktem historii zatracania własnej tożsamości przez naród Izraela stało się powołanie, a dokładniej mówiąc odgórne mianowanie na urząd najwyższego kapłana Menelaosa – pierwszego arcykapłana o nie hebrajskim, a greckim imieniu. Na domiar złego, wysoce wątpliwe wydaje się być jego pochodzenie z rodu kapłańskiego, co powinno go od razu dyskwalifikować jako pretendenta do tej godności. W niedługim czasie dochodzi do zamieszek wywołanych przez ruch pobożnych i wiernych tradycji Żydów, zwanych chasydami. Niewiele później ma miejsce powstanie Machabeuszów. Był to pierwszy raz, gdy nie sędzia lub prorok nawoływał do powrotu do korzeni i wierności Bogu, a sam lud wystąpił zbrojnie przeciw niszczeniu dziedzictwa narodu wybranego. Pomimo sukcesu powstania, wkrótce miejsce znienawidzonych Seleucydów zajęli Rzymianie i historia miała się znów powtórzyć.

Doskonałym podsumowaniem walki Izraelitów o zachowanie swojej tożsamości z jej wszystkimi dylematami i problemami jest ewangeliczna historia o płaceniu podatków Rzymskiemu Imperium (por. Mt 22,16–22). Mieszkańcy Jerozolimy z nadzieją patrzyli

¹¹ J. Schreiner, op. cit., s. 24.

¹² Ks. A. Piwowar, *Syrach – obrońca prawowitego arcykapłana*, [w:] *Od Melchizedeka do Jezusa – arcykapłana*, Lublin 2010, s. 98.

na Jezusa jako na potencjalnego przywódcę kolejnego buntu przeciw zniechęconemu Rzymowi. Pytaniem o to, czy należy płacić podatek Cesarzowi, czy też nie, chcieli wymusić na Jezusie jasną deklarację polityczną. Odpowiedź twierdząca zrujnowałaby marzenia o tym, że cieśla z Galilei jest długo wyczekiwany Mesjaszem. Przecząca byłaby jawną deklaracją polityczną i pośrednio wezwaniem do buntu i bojkotu władzy. „Oddajcie więc Cesarzowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 21,21), ta odpowiedź, na pierwszy rzut oka dość enigmatyczna i niewiele wyjaśniająca, w rzeczywistości jest pełną i wyczerpującą odpowiedzią na pytanie, jak walczyć o zachowanie własnej tożsamości religijnej, a w konsekwencji i narodowej. Chrystus ukazał nie tylko ówczesnym Hebrajczykom, ale i wszystkim późniejszym Chrześcijanom, jak powinni postępować względem władz, nie zawsze im przychylnych, oraz jak dbać o swoje religijne i etniczne wartości. Walka ta nie może opierać się na przemocy, agresji czy nacjonalizmie. Nie na negacji tego, co inne i obce, ale na afirmacji tego, co rodzime, swoje. Chrystus wskazuje na to, że to tożsamość religijna jest źródłem i gwarantem tożsamości narodowej, a nie na odwrót.

Podsumowując, biblijny obraz walki Izraela o zachowanie swojej odmienności i wyjątkowości zarówno religijnej, jak i narodowej, poczynając od czasów przedhistorycznych aż po I w. n.e., jest spektrum różnego rodzaju podejść do tego zagadnienia. Z całego kalejdoskopu zdarzeń, jakie przedstawia nam tradycja biblijna, jasno wynika, że tylko wtedy, gdy Izraelici „oddawali to, co Boskie Bogu”, sam Bóg troszczył się o nich i wspierał ich. Jednocześnie zawsze, gdy Izrael odwracał się od Pana swego Boga, gubiąc się w gąszczu pogaństwa, tracąc swoją religijną autonomię, ginął jako naród. Już na samym początku kształtowania się Izraela jako narodu Bóg skierował do niego słowa, które były jednocześnie przestrożą, groźbą, ale i proroctwem. Zapisane są one w księdze Powtórzonego Prawa i brzmią następująco „Lecz jeśli zapomnisz o Panu, Bogu twoim, i pójdziesz za bogami obcymi, aby im służyć i oddawać im pokłon, oznajmiam ci dzisiaj, że zginiesz na pewno. Jak te narody, które Pan wygubił sprzed twego oblicza, a tak i wy zginiecie za to, żeście nie słuchali głosu Pana, Boga waszego” (Pwt 8,19–20).

SUMMARY

Fr./Rev. Denis Rusnak

Theirs and Stranger. Biblical Israel Struggling for Their Identity

Keywords: Bible, identity, history of Israel, prophets, nation

History presented in Bible shows story of humankind, from the creation of the world and fall of the first people, through the appointment of the chosen people to coming of

the promised. Messiah, Savior of mankind. The story of Israel is a description of the dramatic struggles of the whole people as well as of each person individually to strengthen and preserve their relationship with God. Through the history of the patriarchs, through the time of Egyptian captivity, through wanderings in the desert, the Bible reveals the process of crystallizing Israel's self-consciousness as a nation, the foundation of which is the belief in the One God revealed at the Mount Sinai. Then, through the history of the Judges and the beginning of the Monarchy, Scripture shows us the deeper fall of Israel and in opposition to this men of God who, at all costs, want to save their people from perdition.

Андрей Горбачкий

Белостокский университет (*Университет в Белостоке?*)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

(НА ПРИМЕРЕ ИЗБРАННЫХ ТЕРРИТОРИЙ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО
В XV–XVII ВВ.)

Słowa kluczowe: tożsamość religijna, wymiar antropologiczny, wymiar historyczny, świadomość, tradycja

Во все времена один из главных геополитических рисков был связан с различными этно-религиозными и межрелигиозными конфликтами. Сегодня эти конфликты влияют на внутреннюю и внешнюю безопасность государств. Одной из задач ученых и политиков в плане государственной безопасности является исторический анализ религиозной идентичности и взаимосвязи между конфликтами идентичностей. Важную роль в этом отношении будет играть анализ культурно-цивилизационного, экономического, правового и гражданского фундамента в прошлом и конструирование этого фундамента для настоящего.

В настоящее время в мире идет активный поиск действенных механизмов межрелигиозной и межкультурной коммуникации. Делается это для того, чтобы как можно быстрее сформировать единую общность, стабилизировать и эффективно влиять на религиозную идентичность в условиях, когда постоянно возрастает роль религии. Таким образом, проблема религиозной идентичности, которая является составляющей конфессиональной безопасности любого государства, актуальна наравне с военными, экономическими, политическими, антропологическими, социальными и экологическими вызовами.

До настоящего времени феномен идентичности в науке не приобрел общепризнанного определения. Понятие идентичности используется в таких науках, как психология, социология, антропология, философия. Однако междисциплинарного понятия пока не существует. Большая научная работа в этом плане проведена российским ученым Александром Крыловым. В работе: *Эволюция идентичностей* он сделал попытку определить общий знаменатель для исследования феномена идентичности, определил для этого общие категории, проблемные поля и сформулировал соответствующие задачи. Такой подход позволил автору выдвинуть новую, инновационную трактовку идентичности. В работе: *Религиозная идентичность*.

Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве Александр Крылов продолжил и углубил начатое исследование. Религиозную идентичность определяет так:

Религиозная идентичность представляет собой социальный, психологический и антропологический феномен, объясняемый посредством двух понятий – религии и идентичности. Понятие религиозной идентичности целесообразно сформулировать как фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном сознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу¹.

В своей статье хочу представить антропологическое, историческое, экономическое и правовое измерение, что существенным образом повлияло на формирование религиозной идентичности населения исследуемых территорий. В рамках антропологического измерения выделю культурно-историческую традицию, как составляющую религиозной идентичности и обучение детей грамоте православным духовенством. В рамках исторического измерения религиозной идентичности, хочу обратить внимание на то, как формировался и был реализован этот вид идентичности в исследуемый период.

На рассматриваемых нами территориях религия и религии, в историческом плане, совершили путь развития от простого к сложному, определяемый как внутренними механизмами культуры и права, так и комплексным восприятием трансцендентного. Так, экономическая и правовая реформы, проведенные королевой Боной, изменили статус православной церкви, позволили усилить и распространить ее влияние. Это позволило среди местного населения создать первую, пока еще не стабильную структуру сознания религиозного, соединить в себе (хочу еще раз подчеркнуть, что именно в себе) многообразие имеющегося опыта, а в первую очередь культового.

Антропологическое измерение религиозной идентичности

Культурно-историческая традиция, как составляющая религиозной идентичности, всегда вызывала и вызывает в научных кругах определенный интерес, например, в антропологии, культурологии и богословии. Разработка и исследование ценностей культурно-исторической традиции в прошлом, определение достоинства социально-антропологической значимости культурной традиции позволит глубже познать особенности духовности своего народа и расширить теоретические перспективы самоидентификации.

Важную роль на территории Пинского и Брестского поветов в исследуемый период играла православная Церковь. Вся духовная и, в большей степени, материальная жизнь жителей поветов была регламентирована религиозными нормами поведения и нормами организации повседневной жизни. Свецкая и церковная жизнь на землях исследуемых поветов была регламентирована королевой Боной.

¹ А. Н. Крылов, *Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве*, Москва 2012, с. 27.

Став в 1518 году супругой главы Великого Княжества Литовского и короля Польского Жигимонта Старого она на втором году супружеской жизни получила от супруга Кобринское и Пинское княжества или поветы. По ее приказу была проведена аграрная реформа, а в местечке Мотоль Пинского повета был возведен дворец, руины которого еще в начале XX века выглядели весьма внушительно. В королевской резиденции работала многочисленная итальянская прислуга. Среди местных жителей до сих пор распространены фамилии Палто, Кузюр, Базан. Королева строила не только замки (кстати, благодаря ей в белорусском языке появилось слово «палац» от итальянского ренессансного «palazzo»), но и госпитали, православные церкви, костелы, школы.

Королева Бона поддерживала духовенство разных конфессий, умело регулируя с ним отношения. Она подтвердила все привилегии, которые были выделены православным церквям в Пинском повете. Например, к 1561 году в Мотоле было уже четыре православные церкви – Спасская, Пречистинская, Петровская и Воскресенская². Станислав Хвальчевский, проводя осенью 1554 года земельные реформы в Глинно, уточняет земли, принадлежащие церкви Рождества Пресвятой Богородицы и Святого Николая. Священником в это время был Хведько Данилович³.

Православная Церковь имела большое влияние на формирование мировоззрения человека, оказывала влияние на его поведение, а также принимала участие в социальных преобразованиях. Так, в Брестском повете (в районе нынешнего г. Малорита) реликвией среди православных верующих была икона Божьей Матери «Умиление». Эта икона Божьей Матери датирована концом XIV – началом XV веков. И скорее всего, принадлежит кисти афинского мастера Никоса Ламбудиса. Положенный в основу живописного изображения сюжет «Умиление», по-гречески «Элеус», стал особенно популярен на белорусских землях после чудотворного явления близ деревни Жировичи в 1470 году иконы Богородицы. Особенность малоритской иконы в том, что Божья Мать, обнимая младенца Иисуса Христа, делает руками «круг», а ножки Его открыты до колен. Она с умилением прижимает Сына, словно пытается утешить от тягот предначертанного пути. На мафории (ризе Богородицы) на греческом языке прописаны тексты из псалмов, которые воспевают Божью Мать.

Архивные документы свидетельствуют о том, что православное духовенство на исследуемых территориях уделяло много внимания обучению крестьянских детей. Главная роль в этом не простом деле отводилась дьячку. Например, в Опольской церкви Пинского повета издревле было установлено, что священник обязан был заботиться о том, чтобы дьячок умел хорошо петь, чтобы руководил церковным хором, а также выполнял различного рода работы в церкви. Кроме этого, дьячок

² *Писцовая книга бывшего Пинского староства*, составленная по велению короля Сигизмунда Августа в 1561–1566 годах пинским и кобринским старостою Лаврином Войною, ч. 1, Вильна 1874, с. 2.

³ *Писцовая книга Пинского и Клецкого княжеств*, составленная Пинским старостою Станиславом Хвальчевским в 1552–1555 г., Вильна 1884, с. 131–133, 384, 583.

обязан был учить крестьянских мальчиков чтению и письму по деревням. В связи с этим, он освобождался от всякого рода повинностей⁴.

Не претендуя на глубокий обзор хозяйственного развития Пинского и Брестского поветов ВКЛ, приведу лишь некоторые факты того, что способствовало формированию религиозной идентичности коренного населения названных поветов. Основу экономики этих поветов, да и всего Брестского воеводства, куда они входили, составляло сельское хозяйство, а эволюция аграрных отношений между крестьянами и православной Церковью влияла на уровень общего экономического развития воеводства и на формирование религиозной идентичности. Важное место в жизни православного населения Пинского повета занимал Лещинский монастырь. Этот монастырь активно поддерживался представителями всех социальных слоев. Представители знати жертвовали денежные средства, имущество и землю, а крестьяне выполняли основные хозяйственные работы. Так, 25 марта 1520 году князь Федор Иванович Ярославич передает для монастырской церкви Успения Пресвятой Богородицы пять озер: Мотольское озеро, при этом князь подчеркивает: озеро в селе нашем Мотоль, озеро в мотольской земле Жидиц, два озера в Тышковичах (Молно и Скупое) и озеро в порецкой земле Гоща⁵.

Для общественного сознания крестьян Пинского и Брестского поветов было характерным стремление к равенству в потреблении и образе жизни, стремление помогать Церкви, нежели рационализм и стремление к обогащению. В 1554 году королевскими ревизорами были выделены новые земли для двух Мотольских церквей Пинского повета. На улице Спасской находилась церковь Преображения Господня. Ее священник Богдан Малшчыц имел участок и огород 15 прентов и был освобожден от чинша. Во второй церкви святых Бориса и Глеба служил священник Богдан Поликарпович. Он взамен старого земельного участка получил одну волоку земли среднего качества в новом месте⁶. Согласно инвентаря 1566 году, составленного в Доропеевичском, Ляховецком, Олтушском и Гвозницком войтовствах Полесской волости Брестского повета, для каждой православной церкви выделялось две волоки земли, за которую храм не платил налог. Землю мог получать и священник. Так, в селе Заболотье 19 моргов земли получил священник Михайловский. В пяти местах под Лахвой были покосы, а пахотная земля находилась за песками в двух местах, под озером в трех местах, возле тыльных проходов и Доропеевичской границы и в Гнилой⁷.

Для исследуемых территорий было характерным поддержание имущественной однородности, что очень важным было и для православной Церкви. В рамках политики имущественной однородности Церковь заботилась о бедных, одиноких

⁴ *Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. Акты Брестского градского суда*, т. 3, Вильно 1870, с. 244.

⁵ *Ревизия пуц и переходов звериных в бывшем Великом Княжестве Литовском, с присовокуплением грамот и привилеев на входы в пуци и на земли*, Вильно 1867, с. 295.

⁶ *Писцовая книга бывшего Пинского староства...*, с. 2.

⁷ *Описание Берестейского староства 1566 г.*, [в:] *Документы Московского архива министерства юстиции*, т. 1, Москва 1897, с. 273.

и больных крестьянах. Данную церковную политику поддержания имущественной однородности смело можно назвать политикой выражения народных представлений о социальной справедливости в рамках формирования религиозной идентичности. Деятельность православного священства характеризуется как «этика коллективного» и «этика сакрального служения». В исследуемый период политика православной Церкви при формировании религиозной идентичности опиралась на принцип соборности, сплочения и сохранения христианской общины и привлечения ее к совместному, сопричастному, наконец, «коллективному и сакральному служению».

Говоря о хозяйственной составляющей культурно-исторической традиции подчеркну, что хозяйственную деятельность крестьянства можно характеризовать не как простое ведение подворного хозяйства, а как способ выживания крестьянства, как способ совместного ведения хозяйства с Церковью, целостный образ жизни со своим богобоязненным менталитетом и христианскими ценностями. Все это складывалось и развивалось на протяжении столетий, это был своего рода генетический код «полешуков», позволяющий спустя многие поколения, в новой исторической ситуации сталкиваться с уходящим вглубь веков традициями и стереотипами массового сознания.

Исторического измерения религиозной идентичности

В последнее время понятие идентичности стало предметом научных интересов и споров во многих дисциплинах. Это говорит о том, что идет постоянный поиск целостности и единства в самых разных направлениях и системах. Сегодня изучается идентичность национальная, социальная, личностная, этническая, культурная, гендерная, сексуальная, психологическая, профессиональная и др. Если говорить об исторических исследованиях религиозной идентичности, то можно констатировать, что при сохранении понятия и феномена религиозной идентичности, её содержательный компонент и проявляющееся действие находятся в тесной взаимосвязи с обществом, в котором присутствует своя культура, уровень экономического развития, морально-нравственные ориентиры и уровень познавательной деятельности. Особую актуальность исследование сущности религиозной идентичности приобретает в связи с обострившимися в мире государственными, национальными, межконфессиональными и культурными отношениями.

Если рассмотреть религиозную идентичность в контексте эволюции идентичности, то следует обратить внимание на то, как происходила трансформация самой религиозной идентичности в ходе развития социума. Различного рода источники, а в первую очередь архивные и археологические, свидетельствуют, что в рассматриваемый период самосознание жителей Пинского и Брестского поветов определялось рядом идентичностей: религиозной, культурной, хозяйственной и правовой. Религиозная идентичность отвечала на вопрос об отношении к окружающему миру, к своему окружению и к воскрешению после смерти. Культурная отвечала на вопрос: как воспринимать строительство целого ряда замков, имеющих

массивный и суровый вид, построенных в связи с преодолением внешней угрозы, как эффективно использовать результаты книжного дела, например, рукописные Лавришевское и Друцкое евангелия XIV века и Жировичское евангелие XV века, нужно ли тратить время на обучение грамоте своих детей. Хозяйственная отвечала на вопрос: как быстро перестроить феодальное хозяйство носившее натуральный характер в связи с увеличением спроса на сельхозпродукцию в Западной Европе, как правильно организовать работу новой структурной единицы фольварка, пришедшего на смену двору и ориентировавшегося на рынок, как пользоваться результатами «волочной померы» и сколько земли выделять духовенству, и облагать ли эту землю налогом. Правовая отвечала на вопрос об отношении к формированию государственного аппарата и системы местного управления, о возможностях использования права собственности, о наказаниях за преступления, о возможностях использования различного рода судов.

В данном месте уместно поставить вопрос. Каким же было религиозное, культурное, хозяйственное и правовое самосознание жителей Пинского и Брестского поветов, и как оно влияло на формирование и изменение религиозной идентичности?

Особенности религиозного самосознания

Духовная культура и религиозная жизнь на землях Пинского и Брестского поветов была связана с православными монастырями, находившимися в Пинске и Бресте. Так, функцию культурного и религиозного центра Пинск начал выполнять с момента своего основания. Духовная жизнь была тесно связана с православием. После переноса сюда епископской кафедры из Турова в XIII веке Пинск стал центром православной епархии, которая за долгие годы своего существования имела разные границы и последовательно входила в состав Киевской, Галицкой и Литовской православных митрополий. Долгое время деятельность православного духовенства давала возможность Пинску, несмотря на политические изменения, сохранять свое влияние как на территории епархии, так и на соседних территориях. Будучи в составе разных митрополий, духовенство имело возможность сравнивать культурное, экономическое и правовое развитие со своими соседями, а это, в свою очередь, передавалось прихожанам. Специфика религиозного сознания большинства населения Пинского и Брестского поветов эмоционально основывалась на вере, основы и особенности которой познавались устно. В этом месте необходимо подметить то, что большинство населения было неграмотным, а вся информация, получаемая от духовенства воспринималась как духовный и светский закон. Все это обязывало придерживаться принятого поведения в повседневной жизни, совершать соответствующие обряды и ритуалы. Наличие в Пинске, Бресте, а также на территориях поветов католиков еще больше усиливало духовную ответственность. Православная вера была вплетена во все сферы жизнедеятельности человека и была определяющей в его духовном существовании. Важным для этого периода является то, что религиозное самосознание православного верующего способно было взаимодействовать с другими видами общественного сознания.

Особенности культурного самосознания

Развитие культуры исследуемых поветов проходило в сложных исторических условиях: с XIV века территория современной Беларуси была включена в ВКЛ, с XVI века вошла в Речь Посполитую и оставалась в ее составе до конца XVII века. Свой положительный отпечаток на культуру оказали реформы королевы Боны.

Жители исследуемых поветов создавали самобытную культуру. В XIV–XVI веках в монастырях и крупных православных храмах на Пинщине появляются первые рукописные мастерские (скриптории). Центром духовной и материальной культуры был Лещинский монастырь. Самым известным пинским письменным памятником начала XVI века считается украшенное богатым орнаментом, расписанное золотом и другими красками Лещинское евангелие. Развитие кириллического письма было непосредственно связано с деятельностью церковно-монастырских школ разного уровня в которых могли обучаться дети из разных социальных слоев. В княжеских и крупных феодальных владениях, при дворах городской знати, богатых купцов, ремесленников создавались частные школы, в которых дяки и писари обучали грамоте⁸. Самобытность культуры определялась строительством уникальных православных церквей (например, православные церкви в Пинске, Дружиловичах, Мотоле, Достоево Пинского повета, в Доропеевичах, Олтуше, Ляховцах и Гвознице Брестского повета). Местные традиции, налагались на эту культуру, обогащали ее и содействовали формированию и укреплению религиозной идентичности.

Особенности правового и хозяйственного самосознания

Развитие государственного и частного документоведения, деятельность представителей местной власти, судов, налоговых органов, церковная переписка также предусматривали ведение официальной хозяйственной и правовой документации. Все это было вплетено в единый организм существования православной Церкви и социума. В рассматриваемый период существовали крупные латифундии феодалов, была широко распространена частная собственность, произошло юридическое закрепление сословных привилегий бояр, панов, шляхты, духовенства, определенных городских «вольностей». Правовая система особенно защищала сословные и личные права шляхты и представителей отдельных слоев населения на основе общегосударственных кодексов. Для землевладельцев Пинского повета в XVI века, которые ощутили на себе ряд правовых и хозяйственных изменений и особенно земельную реформу королевы Боны, чтение и понимание письменных документов стало играть важную роль. Приведу один показательный пример, касающийся местечка Мотоль Пинского повета. Привилеи этого местечка были оформлены в виде грамот на самоуправление и вольности. Грамоты великих князей, выдаваемые местечку Мотоль, периодически подтверждались. В период с 1627 по

⁸ *Гісторыя Пінска. Ад старажытнасці да сучаснасці: да 915-й гадавіны з першага летапіснага ўпамінання*, Мінск 2012, с. 207–208.

1746 год было выдано 7 таких грамот. Если использовать методику разделения грамот, предложенную Зиновем Ю. Копытским, то к комплексным можно отнести 4 грамоты, а к специальным – 3.

Наиболее полной по содержанию является первая комплексная грамота, выданная местечку Мотоль в Варшаве 26 февраля 1627 года королем Сигизмундом III Вазой. Мещане Мотоля бережно хранили оригиналы своих грамот, понимая, что от наличия оригиналов зависят их вольности и экономическое развитие. Зачастую мотольские мещане обращались непосредственно к королю с просьбой о подтверждении ранее выданных грамот или обращались в Пинский гродский суд с просьбой о регистрации грамот. Так, в 1630 году в Пинский гродский суд обратился с заявлением мещанин местечка Мотоль Хнилон Элешевич с просьбой о регистрации в городских книгах грамоты, выданной 26 февраля 1627 года Сигизмундом III Вазой. Хнилон Элешевич предоставил суду оригинал грамоты. В начале грамоты отмечалось, что мещане местечка Мотоль имеют вольности с давних времен. Сигизмунд III, учитывая данную ситуацию, освободил мещан Мотоля от выполнения подводных повинностей. За все повинности мотольяне обязаны были выплачивать денежный чинш. Мещане освобождались и от любого рода других повинностей. В грамоте также отмечалось, что мещане Мотоля освобождаются от повинностей на основании древних ревизий и традиций⁹.

Таким образом вторая половина XVI и XVII веков были репродуктивным периодом формирования религиозной идентичности на землях Пинского и Брестского поветов, когда отрабатывалась самостоятельная активность, вырабатывалась собственная составляющая жизненного пути, обреталась индивидуальность и личностный смысл существования, приобретался опыт. Православная Церковь была в центре всех этих событий, оказывая активное влияние на формирование духовных и материальных ценностей. Таким образом, формирование идентичности происходит поэтапно, где на каждом этапе преобладает тот или иной аспект:

1. Аморфный период, приходящийся на период до ранней социализации, когда ценности личности существуют на уровне ожиданий, но не могут быть подкреплены, поскольку непосредственно самостоятельная активность отсутствует, у субъекта актуальны ценности социально ориентированные, предлагаемые для принятия, но в них есть иерархия, доминанты и т.д. Например, любовь, человек, духовность, власть, деньги. Это предценности.

2. Репродуктивный период, приходится на период самостоятельной активности, выработки собственной траектории жизненного пути, обретения индивидуальности и личностных смыслов, обусловленных рефлексией опыта. Сложный период принятия и осмысления.

3. Первичная идентичность или диффузная идентичность совпадает с периодом активной социальной ответственности и трудовой деятельности, где ценности-ожидания, усвоенные на предыдущем этапе, интериоризируются, обретают

⁹ А. А. Горбацкий, *Магдебургское право Мотоля?*, „Вестник Брэскага ўніверсітэта”, 2014, с. 8–9.

личностное значение и, тем самым, способствуя переходу к следующему этапу развития идентичности. Период заканчивается осознанием собственной иерархии ценностей и смыслов.

4. Истинная идентичность или аксиологический период наступает, опираясь на сформировавшиеся конструкты присвоенных смыслов и ценностей, посредством активизации индивида в референтных группах и социальных средах, в т.ч. собственной внутриличностной среде и построения собственных смыслов жизнедеятельности).

Таким образом, обращаясь вновь к историческому контексту, следует отметить, что в силу выше обозначенных тенденций развитие процесса идентификации и идентичности как его продукта, будет направлено в интроспективную траекторию, что в большей степени актуализирует ее аксиологический контекст.

Выводы

1. В XV–XVII веках на землях Пинского и Брестского поветов ВКЛ была сформирована истинная идентичность. Она опиралась на сформировавшиеся конструкты выработанных смыслов и ценностей, на отработанные и характерные только этим территориям хозяйственные и правовые нормы. Формировалась религиозная идентичность посредством активизации представителей всех социальных слоев, в т.ч. собственной внутриличностной среды и посредством построения собственных смыслов жизнедеятельности.

2. Хозяйственная и правовая культура крестьян Пинского и Брестского поветов представляла собой особый феномен социальности крестьянства, синтез хозяйства, хозяйственной организации и духовности человека, и православная церковь в этом отыгрывала важное значение.

3. В современных условиях ключевая роль должна принадлежать идеям, которые ориентируют людей на стратегию каждодневного и устойчивого обустройства окружающего мира, на сосредоточение на внутренних делах и реальном освоении еще не обустроенных пространств страны.

4. Знание прошлого, это предпосылка понимания настоящего и предвидения будущего, выстраивания общей динамики социального, культурного и экономического развития общества.

SUMMARY

Andrei Harbatski

Anthropological and historical dimension of religious identity
(on the example of some territories of the Grand Duchy of Lithuania
in the XV–XVIIth centuries)

Keywords: religious identity, anthropological dimension, historical dimension, self-awareness, tradition

The article presents some examples concerning anthropological and historical dimension of religious identity on the territory of Pinsk and Brest counties of the Grand Duchy of Lithuania.

Within the framework of historical dimension of religious identity the author pays attention to how this type of identity was formed and realized in the 15th–17th centuries in Pinsk and Brest counties of the Grand Duchy of Lithuania and shows how the Orthodoxy developed from the simple to the complex, taking into account both internal mechanisms of culture and law and complex perception of transcendency.

Within the framework of anthropological dimension of religious identity the author considers cultural and historical tradition as a component of religious identity always causing certain interest in the scientific community. Specific examples show that all spiritual and mostly material life of the residents of the counties has been regulated by religious standards of behavior and norms of the organization of everyday life. Certain attention is paid to the fact that the development and study of the values of cultural and historical tradition in the past, the evaluation of social and anthropological importance of cultural tradition will allow us to get to know better the peculiarities of the people's spirituality and expand theoretical perspectives for self-identification.

The article contains the facts of what contributed to the formation of the religious identity of the indigenous population of the above-mentioned counties.

ŁEMKOWIE I PRAWOSŁAWIE W XX WIEKU

Słowa kluczowe: Łemkowszczyzna, Łemkowie, prawosławie, internowanie, Thalerhof, Austro-Węgry

Zagadnienie *Łemkowie i prawosławie w XX wieku* doskonale wpisuje się w tematykę dzisiejszej konferencji: *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy*. Dzieje prawosławnych Łemków są pełne zawirowań i gorzkich doświadczeń. Łemkowie zamieszkujący tereny Łemkowszczyzny okazali się być obcy na swojej ziemi.

Na wstępie należy zaznaczyć, że postanowienia unii brzeskiej z 1596 roku zostały wprowadzone w diecezji przemyskiej 95 lat później. Wizytacje diecezji przemyskiej przeprowadzone pod koniec lat 90-ch XVII wieku potwierdzają obecność prawosławia na tych ziemiach¹. Parafie prawosławne na nowo były otwierane na Łemkowszczyźnie na początku XX wieku, powstawały one w wyniku powrotu grekokatolików do św. prawosławia. Składa się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim wzrost świadomości Łemków, latynizacja, powrót łemkowskich emigrantów ze Stanów Zjednoczonych i położenie geopolityczne.

Pierwsze powroty do prawosławia miały miejsce jeszcze przed I wojną światową. W 1911 roku do prawosławia powróciła parafia w Grabie, gdzie proboszczem był ks. Maksym Sandowicz, i parafia w Wyszowatce. Rok później (1912) dołączyły do nich miejscowości Długie, Nieznajowa, Radocyna².

Działalność proortodoksyjnie nastawionego duchowieństwa była postrzegana przez władze austro-węgierskie jako szpiegostwo na rzecz Rosji. W odpowiedzi utworzono obóz koncentracyjny w Thalerhofie, nieopodal Grazu w Austrii, dokąd wkrótce masowo zaczęto zsyłać Łemków. Wobec zaostrzającej się sytuacji międzynarodowej co najmniej od jesieni 1913 roku sporządzano listy osób podejrzanych o sprzyjanie orientacji „wszechruskiej” i przewidzianych do aresztowania w razie wybuchu wojny³. W artykule autorstwa M. A. Marko w „Thalerhofskim Almanachu” czytamy:

¹ Wizytacja biskupa Denhoffa w 1699 r. wymienia „greko-schizmatyków” w Trepczy, patrz: Archiwum Diecezjalne w Przemyślu, syg. 155, *Wizytacja generalna diecezji przemyskiej obrzędu łacińskiego biskupa Denhoffa z 1699 r.*, s. 2; A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926–1939*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, t. I, Rzeszów 1992, s. 286.

² A. Krochmal, *Specyfika stosunków wyznaniowych na Łemkowszczyźnie w XX wieku*, [w:] *Łemkowie i lemkoznawstwo w Polsce*, red. A. A. Zięba, Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej, t. 5, Kraków 1997, s. 136.

³ *Талергофській альманахъ. Пропамятная книга*, вып. 1, Львовъ 1924, s. 18–19.

Podczas wojny, naród karpato-ruski stał się szczególnym obiektem austro-węgierskiego okrucieństwa, w szczególności u progu wojny – Ruski Ruch Narodowy, czyli świadomi zwolennicy narodowego i kulturowego zjednoczenia południowo-zachodniej grupy wschodnich Słowian z pozostałym narodem rusińskim, członkowie Towarzystwa im. M. Kaczkowskiego z Galicji, Bukowiny i Rusi Karpackiej⁴.

Aresztowania rozpoczęły się od razu po ogłoszeniu mobilizacji i objęły głównie duchowieństwo, nauczycieli i wiejskich działaczy. Niejednokrotnie zatrzymywano całe rodziny.

Po tych wydarzeniach nastąpiły masowe aresztowania w Gorlicach i wielu innych miejscowościach. Dotknęły one około 10 tysięcy osób, w tym ok. 2 tysięcy we Lwowie⁵. Sądy połowe wydawały wyroki śmierci bez rozprawy. Wyroki podlegały natychmiastowej egzekucji. W tym czasie był aresztowany i rozstrzelany ks. Maksym Sandowicz.

Pierwszy transport z Galicji przybył do Thalerhofu 4 września 1914 roku. Internowani szli pieszo ok. 2 km ze stacji kolejowej w Karlsdorf-Graz do obozu. Sprawozdanie Nr 8896 z 9 listopada 1914 roku adresowane do Ministerstwa Obrony Austro-Węgier podało, że w obozach koncentracyjnych pozostaje internowanych:

- 1) w Thalerhofie – ok. 5700 osób;
- 2) w Terezynie (dziś Czechy) – ok. 890 osób;
- 3) w Schwazie (Tyrol) – ok. 40 osób;
- 4) w Kufsteinie (Tyrol) – ok. 50 osób;
- 5) w Dolnej i Górnej Austrii – ok. 20 osób⁶.

W sumie w latach 1914–1916 przez obóz w Thalerhofie przewinęło się około 14000 osób.

W marcu 1917 roku decyzją cesarza Karola I obóz został zamknięty. Wówczas znajdowało się w nim około 3 tysięcy więźniów. Henryk Polański wspomina: „Nastał 1917 rok. Krzywd, smutku, goryczy i poniżeń doświadczyliśmy niemało. Wielu nas było, jedni przybywali, drudzy wybywali, pod koniec zostało nas tam jeszcze około 3000 [...]. Spośród tych 3000 większość przebywała tam od samego początku”⁷. Zwolnienia zaczęły się w kwietniu i trwały do maja 1917 roku.

Pamięć o obozie Thalerhof pozostała w świadomości internowanych i ich bliskich na całe życie. Po wojnie we Lwowie powstał Centralny Komitet Thalerhofski. Zebrane dokumenty oraz wspomnienia więźniów zostały opublikowane w latach 1924–1932. Ukazały się w czterech tomach i nosiły tytuł „Thalerhofski almanach” („Талергофській альманах”). Ponownie wydano je w 1964 roku w USA pod tytułem *Wojenne prześlępstwa Habsburskiej monarchii w latach 1914–1917 (Галицкая Голгофа. Военные*

⁴ „Исключительнымъ объектомъ для австро-мадьярскихъ жестокостей надъ кarpато-рускимъ населениемъ во время войны, особенно въ началѣ ея, было – русское народное движение, т.е. сознательные исповедники національнаго и культурнаго единства малороссовъ со всѣмъ остальнымъ русскимъ народомъ, а практически — члены О-ва им. М. Качковскаго изъ Галичины, Буковины и Карпатской Руси...”. М.А. Марко, *Виновники и мучители*, ibidem, s. 9.

⁵ „Увозъ изъ Львова арестованныхъ „руссофиловъ”, Президиумъ ц.к. Дирекции полиции во Львове, отправлено 28 августа (н. ст.) 1914 г., nr. 4926, в Президиумъ ц.к. Наместничества. Ibidem, s. 27.

⁶ *Талергофській альманахъ...*, вып. 4, Львовъ 1932, s. 134.

⁷ Ibidem, s. 129–131.

преступления Габсбургской монархии 1914–1917 годов, изд. Peter S. Hardi Lane). W 1934 roku na zjazd byłych więźniów Thalerhofu przyjechało do Lwowa 200 księży i kilka tysięcy innych osób. Na cmentarzu Łyczakowskim poświęcono wtedy pomnik, upamiętniający ofiary Thalerhofskiego obozu⁸. Pamięć o Thalerhofie szczególnie żywa jest na Łemkowszczyźnie. W Bartnem i innych miejscowościach postawiono pomniki, upamiętniające martyrologię mieszkańców tej ziemi. Większość z nich nie przetrwała do naszych dni.

Dzisiaj w miejscu, gdzie był obóz koncentracyjny Thalerhof, jest lotnisko i kemping. Ciała zamordowanych w obozie, pogrzebane na cmentarzu zwanym „Pod sosnami”, ekshumowano w 1936 roku i przeniesiono na cmentarz Feldkirshen. Nad zbiorową mogiłą z czasem wybudowano kaplicę.

Największy rozwój struktur parafialnych Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie miał miejsce w okresie międzywojennym, szczególnie w latach 1926–1933. Proces powrotu grekokatolików na łono Kościoła prawosławnego objął 53 łemkowskie wsie⁹. Masowy powrót do prawosławia został zapoczątkowany przez parafię w Tylawie w 1926 roku. W późniejszym okresie został on określony w dokumentach mianem: „*schizmy tyławskiej*”. Bezpośrednim powodem powrotu do prawosławia, jak napisał anonimowy autor artykułu w „Prawosławnym Kalendarzu” z 1932 r., były *de facto* potrzeby religijne:

Naród cały czas twierdził: nigdy nie czuliśmy się unitami, do unii zapisali nas bez wiedzy naszych przodków. Unici to biskupi z księżmi. Naród podlegał unickiemu jarzmu tylko z przyczyn zastraszania władz, i chociaż wiedział o unii z Rzymem, podlegał jej do tego czasu, dopóki unicy księży w sposób jawny nie występowali przeciw Prawosławiu i jego obrzędowi¹⁰. Znaczącym powodem powrotu do prawosławia była również działalność lwowskiego grekokatolickiego biskupa Josafata Kocyłowskiego, który wysyłał młodych duchownych na tereny Łemkowszczyzny, by przeprowadzali latynizację¹¹.

W czasie nabożeństw zaprzestali oni m.in. wypowiedzania słów „wszystkich was prawosławnych chrześcijan”, nazywając je „schizmatyckimi błędami”¹².

W latach 1926–1928 nastąpiła znacząca fala powrotów do prawosławia¹³. W związku z powyższym, ks. metropolita Dionizy podjął działania zmierzające do uregulowania stanu prawnego nowo powstających parafii. Spotkały się one z silnym oporem ówczesnych władz. Prośby o pozwolenie na budowę świątyń czekały nawet po kilka lat (np. w Uściu Ruskim)¹⁴. 31 października 1927 roku odbył się sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP), na którym jednym z głównych zagadnień był administracyjny rozwój struktur parafialnych w południowej Polsce.

⁸ И. Лемкин, *Історія Лемковина*, Изданіе „Лемко-Союза” у США і Канади, Yonkers, NY 1969, s. 142.

⁹ А.А.Д., *70-летіе повернення Святого Православія на Лемковині*, „Церковний Календар” 1996, Санок 1995, s. 212.

¹⁰ *Причини успішного поширення Св. Православія на Галицьких землях*, „Календар” 1932, Варшавская митрополия, 1932, s. 55.

¹¹ А.А.Д., *70-летіе...*, s. 212.

¹² *Причини успішного поширення...*, s. 56.

¹³ А. Krochmal, *Stosunki...*, s. 289.

¹⁴ *Ibidem*, s. 292.

Pod koniec lat 20-ch na Łemkowszczyźnie ustanowiono Prawosławną Misję Duchową z siedzibą w Czarnem pod przewodnictwem ks. Jerzego Pawłyszyna. Zadaniem misji była koordynacja działań duszpasterskich w szerokim tego słowa znaczeniu. Z inicjatywy ks. Pawłyszyna założono między innymi Bractwo Prawosławne im. Maksyma Sandowicza¹⁵. W dniach 11–23 czerwca 1931 roku w ramach pierwszej wizyty kanonicznej Łemkowszczyznę odwiedził biskup ostrogski Szymon (Iwanowski), pełniący z ramienia Warszawskiego Konsystorza Prawosławnego opiekę nad prawosławnymi w Małopolsce. W 1934 roku Watykan zawiera porozumienie z rządem RP, w wyniku którego 10 lutego 1934 roku Święta Kongregacja dla Kościołów Wschodnich wydała dekret zaczynający się od słów: „Quo aptius consuleret [...]”, powołujący Administrację Apostolskiej Łemkowszczyzny (AAŁ) na czele z administratorem apostolskim w celu zahamowania fali powrotu grekokatolickich Łemków do prawosławia¹⁶. Nowo utworzona jednostka była bezpośrednio podporządkowana Stolicy Apostolskiej.

W okresie przygotowań do utworzenia AAŁ powstały czytelnie im. Michała Kaczkowskiego. W 1933 roku założono czytelnię w Polanach, a w roku następnym w Maciejowej, Zydranowej, Trziance, Kopkach i Bielicznej. W 1935 roku reaktywowano czytelnię w Króliku Wołoskim oraz założono nowe we Florynce, Izbach, Roztoce Wielkiej i w innych miejscowościach. Rok 1936 przyniósł kolejne uroczyste otwarcia czyteln, m.in. w Słotwinach k. Krynicy¹⁷. Rozwój czyteln przypadł na lata 30-e XX wieku. Duchowni aktywnie włączyli się w działalność kulturalno-oświatową placówek im. Kaczkowskiego¹⁸.

Wkrótce po powstaniu AAŁ wiosną 1934 roku w Desznicy odbył się zjazd prawosławnego duchowieństwa. Obradom przewodniczył dziekan hieromnich Filoteusz Narko ze Lwowa. Zgromadzeni duchowni podkreślili m.in. potrzebę powołania biskupa-wikariusza dla Łemkowszczyzny. Brak akceptacji ze strony ówczesnych władz państwowych spowodował reorganizację struktury PAKP w województwach południowo-wschodnich. W 1935 roku dokonano podziału Łemkowszczyzny na dwa dekanaty: wschodnio-galicyjski i łemkowski. Dekanat wschodnio-galicyjski objął swym zasięgiem grekokatolicką diecezję przemyską. Jego dziekanem został o. hieromnich Filoteusz Narko. Dekanat łemkowski, pod przewodnictwem ks. Jurija Pawłyszyna¹⁹, objął terytorium AAŁ. Od tego momentu rozpoczęła się wyraźna systematyzacja struktur parafialnych. Do działalności misyjnej zostało skierowanych wielu duchownych, w tym m.in. ks. Michał Bożerianow. Pierwszą parafię na Łemkowszczyźnie ks. Bożerianow objął w 1935 roku w miejscowości Milik, w której znajdowała się cerkiew pw. Opieki Matki Bożej²⁰. W 1936 roku objął on parafię św. Mikołaja z Mir

¹⁵ J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997, s. 98.

¹⁶ Acta Apostolicae Sedis, Comentarium Officiale, 1 Martii 1935, s. 80.

¹⁷ J. Moklak, *Łemkowszczyzna...*, s. 62.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 80–101.

¹⁹ J. Moklak, *Kształtowanie się struktury...*, s. 25–26.

²⁰ Archiwum Metropolii Prawosławnej PAKP w Warszawie, sygn. R.II6C/1888; Ks. G. Sosna i A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler...*, s. 136, por. A. Mironowicz, *Ks. Michał Bożerianow, jego życie i działalność*, [w:] *20-lecie restytucji Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego*, pr. zb., red. A. Andrejuk, Warszawa 2015, s. 85.

Licyjskich we wsi Ciechanie (łemk. Tychania)²¹. 5 stycznia 1937 roku ks. Bożerianow został proboszczem cerkwi pod wezwaniem św. św. Kosmy i Damiana w Skwirtnem²², powiat gorlicki.

Po wybuchu II wojny światowej 26 października władze niemieckie utworzyły „Generalne Gubernatorstwo dla zajętych ziem polskich”. Później zmieniono je na Generalne Gubernatorstwo. Z dniem 6 sierpnia 1941 roku Łemkowszczyzna w wyniku nowego podziału administracyjnego weszła w skład diecezji krakowsko-łemkowskiej. Biskupem diecezji został abp Palladiusz (Piotr Widybida-Rudenko)²³. Parafie znajdujące się na Łemkowszczyźnie przed utworzeniem diecezji tworzyły dekanat łemkowski, spośród którego wyodrębniono „drugi łemkowski”, a w kwietniu 1943 roku „trzeci dekanat łemkowski”²⁴. W tym okresie na terenie Łemkowszczyzny istniały 24 parafie²⁵. W związku z ofensywą wojsk sowieckich i innymi okolicznościami w lipcu 1944 roku apb Palladiusz rozporządzeniem z 9 września 1944 roku na Administratora Prawosławnych Parafii Łemkowszczyzny mianował ks. Piotra Taranowskiego²⁶. Dzięki badaniom ks. Romana Dubeca możemy przyjąć, że „Cerkiew prawosławna na Łemkowszczyźnie przed wysiedleniem ludności w latach 1944–1947, posiadała około 100 ha ziemi, 44 obiekty sakralne z wyposażeniem, 21 plebanii z zabudowaniami gospodarczymi, 1 monaster oraz kilka cmentarzy”²⁷.

W wyniku powojennych przesiedleń w latach 1944–1946 na tereny USRR, a następnie na Ziemię Odzyskane w ramach akcji „Wisła” życie religijne prawosławnych na Łemkowszczyźnie przestało istnieć. Większość zabytkowych świątyń uległa zniszczeniu, a mienie cerkiewne zostało rozgrabione. W ramach akcji wysiedlono nie tylko ludność łemkowską, ale również i duchowieństwo. Księża Mikołaj Kostyszyn i Aleksy Nestorowicz trafili do Centralnego Obozu Pracy w Jaworznie²⁸. Dopiero po 1956 roku po tzw. „odwilży” rozpoczął się proces odbudowy struktury parafialnej PAKP na Łemkowszczyźnie. Efektem tego było powołanie dekanatu rzeszowskiego w 1959 roku (diecezja warszawsko-bielska), na czele którego stanął ks. Jan Lewiarz (od 1966 r. dziekanem był ks. Aleksander Dubec).

W latach 1958–1959 na Łemkowszczyźnie erygowano 14 parafii: w Sanoku, Zagórzcu, Kalnikowie, Bóbrku, Młodowicu, Kłokowicu, Wysowej (pierwsza parafia w dekanacie lubelskim), Bodkach, Bartnem, Blechnarce, Hańczowej, Hłomczy, Kwiatoniu i Regetowie Niżnym²⁹.

²¹ „Слово”. Wydawnictwo Prawosławnej Metropolii w Warszawie, nr 43, 1936, s. 3. A. Mironowicz, op. cit. s. 86.

²² „Воскресное Чтение”, nr 38, Warszawa 1937, s. 524; A. Mironowicz, op. cit., s. 86.

²³ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce 1945–1970*, Kraków 1996, s. 59; A. Mironowicz: *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Białystok 2001, s. 355.

²⁴ K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Łemkowszczyźnie w latach 1945–1947*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”, nr 460, Kraków 1995, s. 101.

²⁵ K. Urban, *Z dziejów...*, op. cit., s. 101–102.

²⁶ А. Горобченко, *Митрофорний протопрей Петро*, „Церковний Календар” 1996, Санок 1995, s. 227.

²⁷ Ks. R. Dubec, *Stan majątkowy Cerkwi Prawosławnej na Łemkowszczyźnie przed Akcją „Wisła” i obecnie*, „Almanach Diecezjalny”, t. 4, 2008/2009, Gorlice 2009, s. 137–161.

²⁸ K. Urban, *Prześladowania duchowieństwa prawosławnego w Polsce po 1945 r.*, „Церковный вестник”, 1992, nr 3, s. 18–42.

²⁹ K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce 1945–1970...*, s. 178.

W okresie 1960–1965 utworzono placówki duszpasterskie w Morochowie, na Górze Jawor, Bielance, Kunkowej, Pielgrzymce i Komańczy. W następnych latach, 1966–1970, w Szczawnem, Ropkach, Turzańsku, Koniecznej, Gładyszowie, Rozdzielu, Żdyni, Leszczynach, Zapałowie, Polanach, Włodawcu, Wielopolu oraz Dziurdziowie³⁰. Pod koniec lat 60-ch dekanat rzeszowski liczył 32 parafie i ich filie, z tego 28 na terenie Łemkowszczyzny³¹. Kluczowym momentem rozwoju i stabilizacji życia religijnego było erygowanie diecezji przemysko-nowosądeckiej, chociaż odbyło się to nie bez przeszkód. Mianowicie po chirotonii ks. bp Adama (Aleksandra Dubeca), która miała miejsce w Katedrze św. św. Marii i Magdaleny w Warszawie 30 stycznia 1983 roku, władze państwowe zwlekały z utworzeniem diecezji. Dopiero 6 września 1983 roku decyzja została podpisana przez przewodniczącego Rady Państwa, Wojciecha Jaruzelskiego. Do tego czasu bp Adam pełnił funkcję biskupa tytularnego lubelskiego diecezji warszawsko-bielskiej. Intronizacja bpa Adama odbyła się 30 października 1983 roku w Katedrze św. Trójcy w Sanoku³². Diecezja przemysko-nowosądecka składała się z trzech dekanatów: sanockiego, przemyskiego i nowosądeckiego. Według oficjalnych źródeł, liczba wiernych wymienionej diecezji wynosi około 3 tysięcy. W 1994 roku, w osiemdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci „za wiarę ojców”, o. Maksym Sandowicz został kanonizowany przez Synod Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Główne uroczystości kanonizacyjne odbyły się 10–11 września 1994 roku, w cerkwi Św. Trójcy w Gorlicach.

W zakończeniu artykułu należy dokonać analizy omówionego zagadnienia i podsumować niektóre wnioski. XX wiek jest szczególnym stuleciem w dziejach Łemkowszczyzny, ponieważ w tym okresie naród, któremu siłą została narzucona unia brzeska, postanowił wrócić do wiary przodków – prawosławia. Powrót Łemkowszczyzny można podzielić na dwa etapy. Pierwszy etap przypada na okres do wybuchu I wojny światowej, kiedy terytorium Łemkowszczyzny wchodziło w skład Austro-Węgier. Wybuch I wojny światowej zahamował proces powrotów. W tym czasie wśród Łemków pojawiła się charyzmatyczna postać ks. Maksyma Sandowicza, męczennika za przekonania religijne, dziś świętego. Drugi etap przypadł na okres międzywojenny, gdy państwo polskie ponownie zaistniało na mapie politycznej Europy. Łemkowie ponownie wracali do wiary prawosławnej, rozpoczynając od parafii w Tylawie. Na terytorium Łemkowszczyzny znów powstały parafie prawosławne. XX wiek przyniósł Łemkom cierpkie doświadczenia, zarówno ze strony władz monarchii austro-węgierskiej, która umieściła wielu z nich w obozie koncentracyjnym Thalerhof, jak i władz państwowych PRL, które zapoczątkowały przymusowe wysiedlenia na zachód Polski w ramach akcji „Wisła”. Łemkowie zostali pozbawieni nie tylko własnych domostw, nierzadko dorobku całego życia, ale i parafii prawosławnych, do których należeli. Duchowni prawosławni podążali wraz z narodem łemkowskim wspierając go modlitwą i słowem, wskazując drogę ku Słońcu Prawdy. Wszystkie opisane wyżej zdarzenia nie zdołały złamać ducha prawosławia

³⁰ Ibidem, s. 178.

³¹ Ibidem, s. 130.

³² Opis uroczystości intronizacyjnych zob. М. Сивіцький, *Відродження Перемиської Єпархії*, „Церковний Календар” 1985, Санок 1984, s. 165–169.

w sercach Łemków. Cerkiew Prawosławna na Łemkowszczyźnie pozostaje filarem i potwierdzeniem źródła Prawdy. Odrodzenie życia parafialnego na Łemkowszczyźnie nastąpiło w latach 60-ych XX wieku. W 1983 roku powstała Diecezja przemysko-nowosądecka, na czele której stanął Łemko z pochodzenia, arcybiskup Adam (Dubec). Proroctwo Pana Naszego Jezusa Chrystusa: „zbuduję kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go” (Mt 16,18) znalazło odzwierciedlenie w dziejach prawosławia na ziemi łemkowskiej.

РЕЗЮМЕ

игумен Сергей (Матвейчук)

Лемки и Православие в XX веке

Ключевые слова: Лемковщина, Лемки, православие, интернирование, Талергоф, Австро-Венгрия

Главной задачей настоящего доклада является научное исследование истории св. православия на Лемковщине в XX веке. Названный период является особым столетием в истории Лемков, так как этот славянский народ решает вернуться к вере предков. Наблюдаются два этапа возвращения: первый – до Первой мировой войны; второй – в межвоенный период (1918–1939 гг.). Лемки в XX веке перенесли много испытаний, первоначально от Австро-Венгерской власти, которая помещала их в Талергофском концлагере, потом от государственных властей ПНР, которые переселили священников и мирян в рамках акции «Висла» на запад Польши. Православная церковная власть в Польше, не оставлявшая без внимания Лемковщину, всеми силами поддерживала лемковский народ. Результатом этих усилий стала Перемышльско-Новосондетская епархия, образована в 1983 году.

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ БИРЮКОВ

КАЛИНИНГРАД

ПРАВОСЛАВИЕ НА ТЕРРИТОРИИ КАЛИНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД ЗАПРЕТА (1945–1985 гг.)

Ключевые слова: Православие, Калининградская область, запрет на веру, духовная жизнь, отсутствие храмов, приход, атеизм

Калининградская область Российской Федерации возникла в результате поражения Германии во Второй мировой войне. В соответствии с Потсдамским соглашением, заключённым с 17 июля по 2 августа 1945 года на Потсдамской конференции лидерами трёх крупнейших держав антигитлеровской коалиции во Второй мировой войне, северная часть Восточной Пруссии (примерно одна треть всей её территории) была передана Советскому Союзу, остальные две трети – Польской Республике. Советская доля бывшей Восточной Пруссии была также разделена. Город Мемель (ныне – Клайпеда) с прилегающей территорией (земли к северу от реки Неман и северная часть Куршской косы) был передан Литовской ССР, в на оставшейся части 7 апреля 1946 года Указом Президиума Верховного Совета СССР была образована Кёнигсбергская область в составе РСФСР. 4 июля 1946 года Кёнигсбергская область была переименована в Калининградскую область, а город Кёнигсберг – в Калининград.

Летом 1945 года на территории Кёнигсберга и прилегающих к нему районов оставалось 129 000 немецких граждан¹. К осени 1945 года первоначально установленный для них жёсткий режим был ослаблен. Разрешалась даже деятельность религиозных общин.

С образованием Кёнигсбергской, а затем Калининградской области России перед её руководством была поставлена задача восстановления промышленности и сельского хозяйства, для чего нужны были рабочие руки. Уже с лета 1945 года в города бывшей Восточной Пруссии из российских городов направлялись рабочие и инженеры для восстановления промышленных предприятий. Ежемесячно прибывало 3–4 тысячи человек. Демобилизованным фронтовикам, имеющим рабочие профессии, предлагалось остаться жить и работать в будущей Калининградской области. В области осталась жить также часть советских репатриантов, возвратившихся с принудительных работ в Германии и освобожденных из концлагерей. В конце 1946 года пятая часть населения области состояла именно из репатриантов,

¹ Ю. В. Костяшов, *Секретная история Калининградской области. Очерки 1945-1956 гг.*, Калининград 2009, с. 165.

прошедших «фильтрацию». Города постепенно наполнялись русским населением. По данным милиции, к моменту образования Кенигсбергской области 7 апреля 1946 года в ней жило уже 35 тысяч граждан СССР².

Летом 1946 года началось плановое заселение сельской местности колхозниками. 9 июля 1946 года Сталин подписал постановление Совета Министров СССР №1522, предписывающее переселить в Калининградскую область на постоянное место жительства «на добровольных началах» в августе–октябре 1946 года 12 тысяч семей из 20 областей и 3 автономных республик РСФСР и из Белоруссии. В качестве критерия для отбора устанавливалось наличие в каждой переселенческой семье не менее двух трудоспособных членов³. Принципами переселения были: плановость, добровольность и полное государственное обеспечение.

Но основную массу новых жителей области составили набранные путем отбора (вербовки) через специальные отделы. Переселенцам были обещаны льготы, такие, как бесплатный проезд, свободный провоз имущества, давались суточные на каждый день пути, выплачивались значительные подъемные, бесплатно выдавали мыло, обувь, одежду, давался дом с участком (первые переселенцы могли выбрать себе дом из числа сохранившихся). В условиях послевоенной разрухи это были очень заманчивые условия, желающих переехать в новый край России было много, поэтому осуществлялся отбор. Критерием отбора была не только трудолюбие, но и благонадежность кандидата на переселение. Органы МВД отсеяли до 10% желающих. Накануне массового заселения секретным постановлением правительства от 29 июня 1946 года вся территория Калининградской области была отнесена к запретно-пограничной зоне, въезд в которую разрешался лишь по пропускам органов милиции. Впоследствии это обстоятельство серьёзно помешало православному духовенству соседних регионов посещать Калининградскую область с целью окормления верующих и организации нормальной церковной жизни.

До конца 1946 года в сельские районы области переехало 58 762 человека⁴. Основу переселенцев составляли выходцы из России и Белоруссии. Много было также переселенцев из Украины и Литвы, которые предпочитали селиться в городах, прежде всего – в Калининграде. Литовцы также селились в посёлках и хуторах в полосе вдоль границы с Литовской ССР. Сельское население области было сформировано почти исключительно выходцами из России и Белоруссии.

Темпы организованного переселения были достаточно высоки. В 1950 году в области было уже 407 тысяч жителей. С середины 1950-х годов организованное переселение прекратилось. Основным источником увеличения численности

² *Заселение Калининградской области*, [в:] *Большой энциклопедический словарь Калининградской области*, ред. В.Н. Маслов, Калининград 2011, с. 131.

³ Ю. В. Костяшов, *Секретные документы отдела спецоселений МВД СССР о заселении Калининградской области в 1946 г.*, [в:] *Проблемы источниковедения и историографии*, Калининград 1999, с. 65.

⁴ Государственный Архив Калининградской области (далее: ГАКО) ф. 183, оп. 5, д. 132, л. 32.

населения стал естественный прирост. К этому времени область покинули оставшиеся после 1945 года граждане Германии. С их выселением первоначально не торопились. Только 11 октября 1947 года и 15 февраля 1948 года было принято два постановления под одним названием *О переселении немцев из Калининградской области РСФСР в Советскую зону оккупации Германии*. Переселение растянулось на почти четыре года. Последний эшелон с немецким населением отбыл в Германию из Калининграда в мае 1951 года⁵. Таким образом, на протяжении шести лет советские и германские граждане жили вместе на одной территории.

Согласно данным переписи населения 1959 года, русские составляли 77,57% жителей Калининградской области (473861 человек), белорусы – 9,36% (57178 человек) украинцы – 5,85% (35717 человек), мордва – 0,55% (3360 человек), чувашаи – 0,46% (2786 человек). Таким образом, 93,79% населения области принадлежало к народам, традиционно исповедовавшим Православие. Регионы, из которых прибыли в Калининградскую область переселенцы, входили в число областей России, в которых верующие активно и решительно боролись за открытие храмов и легализацию своего положения. Вполне естественным было желание переселенцев иметь на новом месте жительства православные храмы.

Дополнительным стимулом к этому желанию стал факт наличия в Калининградской области действующих немецких религиозных общин. Местные калининградские власти зарегистрировали и дали официальное разрешение на деятельность шести лютеранским и пяти католическим приходам, а также одной баптистской общине. Эти немецкие приходы и общины продолжали владеть культовыми зданиями (костёлами и кирхами), в которых проводили свои богослужения вплоть до марта 1948 года. Немецкие священнослужители, обслуживающий персонал кирх и их семьи получали продовольственные карточки. Служители культа снабжались по нормам служащих госучреждений. Так, в августе 1947 года продовольственные карточки получали 22 служителя римско-католической церкви и 16 лютеранской⁶. Эти данные косвенно говорят о том, сколько представителей немецкого духовенства осталось в Калининграде. При полном отсутствии православных приходов и храмов верующие немцы (католики, лютеране и баптисты) оказались в привилегированном положении относительно православных.

Объяснить этот факт можно в свете религиозной политики советской власти в военные и первые послевоенные годы. Общеизвестно, что в ходе войны 1941–1945 годов политическое руководство СССР отказалось от планов скорейшего уничтожения религии и перешло к политике допущения частичного возрождения религиозной жизни в стране. Естественно, возрождение это подразумевалось под жёстким государственным контролем. 14 сентября 1943 года при СНК СССР был создан Совет по делам Русской православной Церкви (СДРПЦ), на который возлагались задачи осуществления взаимодействия между правительством

⁵ Ю. В. Костяшов, *Секретная история Калининградской области...*, с. 172.

⁶ М. А. Клемешева, *Религиозная обстановка в Калининградской области в первые послевоенные год*, [в:] *Местные архивы и научная разработка истории самого западного края России*, Калининград 1996, с. 98.

и Московской Патриархией⁷. Совет должен был разрабатывать проекты соответствующих законодательных актов и постановлений правительства, наблюдать за исполнением законодательства о культурах. Совет имел в республиках, областях и краях своих уполномоченных. 28 ноября 1943 года было утверждено Положение *О порядке открытия церквей*, предполагавшее многоступенчатость и длительность процедуры открытия новых культовых учреждений. Был установлен такой порядок: ходатайство верующих после одобрения местным органом власти пересылалось в Совет (в Москву), который утверждал его и передавал в Совнарком, который после одобрения вновь передавал ходатайство Совету. Совет сообщал об этом местным властям, а те удовлетворяли ходатайство верующих⁸. При этом открытые на занятой немцами территории учреждения культа после восстановления советского режима на данной территории регистрировались как «фактические действующие» и, как правило, уже не закрывались. Согласно постановлению Совнаркома СССР № 1643 *О православных церквях и молитвенных домах* от 1 декабря 1944 года запрещалось закрытие зарегистрированных в установленном порядке церквей⁹. Но для открытия новых нужно было пройти весьма длительную процедуру.

19 мая 1944 года при СНК СССР был создан ещё один совет, Совет по делам религиозных культов (СДРК), на который возлагались задачи осуществления взаимодействия между правительством и «религиозными объединениями мусульманского, иудейского, буддийского вероисповеданий, армяно-григорианской, старообрядческой, греко-католической, католической и лютеранской церквей и сектантских организаций». Этот совет имел задачи и структуру, аналогичные задачам и структуре СДРПЦ. Советы были независимы друг от друга. Их деятельность не должна была пересекаться.

В первые годы своего существования СДРПЦ в целом способствовал восстановлению Русской Православной Церкви. Например, после письма председателя Совета Карпова Молотову, Комиссия при Совнаркоме СССР по освобождению и отсрочкам от призыва по мобилизации 3 ноября 1944 года приняла постановление, освобождавшее от мобилизации в армию православных священников, которые зарегистрированы и служат в церкви¹⁰. Председатель Совета выступил в конце 1940-х годов с несколькими инициативами по облегчению положения церкви и духовенства. Так, 22 апреля 1947 года Карпов на заседании Совета предложил снять налоговый пресс с духовенства, приравняв его к служащим¹¹. В докладной записке,

⁷ Ю. В. Гераськин, *Уполномоченный по делам Русской православной церкви: исторический портрет*, [в:] *Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы*, ред. А. И. Филимонова, Москва 2011, с. 48.

⁸ *Ibidem*, с. 49.

⁹ Т. А. Чумаченко, *Совет по делам Русской православной церкви и его уполномоченные в условиях новой церковной политики власти (1958–1964 гг.)*, [в:] *Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы*, ред. А. И. Филимонова, Москва 2011, с. 14.

¹⁰ М. М. Одинцов, *Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917–1953 гг.*, Москва 2014, с. 323.

¹¹ *Ibidem*, с. 347.

поданной Сталину 5 ноября 1948 года, Карпов сообщал, что «Совет считает возможным, в пределах политической целесообразности, не препятствовать обрядовой, издательской, учебной и другой деятельности православной церкви»¹². Численность духовенства увеличивалась, и на 1 января 1948 года в СССР было 14187 церквей и молитвенных зданий, 85 монастырей, 70 архиереев, 11827 священников и 1221 диаконов. Но уже в конце 1940-х годов началось новое ужесточение церковной политики советской власти, и отношения СДРПЦ и Русской Православной Церкви начали меняться в худшую сторону. С 1949 года количество молитвенных зданий РПЦ начало неуклонно уменьшаться.

Институт уполномоченного СДРК по Калининградской области был учрежден в феврале 1947 года. На эту должность был поставлен Анатолий Глазких, член ВКП(б) с 1918 года. Напомним, что Совет по делам религиозных культов занимался проблемами всех религиозных организаций, кроме одной единственной Русской Православной Церкви. Главной задачей Глазких было установление контроля над конфессиональными общинами и духовенством германского населения области. Очевидно, перед ним была поставлена и другая, скрытая, задача – установить с верующими немцами и их духовными лидерами «нормально-деловые» (имелось в виду – «дружественные»), отношения для распространения советского влияния вглубь Германии (после переселения немцев). Глазких постарался поставленные перед ним задачи выполнить. Из тринадцати поданных немецкими религиозными общинами на его имя заявлений на регистрацию удовлетворение получили двенадцать (92,3%). Было отказано в регистрации только филантропической организации евангелистов «Дом сестёр-диаконов», которая претендовала на ранее принадлежавшее ей здание областной туберкулезной больницы. У местных властей на здание больницы были свои виды. Администрация в лице отдела здравоохранения в письме в исполнительный комитет Калининградской области указала главное основание для отказа в регистрации: «Необходимо оставить себе имущество монахинь», то есть здание туберкулезной больницы¹³.

Отметим, что уполномоченного СДРПЦ по Калининградской области назначено не было вообще, хотя в целом в стране государственно-конфессиональные отношения в этот момент времени находились на вершине своего потепления. Выше уже была раскрыта многоступенчатая схема процедуры открытия церквей. Когда верующие подавали местным властям ходатайство об открытии православного храма, оно должно было быть передано в СДРПЦ. В связи с отсутствием в Калининградской области уполномоченного этого Совета, ходатайства начали направляться уполномоченному СДРК. Например, в августе 1947 года заместитель председателя исполкома Правдинского района Козлов писал Глазких: «Население имеет желание иметь молитвенные действующие здания, то есть церкви».

¹² Ibidem, с. 383.

¹³ М. А. Клемешева, *op. cit.*, с. 97–99.

В архивах Калининградской области сохранились документы, свидетельствующие о том, что за неимением православных священников «русское население иногда прибегало за помощью в проведении обрядов к немецкому духовенству»¹⁴. Особенно это касалось рождения детей, венчания и проводов умерших родственников¹⁵. Часто русские посещали немецкие храмы, их привлекали туда «божественное пение и литургия»¹⁶. Партийные активисты даже внесли предложение в облисполком о снятии куполов с немецких кирх, используемых под складские помещения, чтобы они своим видом не напоминали церквей и меньше бы служили центром притяжения верующего населения¹⁷.

Контроль за православными в компетенцию Глазких не входил, однако активность православных летом 1947 года приняла такой размах, что уполномоченный решил сообщить о ней начальству в Москву. В своем информационном отчете (отправлен 30 сентября 1947 года) он написал:

В г. Калининграде наметилась тенденция в росте православного религиозного движения. Лично к Уполномоченному... участились случаи обращения верующих православной церкви, с просьбой указать где можно совершить обряд крещения детей и т.д. В районах области эта тенденция усиливается, колхозники проживающие в районах граничащих с Литовской ССР, обращаются за совершением религиозных обрядов к священнослужителям проживающим в Литве, имеются случаи наездов священников из Литвы и совершения ими обрядов на дому у колхозников. В г. Калининграде, русские верующие совершают обряды крещения детей у католиков... Имеется случай, когда детей для крещения у католиков приносили офицеры Советской Армии. Уже появилось русское духовенство¹⁸.

Из СДРК информация о религиозной ситуации в Калининградской области поступила в СДРПЦ, а оттуда – патриарху Алексию I. В октябре 1947 года патриарх Алексей I обратился к архиепископу Виленскому и Литовскому Корнилию (Попову):

Ваше Преосвященство, Преосвященнейший владыко!

В г. Калининграде – б. Кенигсберге, нет ни одной православной церкви. А между тем, там всё увеличивается русское население. Имеется потребность в храме и священнике. По этому вопросу я говорил с Георгием Григорьевичем [Карповым], и мы пришли к заключению, что следует на месте выяснить вопрос о храме, а также о назначении к нему священника. Решили за этим делом обратиться к Вам. Пошлите в Калининград кого-либо из Ваших пастырей для обследования дела на месте. Он должен наметить, договорившись с местными властями, храм или помещение под молитвенный дом, выяснить вопрос о квартире для священника и диакона или псаломщика, если таковые будут назначены, и о результатах своего расследования доложить Вам. После чего вы мне сообщите Ваши соображения по этому делу с указанием кандидатов на должности членов причта. Пользуясь отсутствием православного священника и храма, католики ведут

¹⁴ ГАКО, ф. 246, оп. 1, д. 5, л. 32.

¹⁵ Центр хранения и изучения документов новейшей истории Калининградской области – далее: ЦХИДНИКО – ф. 1, оп. 1, д. 49, л. 31.

¹⁶ ЦХИДНИКО, ф. 1, оп. 1, д. 49, л. 164.

¹⁷ ГАКО, ф. 246, оп. 1, д. 5, л. 46.

¹⁸ ГАКО, ф. 246, оп. 1, д. 3, л. 48–49.

соответствующую пропаганду для улавливания верующих в свои сети. А потому требуется не медлить с этим делом.

Прошу Ваших молитв.

Преданный Вам о Христе АЛЕКСИЙ I. МОСКОВСКИЙ¹⁹.

Архиепископ Корнилий немедленно направил в Калининград секретаря своей епархии протоиерея Николая Демьяновича и диакона Адама Мурашко. Посланникам попытался помочь даже уполномоченный СДРПЦ по Литовской ССР Гуштин, отправивший на имя председателя Калининградского горисполкома письмо с просьбой оказать им содействие в организации православного прихода²⁰. 30 октября протоиерей Николай и дьякон Адам прибыли в Калининград с надеждой успешно решить дело. В постановлении правительства от 1 декабря 1944 года № 1643 *О православных церквях и молитвенных домах* однозначно говорилось:

Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совнаркомом СССР удовлетворить следующие ходатайства об открытии: если в районе или городе нет действующих церквей или действующая церковь находится на значительном расстоянии от места жительства заявителя, то разрешить эти вопросы в пользу последнего²¹.

В 1947 году этот документ был дополнен еще одним немаловажным постановлением *Об удовлетворении просьбы об открытии церкви независимо от количества действующих церквей в городе или районе*. Правда, следует отметить, что и постановление 1944 года и дополнение к нему 1947 года являлись строго секретными, в открытой печати никогда не публиковались. Это обстоятельство позволяло местным властям проводить самостоятельную политику по отношению к православным согласно своим убеждениям и представлениям о взаимоотношениях государства и Церкви. Православные активисты, не зная содержания секретных документов, были лишены возможности действовать юридически грамотно.

Но, местные калининградские власти в просьбе митрополита Корнилия отказали. Не помогло даже ходатайство уполномоченного СДРПЦ по Литовской ССР Гушина. Атеистических принципов коммунистической идеологии никто не отменял, а соответствующее воспитание диктовало калининградскому партийному и советскому руководству негативное отношение к религии и к её носителям. Аргумент о наличии в Калининграде действующих католических и лютеранских приходах не подействовал, так как уже началось организованное выселение немецкого населения в Германию, вследствие чего эти приходы через некоторое время должны были быть ликвидированы. Поэтому калининградские власти заняли бескомпромиссную позицию и категорически отказали в открытии православного прихода. Уверенность в правоте своей позиции им придавал факт отсутствия в Калининградской области уполномоченного СДРПЦ. Если московские власти его не

¹⁹ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 11, л. 3.

²⁰ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 11, л. 1–4.

²¹ М. А. Клемешева, *op. cit.*, с. 99.

назначили, значит, они подают этим чёткий сигнал: Православия в Калининградской области быть не должно.

Однако депортация немцев неожиданно вызвала усиление активности православных верующих. Все зарегистрированные немецкие религиозные общины покинули Калининград к марту 1948 года. В некоторых районах Калининграда православные люди попытались самовольно занять освобожденные молитвенные здания, и просили у католического и лютеранского духовенства передать им ключи от кирх²². Местные власти пресекли эти попытки завладеть культовыми зданиями²³. Тогда увеличилось количество подпольных богослужений, совершаемых не только приезжими священниками из Литвы, но и лицами без духовного сана²⁴.

7 июня 1948 года уполномоченный СДРК по Калининградской области Глазких направил информационное письмо председателю Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР о своей работе за апрель–май 1948 года. В своем письме он сообщал:

[...] в тех районах, которые граничат с Литовской ССР [...] религиозные пережитки стали показывать более активные признаки жизни [...] В числе прибывших в Калининградскую область, в Ладушкинский и Советский районы, колхозников-переселенцев из Тамбовской и Пензенской областей [...] как взрослое население, так и дети до 12 лет, с большими религиозными предрассудками. Пожилые и дети носят крестики и дома их полны икон. Этими пережитками заражены подчас и члены семей членов ВКП(б). Характерно, [что] колхозница-переселенка, член ВКП(б) с 1926 г., подала заявление о выходе из рядов ВКП(б) по причине несовместимости быть верующей и находиться в рядах ВКП(б). Стали наблюдаться факты, когда население этих районов совершает обряды крещения детей через повивальных бабок или же прибегает к услугам служителей культов, проживающих в Литве, путем поездки туда или приглашения священнослужителей к себе на дом для совершения религиозных обрядов. Во всех обследованных районах, в особенности в Ладушкинском и Советском, усиленно распространяются среди населения так называемые святыне письма и молитвы без подписи и адреса (анонимно). В дело распространения этих писем вовлекаются школьники. Большое количество их поступает через почтовые ящики. В письмах верующее население призывается „не забывать Бога“, „полученные письма переписать 9 раз и разослать в разные стороны“, а „кто этого не сделает, того на 9 день постигнет несчастье“, и т.д. [...] Характерно, [что] руководящий работник Советского района высказался за желательность организации церкви, что дало бы возможность через священника воздействовать на религиозно настроенных колхозников в части лучшей их работы [...]”²⁵.

Аналогичную картину рисовал в своем Информационном сообщении от 12 октября 1948 года председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР заместитель председателя исполнительного комитета Калининградского областного Совета депутатов трудящихся П. Швердалкин. Он сообщал в Москву:

²² М.А. Клемешева, *op. cit.*, с. 99.

²³ ГАКО, ф. 246, оп. 1, д. 6, л. 9–10.

²⁴ ЦХИДНИКО, ф. 1, оп. 2, д. 98, л. 115.

²⁵ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 5, л. 48–50.

Заселяя Калининградскую область, рабочие и колхозники переселенцы завезли с собой и религиозные пережитки. Особенно с большими религиозными пережитками прибыли колхозники из Тамбовской, Воронежской и Курской областей. В составе членов семей переселенцев прибыли лица, ранее активно занимавшиеся церковной деятельностью: активисты „двадцаток” – бывшие служители культа, священники, церковные старосты и т.д.». Этот религиозный актив своей деятельностью с первых же дней своего прибытия стал активизировать чувства верующих, пытаясь организовать „двадцатки”, распространяя так называемые „святые письма” и т.д. Религиозная активность наиболее ярко стала проявляться в Калининграде и в районах, смежных с Литовской ССР, – Краснознаменском, Советском и Нестеровском. Сейчас эта активность затронула и другие районы области. В районах, смежных с Литовской ССР, на оживление религиозных настроений оказывает влияние литовское духовенство. Непосредственная близость литовских религиозных приходов и их служителей культов сказалось на том, что литовское духовенство стало путем наездов совершать религиозные обряды на дому у колхозников и др[угих] лиц, проживающих в гг. Советск, Неман и др[угих]. Верующее население, проживающее в Калининграде, прибегает к отправлению религиозных обрядов в религиозных обществах католического культа и их духовенства. В связи с переселением немецкого населения в Германию, ликвидацией религиозных обществ католического и лютеранского культа, закрытием молитвенных зданий среди верующих граждан СССР нашлись активисты, которые пытались получить от немецкого духовенства ключи от молитвенных зданий с тем, чтобы воспользоваться ими для развертывания религиозной работы и совершения религиозных обрядов. В этот период имелись случаи поступления в облисполком и Верховный Совет СССР анонимных заявлений по вопросу открытия в Калининграде и области церквей. [...] В июле 1948 г. в облисполком по почте без указания адреса поступило заявление от 64, подписавших его, с просьбой открыть церковь и дать для этого священника²⁶.

30 октября 1947 г. в Калининград по поручению Патриарха Московского и всея Руси прибыли по вопросу открытия русской церкви представители Вильнюсского архиепископа протоиерей Демьянович Н. А. и диакон Мурашко Адам, но их ходатайство местными органами советской власти было отклонено. После отказа прибывшему духовенству из Литвы в открытии русской православной церкви активизация религиозной деятельности в Калининграде не прекратилась.

В июне 1948 г. в облисполком прибыл гражданин Пура Иван Васильевич, бывший келейник Вильнюсского архиепископа Корнелия, который якобы по мотивам „несрабатанности” с архиепископом отказался работать келейником и решил заняться трудовой деятельностью. Обладая специальностью плотника, он поступил на работу в одну из строительных организаций Калининграда. Уже будучи в Калининграде, Пура пытался заняться организацией баптистской группы, но из этого у него ничего не вышло. 16 сентября 1948 г. гражданин Пура И. В. вторично прибыл в облисполком с директивным письмом на его имя от Вильнюсского архиепископа по вопросу организации русской православной церкви с намерением прощупать почву возможности приступить к этой работе.

²⁶ А. Федорова, *Из истории создания православной общины в Калининградской области*, Документ N7 [10] „Вестник церковной истории”, Москва 2006, N 1, с. 74–96, <http://pravoslavnye.ru/monitoring_smi/2006/09/15/iz_istorii_sozdaniya_pравославnoj_obwiny_v_kaliningradskoj_oblasti/> (15.01.2018).

В этом письме ему даются подробнейшие указания о порядке организации инициативных групп верующих и т.д. В письме рекомендуется инициативную группу создавать от 300 до 1000 человек, и чем больше, тем лучше. Вместе с этим письмом ему прислано *Положение о Русской Православной Церкви*, утвержденное Поместным Собором. Из этого видно, что уход Пуры И. В. от архиепископа не был окончательным и не по причине „неуживчивости” с архиепископом. Перебравшись в Калининград, Пура продолжал поддерживать с архиепископом письменную связь. Все вместе взятое – переход из православного вероисповедания в баптисты и обратно в православие, прекращение своей церковной деятельности и переход к труду – вызывает сомнение во всем этом деле. Напрашивается вывод о том, что в Калининград Пура И. В. был направлен специально для развертывания работы по организации церкви [...].

В марте 1948 г в качестве члена семьи директора санатория ЦК Медсантруд, находящегося в Зеленоградске, прибыл гражданин Орешников А. И., бывший церковный староста Саратовского кафедрального собора. Из полученных нами документов видно, что Орешников А. И. является активным деятелем православной Церкви и имеет широкие связи как в самой епархии, так и с высшим духовенством, архиепископом Ленинградским и Новгородским и др[угими]. По приезду в Зеленоградск свою активность он постарался проявить и здесь. За короткий промежуток времени гражданин Орешников сумел не только в Зеленоградске организовать инициативную группу верующих, но и весь материал по вопросу открытия церкви, минуя облисполком и местные районные советские органы, направить в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР и Патриарху Московскому и всея Руси. Организованная им группа верующих преимущественно состоит из числа членов семей офицерского состава Советской Армии и Флота, семей коммунистов и др[угих], в том числе из лиц, не заслуживающих политического доверия (репатриантов, арестованных органами МГБ).

Эта группа имеет в своем составе 24 женщины, 2 мужчин, по возрасту от 50 до 70 лет: 17 человек, от 40 до 50 лет: 5 человек и от 25 до 30 лет: 4 человека. Вместе с организацией инициативной группы верующих шла организация церковного хора, имелась попытка вовлечения в состав хора семей работников аппарата райисполкома.

Из приведенных фактов видно, что сами по себе верующие особой активности в религиозных убеждениях не проявляют, а это дело насаждается сверху, путем наезда специально для этой цели церковных деятелей из других мест или же наличия бывших служителей культа на месте. Примером может служить заявление, поданное в июле месяце за подписью 64 [человек]. За отсутствием опытного организатора это заявление [было] оформлено неправильно, там же, где есть организатор, оно оформлено в соответствии с инструкцией для уполномоченного Совета...²⁷.

5 января 1949 года Информационное письмо о религиозной ситуации в области было направлено председателю Совета по делам Русской Православной Церкви

²⁷ ГАКО, ф. 246, оп. 1, д. 6, л. 9–10.

при Совете Министров СССР уже за подписью председателя исполнительного комитета Калининградского областного Совета депутатов трудящихся Егорова. Егоров сообщал следующее:

В предыдущей информации, посланной Вам 12 октября 1948 г. за № 5с, было сообщено, что прибывший вместе с переселенцами „религиозный актив” стал активизировать чувства верующих, пытаясь организовать „двадцатки”, распространяя так называемые „святые письма” и т.д., с целью открытия церкви.

За отчетный квартал эта активность усилилась. Не находя положительного решения вопроса открытия церкви на месте, они стали обращаться по этому вопросу путем посылки анонимных писем (без подписей) и путем коллективных заявлений, уже легальных, Председателю Совета Министров СССР, в Совет по делам Русской Православной Церкви, Председателю Верховного Совета СССР и т.д.

За отчетный период таких официальных заявлений об открытии церкви мы имеем пока два. Одно из них к нам поступило из Совета по делам Православной Церкви, второе из Особого сектора ЦК ВКП(б). Первое заявление было подано на имя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви еще в августе 1948 г. со стороны инициативной группы верующих православной церкви города Зеленоградск Приморского района. Об этой группе подробно изложено в первом информационном сообщении от 12 октября 1948 г. Окончательное решение этого вопроса закончено только в декабре месяце 1948 г.

Второе заявление от колхозников и колхозниц колхозов „Заветы Ильича”, им. Молотова, им. Жукова и „Ярославец” Озерского сельского Совета Гвардейского района в количестве 35 человек поступило на имя Председателя Совета Министров СССР. Основным мотивом в просьбах об открытии церкви служат ссылки на то, что везде церкви есть, а у нас нет, если бы имелся храм, они бы тверже оседали на Калининградской земле. Молодежи есть куда пойти, в клуб, кино и т.д., а старикам деваться некуда. Совершать обряд крещения, отпевать умерших некому. Вот мотив этих заявлений.

Заявления, которые поданы без указания адреса, места жительства, года рождения и т.п., оставляются без рассмотрения. По заявлениям, которые имеют эти данные, производится проверка [...].

Характеристика бывшего духовенства и мирян носит один и тот же характер.

Бывшее духовенство переживает, что нет возможности где помолиться, а порой и заняться церковной службой, но особой активности не проявляет из-за „боязни”, как бы чего не было. Так же смотрят на это дело и миряне. Однако имеются рядовые миряне, которые настойчиво занимаются организацией групп верующих.

В последнее время участились случаи посещения облисполкома отдельными мирянами, которые прямо ставят вопрос, как им возбудить ходатайство об открытии церкви, как составлять списки инициативных групп и сколько надо верующих, чтобы они имели определенный авторитет для ходатайств. Если они не получают ясного ответа на эти вопросы, то приступают самостоятельно к вербовке в группы и имеют попытки включить в них от 300 до 1000 человек. В этих случаях приходится их сдерживать.

Вопросы эти были пока не ясны, но они специально поставлены перед Советом по делам Русской Православной Церкви и в ближайшее время должны быть разрешены. В постановке верующими вопросов об открытии православной церкви у них остается невыясненным вопрос о молитвенных зданиях. Русских церквей здесь не было, поэтому прямо ставить вопросы о передаче им церквей они не имеют возможности. Вопрос же

о получении молитвенных зданий других культов (католического и лютеранского) также не ясен. Во всяком случае, отсутствие молитвенных зданий является основным тормозом в развертывании и создании инициативных групп верующих. Мирян не смущает, что нет священников, и неизвестность финансовой возможности ремонтировать здания. Имеются лица из наиболее настойчивых мирян, которые прямо заявляют, что нам бы только открыть церковь, а священника Московская епархия вышлет или же Литовский архиепископ. Кадры для этого есть, существуют семинарии, есть и духовные академии. Имеются мужские монастыри, и нам могут прислать в качестве священника кого-либо из монахов и диаконов, и мы сами съездим в Московскую епархию. Не смущает их и отсутствие на первых порах средств, часть мы соберем с верующих, а часть нам поможет Московская епархия. Потом эти средства будут возвращены с лихвой.

С подысканием молитвенных зданий верующие не успокаиваются, они по всему городу подыскивают годные помещения или такие, которые можно было бы отремонтировать, но пока их не находят. Характерным из всех активистов верующих выделяется бывший келейник Литовского архиепископа Пуру И. В. Вместо активности, которую он хотел проявить на первых порах своего приезда в Калининградскую область, сейчас у него наступил упадок. Он решил отойти от активной деятельности в религиозном движении, письменную связь с архиепископом прекратил. Прекратил переписку с знакомыми ему монахами. По его критике, которую он дает монахам, семинаристам, об их быте, жизни, об их отсталости, приходится сделать вывод о его надломе в своих убеждениях.

Выводы:

- 1) Несмотря на свою сдержанность, которую проявляют руководящие органы области в части открытия церквей, все же активность мирян не затихает, а усиливается.
- 2) Случаи исполнения религиозных обрядов и треб на дому, крещение, отпевание умерших, причастия самими мирянами расширяются. Наезды священников из Литвы для совершения треб на дому усиливаются²⁸.

11 января 1949 года заместитель председателя исполнительного комитета областного Совета депутатов трудящихся П. Швердалкин подписал Инструктивное письмо председателям райисполкомов о работе с религиозным активом. В нем говорилось:

В Калининградскую область переселенцы завезли с собой и религиозные пережитки. Зачастую в составе членов семей переселенцев прибывали лица, ранее активно занимавшиеся церковной деятельностью, как то: активисты „двадцаток“, церковные старосты, бывшие священники, проповедники сектантских организаций и т.д. Путем распространения так называемых „святых писем“, организации инициативных групп верующих, проведения полуправильных, а то и легальных групповых собраний верующих, совершения религиозных обрядов и т.д. на дому прибывший религиозный актив да и рядовое верующее население стали активизировать чувства верующих. В результате чего верующее население путем посылки коллективных заявлений стало обращаться в правительственные органы СССР и областные организации с просьбой открыть церкви.

Наиболее широкое распространение религиозной активности имеется в форме индивидуальных бесед. Эти беседы проводятся со своими родственниками, знакомыми, со случайно встретившимися людьми, проводятся они у себя на квартирах. Как правило

²⁸ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 7, л. 1–5.

индивидуальные беседы не кончаются на этом, обычно после таких бесед неверующие или инаковерующие приглашаются на молитвенные собрания, вовлекаются в религиозные хоры, снабжаются религиозной литературой и т.д. [...].

Религиозная активность стала усиленно проявляться в Калининграде и в районах, граничащих с Литовской ССР. Соседство с Литовской ССР, где религиозные пережитки довольно сильно развиты, будет долгое время служить питательной базой верующего населения Калининградской области. Наезды священников по приглашению населения, проживающего в Краснознаменском, Славском районах, городе Советск и т.д., для совершения религиозных обрядов на дому у колхозников и других граждан и поездки в Литву стали обычным явлением. Райисполкомы с этим делом примирились и не ведут никакой организационной работы, чтобы не допускать незаконности в работе священников.

Во второй половине декабря 1948 г. в село Тимирязево Тимирязевского сельского Совета Славского района колхозники пригласили к себе священника из Литвы, который с разрешения сельского Совета в этот день производил массовое крещение детей. Между тем, благодаря близорукости советских органов, они не попытались проверить, имеется ли у него пропуск на въезд в нашу область, но даже не выдали ему разрешение на право проведения религиозного обряда на дому, тогда как этот священник не имел права появляться без пропуска на территории нашей области, а также проводить религиозные обряды на дому у граждан другой области. Деятельность священника ограничивается там, где он зарегистрирован и имеет соответствующую справку о регистрации, т. е. его приходом. Всякие выезды в другие населенные пункты не допускаются, а если и допускаются, то с разрешения уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в пределах области, края, республики того административного центра, где состоит он на учете и зарегистрирован.

Учитывая, что религиозный актив верующих будет продолжать свою работу [...] исполком областного Совета предлагает: в своей практической работе взять под наблюдение работу религиозного актива и обо всех случаях наездов священников из других мест для совершения религиозных обрядов на дому, проведения групповых собраний верующих, совершения ими религиозных обрядов немедленно информировать председателя облисполкома²⁹.

В справке о состоянии религиозного движения в Калининградской области от 5 февраля 1949 года новый уполномоченный СДРК по Калининградской области Шевардалкин отметил наличие в Калининграде четырех групп православных верующих:

- 1) Возникшая в декабре 1947 года группа в поселке Липп Ленинградского района под руководством Коротаевой Александры Ивановны;
- 2) Возникшая в начале 1948 года в Сталинградской районе Калининграда группа во главе с Кондаковой Клавдией Александровной, дочерью священника, переехавшей из Астрахани. Её муж занимал в Калининграде высокую должность – главный инженер Балтгосрыбтреста;
- 3) Возникшая в конце 1948 года в том же Сталинградской районе группа, возглавляемая Хабло Наталией Семеновной, приступившая к сбору 1000 подписей

²⁹ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 7, л. 6–7. См. А. Федорова, *op. cit.*, Документ N11 [15].

под заявлением об открытии церкви. Шевардалкин особо отметил, что узнав о сборе такого количества подписей, он организовал принятие мер для пресечения их сбора. Собрав только 50 подписей, Хабло передала список облисполкому.

4) Четвертой была названа группа, организованная бывшим келейником Вильнюсского архиепископа Пуру, деятельность которой уже начала сворачиваться³⁰.

Шевардалкин отметил, что все группы действовали самостоятельно, но в последнее время «нащупали друг друга» и начали объединяться для совместной борьбы за открытие храма.

Шевардалкин особо отметил значение для верующих Калининградской области расположенных в Литве православных храмов: «...наличие религиозных общин в Литовской ССР будет долго служить питательной базой для активизации религиозных настроений переселенцев Калининградской области, какие бы меры ни принимали против наезда священников из Литвы и поездки верующих туда»³¹.

Кроме этих четырех групп, пытавшихся открыть храм в Калининграде, в 1948–1949 годы было подано 15 заявлений из разных районов области: Зеленоградского, Гвардейского, Черняховского и других. Ни одно из них не было удовлетворено. Формальным предлогом были обычно ошибки в оформлении заявлений и неточности в указанных сведениях. С подписавшими заявления верующими проводилась индивидуальная работа по вынуждению отзыва подписи. Если хотя бы один человек отзывал свою подпись, на заявление давался отказ. Таким образом, калининградские партийные и советские руководители не допустили в 1947–1949 гг. создания в Калининградской области хотя бы одного православного прихода.

С православным духовенством из Литвы, посещающим Калининградскую область, велась борьба. Так, 23 марта 1949 года заместитель председателя исполнительного комитета областного Совета депутатов трудящихся П. Шевардалкин направил Обращение уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Литовской ССР, в котором сообщал:

В последнее время стали наблюдаться случаи наезда из Литовской ССР в Калининградскую область „бродячих проповедников” в лице священников и других служителей культа православной церкви для совершения религиозных обрядов на дому. Они стали наезжать не только в районы, граничащие с Литовской ССР, как то: в Советск, в Славский и Краснознаменский районы, но и в районы (Гвардейский), которые находятся вблизи Калининграда. Так, например:

1. Священник Соловьев Ефим Николаевич из местечка Таураге постоянным местом пребывания избрал город Советск.
2. Священник Семенов из местечка Таураге в Славском районе организовал массовое крещение детей.
3. Священник Маевский Иван Константинович и псаломщик Васильев Сергей Иосифович из города Кибартай совершали наезды в Гвардейский район.

³⁰ ГАКО, ф. 246, оп. 2, д. 8, л. 7–9.

³¹ А. Федорова, *op. cit.*, Документ N15 [19].

Наезжая в Калининградскую область, служители культа православной церкви по существу занимаются религиозной пропагандой и нарушают инструкцию Совета по делам Русской Православной Церкви, в частности ограничения их деятельности своим приходом, т. е. там, где они зарегистрированы. Кроме того, появляясь в Калининградскую область, область пограничную, без соответствующего пропуска, они нарушают законы правительства о режимности области, что может повлечь за собой нежелательные явления.

Учитывая вышеизложенное, прошу принять зависящие от Вас меры к недопущению наездов из Литовской ССР в Калининградскую область всякого рода „бродячих проповедников” в лице священников и других служителей культа православной церкви по указанном выше мотивам³².

Во второй половине 1948 года советское государство возобновило давление на Русскую православную церковь. Прошли репрессии против отдельных активных епископов. Начинает уменьшаться количество действующих храмов. С 1948 года до смерти Сталина в стране не было открыто ни одного храма. В таких условиях любая активность калининградских верующих по открытию храма становилась безнадежной.

В конце 1950 года должность уполномоченного по делам религиозных культов по Калининградской обл. была упразднена, так как зарегистрированных религиозных общин в области не было вообще. В отношении же верующих стала проводиться профилактическая работа под руководством партийных органов и с помощью советских, профсоюзных, комсомольских и других организаций при поддержке газет.

Эта работа усиливалась в годы «хрущевских гонений на Церковь», или несколько ослабевала в 1970-е годы, но она проводилась. Церковная жизнь в Калининградской области ушла в своеобразное подполье. Кое-где проводились молитвенные собрания на дому или на кладбищах. Заштатные священники, а чаще миряне тайно совершали обряды крещения. Как и прежде, область посещали священники из Литвы. Сами калининградцы совершали молитвенные поездки в храмы Литвы (Кибаргая, Таураге, Вильнюса, Клайпеды и других городов), Латвии, Эстонии и Белоруссии. Детей же чаще всего крестили во время отпуска на малой родине – в регионах выхода переселенцев или в местах проживания родителей и родственников.

Число активных мирян к 1959–1962 гг. сократилось до 80 человек. В Калининграде группа активных православных верующих насчитывала около 50 человек, в Гурьевском районе – 10 человек. Верующие нескольких пограничных населенных пунктов области считали себя прихожанами литовских храмов в Кибаргае и Таураге. Но, если жители пограничных районов вполне удовлетворялись периодическим посещением храмов Литвы, то у верующих Калининграда желание иметь свою церковь не пропало. Изменяющаяся общественно-политическая ситуация в стране побудила местные власти к середине 1980-х гг. пересмотреть свое отношение к религиозным объединениям на территории области и все-таки признать факт существования православной общины в самом «атеистическом» регионе Советского

³² Там же, оп. 1, д. 7, л. 12.

Союза. Определенную роль сыграло развитие сектантства в Калининградской области, вред от которого виделся местным властям куда большим, чем от Православной Церкви.

Распоряжением Совета Министров РСФСР от 6 января 1978 г. № 29 предписывалось ввести в аппарат Калининградского облисполкома должность уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Калининградской области, что и было сделано 30 ноября. На эту должность был назначен Юрий Яковлевич Махобайский. В его информационной записке, датированной 1982 годом, говорилось:

На протяжении последних трех лет православные верующие, основываясь на конституционном праве свободы совести, систематически обращаются с заявлениями в местные советские органы и в Совет по делам религий при Совете Министров СССР с просьбой о регистрации православного объединения и предоставлении им права строительства или арендования помещения для совершения религиозных обрядов.

В результате поступивших списков в настоящее время насчитывается более 400 человек православных верующих, проживающих в Калининграде и близлежащих поселках. Наибольшими группами они собираются на квартирах единоверцев, а инициативная группа 45–50 человек собирается на квартире гражданина Витенкова М. И. по ул. Лесная Аллея, дом 1. Ведут они себя лояльно, признают законодательство о религиозных культурах.

Проведенные исследования подписавших заявление 90 человек на регистрацию православного объединения показали следующее: по возрасту: до 50 лет: 11 человек, от 51 до 60 лет: 22 человека, от 61 до 70 лет: 22 человека, старше 70 лет: 35 человек, по образованию: с высшим: 1 человек, со средним специальным: 12 человек (из них 6 в возрасте до 50 лет), незаконченным средним: 15 человек, с начальным: 62 человека. Женщин: 87, мужчин: 3. В Калининградской области свыше 20 лет проживают 77 человек, 21 человек получает пенсию, но продолжает работать в сфере обслуживания и материального производства, 5 человек являются участниками Великой Отечественной войны.

Состоявшиеся беседы с 90 верующими дают право сделать вывод, что подавляющее большинство их унаследовало религиозность, воспитываясь в семьях, где родители были верующими, особенно матери и бабушки, которые ходили в церковь и водили с собой малолетних детей. Некоторые стали верующими в силу сложившихся жизненных обстоятельств. В дни церковных праздников они выезжают в храмы г. Кибартай Литовской ССР и пос. Пустынка Латвийской ССР, находящиеся от Калининграда на расстоянии более 160 км.

В случае регистрации объединения православных верующих право определять, к какой епархии присоединиться, – за облисполкомом. Священника направляет епархия, но он подлежит регистрации в области уполномоченным Советом.

Калининградский горисполком, в случае положительного решения вопроса о регистрации, найдет возможность выделить земельный участок для строительства молитвенного дома православных. [...]

Православные верующие неоднократно обращались в Совет по делам религии при Совете Министров СССР с просьбой зарегистрировать религиозное общество православных в Калининграде. Совет настоятельно рекомендует сделать это. Регистрация позволит улучшить контроль за соблюдением законодательства о культурах, так как верующие будут собираться в одном месте. Службу будет проводить зарегистрированный церковный служитель. Сектанты не будут иметь возможности переманивать православных верующих

в свои секты, что сейчас имеет место. Кроме того регистрация даст возможность более решительно добиваться прекращения деятельности сект, не признающих советского законодательства о религиозных культах и не желающих идти на регистрацию³³.

Прошло ещё три года, и 1 марта 1985 года исполнительный комитет Калининградского областного Совета народных депутатов принял решение о регистрации православного общества верующих в городе Калининграде³⁴.

4 сентября 1985 года исполнительный комитет Калининградского городского Совета народных депутатов принял решение об отводе русской православной общине г. Калининграда земельного участка в Октябрьском районе по улице Тенистая Аллея площадью 0,8 га под реконструкцию существующего здания бывшей кирхи „Юдиттен” для размещения в ней русской православной церкви³⁵.

На этом закончился сорокалетний период существования Калининградской области без православных храмов.

SUMMARY

Fr./Rev. Georgij Birjukov

Orthodoxy on the Territory of the Kaliningrad Region in the Period of the Ban (1945–1985)

Keywords: Orthodoxy in the Kaliningrad region, a ban on the faith, the spiritual life of the faithful in the absence of the temples, the struggle to establish Orthodox parishes, countering atheistic authorities

In the period from 1945 to 1951 on the territory of Kaliningrad region there was a complete change of population. German citizens were deported. The region was settled by immigrants from Russia, Belarus, Ukraine and Lithuania. 94 percent of migrants belonged to the peoples, traditionally confessed the Orthodox. For the described period of the initiative group of Orthodox believers tried to get an official registration of the parishes of the Russian Orthodox Church. Local party and Soviet authorities were able to prevent the creation in the Kaliningrad region is not a single Orthodox parish. Believers were forced to conduct services apartments, to visit the temples in Lithuania, to invite Orthodox priests from Lithuania to convert req. This situation persisted until 1985, when in Kaliningrad, finally opened the first Orthodox Church.

³³ ГАКО, ф. 246, оп. 3, д. 1, л. 1-3. См. также А. Федорова, *op. cit.*, Документ N20 [24].

³⁴ ГАКО, ф. 246, оп. 3, д. 5, л. 1.

³⁵ ГАКО, ф. 246, оп. 3, д. 5, л. 5.

Зоран НЕДЕЛЬКОВИЧ

БИБЛИОТЕКА СЕРБСКОГО ПАТРИАРХАТА, БЕЛГРАД

СТРАДАНИЯ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

Ключевые слова: Сербская Православная Церковь, геноцид, Первая мировая война, Вторая мировая война, Югославия, Косово и Метохия

Средневековье

Сербская Православная Церковь, как автокефальная, существовала ещё в период раннего Средневековья, т.е. с 1219 года, когда именно и получила автокефальность. С этого момента сербский народ получил духовную самостоятельность, чем подтверждена была его духовная зрелость и готовность иметь самостоятельную церковную организацию и устройство по образцу древних автокефальных церквей (Иерусалимской, Александрийской, Антиохийской).

Скоро мы будем отмечать восемь веков существования в качестве самостоятельной Православной Церкви в сообществе с остальными Православными Церквями Вселенной.

К сожалению, её развитие остановили турецкие завоевания в 15 веке, когда в 1459 году она окончательно оказалась под властью Османской империи. Тогда не стало сербской государственности, с исторической арены исчезло сербское дворянство, интеллектуальная и военная элита, все это затопили турецкие завоевания. Одну лишь Сербскую Православную Церковь они не могли затопить. В сложные века страданий под турецким/мусульманским игом Сербская Православная Церковь перенесла тяжелый и мучительный период. Подвергались разрушениям прекрасные средневековые монастыри и церкви, некоторые из них превращали в мечети, убивали церковных возглавителей, священнослужителей, монахов и т.д. Страданиям подвергалась Сербская Церковь, равно как сербский народ. Её разрушали, однако не могли разрушить, убивали, однако не могли убить, поскольку нам известно из Евангелия, что Церковь Христова в мире, но не от мира сего. Во века турецкого/исламского ига, Сербская Православная Церковь являлась единственным хранителем национальной и государственнической идентичности сербского народа, вплоть до окончательного освобождения в середине 19 века.

Это только лишь короткий обзор периода средних веков Сербской Православной Церкви, здесь я лишь коротко изложу известные данные о страданиях Сербской Православной Церкви и сербского народа в период Первой и Второй мировых

войн, далее в период коммунистической власти до 1991 года, когда начинается распад югославского содружества.

Страдания в Первую мировую войну

Хотя тема моего доклада иная, я считаю важным и полезным указать на некоторые данные связанные с началом мировой войны.

Итак, Сербия в начале войны имела большое военное значение для союзников, так как она вела освободительные балканские войны 1912/1913 за освобождение южных территорий сегодняшней Сербии от турков, в связи с чем у ее армии сложился большой военный опыт, и она имела возможность вывести на поле боя более 700 тысяч солдат. В первые месяцы войны, пока еще верили в то, что мировой конфликт закончится через несколько месяцев, данный факт сыграл для Сербии большую роль. Однако, жертвы, которые Сербия понесла в период Первой мировой войны по отношению к численности её населения далеко не поддаются сравнению с какой-либо из стран или народов¹.

На Парижской мирной конференции, состоявшейся в 1919 году, представителями Сербии были озвучены официальные данные о том, что её человеческие потери насчитывали 1 247 435 человек, что составляло 28% общего числа населения Сербии в 1914 году. Для сравнения приведу здесь некоторые данные, озвученные на этой Конференции по некоторым из стран: Франция – 1 400 000, т.е. 10,5% населения, Германия – 2 000 000, т.е. 9,8% населения, Австро-Венгрия – 1 542 000, т.е. 9,5% населения, Великобритания – 744 000, т.е. 5,1% населения и т.д.².

Борьба с противником, силы которого в несколько раз превышали её силы, истошила каждый сегмент Государства и народа, тем более Сербская Православная Церковь понесла большие потери. Многие научные исследователи считают, что из общего числа в 3800 священнослужителей, сколько у Сербской Православной Церкви их было в 1914 году, в течение Первой мировой войны погибли около 1900 священников и монахов³.

Одним из результатов Первой мировой войны стало провозглашение Королевства Югославии 1 декабря 1918 года. Эта Югославия была заблуждением тогдашней сербской интеллектуальной элиты, поскольку вместо чаяний, чтобы объединить сербские этнические и духовные территории, они провозгласили цель – освобождение и воссоединение с остальными славянскими народами (словенцами и хорватами), вполне наивно и необоснованно веря, что те разделяют такие же чувства и взгляды, что все мы являемся «одним народом с тремя именами», как зачастую можно было слышать. К сожалению, этот большой

¹ Ч. Попов, *Српске жртве у Првом Светском рату*, Дневни лист «Политика», 14. септембар 2008.

² А. Недок, М. Секулић, *Епизод Првог светског рата у бројкама, посебни број часописа*, «Војносанитетски преглед», бр. 65 («Српски војни санитет 1917–1918»), <www.politika.rs/scc/clanak/62230/Pobeda-zavijena-ustno> (19.12.2017).

³ Р. Радић, М. Исић, *Српске жртве у Првом Светском рату, Српска Црква у Великом рату*, Београд-Гацко 2014, с. 150.

обман (создание Королевства Югославии) стал краеугольным камнем страданий сербского народа на протяжении всего 20 века, вплоть до настоящего времени.

Страдания во Вторую мировую войну

Германские вооруженные силы напали 6 апреля 1941 года на Королевство Югославия. Атака началась с бомбардировки Белграда и других городов Королевства. Белград насчитывал 370 тысяч жителей, в бомбардировках погибли более 2-х тысяч граждан, хотя по некоторым оценкам число жертв составило 4 тысячи человек.

Были уничтожены несколько сотен зданий, важных государственных учреждений и хозяйственных объектов. В том числе была полностью уничтожена Национальная библиотека Сербии. Уничтожен был её очень ценный книжный фонд, насчитывавший более 350 тысяч книг, включая более 1,5 тысячи бесценных сербских средневековых рукописей. Разделяя судьбу своего народа Сербская Православная Церковь понесла большие страдания в годы войны (1941–1945).

После капитуляции Королевства Югославия страна была разделена на оккупационные зоны между Германией, Италией, Венгрией и Болгарией.

Создание Независимого государства Хорватия (10 апреля 1941 года), при поддержке нацистской Германии и фашистской Италии станет началом почти библейских страданий сербского народа и Сербской Церкви в областях, которые оккупантами были переданы на управление Независимому государству Хорватия.

Уже на первом году войны – 1941, в Независимом государстве Хорватия были арестованы, подвергнуты пыткам и умерли мученической смертью три архиерея Сербской Церкви: митрополит Сараевский Петр (Зимонич), епископ Баня-Лукский Платон (Йованович) и епископ Горнокарловацкий Савва (Трлаич). Митрополит Загребский Доситей (Васич), арестованный в начале войны в Загребе, умер от последствий пыток в Белграде в 1945 году⁴.

С 1941 по 1945 в Независимом государстве Хорватия было уничтожено или повреждено несколько сотен православных церквей и монастырей и убито 217 священников⁵. Многие историки пишут о том, что на территории Независимого государства Хорватия было разрушено более 250 православных церквей и монастырей, выдающийся сербский историк д-р Динко Давидов в книге *Ясеновац* пишет, что было сожжено и разрушено более 450 православных церквей и монастырей⁶. В то же время несколько сотен тысяч сербов были убиты в погроме, который проводили

⁴ М. Шкаровски, *Стваранье и делатност Хрватске православне цркве током Другог светског рата*, «Нова српска политичка мисао», 09.01.2010, <www.nspm.rs/crkva-i-politika/stvaranje-i-delatnost-hrvatske-pravoslavne-crkve-tokom-drugog-svetskog-rata.html> (21.08.2017).

⁵ *Српска Православна Црква 1920–1970: споменница о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Београд 1971, с. 191.

⁶ V. V. Džomić, *Ustaški zločini nad srbskim sveštenicima. Položaj i stradanje srbskog naroda i Srbske pravoslavne crkve u Nezavisnoj državi Hrvatskoj*, <www.mitropolija.me/stari/istbibl/dzomic-uzlocini/uzlocini-polozaj_1.html> (22.08.2017).

власти независимой Хорватии. Кроме официальных государственных комиссий Югославии, сформированных сразу после Второй мировой войны, в которых число убитых сербов оценивается более чем в 700 тысяч, важно также привести данные из других источников. Например, генерал Александер Лёр, главнокомандующий немецкими войсками на Юго-Востоке Европы, в 1943 году, сообщает в Берлин, что к февралю 1943 года было убито 400 тысяч сербов. Далее, генерал СС войск Эрнст Фик, 15 марта 1944 года докладывает вышестоящему Генриху Гиммлеру, что в концлагерях Независимого государства Хорватия было зарезано около 700 тысяч человек. В конце 1944 года, немецкий уполномоченный генерал в Хорватии Эдмунд Глез фон Горстенау пишет о 750 тысячах убитых сербов⁷.

На территории Независимого государства Хорватия был сформирован целый ряд концентрационных лагерей, в т.ч. 14 больших и наиболее известных: Стара-Градишка, Ядовно, Джаково, Даница, Раб, Паг, Ястребарско (в Европе того времени и в мире единственный концлагерь для детей), Теня, Сисак, Керестинец, Крушчица, Лепоглава, Цапраг и самый жестокий – Ясеновац – в котором были убиты более 500 тысяч людей. Многие научные исследователи оценивают число жертв в 700 тысяч⁸, в том числе женщин и детей. Жертвами были преимущественно и по числу несравнимо с другими сербы, далее евреи, ромы, хорваты и другие югославы⁹.

Профессор д-р Гидеон Грейф, ведущий историк израильского Института исследований Холокоста «Шем-олам», которого на протяжении десятилетий считают ведущим экспертом по концлагерю Освенцим, во время недавнего визита в Белград заявил, что сегодня не хочется верить, что концентрационный лагерь Ясеновац еще довольно неизвестен в международных рамках, поскольку по утверждениям немногочисленных выживших Ясеновац был намного более чудовищным, нежели остальные нацистские лагеря. Интересно то, что он был создан и существовал без малейшего участия немецких солдат. У немцев были концентрационные лагеря для женщин, мужчин либо смешанные, в которых вместе со взрослыми были дети, однако о лагере Ясеновац важно знать, что среди нацистских концентрационных лагерей, он был уникален тем, что в своей системе имел также концентрационные лагеря для детей. Только что родившиеся малыши за несколько месяцев своей жизни встречались только с жестокостью и садизмом, заявляет уважаемый профессор Грейф¹⁰.

Период с 1945 по 1991 годы

В первые годы после завершения Второй мировой войны, можно сказать даже в первые десятилетия, коммунистический режим Югославии проводил жестокие

⁷ *Oko 80.000 ustaša bilo u Titovim uniformama*, <www.koreni.rs/oko-80-000-ustasa-bilo-u-titovim-uniformama/> (21.08.2017).

⁸ *Логори у НДХ*, <www.jasenovac.in.rs/zlocini-ndh-sve/logori-u-ndh.html> (18.08.2017).

⁹ А. Левтић, *Великомученички Јасеновац (документи и сведочења)*, Београд 2016, с. 10.

¹⁰ J. Matijević, *Svet ni ne zna za Jasenovac, po zverstvima hrvatski logor bio strašnji od Aušvica*, «Вечерње Новости» online, 26.07.2017, <www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:677515-Svet-ni-ne-zna-za-Jasenovac-po-zverstvima-hrvatski-logor-bio-strasniji-od-Ausvica> (18.08.2017).

и систематические травли Сербской Православной Церкви и её представителей архиереев, священников и верующего народа. Многих заключали, подвергали пыткам, убивали. Для некоторых до настоящего времени неизвестно место захоронения. Сегодня сложно установить число коммунистических жертв в годы войны и непосредственно после неё. Зарубежные историки, которые из западных стран могли более свободно писать (не обладая полными данными), оставили некоторые письменные свидетельства о партизанских преступлениях в 1944 и 1945 годы. Так, например, граф Николай Толстой в своей книге *Министр и массовые убийства* написал, что партизаны в течение 1944 и 1945 года убили более 350 тысяч людей, а англичанин Майкл Лис в своей книге *Изнасилование Сербии* (опубликованной недавно в Сербии) приводит цифру в 250 тысяч убитых сербов за вышеуказанный период. К сожалению, число партизанских жертв за первые три года войны пока еще не установлено¹¹.

С пристрастием проводилась плановая, последовательная травля архиереев и священников Сербской Церкви. Большое число архиереев были заключены, подвергались унижениям, их выгоняли с их епископальных кафедр, приговаривая к коротким либо длительным срокам заключения. О митрополите черногорско-приморском Йоаникие Липоваце знают, что был убит в 1945 году, перед убийством партизаны его подвергали пыткам, издеваясь над ним. Несколько сотен священников Сербской церкви также в послевоенный период подвергались пыткам, арестам и заключением. С 1945 вплоть по 1985 год не было и дня, когда кто-либо из священнослужителей Сербской Православной Церкви не был бы в тюрьме¹². Кроме этого рода страданий, у Сербской Православной Церкви отняли около 70 тысяч гектаров земли и лесов и 1180 церковных зданий¹³.

Период после 1991 года...

Для того, чтобы можно было понимать события с 1991 года, ведущие к развалу Югославии, необходимо вернуться к некоторым событиям современной истории в этом несчастном содружестве Югославия.

Итак, еще с момента создания Королевства Югославия в 1918 году, национальная рознь между народами, которые в ней жили, в какой-то степени, неслла ответственность за тяжелые межнациональные конфликты в период Второй мировой войны, что и привело к трагедии Югославии, которая была создана после Второй мировой войны. В этой коммунистической Югославии пытались жить в совместном государстве по принципу: слабая Сербия – сильная Югославия. На этом фоне геноцид над сербским народом в Независимом государстве Хорватия, страдания от немецких оккупантов, еще больше от мусульман и албанцев на оккупированных территориях прикрывался коммунистами в целях якобы «братства и единства». Таким образом было совершено новое двойное

¹¹ В. Цомић, *Страдање Српске Цркве од комуниста*, Београд 2000.

¹² С. Б. Јовић, *Утамничена Црква. Страдање свештенства Српске Православне Цркве од 1945. до 1985. године*, Београд 2012, с. 11.

¹³ *Српска Православна Црква 1920–1970...*, с. 243.

преступление. Первое было совершено над убиваемым невинным народом, который в результате замалчивания и перекрывания повторно убивали. Второе совершалось в отношении тех представителей народа, которые такое преступление совершали, поскольку они не имели возможность осознать масштабы преступления своего или своих отцов, и столкнуться лицом с этой ужасной истиной (как это сделали немцы), чтобы могли раскаяться и измениться. Национальная рознь все более усугублялась, и федеральная объединяющая сила все больше слабела, в частности после 1974 года, когда коммунистическими властями Югославии была принята новая Конституция, которая республикам Югославии присвоила признаки государств.

При обсуждении распада Югославского содружества, конечно, следует иметь в виду мировую политическую арену: падение берлинской стены, ликвидацию Варшавского договора, влияние великих держав. Пока еще в недостаточной степени изучено влияние всех этих факторов, однако, с уверенностью можно сказать, что каждый из них имел значения для распада Югославии. Она, наверное, в такой форме больше не нужна была и не могла вписаться в новые политические перемены в Европе и мире. Самым сложным моментом, конечно, является то, что даже некоторые народы Югославии её не хотели, в ней больше не нуждались, поскольку она ими была использована для их политических целей, которые и осуществлены были при поддержке коммунистического режима. Декларацией о независимости от июня 1991 года, принятой Республиками Словенией и Хорватией, начался распад Югославии. Правительству Югославии не удалось консолидироваться, и спираль ужаса началась разматываться...

Войны в Хорватии 1991–1995 унесли более 7000 жертв¹⁴. Одним из самых сложных моментов этой несчастной войны, естественно, стала Операция «Буря», которая была проведена в августе 1995 года армией Хорватии, предположительно, при поддержке военных экспертов. По официальным данным, в ходе этой военной кампании были убиты либо исчезли 1856 сербов, и более 220 тысяч изгнаны¹⁵. Пока наиболее детальные данные об уничтожении церковных объектов свидетельствуют о том, что 89 сербский церквей были уничтожены и 195 получили тяжелые повреждения в Хорватии с 1991 по 1995 годы¹⁶. Музей Сербской Православной Церкви на основании известных исследований периода 1991 – 1995 года подтверждает, что в общей сложности были уничтожены 212 и повреждены 367 храмов Сербской Православной Церкви, которые находятся на территориях Хорватии и Боснии и Герцеговины¹⁷ либо на территориях, которые находились под контролем их вооруженных сил.

¹⁴ S. Štrbac, *Srpske žrtve rata i poraća na području Hrvatske i bivše RSK 1990. – 1998. godine*, <www.veritas.org.rs/srpske-zrtve-rata-i-poraca-na-podrucju-hrvatske-i-bivse-rsk-1990-1998-godine/> (19.08.2017).

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ B. Subašić, *Kulturni genocid uz blagoslov zapada*, «Вечерье Новости» online, 29.06.2013, <www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:441517-Kulturni-genocid-uz-blagoslov-zapada> (22.08.2017).

¹⁷ С. Милеуснић, *Духовни геноцид* (Преглед порушених и оштећених цркава и манастира у рату 1991–1995), Београд 1997, с. 9.

Косово и Метохия

Косово и Метохия в духовном и государственно-церковном смысле является ядром средневековой Сербии. Еще в XIV веке (в 1346 году) был провозглашен Сербский Патриархат, административным местонахождением которого являлся город Печ, находящийся в Западной части Косово и Метохии. После многовековой турецкой оккупации, эти территории были освобождены Сербским государством в Первой балканской войне 1912 года. Лондонским мирным договором, подписанным 30 мая 1913 года, была завершена Первая Балканская война (которая началась 8 октября 1912), из которого государства Сербия, Черногория, Греция и Болгария вышли победителями над Османской империей, однако в то же время воспрепятствовали стратегическому плану о выходе Сербии к морю¹⁸. Ведущие западные страны, в первую очередь Австро-Венгрия, открыто в Лондоне возразили против укрепления Сербии, которое без сомнения имело бы место, если бы у Сербии остались освобожденные территории. Лондонским мирным договором были проведены новые границы между балканскими союзниками, с одной, и Османской империей, с другой стороны. В интересах тогдашних великих держав, в частности, благодаря настойчивым усилиям Австро-Венгрии, впервые в истории в 1912 году было создано албанское государство.

Демографическая картина Косово и Метохии неоднократно менялась в течение XX века. В период турецкой оккупации сербское население этих территорий подвергалось изгнанию, чтобы заселить их мусульманами албанцами. По переписи населения от 1929 в Косово и Метохии жили 61% сербов, остальные относились к другим национальностям. В период Второй мировой войны сербское население из-за террора было вынуждено покидать их, однако по окончании войны коммунисты, которые, к сожалению пришли к власти, принимают (невероятный!) закон, запрещающий изгнанным сербским семьям из Косово и Метохии вернуться в свои дома¹⁹. Этим безрассудным актом сербских коммунистов была дополнительно нарушена этническая структура этих территорий. Последующие переписи населения фиксировали почти невероятный рост албанского населения в Косово и Метохии и в то же время все более интенсивную (никогда не прекращающуюся) активность албанского населения, направленную на создание независимого Косово и отделение его от Сербии. Именно по этим причинам Сербская Православная Церковь в период с 1945 по 1991 годы сталкивалась с жестокими нападениями, уничтожались храмы Сербской Православной Церкви, издевались над священниками; и сербский народ, в том числе женщины и дети, подвергались изгнанию, пыткам и убийствам.

Сербская Церковь была первой в бывшей Югославии, кто поднял голос против изгнания сербского населения из Косово и Метохии. Это было *Обращение в защиту сербского населения и его святынь в Косово и Метохии*, направленное президиуму

¹⁸ *Лондонски мир и стварање Албаније: Како је Србија постала највећи губитник рата*, < <http://srbin.info/2016/06/01/londonski-mir-i-stvaranje-albanije-kako-je-srbija-postala-najveci-gubitnik-rata/> > (23.08.2017).

¹⁹ *Popis stanovništva Kosova*, < <http://opinionleaders.htmlplanet.com/popiskos.html> > (23.08.2017).

Югославии и Сербии в 1982 году²⁰. В период с 1991 года то, что делали представители албанского народа нарушало все нормы цивилизованного и демократического мира. К сожалению, все это происходило перед лицом современного мира.

Поводом для агрессии, совершенной в 1999 году в отношении бывшей в то время Югославии, в составе Сербии и Черногории, стало сфальсифицированное событие в деревне Рачак в Косово и Метохии, где 15 января 1999 года была выполнена «сценография», названная «массовым убийством» 45 албанских, якобы гражданских лиц, что представляло собой преступление против человечества, выполненное сербскими силами. Финская команда патологов под руководством Хелены Ранта, подвергалась чрезвычайным давлению финских властей, еще больше Уильяма Уокера, главы миссии ОБСЕ в Косово. В своих мемуарах, опубликованных в 2008 году Хелена Ранта детально описывает давления финского министерства иностранных дел и Уильяма Уокера, который был «в ужасе от результатов её расследований». Далее, она заявляет, что у неё есть письменные доказательства, свидетельствующие об этих давлениях. Именно этот сфальсифицированный акт послужил поводом для начала военного вмешательства НАТО альянса против Югославии, (т.е. против Сербии, поскольку только она подвергалась бомбардировкам), которое было подготовлено заранее. Без какой либо легитимности, без разрешения Организации Объединенных Наций и международного сообщества, нарушая нормы собственного устава, НАТО альянс начинает войну против одного суверенного государства, не представляющего угрозу для какой-либо из его стран-членов²¹.

Нападение на Сербию, т.е. Югославию, без разрешения Совета Безопасности ООН, что являлось прецедентом, началось 24 марта 1999 года в 19 часов 45 минут, с запуска крылатых ракет и авиаударов. В бомбардировках, продолжавшихся 79 дней, тяжелые повреждения были нанесены инфраструктуре, хозяйственным объектам, школам, медицинским учреждениям, СМИ, памятникам культуры и т.д.

По оценкам Правительства Сербии в бомбардировках погибли не менее 2500 человек, в том числе 89 детей. По некоторым источникам, общее число погибших составляет около 4000, получили ранения и травмы более 12,5 тысяч лиц. А также, недавно опубликованные данные Министерства обороны Республики Сербии свидетельствуют о том, что было убито 1008 солдат и полицейских. Общий объем материального ущерба оценен в 100 миллиардов долларов. Данные о военных потерях НАТО никогда не были озвучены²².

С завершения бомбардировок НАТО в 1999 году по настоящее время, т.е. от прихода «мирных» сил НАТО и вооруженных сил ООН в Косово и Метохию, вернее с июня 1999 по 2013 год, по данным УВКБ, было изгнано более 220 тысяч сербов. Разрушено либо сожжено 155 сербских церквей и монастырей. С июня 1999 года по настоящее время были убиты 1004 жителя Сербии, причем никто не

²⁰ С. Б. Јовић, *Етничко чишћење и културни геноцид на Косову и Метохији*, Београд 2012, с. 292.

²¹ Б. И. Бојовић, *Косово и Метохија, Етничко насиље у служби великих сила*, Београд 2015, с. 293, 295.

²² [Red.], *16 godina od NATO bombardovanja*, <www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=03&dd=24&nav_id=972063>, (23.08.2017).

привлекался к ответственности за эти преступления. Пока еще ведется поиск 525 похищенных и пропавших без вести сербов²³.

В течение только лишь трех дней так называемого мартовского погрома, совершенного албанцами с 16 по 18 марта 2004 года, был сожжен прекрасный храм Богородицы Левишской в г. Призрен, построенный в 1306 году, а также было уничтожено более 35 православных святынь. Было убито 19, пострадало более 900 сербов, полностью этнически очищены от сербов 6 городов и 9 деревень, и сожжен 561 сербский дом²⁴. Статистика поистине ужасная.

Косовская трагедия продолжается более шести веков, это территории голгофских страданий сербского народа в его духовном центре. Последнее десятилетие XX века Сербская Православная Церковь сострадала со своим народом на территориях бывшей Югославии. Её эпилог – тяжелейшая боль в период изгнания сербского народа и разорения многовековых христианских, православных святынь на территории бывшей Югославии, особенно в Косово и Метохии.

Запомнился разговор патриарха Павла с генералом НАТО Майклом Джексонем в июне 1999 года в монастыре Грачаница в Косово и Метохия, когда Патриарх сказал, что сербский народ на протяжении веков строил и хранил святыни (имея в виду монастыри и церкви), почему сейчас Вы разрешаете их ограбление и разрушение, почему вы не защищаете нас? Генерал Джексон проявил храбрость и честь, сказав, что «мы здесь не для того, чтобы защищать вас, а чтобы вы в безопасности могли покинуть эти места»²⁵.

Но, никогда не следует забывать великую и святую истину благоверного князя Александра Невского: *Не в силе Бог, а в правде*²⁶. Поэтому несправедливость в отношении Сербской Православной Церкви и сербского народа, в частности в Косово и Метохии, свидетельствующая о безумии и ужасах войн, которые проходили на этих территориях, с большим числом пострадавших, с разоренными храмами и домами, является большой трагедией для всех народов.

Не только за последнее десятилетие XX века, а на протяжении всей истории Сербская Православная Церковь разделяла всегда судьбу своего народа, воспринимая страдания в духе Христовых слов «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Иоанн 15,20), понимая в то же время, что терпение неразлучно от веры, любви и надежды, как свидетельствует евангелист Лука: «Терпением вашим спасайте души ваши» (21,19), а евангелист Матфей: «Претерпевший же до конца спасется» (24,13).

²³ Z. Vlašković, *Sva zla albanskih separatista i takozvanog nezavisnog Kosova koja traju od 1999–2013. godine, a na koje čute UN i ceo svet*, <www.intermagazin.rs/sva-zla-albanskih-separatista-i-takozvanog-nezavisnog-kosova-koja-traju-od-1999-2013-godine-na-koje-cute-un-i-ceo-svet/?lang=cir> (23.08.2017).

²⁴ Р. Гојковић, *Страдање на територији данашње Србије у току другог светског рата*, [в:] *Српско страдалиштво* (2. део), <http://svetinjebranicewa.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=1392:-2-deo&catid=38:2010-12-14-18-00-48&Itemid=59> (23.08.2017).

²⁵ Atanasije Jevtić (episkop), *Vučičevo popovanje protiv nebeske Srbije ili privatizacija neba i zemlje*, «Politika» 17.01.2016, <www.kurir.rs/vesti/politika/2097641/episkop-atanasije-jevtic-vucicevo-popovanje-protiv-nebeske-srbije-ili-privatizacija-neba-i-zemlje> (23.08.2017).

²⁶ С. Б. Јовић, *Етничко чишћење и културни геноцид на Косову и Метохији...*, с. 6.

STRESZCZENIE

Zoran Nedelković

Cierpienia Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (przegląd historyczny)

Słowa kluczowe: Serbska Cerkiew Prawosławna, genocyd, Pierwsza wojna światowa, Druga wojna światowa, Jugosławia, Kosowo i Metochia

Autor, wspominając trudne czasy Cerkwi serbskiej w czasie niewoli tureckiej, koncentruje się na prześladowaniach prawosławnej ludności w czasie obu wojen światowych, w czasach reżimu komunistycznego, podczas wojny domowej, a zwłaszcza na tragedii Serbów w Kosowie i Metochii i na bombardowaniu Serbii przez NATO.

ŚWIĘCI ZACHODNIEJ EUROPY Z PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA

Słowa kluczowe: Europa Zachodnia, święci, kanonizacja, schizma, diaspora

Wprowadzenie

Obecność prawosławia w Zachodniej Europie jest często zastrzykiem duchowości dla zranionego ateizmem i sekularyzacją społeczeństwa; kroplami które nawadniają wysuszone i spragnione zachodnie ziemie. Coraz większe i głębsze spotkanie Wschodu z Zachodem pozwala na wzbogacanie siebie nawzajem. Zachód, spotykając się ze Wschodem, zachwyca się jego duchowością i mistyką. Metropolita Sawa (Hrycuniak) pisze:

Prawosławie na Zachodzie poprzez wiele wieków było nieznanne, zapomniane, a nawet często pogardzane. Człowiek cywilizacji europejsko-amerykańskiej, poprzez wieki, był pewny siebie. W jego historii konieczne były wstrząsy, by mógł poznać ukrytą wartość wschodniego, prawosławnego chrześcijaństwa¹.

Relacja między Wschodem a Zachodem ma charakter obustronny, więc Wschód także wzbogaca się dzięki spotkaniom z inną kulturą i rzeczywistością. Tym, czym zachwycał się Wschód najbardziej w ostatnich latach i dziesięcioleciach są zachodni święci. Święci z pierwszego tysiąclecia, z pierwszych wieków, ci którzy przynieśli na ziemie Galii, Belgii, Niderlandów, Wysp Brytyjskich itd. światło chrześcijaństwa, ci którzy trudzili się w Zachodniej Europie na niwie Chrystusowej, czy ci, którzy oddali swoje życie męczeńsko za Chrystusa – bardzo często w czasach, kiedy ziemie słowiańskie były jeszcze krainami w pełni pogańskimi. Święci ci byli przez wiele wieków mało znani wśród prawosławnych na ziemiach słowiańskich czy bałkańskich. Ich kult zaczyna wzrastać bądź pojawiać się od niedawna. Początki zainteresowania tym tematem datowane są na połowę XX stulecia.

Źródła

Wielkim popularyzatorem kultu zachodnich świętych stał się niedawno kanonizowany św. Jan z Szanghaju (Maksymowicz). W latach 50-ch XX wieku stał on na czele zachodnioeuropejskiej diecezji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Za Granicą² z siedzibą w Paryżu. Zaczął on odradzać pamięć o świętych, którzy żyli i działali w pierwszym tysiącleciu i których można w pełni uznać za świętych prawosławnych. To za jego

¹ Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Chrystus – Najwierniejszy przyjaciel człowieka*, Warszawa 2003, s. 134.

² The Russian Orthodox Church Outside of Russia – ROCOR (Русская Зарубежная Церковь).

sprawą odrodził się kult św. Genowefy z Paryża czy św. Patryka Irlandzkiego³. Święty Jan wygłosił w 1952 roku przed Synodem ROCOR znamienity wykład *O kulcie świętych, którzy zajaśniali na Zachodzie (О почитании святых, просиявших на западе)*⁴. Tekst można uznać za znamienity o tyle, że stał się w pewnym sensie tekstem klasycznym do analizowanego przez nas tematu. Fragment tekstu stanowi wprowadzenie do zagadnienia kultu zachodnich świętych:

W trudniejszej sytuacji sprawa miała się na Zachodzie. Chrześcijaństwo było tu głoszone w pierwszych wiekach, w wielu miejscach przez samych apostołów. Przez wiele stuleci prawosławie utrzymywało się niewzruszenie i przybywali tu nawet wschodni wyznawcy, by szukać opory podczas herezji (święci Atanazy, Maksym). Zajaśniało tu wielu męczenników i ascetów, umacniając Kościół. W tymże czasie odejście i schizma Zachodu od jednego Kościoła powszechnego zaćmiły całą prawdę i zmieszały ją z oszustwem. Należało zatem zdecydować, którzy z czczonych tu jako filary i hierarchowie wiary rzeczywiście takowymi są. Nie można było pozostawić tego prywatnym badaczom, obowiązek ten spoczywał na diecezji i to ona powinna była to uczynić. Uchwał posiedzeń rosyjskich starców o kulcie świętych Zachodu w żaden sposób nie można traktować za ich kanonizację, a jedynie za uznanie, że konkretny święty był czczony do schizmy Zachodu i jest on świętym wychwalanym przez Kościół prawosławny⁵.

Referat arcybiskupa Jana nie przedstawia, co prawda, zagadnienia w sposób kompleksowy – w pierwszej części hierarcha nakreśla temat, wyjaśnia, dlaczego nie kultywowano pamięci zachodnich świętych, zachęca do ich upowszechnienia; w drugiej części swojego tekstu przedstawia kilka biografii i informacji na temat wybranych przez siebie świętych: z Francji: Fotyna z Lyonu, Wiktora z Marsylii, Saturnina z Tuluzy, Honorata z Arles, Genowefy z Paryża, Chlodowalda, Marcina z Tours i Germana z Paryża; z Wielkiej Brytanii: Patryka z Irlandii, Albana z Anglii, Kolumbana i Gawła, a także Oskara z Hamburga, oświeciciela Danii⁶. W 1953 roku arcybiskup Jan wydał dekret na temat kultu zachodnich świętych. Pisze w nim:

Przebywając w rozproszeniu, w krajach, gdzie niegdyś trudzili się i okrywali chwałą poprzez swoje cierpienia i inne czyny, święci wybrańcy, czczeni przez Prawosławny Kościół Chrystusowy z dawnych lat, powinniśmy godnie ich czcić i przybiegać do nich, nie studząc jednocześnie [miłości – przyp. tłum.] do tych świętych, do których przedtem przybiegaliśmy modlitewnie [...]. Wzywamy kapłanów, by wspominali na nabożeństwach – na litjach i innych modlitwach – wybrańców Bożych, będących opiekunami tych miejsc i krajów, gdzie odbywa się nabożeństwo⁷.

Arcybiskup podaje także konkretne przykłady – „Szczególnie na terenie Paryża należy wspominać męczennika-kapłana Dionizego, mniszkę Genowefę i mnicha Chlodowalda,

³ Андрей Ткачев (протои.), *Геновефа*, <www.pravoslavie.ru/97002.html> (22.08.2017).

⁴ Святитель Иоанн Максимович, *О почитании святых, просиявших на Западе*. Доклад Архиепископскому Синоду 1952 года, <<http://foma.ru/svyatitel-ioann-maksimovich-o-pochitanii-svyatyih-prosiyavshih-na-zapade.html>> (26.08.2017). Tłumaczenie autora artykułu.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

w Lyonie – męczennika-kapłana Ireneusza, w Marsylii – męczennika Wiktora i mnicha Kasjana⁸ itd.

Od tego czasu pojawiło się wiele opracowań i publikacji, poświęconych tematyce kultu zachodnich świętych. Wychodziły głównie na Zachodzie w językach: angielskim, niemieckim, francuskim i niderlandzkim. Często wydawcami były diecezje i parafie prawosławne, przykładem może być działalność archimandryty Adriana (Korporaal) z Holandii⁹, który zbierał żywoty lokalnych świętych i opublikował je w języku niderlandzkim¹⁰. Wiele publikacji napisano także w językach tradycyjnych dla poszczególnych Kościołów lokalnych, zwłaszcza po rosyjsku. Z najbardziej pełnych opracowań można wymienić zbiór haseł ciągle powstającej *Prawosławnej Encyklopedii (Православная Энциклопедия)*¹¹. Znajdują się tam informacje i literatura o bardziej znanych zachodnich świętych, np. Amalbergi, Guduli czy Huberta. Nie można pominąć też dużego zbioru żywotów pt. *Избранные жития святых, в Европейских и иных землях просиявших*¹². Dostępne są także pojedyncze publikacje i artykuły¹³.

Naturalnie, poza studiami przygotowanymi przez prawosławnych badaczy, liczne publikacje opracowali teologowie rzymskokatolicy czy niezależni historycy. Wszelkie tego typu prace powinny być brane i są brane pod uwagę. Jeżeli chodzi o kwestię języka, to w tej kategorii pojawia się inny często wykorzystywany w hagiografii zachodniej język, tzn. łacina. Wszystkie średniowieczne zachodnie żywoty świętych zostały napisane właśnie po łacinie. Przykładem może tu być działalność belgijskich bollandystów, trwająca już kilka stuleci, od XVII wieku. Ich zadaniem było zbieranie wszystkich możliwych informacji na temat świętych, czczonych przez Kościół rzymskokatolicki.

W Cerkwi polskiej (PAKP) zagadnienie nie zostało jeszcze omówione kompleksowo. W czasopiśmie cerkiewnych i naukowych znajdziemy pojedyncze artykuły oraz opracowania: 1) na temat historii chrześcijaństwa pewnych obszarów Europy Zachodniej (np. praca archimandryty Warsonofiusza Doroszkiewicza o chrześcijaństwie na Wyspach Brytyjskich), 2) żywoty pojedynczych zachodnich świętych zamieszczane w ogólnych zbiorach hagiograficznych (np. żywoty świętych z tłumaczonego w ostatnim czasie na język polski *Synaksarionu* czy cykl żywotów prezentowany przez autora tego tekstu w miesięczniku „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”).

Kult zachodnich świętych w Kościele rzymskokatolickim

Kościół rzymskokatolicki w Zachodniej Europie rozwijał się niezależnie od Wschodu. Naturalną częścią kultu świętych był kult lokalnych opiekunów

⁸ Ibidem.

⁹ Адриан (Корпорал), w: *Древо. Открытая Православная Энциклопедия*, <<https://drevo-info.ru/articles/23409.html>>; Reizen van Vader Adriaan, <www.valdyas.org/vader_adriaan/bio.html> (17.08.2017 r.).

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Najnowszy, 45, tom *Prawosławnej Encyklopedii* kończy się hasłem na literę „М” (*Михаил Пархели*), więc, co oczywiste, liczba haseł, poświęconych naszemu zagadnieniu, nie wyczerpuje tematu (stan z 25.08.2017).

¹² *Избранные жития святых, в Европейских и иных землях просиявших*, red. А. Буров, Moskwa 2015, <www.gallica.narod.ru/> (17.08.2017 r.).

¹³ Нр. Д. Лапа, В. Державина, *Жития святых, в землях Британских и Ирландских просиявших*, Лондон 2012; wiele artykułów na stronie: <pravoslavie.ru>.

poszczególnych miast, regionów czy krajów. Religijność była ważną częścią życia mieszkańców tamtej części Europy, co widać obecnie w relikwach geograficznych – nazwach miast, wsi, dzielnic, szpitali, szkół czy festiwali, zwłaszcza we Francji i w Belgii. Francuskojęzyczne nazwy miejscowości poświęcone świętym, dwuczłonowe, rozpoczynające się od przymiotnika „saint”, czyli „święty”, są we Francji i Belgii powszechne, jak np. Saint-Amand, miejscowość, w której swoje ziemskie życie zakończył święty Amand.

W większości jednak nazwy te stanowią obecnie tylko relikw historyczny. Zachodnioeuropejskie społeczeństwo jest w dzisiejszych czasach bardzo zsekularyzowane. Wydarzeniami, które na to wpłynęły, były m.in. reformacja i rewolucja francuska. Reformacja wpłynęła negatywnie na kult świętych, który Kościoły protestanckie odrzucają. Druga połowa XVI wieku była tragiczna w skutkach zwłaszcza dla kultu świętych na terenie dzisiejszych Holandii i Belgii. Wiele relikwii zostało zniszczonych. Tak było np. w przypadku relikwii świętej Guduli, patronki Brukseli. Zostały one złożone w katedrze archanioła Michała w Brukseli w X wieku: „6 czerwca 1579 roku świątynia została splądrowana przez protestantów (jak wiele świątyń i klasztorów w tym okresie), a relikwie zostały zbezczeszczone i zniknęły”¹⁴.

Innym problemem, związanym z relikwiami zachodnich świętych, jest kwestia podejścia do relikwii w Kościele rzymskokatolickim. Relikwie rzadko są bowiem dostępne do adoracji. Bywa, że są one:

- 1) schowane w szafie (np. relikwie św. Oskara w katedrze w Kopenhadze w Danii);
- 2) umieszczone w ekspozycji muzealnej (np. relikwie kilku apostołów w muzeum przy bazylice św. Serwacego w Maastricht w Holandii);
- 3) umieszczone w kościele, ale bez możliwości bezpośredniego zbliżenia się do nich (np. relikwie świętych Kosmy i Damiana w Monachium, Niemcy);
- 4) pozostają niewyjęte z grobu (jak relikwie apostołów Piotra i Pawła w Rzymie).

Mimo że podobne sytuacje zdarzają się także w Kościele prawosławnym, to jednak generalnie podejście do relikwii jest inne. Modlitwa przed relikwiami, ich adorowanie poprzez całowanie czy dotykanie są popularne, dają duchową siłę wiernym¹⁵.

Innym wydarzeniem, które zepchnęło Kościół i religijność na drugi plan, była Wielka Rewolucja Francuska. Od tego wydarzenia z końca XVIII wieku laicyzacja społeczeństwa francuskiego, i ogólnie zachodnioeuropejskiego, postępuje, a mnóstwo świątyń jest burzonych bądź adaptowanych na np. księgarnie, restauracje czy inne, jeszcze mniej godne świętego miejsca cele. Bardzo często obecnie w Kościele rzymskokatolickim we Francji jeden kapłan ma pod swoją opieką kilka, kilkanaście lub więcej kościołów.

Recepcja kultu w Kościele prawosławnym

Podane we wcześniejszej części informacje, mimo że z pozoru dotyczą tylko Kościoła rzymskokatolickiego, są jednak bardzo ważne – świadczą bowiem o ogólnej atmosferze w krajach Zachodniej Europy i są papierem lakmusowym kondycji duchowej

¹⁴ Hieromnich Paweł (Karczewski), *Święta Gudula, patronka Brukseli*, „Wiadomości PAKP” 04.2017, s. 17.

¹⁵ J. Charkiewicz, *Kult świętych w Kościele prawosławnym*, Warszawa 2015, s. 209.

zachodniego społeczeństwa. Wszystko to pokazuje szczególną potrzebę i wyzwania stawiane prawosławiu na Zachodzie, na ziemi, która ponownie stała się w pewnym sensie terenem misyjnym. Arcybiskup Anastazy Yannoulatos, zwierzchnik Kościoła w Albanii, dodaje w tej kwestii:

Rozróżnianie pomiędzy chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi narodami w naszych czasach jest już absolutnie bezzasadne. We wszystkich narodach zaistniała potrzeba reewangelizacji w każdym pokoleniu. Praktycznie każdy Kościół lokalny na swym obecnym geograficznym terytorium oraz kulturowym obszarze i kontekście okazuje się w położeniu misyjnym¹⁶.

Przesłanki

Lista przesłanek, przemawiających za kultem zachodnich świętych w prawosławiu, jest długa. W niniejszym opracowaniu ograniczymy się do omówienia czterech z nich: 1) powód duchowo-modlitewny; 2) budowanie lokalnej tożsamości; 3) wzbogacanie „wschodniego” prawosławia; 4) imiona.

Głównym powodem dla zasadności kultu omawianych świętych jest powód duchowo-modlitewny. Święty zachowuje szczególną miłość do ziemi, na której mieszkał i prowadził działalność. Staje się jej orędownikiem i opiekunem. W sposób naturalny staje się bliższy mieszkańcom danego regionu czy miejscowości niż inni święci. To fakt oczywisty, zauważalny na przestrzeni wieków w przypadku wielu świętych. Bardzo często w hymnografii odnajdujemy akcenty geograficzne – nawiązania do nazwy miejscowości, regionu, rzek czy gór, a nawet odniesienia do krajobrazu¹⁷. Odniesienia te nie mają jedynie charakteru historycznego, ale także charakter modlitewny – często teksty zawierają szczególne prośby o orędownictwo nad określonym miastem czy krainą. Dotyczy to szczególnie świętych, którzy dany obszar schryścianizowali¹⁸. Logiczne jest zatem, by w miejscowości czy regionie, w którym działał dany święty, pamięć o nim była żywa i by wierni zwracali się do niego modlitewnie jak najczęściej. Częstym przejawem tego kultu jest poświęcanie im świątyń. Odbywa się to w naturalny sposób także w tradycyjnych lokalnych Kościołach, ale także dzieje się tak w najnowszej historii na Zachodzie. Za przykład posłużyć może chociażby cerkiew św. Aliny z Dilbeek w Brukseli (Patriarchat Ekumeniczny), cerkiew św. Genowefy Paryskiej w Joinville-le-Pont pod Paryżem (Patriarchat Rumuński), cerkiew św. Hozjusza z Kordoby w Kordobie w Hiszpanii (Patriarchat Moskiewski), cerkiew św. Olafa w Folldal w Norwegii (Patriarchat Moskiewski) czy cerkiew św. Serwacego w Maastricht w Holandii (Patriarchat Ekumeniczny).

Kolejnym powodem, dla którego kult zachodnich świętych jest ważny dla zachodnich parafii, to kwestia budowania lokalnej tożsamości. Mimo że parafie na Zachodzie tworzone są często dla konkretnych grup narodowościowych, dla zaspokojenia duchowych potrzeb Rosjan, Ukraińców, Rumunów, Greków, Gruzinów, Arabów czy Serbów – grup, które mają już swoje utrwalone tradycje i swoich własnych lokalnych świętych – to

¹⁶ Abp Anastazy Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa*, Warszawa 2016, s. 38.

¹⁷ Zob. hymnografia ku czci św. Sylwana z Góry Athos, św. męczennika młodzieńca Gabriela.

¹⁸ Zob. hymnografia ku czci św. św. Cyryla i Metodego, św. Mikołaja Japońskiego.

jednak kult świętych z miejsca, w którym się przebywa, pomaga człowiekowi duchowo się ustabilizować i uspokoić, a także pomaga w pracy misyjnej. Każda parafia, nawet ta stworzona z myślą o konkretnej grupie etnicznej, ma obowiązek prowadzić misję wśród lokalnej autochtonicznej społeczności. Jak pisze prawosławny znawca misji, arcybiskup Anastazy (Yannoulatos) – „Obojętność wobec misji jest zaprzeczeniem Prawosławia”¹⁹. Kult lokalnych świętych podkreśla historyczno-duchowy związek z dziedzictwem przeszłości, a także ukazuje zachodnie prawosławie nie jako coś alochtonicznego, nowego i sztucznego, ale jako obecność autochtoniczną – kontynuację linii wytoczonej niegdyś przez danego świętego, swoistą sukcesję jego działalności.

Kult zachodnich świętych wzbogaca także prawosławie „wschodnie”, dostarczając mu setek nowych świętych postaci – przykładów życia chrześcijańskiego z innych kręgów kulturowo-etnicznych – a także setek nowych orędowników przed Ołtarzem Bożym.

Istnieje jeszcze jedna przesłanka za większym zainteresowaniem zachodnimi świętymi. Związane jest to z tradycją nadawania na chrzcie imion świętych. Kult zachodnich świętych z pierwszego tysiąclecia umożliwia wykorzystanie szerokiego spektrum imion, o których duża część prawosławnego społeczeństwa np. w Polsce nie miała świadomości, że należą do imion świętych prawosławnych – jako przykłady można podać chociażby takie imiona jak: Alina, Genowefa, Gertruda, Kamila, Urszula, Bruno, Hubert, Lambert, Olaf, Oskar, Patryk, Remigiusz.

Problemy

Najważniejszym problemem, który pojawia się przy omawianym temacie, jest kwestia wpisywania ich do kalendarzy cerkiewnych, dotyczy bowiem kwestii „uznania ich świętości”. Kult wielu świętych jest zupełnie nowy dla prawosławia, nie ma swojego precedensu w historii, nie przeszedł okresu recepcji, musi być zatem zaakceptowany przez biskupa czy też synod biskupów. Podejścia do tego problemu są różne, co wynika z pluralizmu jurysdykcyjnego w Zachodniej Europie. Współistnieją tam różne tradycje i różne jurysdykcje podległe administracyjnie lokalnym Kościołom – Konstantynopoli-tańskiemu, Antiocheńskiemu, Rosyjskiemu, Gruzińskiemu, Serbskiemu, Bułgarskiemu i Rumuńskiemu. Bywa, że kult świętego zostaje wprowadzony lub zaakceptowany przez lokalnego biskupa jako kult lokalny (święty czczony lokalnie, po ros. *местночтимый*). W innych wypadkach kult przyjmowany jest za oczywisty i nie wymaga procesu powtórnego kanonizacji²⁰.

Nie można w tym momencie pominąć dekretu Świętego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 9 marca 2017, który zdecydował o wpisaniu do kalendarza imion 16 świętych (13 z Francji, 2 z Wysp Brytyjskich i 1 z Czech)²¹, czyli prawnie upowszechnił ich kult na całe terytorium kanoniczne tego Kościoła. Decyzja uprawomocniała istniejące *status quo* i niosła ze sobą pozytywne skutki – m.in. początek popularyzacji

¹⁹ Abp Anastazy, op. cit., s. 221.

²⁰ Zob. J. Charkiewicz, op. cit., s. 304.

²¹ Журнал № 14, [w:] Журналы заседания Священного Синода от 9 марта 2017 года, <www.patriarchia.ru/db/text/4829826.html> (20.08.2017).

tych świętych w rosyjskiej literaturze (np. po publikacji dekretu rosyjskojęzyczne portale internetowe o charakterze religijnym publikowały wiele materiałów poświęconym tymże świętym)²².

Interesującymi są także kryteria, którymi kierowano się przy wpisywaniu świętych do kalendarza. Pierwszym z nich był *casus* czasowy – mają być to święci do 1054 roku (rok schizmy między Wschodem i Zachodem). Drugim kryterium jest „bezsporne wyznanie prawosławnej wiary”²³, trzecim – „okoliczności, przy których odbyła się kanonizacja”²⁴; czwartym – „brak wspomnienia imienia świętego w pracach polemicznych na temat walki z Kościołem wschodnim i wschodnim obrzędem”²⁵. Ostatnim kryterium jest „współczesny kult w zagranicznych diecezjach Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i lokalnych Kościołach prawosławnych”²⁶. Dekret podaje także inne teksty, którymi kierowała się komisja podczas pracy: 1) *Pełny kalendarz Wschodu (Полной месяцеслов Востока)* arcybiskupa Sergiusza Spasskiego; 2) wykład św. Jana z Szanghaju z 1952 roku; 3) artykuły z *Prawosławnej Encyklopedii*; 4) *Synaksarion* hieromnicha Makarego z atoskiego monasteru Simonopetra.

Przejawy

Imiona zachodnich świętych umieszczane są w kalendarzach, wydawanych przez zachodnioeuropejskie diecezje i parafie. Jako przykład może posłużyć kalendarz stowarzyszenia „Fraternité Orthodoxe en Europe Occidentale” związanego z Egzarchatem rosyjskich parafii w Zachodniej Europie Patriarchatu Ekumenicznego (Archevêché des églises orthodoxes russes en Europe occidentale). Znajdujemy w nim wielu zachodnich świętych, chociażby św. Gudulę Brukselską²⁷, św. Brygidę z Irlandii²⁸ czy św. Oskara z Danii²⁹.

Czczenie zachodnich świętych przez Kościół prawosławny nie zawsze ma charakter wtórny wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Zdarzają się święci, których kult nie jest popularny w łonie Kościoła zachodniego np. św. asceta Jan Kasjan, czczony przez Kościół prawosławny nie tylko na Zachodzie, ale także w tradycyjnych kościołach lokalnych. O tym precedensie pisze św. Jan w swoim wykładzie z 1952 roku:

Należy wspomnieć, że święty mnich Kasjan, czczony przez cały Kościół prawosławny – mimo, że jego pamięć obchodzona jest raz na cztery lata³⁰, w Kościele katolickim uważany jest za świętego lokalnego. Jego pamięć – co prawda obchodzona co roku – czczona jest tylko w Marsylii, gdzie w kościele św. Wiktora znajdują się szczątki jego relikwii³¹.

²² Zob. portale: <pravoslavie.ru>, <pravmir.ru>.

²³ Журнал № 14, [w:] Журналы...

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ *Calendrier Liturgique Orthodoxe 2017*, Fraternité Orthodoxe en Europe Occidentale, Morsang sur Orge, 2016, s. 8.

²⁸ Ibidem, s. 13.

²⁹ Ibidem.

³⁰ 29 lutego – przyp. tłum.

³¹ Святитель Иоанн Максимович, op. cit.

Co ciekawe, praktyka pokazuje różne podejście do kultu lokalnych zachodnich świętych parafii jednolitych narodowo i wspólnot wielonarodowych. Najczęściej kultem zachodnich świętych zainteresowane są parafie z tej drugiej kategorii, dla których lokalni święci są swoistym hagiologicznym duchowym spoiwem. Dla parafii jednolitych (mowa o emigrantach z Grecji, Rosji, Rumunii i Gruzji) ważniejsi są zawsze ich narodowi święci i ich własne tradycje. Często jest tak, że wierni chcą widzieć w takich parafiach ostoję nie tylko duchową, ale także kulturową, narodową i językową.

Warto wspomnieć także o kulcie relikwii. Parafie otrzymują niekiedy części relikwii od posiadających je parafii rzymskokatolickich (np. relikwie św. Serwacego i innych holenderskich świętych w parafii w Maastricht w Holandii). Zdarza się także, że wierni danej parafii odwiedzają kościoły rzymskokatolickie, w którym relikwie się znajdują i tam sprawują nabożeństwo (np. coroczne nabożeństwo przy relikwiach św. Saturnina w Tuluzie we Francji). W jeszcze innych przypadkach kult świętego rozwija się, mimo braku jakiegokolwiek kontaktu z relikwiami.

Kult zachodnich świętych w sztuce – hymnografia i ikonografia

Ważnym przejawem kultu świętych w prawosławiu jest obecność świętych w sztuce – zwłaszcza w dwóch kategoriach sztuki liturgicznej – ikonografii i hymnografii. Ikonografia przedstawia świętych w sposób graficzny – czy to na desce czy na fresku na ścianie w cerkwi. Ikona jest adorowana przez wiernych i pomaga im zbliżyć się duchowo do świętego. Hymnografia to z kolei teksty śpiewane i recytowane, adresowane do świętego, przeznaczone do użytku podczas nabożeństw (zwłaszcza wieczerni i jutrzni), a także podczas modlitwy indywidualnej.

Hymnografia ku czci zachodnich świętych nieustannie się rozwija. Jest to proces dynamiczny, w znacznej większości odnoszący się do XX wieku i czasów obecnych. Teksty powstają głównie na zamówienie zainteresowanych parafii, pisane są przez biskupów, duchownych i świeckich, co ważne – w wielu językach. Stanowi to pewne utrudnienie w dziele zbierania tychże tekstów, dlatego, że są one pisane w językach narodowych – angielskim, francuskim czy niderlandzkim, często jednak także w cerkiewnosłowiańskim. Niektóre z nich istnieją tylko w jednym języku, inne są tłumaczone.

Należy pamiętać o tym, że każdy język jest nośnikiem określonych treści, często nieprzetłumaczalnych na inny język, zwłaszcza w przypadku gry słów, przykładem może być imię św. Amanda z Maastricht. Słowo „amand” w języku francuskim oznacza „migdał”, natomiast w języku cerkiewnosłowiańskiej może być zestawiane z popularnym w hymnografii rzeczownikiem „adamant” oznaczającym „diament”. Innym przykładem gry słów może być sama właściwa holenderska nazwa Holandii, która brzmi „Nederland”, co oznacza „nizinne ziemie”. Podobnie ten termin brzmi w języku francuskim („Pays-Bas”), czy w cerkiewnosłowiańskim („Нижняя земли”). W hymnografii stosowana jest gra słów pomiędzy geograficznymi nizinami ziemskimi i duchowymi wyżynami niebiańskimi, co w przekładzie na niektóre języki, w tym np. na polski, traci swoje podwójne znaczenie. Jako przykład mogę podać fragment akatysty do św. Serwacego – „Радуйся Нижняя земли в вышняя приведый/Радуйся и в вышних за нижняя предстатель сый” (Raduj się, któryś nizinne ziemie

zaprowadził na wyżyny/ Raduj się, któryś jest teraz na wyżynach orędownikiem za ziemię nizinne).

Mówiąc o hymnografii, należy wspomnieć także o różnicy w praktyce greckiej i słowiańskiej. W obu tradycjach klasyczny jest tekst nabożeństw wieczerni i jutrzni, ale tradycja słowiańska zna i umiłowala sobie także inną formę hymnograficzną – akatyst. Ku czci wielu świętych istnieją zatem napisane zarówno tekst nabożeństwa, jak i akatysty. Tradycja grecka nie zna praktyki śpiewania akatystów ku czci świętych. W tejże tradycji bardziej popularne jest śpiewanie molebna z kanonem wziętym z jutrzni.

Nowo powstające teksty są akceptowane przez biskupa lokalnego. Instancję soboru biskupów w przypadku użycia tekstów dedykowanych lokalnym świętym w praktyce zwykle się pomija, wystarczy tu zgoda biskupa i recepcja danego tekstu przez lokalnych parafian, tzn. tradycja użycia podczas nabożeństwa. Jako przykład można podać pierwszą stichereę wieczerni z nabożeństwa ku czci św. Bonifacego, napisaną w języku angielskim:

The ranks of angels in heaven were filled with joy, O Boniface, when, wearing the blood of thy martyrdom like a wedding garment, thou didst enter the bridal chamber of the Lord of hosts; and they raised their voices in acclamation when thou didst take thy rightful place before the throne on high³²;

i zupełnie inną stichereę z nabożeństwa ku czci tegoż świętego napisaną przez innego autora w języku niderlandzkim:

Niets is zo doeltreffend tegen het kwaad en de slechte gewoonte als de vreze des Heren. Wie de vreze Gods bemint volbrengt wat Hem behaagt. Zo werken de artsen: door een tegengif worden de ziekten genezen. Zo is het ook op geestelijk vlak: door de vreze Gods worden wij gebracht op de weg van de gerechtigheid, die ons de hemel binnenleidt³³.

Innym przykładem może być fragment akatysty ku czci św. Bawona z Gandawy, napisanego w języku francuskim:

Réjouis-toi, qui passas du mal au bien./ Réjouis-toi, fils prodigue qui vient au Père./ Réjouis-toi, manifestation de la Grâce./ Réjouis-toi, toi que l'épreuve convertit./ Réjouis-toi, exemple de la conversion./ Réjouis-toi, modèle de la repentance./ Réjouis-toi saint Bavon, confesseur du Christ!³⁴.

Ostatni tekst napisał Claude Lopez-Ginisty, który jest autorem dużej liczby tekstów liturgicznych do świętych w języku francuskim.

Święty Jan z Szanghaju w omawianym już przez nas wykładzie z 1952 roku przypomina jednak w kontekście hymnografii: „Brak pieśni i świadectw na Wschodzie w żadnym wypadku nie oznacza nieuznania świętości danego świętego. Przecież

³² *Commemoration of the Holy Hieromartyr Boniface*, <<http://orthodoxengland.org.uk/serstbon.htm>>.

³³ *Bonifatius, verlichter van Germanië*, 5/18 juni, maszynopis, Archiwum Parafii w Maastricht.

³⁴ *Acathiste a notre pere parmi les saints Bavon de Gand* (1/14 octobre), <http://acathistes-et-offices-orthodoxes.blogspot.be/2014/04/acathiste-notre-pere-parmi-les-saints_27.html>.

tak samo nie powstały teksty nabożeństw ku czci wielu świętych czczonych na Wschodzie³⁵.

Ikonografia zachodnich świętych również rozwija się z dużym rozmachem – niemal w każdej nowej świątyni w Zachodniej Europie pojawiają się freski bądź ikony lokalnych świętych, lub też ikony synaks świętych – przykładowo synaksa świętych belgijskich czy holenderskich. Warto wspomnieć także o projekcie *Святые неразделенной Церкви* (*Święci niepodzielonego Kościoła*) prowadzonym od ubiegłego roku przez rosyjskie stowarzyszenie „Artos”³⁶. Organizatorzy motywują ikonografów do tworzenia nowej ikonografii zachodnich świętych „przedstawiając ich w ramach kanonu ikonograficznego” w kontekście współczesności³⁷. Wśród celi projektu stowarzyszenie podkreśla między innymi „wspólne świadectwo prawosławnych i katolików o chrześcijańskich korzeniach współczesnej Europy”³⁸.

Próba systematyzacji

Kwestią problematyczną jest kryterium czasowe – za granicę przyjmuje się rok 1054. Problemów nie ma z uznaniem świętych z IV, V czy VI wieku, natomiast sprawa przedstawia się inaczej w przypadku postaci z wieku X i XI. Nie jest jednoznaczne, jak traktować świętych, za życia których doszło do schizmy, czy też świętych, którzy przed schizmą zmarli, lecz ich kanonizacja odbyła się dopiero po schizmie, często też z dużą zwłoką czasową. Podobny problem związany jest z relacją między Kościołem prawosławnym i rzymskokatolickim. Ponownie możemy powołać się na jedno z kryteriów, cytowane przez Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – „brak wspomnienia imienia świętego w pracach polemicznych na temat walki z Kościołem wschodnim i wschodnim obrzędem”³⁹. W tym momencie możemy podać przykład świętego Wojciecha, czczonego przez Kościół rzymskokatolicki, zwłaszcza w Polsce – świętego, który żył w X wieku, a którego kult w Kościele prawosławnym nie występuje.

Zakończenie

Zagadnienie kultu świętych Zachodniej Europy jest problemem nowym i dynamicznym. To także zagadnienie rozwojowe – otwiera nowe obszary działalności historyków, ikonografów, hymnografów, a także stawia przed duchownymi nowe wyzwania duszpasterskie. Autor wyraża nadzieję, iż swoim artykułem zachęcił czytelników do poznawania duchowego dziedzictwa Zachodniej Europy.

³⁵ Святитель Иоанн Максимович, op. cit.

³⁶ «Артос» приглашает иконописцев к участию в проекте «Святые неразделенной Церкви», <<http://artos.org/news/svyatye-nerazdelennoi-cerkvi-889/>>.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Журнал...

РЕЗЮМЕ

иеромонах Павел (Карчевский)

Святые Западной Европы с первого тысячелетия

Ключевые слова: Западная Европа, святые, канонизация, схизма, диаспора

Присутствие Православия в Западной Европе является часто инъекцией духовности для искаженного атеизмом и секуляризацией общества. Восток также обогащается встречей с другой культурой и реальностью. Тем, чем Восток восхитился наиболее в последние годы и десятилетия, являются западные святые. Их почитание начинает увеличиваться и возрождаться в последнее время. Интерес к этой теме имеет свое начало в половине 20-го века. Большим популяризатором почитания западных святых стал недавно прославленный св. Иоанн Шанхайский. Говоря о рецепции почитания западных святых в Православной Церкви, следует отметить причины, проблемы и проявления. Среди причин, которые обосновывают это почитание: причина духовно-молитвенная; вопрос созидания местной идентичности; вопрос убогашения „восточного” православия; вопрос новых имен, которые могут быть использованы в таинстве крещения. Среди проблем, возникающих в почитании западных святых, самым важным является вопрос признания их святости. Почитание многих святых совсем новое для Православия и не проходило процесса рецепции. Среди проявлений почитания в первую очередь можно говорить о помещении имен западных святых в календарях и богослужебных книгах издаваемых епархиями и приходами – имена святых упоминаются во время литии и в отпустах. Отдельной проблемой являются богослужебные тексты и акафисты святым. С почитанием святых связано почитание мощей. Приходы получают иногда частицы мощей от приходов римокатолических или посещают римокатолические храмы для молитвы у мощей. Одновременно бывает, что почитание святого развивается несмотря на отсутствие его мощей.

**PRAWOSŁAWIE WE FRANCJI I OGÓLNIE W EUROPIE ZACHODNIEJ.
HISTORIA I TERAŻNIEJSZOŚĆ (W SUMMARY TEGO NIE MA, WYPADA UJEDNOLICIĆ)**

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, diaspora, Francja, emigracja, prawosławie

Europę Zachodnią kojarzymy z wieloma wydarzeniami politycznymi i swoistą kulturą, ale chyba niewielu myśli przy tym o prawosławnej diasporze, która właśnie w wyniku różnych wydarzeń politycznych i zjawisk kulturowo-społecznych coraz bardziej się rozrasta. Ze względu na zakorzenienie w kulturze macierzystej – krajów z których wierni pochodzą – ale i zamieszkiwanie przez dłuższy (kilka pokoleń w niektórych przypadkach) lub krótszy okres czasu w Europie Zachodniej – żyją na co dzień w warunkach kultury i mentalności zachodniej – ci ludzie nieustannie stawiają czoła problemom asymilacji i integracji w nowym społeczeństwie przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości narodowej i religijnej, i wszystkiego, co się z tym wiąże. Walczą o oficjalne uznanie przez lokalne władze ich statusu jako Kościoła, o prawa z tym związane, o to wreszcie, by utrzymać prawo do własnych praktyk religijnych i życia stosownie do założeń wiary Kościoła prawosławnego. Co więcej, są w stanie wpłynąć na los prawosławnych, ich naukę i świadomość teologiczną w krajach rdzennie prawosławnych. Wbrew temu, co się powszechnie mniema, prawosławnych w Europie Zachodniej nie jest tak mało. Postaram się to przedstawić na podstawie Francji i niektórych wybranych krajów Europy Zachodniej.

Prawosławie we Francji¹

Aż do XIX wieku bardzo rzadko służono we Francji prawosławne nabożeństwa i wiązały się one na przykład z wizytą jakiegoś władcy, np. cara Aleksandra I w Paryżu w 1814 roku, bądź odbywały się w kaplicy ambasady rosyjskiej w XVIII wieku. Wspólnota grecka zamieszkała na Korsyce w XVII wieku, później przeniosła się do Cargese w XVIII wieku, gdzie w XIX stuleciu zbudowano cerkiew pw. św. Spirydona. Dopiero w 1816 roku na stałe otwarto w Paryżu prawosławne miejsce kultu w tradycji rosyjskiej. W 1821 roku w Marsylii otwarto prawosławną kaplicę dla wspólnoty greckiej, a w 1834 roku pierwszą cerkiew grecką pw. Zaśnięcia NMP. W drugiej połowie XIX wieku zbudowano kilkanaście cerkwi, zwłaszcza w Paryżu i na Lazurowym Wybrzeżu, początkowo w Nicei w 1859 roku, później cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Paryżu w 1861 roku. Wspólnota rumuńska w Paryżu otworzyła pierwszą parafię w 1853 roku,

¹ Tekst opracowany na podstawie artykułu C. Levalois, *L'orthodoxie en France: histoire et situation presente*, <www.orthodoxie.com> (12.07.2017).

a w 1892 roku dzięki królowi Rumunii nabyła kościół w Dzielnicy Łacińskiej, poświęcony później jako cerkiew św. Archaniołów. Grecy w 1895 roku zbudowali w Paryżu cerkiew św. Stefana.

Migracje w XX wieku, związane z tragicznymi wydarzeniami historycznymi, dały w efekcie trwałe zakorzenienie się i rozprzestrzenienie prawosławia we Francji. W wyniku rewolucji październikowej w 1917 roku do Francji przybyło około 200 tysięcy osób i otwarto około 200 miejsc kultu tradycji rosyjskiej. Ponadto w latach 20-ch XX wieku pojawiła się emigracja grecka z Azji Mniejszej i Pontu, jak również mała wspólnota gruzińska, która w tym samym czasie osiedliła się w Paryżu, zaś po II wojnie światowej przybyli osadnicy z Bałkanów, z Jugosławii i Rumunii. W latach 80-ch XX wieku przybyła nowa fala z Bliskiego Wschodu, głównie z Libanu, tym razem prawosławni związani są z patriarchatem antiocheńskim.

Emigracja ta, głównie rosyjska, znacznie wzbogaciła Francję kulturowo, zarówno w dziedzinie sztuki, jak i filozofii (np. Mikołaj Bierdiajew wpłynął na personalizm), ale i teologii ze skutkami także ekumenicznymi. W 1925 roku założono w Paryżu Instytut Teologii Prawosławnej pw. św. Sergiusza z Radoneża – pierwszą prawosławną uczelnię teologiczną w Europie Zachodniej². Jej wpływy rozciągają się, za pośrednictwem związanych z nią teologów i ich dzieł, nie tylko na cały świat prawosławny, ale i poza jego granice. Tak zwana „Szkoła Paryska” to między innymi takie wybitne postacie jak ojcowie: Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Afanasjew, Jerzy Florowski, Aleksander Schmemann, John Meyendorff, ale też Paul Ewdokimow, Olivier Clement, czy też – już nie związani z Instytutem – Włodzimierz Łoski i Leonid Uspienski. Wszystkie te osoby przyczyniły się we Francji do ponownego odkrycia korzeni prawosławia. Opublikowano wiele dzieł, zwłaszcza po francusku. Taka dynamika sprzyjała rozwojowi relacji ekumenicznych i wielu dialogów z rzymskokatolikami i protestantami, którzy odkryli dla siebie ikony i tradycje śpiewu prawosławnego, zarówno monodii, jak i polifonii. Paul Ewdokimow i ks. Mikołaj Afanasieff zostali zaproszeni jako obserwatorzy na II sobór watykański, a Olivier Clement w 1998 roku napisał dla papieża medytację na drogę krzyżową sprawowaną w Rzymie w Wielki Piątek.

Prawosławie w Europie Zachodniej ma też swoich nowo kanonizowanych świętych. W 2004 roku patriarchat Konstantynopola kanonizował matkę Marię Skobcową, jej syna Jerzego, ojca Dymitra Klepnina, Ilję Fondamińskiego – wszystkich czterech zmarłych na deportacji w czasie II wojny światowej – oraz ojca Aleksego Miedwiedkowa, kapłana w Ugine (region Savoie), zmarłego w 1934 roku. W latach 50-ch XX wieku przebywał we Francji św. Jan Maksymowicz (z Szanghaju i San Francisco).

Pomimo iż we Francji dominuje tradycja rosyjska, pochodzenie wiernych jest rozmaite. Wiara jest ta sama, nabożeństwa, cykl liturgiczny także, natomiast różne są zwyczaje i tradycje chóralne – od rosyjskich polifonii i jej różnych szkół do monodii bizantyjskich, orientalnych i arabskich, pośrednich wersji bałkańskich, po tradycje szczególne takie jak śpiew gruziński.

² Por. *L'Institut Saint-Serge et le témoignage de l'orthodoxie en Occident*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 100, 1985, s. 15.

Prawosławie zaaklimatyzowało się zarówno w kraju, jak i w języku³. Kilkakrotnie przetłumaczono teksty, aby mogły je zrozumieć pokolenia urodzone we Francji i Francuzi, którzy przyjęli prawosławie. Dokonano ogromnej pracy, zresztą trwa ona nadal nad dostosowaniem śpiewów liturgicznych⁴. Zajmował się tym m.in. Maksym Kowalewski. Pierwsza parafia francuskojęzyczna powstała w 1928 roku. Jej pierwszym proboszczem był ojciec Lew Gillet, który podpisywał swoje dzieła „Mnich Kościoła Wschodniego”. Do wiernych należeli m.in. Paul Ewdokimow, Ewgraf i Maksym Kowalewski, Włodzimierz Łoski, Elżbieta Behr-Sigel, która przed nawróceniem się na prawosławie była przez pewien czas protestanckim pastorem. Liczba parafii francuskojęzycznych stopniowo wzrastała po II wojnie światowej. Istnieją parafie dwujęzyczne, ale też i takie, które zachowały język tradycji macierzystej.

Funkcjonują również cerkwie niekanoniczne, nie uznane przez Cerkwie historyczne w świecie, a które nazywają siebie prawosławnymi. Mowa tu m.in. o ECOF – Eglise Orthodoxe Catholique de France (pl. Kościół Katolicki Prawosławny Francji). Utworzony w okresie międzywojennym i początkowo podległy patriarchatowi moskiewskiemu, obejmował prawosławnych, w znacznej mierze konwertytów, którzy – wyznając wiarę prawosławną – liturgicznie posługiwali się rytym zachodnim sprzed schizmy, a więc liturgią gallikańską. Po wielu perypetiach, obecnie nie utrzymuje on łączności eucharystycznej z Kościołem prawosławnym, a wierni z ECOF indywidualnie przyjmowani są – zależnie od ich przekonań – na łono tegoż Kościoła. Synod Biskupów Francji powierzył tę rolę Metropolii Rumuńskiej⁵. Jednocześnie różne jurysdykcje kanoniczne we Francji ustanowiły instytucję, której zadaniem jest współpraca i reprezentowanie Kościoła prawosławnego w kraju. W 1967 roku powstał prawosławny komitet interepiskopalny, który w 1997 roku został przekształcony w Zgromadzenie prawosławnych biskupów Francji, któremu przewodniczy metropolita grecki, podlegający patriarsze Konstantynopola⁶.

Upadek komunizmu w Europie Wschodniej na początku lat 90-ych XX wieku zdynamiczował również świat prawosławny, także we Francji. Otworzono granice i znaczna liczba osób pochodzących z krajów o tradycji prawosławnej w części wschodniej Europy, mianowicie z Rumunii, Mołdawii, Ukrainy, Rosji, Bułgarii, zamieszkała tymczasowo bądź na stałe w Europie Zachodniej. Wynikły stąd nowe wyzwania – objęcie ich opieką pasterską, tworzenie nowych parafii, dostosowanie parafii już istniejących do bardzo różnorodnych teraz socjologicznie nowych wiernych, kwestie charytatywne i po prostu związane z pomocą w zintegrowaniu się w danym kraju, czasem skomplikowane, biorąc przy tym pod uwagę fakt, iż większość duchownych i aktywnych wiernych

³ O problemach nurtujących prawosławnych w Europie Zachodniej wypowiedział się m.in. rektor Instytutu św. Sergiusza – ks. B. Bobrinsky, *Quelques problèmes de notre vie ecclésiale en Occident*, „SOP – Service Orthodoxe Presse”, nr 183, grudzień 1993, s. 32–37.

⁴ Por. *Groupe de travail sur les textes liturgiques*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 107, 1986, s. 5; B. Bobrinsky, *Quelques problèmes...*, s. 33–34.

⁵ Por. *L'Orthodoxie occidentale*, <www.apostolia.eu/fr/articol_960/lorthodoxie-occidentale.html> (28.08.2017); *Marseille: Communiqué concernant l'ECOF et des communautés qui ne sont pas en communion avec l'Eglise orthodoxe*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 133, 1988, s. 2.

⁶ Por. *Paris: Réunion du comité interepiscopal*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 86, 1985, s. 3; por. <<http://www.aeof.fr/site/226/organisation.htm>> (30.12.2017).

w parafiach prawosławnych pracuje na zasadzie wolontariatu. Powstają problemy łączące się z językiem, ale także z relacjami między parafiami, których członkowie mają różne pochodzenie geograficzne i kulturowe.

Zwiększenie się liczby wiernych oznacza też budowę nowych cerkwi lub zakup kaplic czy kościołów nieużywanych przez rzymskich katolików. Powstały ponadto dwie nowe uczelnie: Rosyjskie Seminarium Prawosławne we Francji w 2009 roku, utworzone przez Patriarchat Moskiewski, oraz Centrum im. Dumitru Stanilaoe, w tymże roku zainaugurowane przez Metropolię Rumuńską.

Jeśli chodzi o wymierny wzrost liczebny, to na początku XXI wieku we Francji było ok. 160 parafii i ośrodków monastycznych. Według danych publikowanego co roku *Rocznika Kościoła prawosławnego* z 2017 roku obecnie istnieje 278 miejsc kultu, w tym około dwadzieścia ośrodków monastycznych. Liczba biskupów (10) i duchownych (330) również wzrosła. Najliczniejsza jest obecnie Metropolia Rumuńska z 91 parafiami. Ogólna liczba wiernych, w zależności od źródeł, jest rozmaita. W latach 90-ch XX wieku było ich około 200 tysięcy. Obecnie (rok 2017) podaje się 500–700 tysięcy.

Choć pojawiło się wraz z przybyciem osób obcych narodowości, prawosławie stopniowo aklimatyzowało się i zintegrowało ze społeczeństwem francuskim. Mimo iż dyskretna, jego obecność jest solidna, a jego wpływ niewątpliwy, czego dowodem jest zainteresowanie ikonografią, prawosławnym śpiewem i ogólnie różnymi aspektami prawosławnej tradycji, jak również praktyki liturgicznej.

Prawosławie obecne jest również w mediach: od 1963 roku na kanale „France 2” co miesiąc emitowany jest program *Orthodoxie*; na innym co miesiąc od 2012 roku – *L’Orthodoxie, ici et maintenant*. W radiu na kanale „France-Culture” od 1964 roku dwa razy w miesiącu emitowany jest program *Orthodoxie*, na „Radio Notre-Dame” od 2012 roku co tydzień *Lumiere de l’orthodoxie* (pl. *Światło prawosławia*). Również lokalne radiostacje nadają emisje prawosławne. W internecie od 2005 roku istnieje strona informacyjna zawierająca aktualności dotyczących prawosławia we Francji i w świecie, uzupełniana codziennie: *Orthodoxie.com*.

Kościół prawosławny funkcjonujący na terenie Francji

Na terenie Francji znajduje się 12 placówek duszpasterskich Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji⁷. Ponadto 27 parafie i 4 klasztory podlegają eparchii chersoneskiej Patriarchatu Moskiewskiego⁸. Począwszy od 1 września 2009 roku w Épinay-sous-Sénart funkcjonuje seminarium duchowne Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jedyna taka placówka w Europie Zachodniej. Dalsze 48 parafii zrzeszających tradycyjnie wiernych narodowości rosyjskiej przeszło razem ze swoim metropolitą pod jurysdykcję patriarchy Konstantynopola i podlegają Zachodnioeuropejskiemu Egzarchatowi Parafii Rosyjskich Temu egzarchatowi podlega również klasztor

⁷ Por. *Liste de clergé et des paroisses du Diocèse d’Europe Occidentale de l’Église Orthodoxe Russe à l’Étranger avec leur adresses*, <<http://www.diocesedegeneve.net/j2/index.php/fr/lang-fi-diocese-lang-lang-en-p-rhija-lang/paroisses>> (29.12.2017).

⁸ Por. *Приходы, монастыри и общины Русской Православной Церкви во Франции, Испании, Португалии и Швейцарии*, <www.cerkov-ru.eu> (10.11.2017).

pw. Opieki Matki Boskiej w Bussy-en-Othe i skit pw. Kazańskiej Ikony Matki Bożej w Moisenay⁹. Ponadto we Francji istnieje osiemnaście parafii gruzińskich, podlegających patriarsze Gruzji, a skupionych od 2002 roku w Diecezji Europy Zachodniej¹⁰. Osobną strukturą Patriarchatu Konstantynopolańskiego we Francji jest metropolia skupiająca Greków. Ich obecność jest widoczna głównie na południu Francji. Według danych z 2005 roku Greckiej Metropolii Francji podlegają 33 parafie¹¹. Jej zwierzchnik rezyduje w Paryżu.

Z inicjatywy społeczności emigrantów z Rumunii od 1853 roku w Paryżu istniała pierwsza parafia, podlegająca patriarsze Rumunii. Od 1974 roku w Paryżu rezyduje metropolita Egzarchatu Europy Zachodniej i Południowej. Rumuńska społeczność prawosławnych we Francji posiada 91 parafii – najwięcej ze wszystkich narodowości¹². W ramach tej metropolii funkcjonuje też 10 wspólnot monastycznych¹³.

Jeśli chodzi o Serbów, to pierwsza parafia podlegająca Serbskiemu Kościołowi Prawosławnemu powstała w Paryżu w 1947 roku przy ul. Simplon, gdzie znajduje się sobór św. Sawy. Obecnie Kościół ten posiada na terenie Francji 26 placówek duszpasterskich oraz 3 klasztory. Paryż jest siedzibą serbskiej diecezji francuskiej i zachodnioeuropejskiej, obejmującej Francję, Beneluks, Hiszpanię i Portugalię¹⁴. Obecnie we Francji znajdują się także 4 parafie podległe patriarsze Antiochii, które należały do Metropolii Europy Zachodniej i Środkowej z siedzibą w Paryżu (w październiku 2013 roku weszły w skład nowo utworzonej Archidiecezji Francji oraz Europy Zachodniej i Południowej). We Francji znajduje się 1 parafia należąca do Metropolii Europy Zachodniej i Środkowej Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego¹⁵. W sumie w kraju działa w ramach różnych jurysdykcji około 280 parafii i 26 monasterów prawosławnych, posługujących się językami swoich Kościołów oraz językiem francuskim¹⁶.

Ze względu na ciągły napływ emigrantów wyznania prawosławnego liczba wiernych tej religii we Francji stale rośnie. W okresie 1992–2005 liczba stałych placówek duszpasterskich wzrosła o 1/3, przy czym najszybciej wzrastała liczba wiernych narodowości rumuńskiej, serbskiej i rosyjskiej. Od lat 70-ch XX wieku wzrasta również liczba parafii odprawiających nabożeństwa częściowo lub całkowicie w języku francuskim. Pierwsza parafia francuskojęzyczna p.w. Przemienienia Pańskiego i św. Genowefy powstała w Paryżu w 1927 roku¹⁷.

⁹ Por. *Archevêché des Églises Orthodoxes Russes en Europe Occidentale; exarchat du patriarcat œcuménique*, <www.exarchat.eu/spip.php>; *Sites des paroisses en France*, <www.exarchat.eu/spip.php?rubrique124?rubrique124> (10.11.2017); <<https://www.patriarchate.org/patriarchal-exarchate-for-orthodox-parishes-of-the-russian-tradition-in-western-europe>> (30.12.2017).

¹⁰ Zob. *დასავლეთ ევროპის ექსარქია*, <<http://patriarchate.ge/geo/eparqiebi/ucxoetshi/dasavlet-evropis-eqsarqia/>> (30.12.2017); por. *დასავლეთ ევროპის ეპარქიის 15 წლის ოუბილე*, <www.weudiocese.ge/ge/gallery2/video-gallery/978-videoiubilesi> (3.12.2017).

¹¹ Por. *Metropole Grecque Orthodoxe de France – Ιερά Μητρόπολις Γαλλίας*, <<http://mgro.fr/>> (10.11.2017).

¹² Por. *Parohii din Franța și DOM-TOM*, <www.mitropolia.eu/ro/site/169/> (10.11.2017).

¹³ Por. *Mănăstiri din Franța*, <www.mitropolia.eu/ro/site/191/> (10.11.2017).

¹⁴ Por. *Paroisses: France*, <<http://www.dioceseserbe.org/fr/france.html>> (30.12.2017).

¹⁵ Zob. *Bulgariska Ortodoxa Församlingen*, <<http://www.rilaeu.com/STOCKbgeu.htm>> (30.12.2017).

¹⁶ *Annuaire de l'Église Orthodoxe en France*, Cantauque 2017, s. 76-80.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 10.

Choć na terenie Europy Zachodniej funkcjonują Kościoły Prawosławne różnych jurysdykcji, z pewnością nie tylko we Francji, ale i w innych krajach starają się one nie tylko zachować tożsamość narodową i podtrzymywać więź z Kościołami macierzystymi, ale też wspierać i pomagać wiernym w tychże Kościołach¹⁸. Najwyraźniej można to było obserwować w przypadku Rosjan w okresie sprzed rozpadu ZSRR – na łamach „SOP” – prawosławnego czasopisma informacyjnego można śledzić zaangażowanie emigracji w ratowanie ofiar komunizmu, pomoc humanitarną¹⁹. Istnieją organizacje skupiające prawosławną młodzież – ACER (Action Chrétienne Des Etudiants Russes)²⁰, Nepsis (organizacja jurysdykcji rumuńskiej). Obecnie bardzo aktywnie taką pomocą, zwłaszcza młodzieży, zajmuje się Metropolia Rumuńska.

Prawosławie w Niemczech

Prawosławie w Niemczech jest obecne od XVIII wieku, jednak pozostaje wyznaniem związanym z mniejszościami narodowymi rosyjską i grecką oraz z napływającymi z Europy Wschodniej imigrantami zarobkowymi. Według danych z 2005 roku w Niemczech żyło ok. 1,5 mln prawosławnych.

Pierwszą stałą kaplicę prawosławną w Niemczech otwarto w 1718 roku w rosyjskiej ambasadzie w Berlinie. Obsługiwało ją duchowieństwo przybyłe z Rosji, a podlegała ona jurysdykcyjnie Metropolii Petersburskiej. Przez cały XVIII i XIX wiek powstawały z prywatnych inicjatyw kaplice domowe, nie mające statusu parafialnego, podlegające Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu. W 1829 roku otwarto cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Poczdamie, następnie powstały kolejne świątynie w innych miastach. W Berlinie utworzono rosyjski cmentarz prawosławny z cerkwią św. św. Konstantyna i Heleny. W odróżnieniu od parafii prawosławnych w innych krajach Europy Zachodniej, parafie w Niemczech bardzo szybko – już w 1836 roku – dopuściły częściowe stosowanie języka niemieckiego w pracy duszpasterskiej, zamiast ograniczać się do cerkiewnosłowiańskiego i rosyjskiego. W niektórych parafiach obowiązuje również kalendarz gregoriański, a nie tradycyjny juliański.

W czasie I wojny światowej odprawianie nabożeństw prawosławnych, jako kojarzących się z wrogim krajem – Rosją – było zabronione. W latach 20-ch XX wieku liczba prawosławnych w Niemczech gwałtownie wzrosła ze względu na falę białej emigracji rosyjskiej. W tym okresie działało tam 13 etnicznie rosyjskich parafii, zrzeszających 11 tys. wiernych. Cztery placówki duszpasterskie prowadzone były przez Patriarchat Moskiewski i podległy mu Zachodnioeuropejski Egzarchat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, dziewięć – przez Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami Rosji.

Od 1933 roku, po dojściu do władzy NSDAP, jedyną legalną organizacją prawosławną w III Rzeszy był Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami Rosji, który

¹⁸ Por. *Paris* : *Protestation contre la destruction du patrimoine culturel roumain*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 97, 1985, s. 6.

¹⁹ Por. *Paris*: *25eme anniversaire del'aide aux croyants de l'URSS*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 110, 1986, s. 8. W 1986 r. świętowano 25-lecie organizacji, zajmującej się pomocą wierzącym w ZSRR. Organizacja dostarczała do tego kraju książki religijne, ale też odzież dla rodzin uwięzionych wierzących bądź ubogich, jak i środki finansowe.

²⁰ Zob. *Sessions de printemps de l'ACER*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 99, 1985, s. 4.

otrzymał nawet zezwolenie na budowę katedry w Berlinie (przekazanej Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu w 1945 r.). Po II wojnie światowej wszystkie parafie rosyjskie na terytorium NRD podporządkowano Patriarchatowi Moskiewskiemu, podczas gdy te w RFN uznały jurysdykcję Cerkwi Zagranicznej. Od końca lat 60-tych XX wieku Rosyjski Kościół Prawosławny zaczął organizować w RFN alternatywne parafie, w których jako liturgiczny obowiązywał język niemiecki.

Zjednoczone rosyjskie prawosławne struktury kościelne posiadają obecnie około 100 parafii na terenie Niemiec, działających w diecezji berlińsko-niemieckiej złożonej z niezależnych eparchii: berlińskiej i niemieckiej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i berlińskiej i niemieckiej Kościoła poza granicami Rosji²¹. Liczba wiernych narodowości rosyjskiej systematycznie jednak spada i jest obecnie szacowana na ok. 50 tys. osób²².

W przypadku Patriarchatu Konstantynopola powstanie greckojęzycznych prawosławnych placówek duszpasterskich wiązało się z działalnością kupców z tego kraju, którzy otworzyli swoją kaplicę w Lipsku w 1743 roku. W pierwszej połowie XIX wieku dekretem Ludwika I Grecy otrzymali do zaadaptowania na cerkiew kościół Chrystusa Zbawiciela w Monachium, do dziś siedzibę jednej z większych parafii prawosławnych w Niemczech. Od 1904 roku istnieje w Berlinie kaplica greckojęzyczna.

Do dalszego wzrostu liczby prawosławnych Greków zamieszkałych w Niemczech przyczyniła się powojenna emigracja z przyczyn ekonomicznych. Greków było tak dużo, że w 1963 roku patriarcha Konstantynopola powołał do życia Metropolię Niemiecką, podlegającą Egzarchatowi Europy Środkowej. W momencie powstania metropolii jej zwierzchnik był odpowiedzialny za 12 parafii, obecnie w Niemczech działa ich 70, jednak ich liczba ulega ciągłym wahaniom. Większość kleru, pracującego w parafiach, zyskała wykształcenie teologiczne w Grecji, jednak w jurysdykcji patriarchy Konstantynopola są również pojedyncze parafie ukraińsko-, niemiecko- i rumuńskojęzyczne oraz jeden monaster w Geilnau. Liczbę prawosławnych Greków w Niemczech szacuje się na 400 tysięcy, co czyni z nich największą obecnie grupę narodowościową w obrębie wszystkich wiernych²³.

W latach 60-tych XX wieku do Niemiec przybyło ok. 180 tys. Serbów wyznania prawosławnego, którzy podlegają eparchii Frankfurtu i całych Niemiec (wcześniej: środkowoeuropejskiej) Serbskiego Kościoła Prawosławnego. Jej siedzibą od 2015 roku jest Frankfurt nad Menem. Obecna liczba prawosławnych Serbów, zrzeszonych w 34 parafiach w Niemczech szacuje się na 250 tys.²⁴ Od 1994 roku na terenie Niemiec istnieje podległa Patriarchatowi Rumunii Metropolia Niemiec, Europy Północnej i Środ-

²¹ *Новости Епархии. Берлинско-Германская епархия*, <www.rokmp.de> (31.10.2017). Istnieje strona internetowa Kościoła Rosyjskiego za granicą i jest nadal uaktualniana. Podaje się na niej liczbę ok. 60 parafii, por. *Русская Православная Зарубежная Церковь. Германская Епархия*, <<http://rocort.de>> (31.10.2017).

²² W. Klein, *L'Eglise orthodoxe en Allemagne*, [w:] *Histoire de l'Eglise orthodoxe en Europe occidentale au 20e siecle*, red. C. Chaillot, B. Bobrinsky, Paris 2005, s. 64.

²³ Por. *Holy Metropolis Of Germany*, <www.patriarchate.org/holy-metropolis-of-germany> (31.10.2017).

²⁴ Zob. *Serbisch-Orthodoxe Kirche. Diözese von Frankfurt und ganz Deutschland*, <www.serbische-dioezese.org> (31.10.2017).

kowej. Z około 90 rumuńskich parafii działających w Niemczech²⁵ niektóre pozostają jednak w jurysdykcji patriarchy Konstantynopola. Na terenie Niemiec żyje ok. 280 tys. prawosławnych Rumunów. Od 2003 roku Ratyzbona jest siedzibą eparchii zachodnio-europejskiej Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego. Od października 2013 roku parafie (27) Patriarchatu Antiocheńskiego wchodzi w skład nowo utworzonej metropolii – Archidiecezji Niemiec i Europy Centralnej²⁶.

Parafie Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego w Niemczech wchodzi w skład Metropolii Zachodniej i Środkowej Europy. W Berlinie znajduje się główna świątynia metropolitalna – sobór św. Borysa. Według danych z 1999 roku na terenie całego kraju znajdują się 282 stałe placówki duszpasterskie, które jednak w większości nie posiadają własnych cerkwi, lecz korzystają z pomieszczeń wynajmowanych przez inne wyznania chrześcijańskie. Ze względu na niski status społeczny większości wiernych prawosławnych, w kraju prawie nie są budowane nowe wolnostojące cerkwie²⁷.

Od 1994 roku przedstawiciele wszystkich jurysdykcji posiadających swoje parafie w Niemczech są zrzeszeni w Komisji Kościołów Prawosławnych w Niemczech, która zajmuje się koordynacją ich działań, upowszechnianiem wiedzy o prawosławiu w kraju oraz opiekuje się szeregiem stowarzyszeń religijnych, do których należą prawosławni z różnych jurysdykcji. Komisja wydaje biuletyn *Orthodoxie Aktuell*²⁸.

Prawosławie we Włoszech

Prawosławie we Włoszech jest tradycyjnie związane z mniejszościami rosyjską i grecką, a od lat 90-tych XX wieku z imigrantami, przybywającymi z krajów bałkańskich. Ich liczba, ze względu na dużą mobilność tych ostatnich grup oraz niedostatek precyzyjnych wyliczeń, pozostaje trudna do ustalenia.

Prawosławie było od zawsze obecne na terenie Włoch i przyległych wyspach. Duże znaczenie miały słynne diecezje i klasztory Patriarchatu Ekumenicznego w Konstantynopolu – Nowy Rzym w Kalabrii, na Sycylii, w Apulii i Basilicata. Liczba prawosławnych Greków w tych diecezjach spadła po podboju tych regionów przez Normanów (XI–XII w.). Jednak odnotowywano obecność Kościoła prawosławnego w tych regionach, choć nie działalność kościelną czy wielkie organizacje, aż do połowy XVII wieku. W wyniku stopniowego podboju przez muzułmanów terenów Cesarstwa Bizantyjskiego i spowodowanej tym masowej imigracji liczba Greków we Włoszech wzrosła. Tutaj zorganizowali się oni w bractwa cerkiewne, w społeczności, z własnych kościołami i kaplicami, pobudowali szkoły, cmentarze i szpitale, które zostały prawnie uznane przez władze lokalne. W latach 1573–1790 na terenie Włoch istniała Metropolia Filadelfii, z siedzibę biskupią w Wenecji, w historycznym Campo dei Greci²⁹. Z tego okresu po-

²⁵ *Iubirea de neam*, <www.mitropolia-ro.de> (31.10.2017).

²⁶ Por. *Antiochenisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Mitteleuropa*, <<http://rum-orthodox.de>> (31.10.2017).

²⁷ Por. *Bulgarian Orthodox Eparchy of Western and Central Europe*, <<http://www.rilaeu.com/>> (31.10.2017).

²⁸ Por. *Gelebte Gemeinschaft - Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland und ihre Aufgaben* <<http://kokid.w-srv.net/kommission/aufgkomm.htm>> (29.12.2017).

²⁹ Por. *Storia e attività. Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e Malta*, <www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=511:storia-e-attivita&catid=143:informazioni&lang=it> (07.11.2017).

chodzi wzniesiona w 1573 roku w Wenecji cerkiew pod wezwaniem św. Grzegorza. Do 1797 roku funkcjonowała przy niej akademieologiczna.

Dalszy wzrost liczby Greków we Włoszech miał miejsce po I wojnie światowej. Wzrost liczebności tej grupy sprawił, że w 1991 roku patriarcha Konstantynopola powołał do życia Metropolie Włoską i Egzarchat Europy Południowej z siedzibą w Wenecji³⁰. Jego katedrą jest sobór św. Jerzego w Wenecji. Według danych metropolii we Włoszech żyje ok. 150 tys. prawosławnych Greków. W Calabrii funkcjonuje monaster św. Jana założony przez mnichów z góry Athos. Żeński klasztor Przemienienia Pańskiego działa w mieście Montaner. Diecezja zajmuje się działalnością charytatywną na rzecz potrzebujących członków, zwłaszcza z krajów Europy Wschodniej. W każdej parafii działają komitety charytatywne, które oprócz pomocy materialnej zajmują się również osobami w podeszłym wieku, chorymi i więźniami³¹. Obecnie na terenie greckiej Archidiecezji Włoch i Malty znajduje się 58 parafii i ośrodków kultu oraz 7 ośrodków klasztornych³². Patriarchatowi Konstantynopolitańskiemu podlega też wikariat włoski, wchodzący w skład Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Parafii Rosyjskich. Do wikariatu należą 4 parafie i jeden skit żeński.

W przypadku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, w drugiej połowie XIX wieku Włochy stały się jednym z celów okazjonalnych lub stałych wyjazdów arystokracji rosyjskiej. W tym czasie powstały, głównie z prywatnych inicjatyw, cerkwie we Florencji, Bari i San Remo. Rosyjskie parafie były jednak niewielkie liczebnie – liczyły po kilkadziesiąt osób i były obsługiwane przez duchowieństwo rosyjskie. Liczba Rosjan mieszkających we Włoszech wzrosła na fali białej emigracji rosyjskiej w latach 20-ych XX wieku. W tym czasie część parafii, które straciły pomoc finansową od rządu rosyjskiego, przestała istnieć, część pozostałych przeszła pod jurysdykcję Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Po II wojnie światowej we Włoszech osiedliła się kolejna grupa prawosławnych Rosjan.

W latach 60-ych XX wieku przy Patriarchacie Moskiewskim powstały pierwsze grupy prawosławnych konwertytów włoskich, działające głównie na Sycylii i nieprzyjęte wcześniej przez Patriarchat Konstantynopolitański. Stan i liczebność tych wspólnot jest trudna do określenia. Niektóre z nich kilkakrotnie zmieniały przynależność jurysdykcyjną, czasowo podlegając patriarchom Serbii, Bułgarii, Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu, różnym Kościołom niekanonicznym lub przechodząc do Asyryjskiego Kościoła Wschodu. W parafiach, które pozostały przy Patriarchacie Moskiewskim, pracuje kler narodowości rosyjskiej. W jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego znajdują się również pojedyncze parafie mołdawsko- i ukraińskojęzyczne.

Zgodnie z informacjami podawanymi przez Patriarchat Moskiewski na terenie Włoch Patriarchatowi podlegają 52 parafie, znajdujące się w administracji parafii Patriarchatu

³⁰ Por. *Dona l'otto per mille alla Chiesa Ortodossa. Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e Malta*, <www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=172:dona-l-otto-per-mille-alla-chiesa-ortodossa&catid=143:informazioni&lang=it> (07.11.2017).

³¹ Por. *Storia e attività...*, <www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=511:storia-e-attivita&catid=143:informazioni&lang=it> (07.11.2017).

³² Dane wg: *Chiese e Parrocchie*, <www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=30&Itemid=188&lang=it> (07.11.2017).

Moskiewskiego we Włoszech, a zarządzane przez biskupa oddelegowanego przez patriarchę. Ponadto we Włoszech znajdują się trzy parafie podlegające bezpośrednio patriarchsze moskiewskiemu – są to stauropigialne cerkwie św. Mikołaja w Rzymie, św. męcz. Katarzyny w Rzymie i filia (ros. *podworije*) cerkwi św. Mikołaja w Bari³³.

Pierwsza cerkiew pozostająca w jurysdykcji patriarchy Serbii na terenie dzisiejszych Włoch powstała w Trieście na skutek podziału parafii należącej w XIX wieku do Greckiego Kościoła Prawosławnego. Ilość prawosławnych Serbów wzrosła na skutek emigracji po wojnach bałkańskich w latach 90-ch XX wieku, jednak grupa ta aktywna jest niemal wyłącznie na północy kraju i skupia się wokół parafii w Trieście i w Vicenzy, istnieje też parafia misyjna na Malcie. Parafie wchodzi w skład diecezji austriacko-szwajcarskiej³⁴.

Prawosławna mniejszość rumuńska pojawiła się we Włoszech po 1989 roku. Liczba Rumunów wzrosła gwałtownie w wyniku otwarcia dla nich granic EU. Dzięki temu Rumuni są najliczniejszą grupą narodowościową wśród wyznawców prawosławia w tym kraju. W 2010 roku *Operation World* oszacowało ich liczbę na 530 tysięcy, obecnie jest ich ponad milion. Posiadają 246 parafii i ośrodków monastycznych³⁵, które należą do Metropolii Europy Zachodniej i Południowej tego Kościoła. W większości mieszczą się one w budynkach wynajmowanych od Kościoła rzymskokatolickiego.

W ramach Patriarchatu Bułgarii działa parafia w Rzymie i w Mediolanie³⁶.

Prawosławie w Szwecji

Choć historycznie pojawiło się wraz z mniejszością rosyjską, jest związane głównie z imigracją zarobkową w latach 60-ch i 70-ch XX wieku z krajów bałkańskich, głównie z Jugosławii i Grecji. Obecnie największymi grupami narodowościowymi wśród wyznawców prawosławia są Serbowie i Grecy, nieco ustępują im Rumuni. Łączną liczbę prawosławnych żyjących w Szwecji szacuje się na około 89 tys. wiernych (dane z 2013 roku)³⁷.

Pierwsza cerkiew prawosławna w Szwecji powstała na mocy traktatu pokojowego ze Stolbowa w 1617 roku na potrzeby kupców rosyjskich działających na tamtejszym terenie. Zorganizowano wówczas parafię Przemienienia, istniejącą do dnia dzisiejszego³⁸. Do 1917 roku cerkiew formalnie należała do ambasady rosyjskiej w Szwecji, jurysdykcyjnie podlegając Metropolii Petersburskiej. Na skutek emigracji politycznej w Rosji w latach 20-ch i 30-ch XX wieku liczba parafian gwałtownie wzrosła, z kilkudziesięciu do kilkuset. W 1930 roku razem z całym Zachodnioeuropejskim Egzarchatem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, któremu podlegała po 1917 roku, przeszła pod jurysdykcję

³³ Por. *Администрация приходов Московского Патриархата в Италии*, <<http://orthodossia.org/>> (07.11.2017).

³⁴ Por. *Eparchia austriacko-szwajcarska*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Eparchia_austriacko-szwajcarska> (07.11.2017).

³⁵ Dane wg: *Harta parohiilor din Episcopia Italiei*, <www.episcopia-italiei.it/index.php/ro/2-uncategorised/7382-mappa> (07.11.2017).

³⁶ Por. *Българска източноправославна епархия в Западна и Средна Европа – Храмове*, <www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=west_eu_diocese_temple.xml> (07.11.2017).

³⁷ Por. *Eastern Orthodoxy in Sweden*, <<https://davidheithstade.wordpress.com/2014/02/10/eastern-orthodoxy-in-sweden/>> (29.12.2017).

³⁸ Por. *Eastern Orthodoxy in Sweden*, <<https://davidheithstade.wordpress.com/2014/02/10/eastern-orthodoxy-in-sweden/>> (29.12.2017).

patriarchy Konstantynopola. Po II wojnie światowej Cerkiew była obsługiwana przez kler pochodzenia rosyjskiego lub ukraińskiego, dopiero w 1979 roku proboszczem został Szwed Mattias Norström. Organizował on podległe parafii placówki duszpasterskie poza Sztokholmem, wprowadził również język szwedzki do niektórych odprawianych w cerkwi nabożeństw. W Rosyjskim Kościele Prawosławnym liczba prawosławnych w Szwecji gwałtownie wzrosła w drugiej połowie XX wieku, głównie za sprawą emigracji z obszaru radzieckiego³⁹. W 1980 roku powstało Bractwo św. Sergiusza, które stanowiło podstawę parafii pod tym samym wezwaniem, która od 1996 roku podlega Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu⁴⁰. Obecnie dekanat Patriarchatu Moskiewskiego w Szwecji liczy dziesięć parafii, w niektórych (poza Sztokholmem) nabożeństwa celebrowane są w języku cerkiewnosłowiańskim i szwedzkim⁴¹. Zachodnioeuropejski Egzarchat Parafii Rosyjskich w Europie Zachodniej, podlegający patriarchatowi Konstantynopola obejmuje obecnie w Szwecji dziewięć parafii⁴².

Jeśli chodzi o Patriarchat Konstantynopolitański, to Metropolia Szwecji i całej Skandynawii powstała w 1969 roku z parafii wydzielonych z arcybiskupstwa Wielkiej Brytanii i metropolii Niemiec, a obejmuje teren Szwecji, Norwegii, Holandii i Danii. Obejmuje 6 parafii, w tym jedną estońską i jedną fińską⁴³. Obecnie Metropolii Greckiej Szwecji i całej Skandynawii podlega 9 parafii i wspólnot, znajdujących się w Szwecji, Danii, Norwegii, Finlandii, Islandii i Grenlandii, jak również jeden klasztor w samej Szwecji⁴⁴.

W latach 60-ch i 70-ch Szwecja stała się celem imigracji zarobkowej z obszaru Bałkanów. W tym okresie w kraju znalazło się ok. 25 tys. prawosławnych Serbów i 17 tys. Greków i Cypryjczyków. Od początku lat 70. z tego powodu powstała podlegająca Patriarchatowi Konstantynopola Metropolia Szwecji i całej Skandynawii z siedzibą w Sztokholmie i czterema parafiami w Sztokholmie, Göteborgu, Uppsali i Malmö (w dwóch ostatnich miejscowościach parafia nie posiada osobnej cerkwi).

W Szwecji żyje ok. 15 tys. prawosławnych Rumunów, podlegających Rumuńskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Obecnie posiadają oni 27 parafii oraz dwa klasztory⁴⁵.

Prawosławni Serbowie tworzą obecnie największą narodowościową grupę w obrębie szwedzkiego prawosławia, liczącą 23 tys. osób. Parafie, podlegające Serbskiemu Kościołowi Prawosławnemu, należą do Eparchii Brytyjskiej i Skandynawskiej z siedzibą

³⁹ Por. *Ortodoxa metropolitdömet Sverige och Skandinavien*, <<https://ortodoxakyrkan.org/2014/06/24/ortodoxa-metropolitdomet-sverige-och-skandinavien/>> (30.12.2017).

⁴⁰ *История благочиния*, <<http://sweden.cerkov.ru/istoriya-blagochiniya/>> (30.12.2017).

⁴¹ *Благочиние приходов Русской Православной Церкви в Швеции*, <<http://map.patriarhia.ru/?infoid=2638>> (07.11.2017). Por. *Русская Православная Церковь Московского Патриархата в Швеции*, <<http://sweden.cerkov.ru/prihodi/>> (30.12.2017).

⁴² Por. *Patriarchal Exarchate For Orthodox Parishes Of The Russian Tradition In Western Europe*, <<https://www.patriarchate.org/patriarchal-exarchate-for-orthodox-parishes-of-the-russian-tradition-in-western-europe>> (30.12.2017).

⁴³ Por. *Holy Metropolis of Sweden and All Scandinavia*, <<https://www.patriarchate.org/holy-metropolis-of-sweden-and-all-scandinavia>> (30.12.2017).

⁴⁴ Por. *Greek Orthodox Metropolis of Sweden and All Scandinavia*, <<http://metropolisofsweden.se>> (07.11.2017).

⁴⁵ *Parohiile Ortodoxe Românești din Regatul Suediei*, <www.episcopiascandinavia.se/parohiile-ortodoxe-romanești-din-regatul-suediei/> (30.12.2017).

w Sztokholmie i są rozmieszczone głównie w Szwecji centralnej i południowej. Serbskiemu Kościołowi Prawosławnemu podlegają 2 monasterium (Świętej Trójcy w Bredared i Opieki Matki Bożej w Örkelljundze) oraz 13 parafii (w tym 10 serbskich i 3 częściowo stosujące w pracy duszpasterskiej język szwedzki)⁴⁶. Wśród szwedzkich wyznawców prawosławia znajdują się również imigranci z Bułgarii (są skupieni w trzech parafiach, wchodzących w skład Metropolii Zachodniej i Środkowej Europy) oraz z Macedonii⁴⁷. W Göteborgu istnieje parafia pw. Zmartwychwstania Pańskiego podlegająca patriarchatowi antiocheńskiemu.

Koordinacją działań prawosławnych hierarchii kościelnych w Szwecji zajmuje się od 1970 roku Rada Ekumeniczna Kościołów Orientalnych i Prawosławnych⁴⁸.

Prawosławie w Austrii

Tradycyjnie było ono obecne od XVII wieku. W schyłkowym okresie istnienia Cesarstwa Austro-Węgier żyło w nim 3,2 mln wyznawców prawosławia. Po rozpadzie Austro-Węgier stało się wyznaniem związanym głównie z mniejszościami narodowymi i emigracją zarobkową z obszaru Bałkanów. Według danych z 2005 roku w Austrii żyło ok. 400 tys. wyznawców prawosławia (w 2014 blisko 500 tys.)⁴⁹.

W Austrii żyje 150 tys. prawosławnych Serbów, co czyni z nich największą grupę narodowościową w obrębie wyznawców tej religii. W 1893 roku powstała prawosławna cerkiew św. Sawy w Wiedniu. Po II wojnie światowej liczba Serbów przybywających do Austrii w celach zarobkowych zaczęła szybko przyrastać. Obecnie posiadają oni 6 parafii, w tym trzy cerkwie w Wiedniu⁵⁰.

Pierwsze cerkwie prawosławne na terenie Austrii były związane z przybyciem do kraju kupców greckich, którzy w XVII wieku zorganizowali pierwsze bractwa religijne w Wiedniu. W 1776 roku Grecy uzyskali dekretem cesarskim prawo do swobodnego wyznawania swojej religii, chociaż nie została ona zrównana w prawach z rzymskim katolicyzmem. Od 1924 roku parafie w jurysdykcji patriarchy Konstantynopola należą do Metropolii Austriackiej i Węgierskiej, jednak dopiero w 1994 roku został uregulowany ich stosunek względem austriackich władz państwowych. Patriarchat posiada obecnie 15 parafii, z czego cztery w Wiedniu⁵¹. Planowane jest utworzenie męskiego monasterium. W Wiedniu i Innsbrucku funkcjonują parafie podległe patriarche Antiochii (wchodzą obecnie w skład archidiecezji Niemiec i Europy Centralnej)⁵².

⁴⁶ Por. *Listing of Serbian Orthodox Churches by Country*, <www.serbianrthodoxchurch.com/pages/listing/country/index.html> (09.11.2017); *Parishes in Scandinavia*, <https://orthodoxwiki.org/Serbian_Orthodox_Diocese_of_Great_Britain_and_Scandinavia#Parishes_in_Scandinavia> (09.11.2017).

⁴⁷ Zob. *Bulgariska Ortodoxa Församlingen*, <<http://www.rilaeu.com/STOCKbgeu.htm>> (30.12.2017).

⁴⁸ Por. *Eastern Orthodoxy in Sweden*, <<https://davidheithstade.wordpress.com/2014/02/10/eastern-orthodoxy-in-sweden/>> (30.12.2017).

⁴⁹ Por. <www.orthodoxe-kirche.at/> (30.12.2017).

⁵⁰ Por. *Listing of Serbian Orthodox Churches by Country*, <www.serbianrthodoxchurch.com/pages/listing/country/index.html> (09.11.2017).

⁵¹ Dane wg: *Pfarreien. Metropolis von Austria. Exarchat von Ungarn und Mitteleuropa*, <www.metropolisvonaustria.at/index.php/de/metropolis-2/geschichte-der-griechischen-gemeinden> (09.11.2017).

⁵² Por. *Antiochenisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Mitteleuropa*, <<http://rum-orthodox.de/#>> (29.12.2017).

W 1762 roku powstała pierwsza rosyjska kaplica prawosławna, działająca przy ambasadzie rosyjskiej. W 1899 roku Rosyjski Kościół Prawosławny wznosił w Wiedniu sobór św. Mikołaja. Obecnie istnieją w Austrii 4 parafie podlegające Patriarchatowi Moskiewskiemu w ramach diecezji wiedeńskiej i austriackiej⁵³. Na terenie Austrii (w Salzburgu) działa też parafia wchodząca w skład Eparchii Berlińskiej i Niemieckiej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Rumuński Kościół Prawosławny posiada 13 parafii i kilka ich filii na terenie Austrii⁵⁴, z czego tylko jedna, w Wiedniu, dysponuje wolnostojącą cerkwią św. Andrzeja. Prawosławni Bułgarzy byli obecni na terenie dzisiejszej Austrii już w XIX wieku, jednak dopiero w 1887 roku uzyskali pierwszą własną kaplicę św. Stefana, wcześniej korzystali z już istniejących parafii rosyjskich i greckich. Obecnie w jurysdykcji tego Kościoła są dwie parafie – św. Jana Ryłskiego i św. św. Cyryla i Metodego⁵⁵.

Prawosławie w Holandii

Związane jest z imigrantami z Rosji i krajów bałkańskich. W 2005 roku liczba wiernych była szacowana na 20 tys. osób⁵⁶. Pierwsza parafia prawosławna (pw. św. Katarzyny) została założona między rokiem 1733 a 1736 przez kupców pochodzenia greckiego w prywatnym budynku w Amsterdamie, obsługiwał ją kler grecki. Wśród wiernych byli również Rosjanie, a od 1852 roku przeszła ona pod jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego.

W 2014 roku Patriarchat Konstantynopola posiadał największą liczbę parafii na terenie Holandii – 13⁵⁷. Sześć z nich należy do dawnego Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który przeszedł pod jurysdykcję Konstantynopola (obecnie te parafie wchodzą w skład wikariatu holenderskiego Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Parafii Rosyjskich). Patriarsze Konstantynopola podlega jedyna parafia flamandzkójzyczna w Kollumerpomp oraz monasterium św. Eliasza w Sint Hubert (męski) oraz Narodzenia Matki Bożej w Asten (żeński).

W kontekście Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego po 1816 roku Anna Pawłowna Romanowa, żona króla Holandii Wilhelma II, umieściła w pałacu w Hadze prywatną kaplicę obsługiwaną przez rosyjskiego kapłana. Po śmierci męża w 1849 roku królowa przeniósła się do wsi Soestdijk, gdzie również ufundowała kaplicę prawosławną. Większa grupa prawosławnych Rosjan pojawiła się w Holandii na fali białej emigracji rosyjskiej. W 1922 roku powstała nowa parafia św. Marii Magdaleny w Hadze, w której po II wojnie światowej – obok języka cerkiewnosłowiańskiego posługiwano się w liturgii holenderskim. Kolejna grupa Rosjan znalazła się w Holandii po 1945 roku. W tym czasie powstały parafie w Amsterdamie, Liège, Rotterdamie i Groningen, a parafia w Hadze uzyskała samodzielny budynek sakralny, poświęcony w 1947 roku. Kolejna

⁵³ Por. *Венская и австрийская епархия*, <<http://austria-diocese.ru/ru/prihod>> (09.11.2017).

⁵⁴ Por. *Parohii din Austria*, <www.mitropolia-ro.de/index.php/parohii/parohii-austria> (09.11.2017).

⁵⁵ Por. *Hll. Kyrill und Methodij*, <www.rilaeu.com/WIENbgeu.htm#chapel> (09.11.2017).

⁵⁶ J. van Rossum, *L'Eglise orthodoxe aux Pays Bas*, [w:] *Histoire de l'Eglise orthodoxe en Europe occidentale au 20e siècle*, red. C. Chaillot, B. Bobrinskoy, Paris 2005, s. 116.

⁵⁷ Por. *Parochies en kloosters van het Oecumenisch Patriarchaat*, <www.orthodoxekerk.net/parochies/oecumenisch-patriarchaat/> (09.11.2017).

wolnostojąca cerkiew rosyjska w Holandii powstała dopiero w 2004 roku (cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Rotterdamie). Część Rosjan zerwała z Patriarchatem Moskwy, zakładając w Arnheim i Amsterdamie parafie należące do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji.

Obecnie Rosyjski Kościół Prawosławny (oraz zjednoczony z nim w 2003 roku Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami Rosji) jest drugą co do wielkości organizacją kościelną prawosławną, która posiada swoje placówki duszpasterskie w Holandii – łącznie 8 parafii. W jego skład wchodzi placówki całkowicie holenderskojęzyczne – parafia w Maastricht, parafia św. Jana Chrzciciela w Hadze założona przez konwertytów holenderskich, oraz 2 klasztory⁵⁸. Serbski Kościół Prawosławny posiada 6 parafii⁵⁹ powstałych w latach 80. XX wieku i później na potrzeby napływających emigrantów z Bałkanów. Językiem liturgicznym jest serbski. Na terenie Holandii działa 9 parafii należących do Metropolii Rumuńskiej⁶⁰. W Holandii działa jedna parafia podległa Bułgarskiemu Kościołowi Prawosławnemu⁶¹. Powstała ona w ostatniej dekadzie XX wieku.

W Holandii działa konferencja biskupów wszystkich obecnych w tym kraju jurysdykcji, mająca na celu koordynację współpracy pomiędzy tymi jurysdykcjami, jak również organizacja Prawosławna Młodzież Holandii. Ponadto od 2010 roku funkcjonuje Centrum Teologii Prawosławnej przy Uniwersytecie w (brak???)⁶².

Prawosławie w Portugalii

jest związane z emigracją zarobkową obywateli byłego ZSRR oraz Bloku Wschodniego, jaka miała miejsce po 1989 roku. Wcześniej w kraju tym żyła śladowa liczba wyznawców prawosławia, głównie pochodzenia greckiego. Obecnie liczba prawosławnych mieszkańców Portugalii szacuje się na ok. 300 tys. osób⁶³.

W ramach Patriarchatu Konstantynopola przed 1989 rokiem prawosławie było praktycznie nieznanne w Portugalii. Nieliczni, rozproszeni po kraju jego wyznawcy się z rodzin pochodzenia greckiego i tylko okazjonalnie mogli uczestniczyć w organizowanych z inicjatywy prywatnej nabożeństwach prawosławnych. Od 1963 roku obszar Portugalii podlegał Metropolii Francuskiej z siedzibą w Paryżu, jednak dopiero od 1986 roku na terenie kraju rezydował pierwszy stały kapłan, który założył parafię św. Nektariusza i św. Grzegorza V patriarchy Konstantynopola w Lizbonie, grupując wokół siebie wiernych greckich, bułgarskich i rosyjskich. Początkowo siedzibą parafii był wynajęty od Kościoła

⁵⁸ Por. T. Leenders, *Dutch-Orthodox Christians – Who on Earth Are They?*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 92, maj 2003, s. 33–37; *Parochies en kloosters van het Patriarchaat van Moskou*, <www.orthodoxekerk.net/parochies/patriarchaat-van-moskou/> (09.11.2017).

⁵⁹ Por. *Parochies en kloosters van het Patriarchaat van Servië*, <www.orthodoxekerk.net/parochies/patriarchaat-van-servi/> (09.11.2017).

⁶⁰ Dane wg: *Parohii din Olanda*, <www.mitropolia.eu/ro/site/177/> (07.11.2017).

⁶¹ *Parochies en kloosters van het Patriarchaat van Bulgarije*, <www.orthodoxekerk.net/parochies/patriarchaat-van-bulgarije/> (09.11.2017).

⁶² Por. *Stichting Orthodoxe Kerk in Nederland – een korte beschrijving*, <http://orthodoxekerk.net/stichting-okin/>; <http://orthodoxekerk.net/anbi/orthodoxe-jongeren-nederland/>; *Stichting Oosters-Orthodoxe Theologie, Spiritualiteit en Praxis*, <http://orthodoxekerk.net/anbi/acot/> (29.12.2017).

⁶³ Por. <http://p035454545.planetaclix.pt/ortodoxos.html> (30.12.2017).

rzymskokatolickiego budynek, kościół św. Hieronima, następnie kościół w Caselas (parafia nie posiada cerkwi). Od 2001 roku istnieje parafia św. Pantelejmona w Porto, skupiająca wiernych narodowości ukraińskiej, mołdawskiej i portugalskiej, która również wynajmuje budynek od Kościoła rzymskokatolickiego. Ze względu na wieloetniczny charakter parafii w pracy duszpasterskiej (większość stanowią Ukraińcy) wykorzystywane są różne języki. Większość kleru pochodzi z Ukrainy. Od 2003 roku parafie portugalskie (w liczbie 19)⁶⁴ stanowią część nowo powstałej eparchii hiszpańskiej i portugalskiej podległej patriarsze Konstantynopola. W 1995 roku w Lizbonie powstała parafia należąca do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji, która korzystała z wynajętej kaplicy katolickiego kościoła św. Jerzego. Wobec wzrostu liczby prawosławnych Rosjan wiosną 2002 roku powstała parafia Wszystkich Świętych podlega Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu i jego eparchii chersoneskiej, wynajmująca kaplicę klasztoru katolickiego dos Cardaes. Nabożeństwa odbywają się w języku cerkiewnosłowiańskim. Obecnie na terenie Portugalii, w ramach diecezji chersoneskiej istnieje 13 parafii⁶⁵.

Prawosławni Rumuni są obecni w Portugalii od początku lat 90-tych XX wieku. Początkowo uczestniczyli oni w nabożeństwach w parafii św. Nektariusza w Lizbonie, w której nieregularnie odprawiali nabożeństwa duchowni narodowości rumuńskiej. Parafia rumuńska istnieje w Lizbonie od drugiej połowy lat 90-tych, wynajmując kaplicę rzymskokatolicką w centrum Lizbony. Językiem liturgicznym jest rumuński. Poza stolicą Rumuński Kościół Prawosławny posiada 8 stałych placówek duszpasterskich⁶⁶. Swoją liczbę wiernych szacuje on między 50 a 100 tys⁶⁷. Prawosławni Bułgarzy posiadają swoją parafię w Lizbonie od 2001 roku. Podlega ona Eparchii Zachodnioeuropejskiej Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego⁶⁸. Językami liturgicznymi są cerkiewnosłowiański i bułgarski.

W Portugalii istnieje również Prawosławny Katolicki Kościół Portugalii. Powstanie tej niekanonicznej obecnie wspólnoty było związane z postacią archimandryty João (późniejszego metropolity Gabriela) i skupionej wokół niego grupy wiernych (głównie Portugalczyków), powstałej w 1968 roku przy Rosyjskim Kościele Prawosławnym poza granicami Rosji. W 1978 roku cała grupa przeszła do Greckiego Prawosławnego Kościoła Starokalendarzowego i zaczęła posługiwać się nazwą Portugalski Kościół Prawosławny. W 1990 grupa ta została przyjęta pod jurysdykcję Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁶⁹, w której pozostała do 2001 roku, kiedy została z niego usunięta (z wyjątkiem kilkudziesięciosobowej grupy wiernych zrzeszonych w dwóch parafiach w Lizbonie i Algarve obecnie nie podlegających PAKP, a podporządkowanych

⁶⁴ Dane wg: *Sacro arzobispado ortodoxo de España y Portugal*, <<https://sacrametropolisortodoxa.jimdo.com/inicio/organizaci%C3%B3n/>> (09.11.2017).

⁶⁵ Por. *Приходы Португалии. Лиссабон*, <www.orthodoxportugal.org/?page_id=28> (09.11.2017).

⁶⁶ Dane wg *Parohii ortodoxe române din Portugalia*, <<http://episcopiaspanieiportugaliiei.es/index.php/parohii-ortodoxe-romane-portugalia>> (07.11.2017).

⁶⁷ M. Ferro, *L'Orthodoxie au Portugal*, [w:] *Histoire de l'Eglise orthodoxe en Europe occidentale au 20e siècle*, red. C. Chaillot, B. Bobrinskoy, Paris 2005, s. 100.

⁶⁸ Por. *Българска източноправославна епархия в Западна и Средна Европа – храмове*, <www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=west_eu_diocese_temples.xml> (09.11.2017).

⁶⁹ Por. *History of the Orthodox Catholic Church of Portugal*, <http://www.igrejaortodoxa.pt/english/history-history_church_of_portugal.html> (29.12.2017).

jurysdykcji Konstantynopola). Obecnie Prawosławny Kościół Portugalii nie jest uznawany przez żaden kanoniczny Kościół prawosławny⁷⁰.

Mimo braku formalnych instytucji, koordynujących kontakty poszczególnych jurysdykcji prawosławnych, współpraca między poszczególnymi organizacjami istnieje zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym⁷¹.

Prawosławie w Wielkiej Brytanii

jest związane głównie z mniejszościami narodowymi: w przeszłości głównie grecką i rosyjską, obecnie także z grupami przybywającymi z Europy Wschodniej i Bałkanów w celach zarobkowych. Łączną liczbę wyznawców prawosławia w tym kraju szacuje się na 250–300 tys. osób⁷². Pierwsza kaplica prawosławna w Wielkiej Brytanii powstała z inicjatywy wygnanego greckiego metropolity Samos, Józefa Georgirenesa, w dzielnicy Londynu Soho. Istniała, za sprawą interwencji anglikańskiego biskupa Londynu, jedynie w latach 1677–1684.

Wzrost liczby prawosławnych Greków, skupionych głównie w Londynie, nastąpił w czasie wojny o niepodległość Grecji i wkrótce po niej. W 1837 roku powstała stała grekojęzyczna parafia prawosławna, która od 1879 roku posiada własną, wzniesioną od podstaw cerkiew. Parafie greckie powstały również w 1843 roku w Manchesterze (cerkiew istnieje od 1861 r.), w 1865 roku w Liverpoolu (cerkiew wzniesiona w 1870 r.) oraz w 1903 roku w Cardiff (cerkiew wzniesiona w 1919 r.). W 1922 roku patriarcha Konstantynopola powołał do życia Metropolię Thyatyry z siedzibą w Londynie. Ponowny wzrost liczby Greków nastąpił po fali emigracyjnej z Cypru po 1939 roku. W tym samym roku powstała parafia w Birmingham, następnie dwie inne w Londynie. Do końca lat 60-ych łączna liczba stałych placówek duszpasterskich wzrosła do 40, niepowodzeniem zakończyły się natomiast plany powołania w Wielkiej Brytanii greckiego prawosławnego seminarium duchownego. W jurysdykcji patriarchy Konstantynopola, oprócz 110 parafii greckich, pozostaje 7 parafii ukraińskojęzycznych oraz dwie parafie polskojęzyczne⁷³. Obecnie podaje się orientacyjnie liczbę prawosławnych podlegających tej jurysdykcji jako 600 tysięcy⁷⁴.

W 1713 roku została otwarta kaplica w jurysdykcji patriarchy Moskwy, zamieniona w 1721 roku w kaplicę należącą do ambasady rosyjskiej w Wielkiej Brytanii. Ze względu na to, że była to jedyna prawosławna placówka duszpasterska w Wielkiej Brytanii, posługiwał w niej kler zarówno rosyjski, jak i grecki, a wśród wiernych byli przedstawiciele obydwu tych narodowości. Liczba prawosławnych Rosjan wzrosła jedynie nieznacznie po rewolucji październikowej, w Wielkiej Brytanii osiedliło się na stałe jedynie ok. dwóch tysięcy emigrantów. Kaplica w ambasadzie rosyjskiej została zamknięta,

⁷⁰ S. Mielnik, *Struktura terytorialna Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w latach 1999–2010*, „Przegląd geograficzny”, nr 84, 4, 2012, s. 591.

⁷¹ Por. *Histoire de l'Église orthodoxe en Europe occidentale au 20e siècle*, red. C. Chaillot, Paris 2005.

⁷² Por. <www.souroz.org/orthodoxy-in-britain-old/> (30.12.2017).

⁷³ Por. *Parishes & Monasteries*, <www.thyateira.org.uk/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=36> (09.11.2017).

⁷⁴ Por. *The Archdiocese of Thyateira and Great Britain and Orthodoxy in the British Isles*, <www.thyateira.org.uk/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=152> (09.11.2017).

jednak w 1922 roku Kościół Anglikański udostępnił Rosjanom dawny kościół w Londynie. W 1926 roku istniejąca parafia podzieliła się na dwie mniejsze, z których jedna pozostała w jurysdykcji Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, zaś druga przeszła do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Kolejna grupa prawosławnych Rosjan osiedliła się w Wielkiej Brytanii po II wojnie światowej, dołączając w większości do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji, który powołał do życia nowe parafie w Manchesterze, Leeds, Bradford, Nottingham i Preston. Patriarchat Moskiewski do 2003 powołał 35 nowych parafii, z których większość posługuje się w swojej pracy zarówno językiem rosyjskim i cerkiewnosłowiańskim, jak i angielskim⁷⁵. Na początku XXI wieku podjęto (odgórnie i z zewnątrz) próbę zjednoczenia wszystkich Rosjan z trzech jurysdykcji w Wielkiej Brytanii, ale i we Francji, zakończyła się jednak ona niepowodzeniem i wywołała konflikty w środowisku prawosławnych⁷⁶.

Łącznie na terenie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej funkcjonuje 47 parafii rumuńskich należących do Metropolii Europy Zachodniej i Śródziemnomorskiej. Liczba to obejmuje również 1 ośrodek monastyczny⁷⁷. Pierwsza parafia pozostająca w jurysdykcji Serbskiego Kościoła Prawosławnego została otwarta w Londynie w 1942 roku. Obecnie w Wielkiej Brytanii działa 7 parafii serbskich i jeden klasztor⁷⁸, z czego tylko jedna, w Birmingham, posiada własną cerkiew wzniesioną w 1968 roku w średniowiecznym stylu serbskim. Patriarchat Antiochii obecnie posiada 19 parafii w Wielkiej Brytanii, wszystkie powołane do życia po II wojnie światowej. Wśród wiernych dominuje ludność arabskojęzyczna. W październiku 2013 roku parafie Patriarchatu weszły w skład metropolii – Archidiecezji Wysp Brytyjskich⁷⁹. W Wielkiej Brytanii działają również dwie parafie podległe Bułgarskiemu Kościołowi Prawosławnemu⁸⁰.

W Wielkiej Brytanii, w różnych jurysdykcjach istnieją także mniej lub bardziej liczne ośrodki monastyczne, ale jednego nie sposób pominąć, a jest nim Klasztor św. Jana

⁷⁵ *Directory of the diocesan deaneries. Russian Orthodox Church in Great Britain and Ireland...*, <www.sourozh.org/parishes-eng/> (09.11.2017). Por. *Список приходов*, <www.patriarchia.ru/db/text/77125.html> (09.11.2017).

⁷⁶ Por. Bishop Basil of Sergievo, *Metropolitan Anthony as Shepherd: the Statutes of the Diocese of Sourozh*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 103, luty 2006, s. 40–51; *West Is West and East Is East*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 89, sierpień 2002, s. 1–15; S. V. Troitsky, *The Limits of the Authority of the Patriarch of Constantinople over the Diaspora*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 64, maj 1996, s. 33–44; archbishop Innokentii of Korsun, *The Unification of the Russian Diaspora in Western Europe: A Step towards the Creation of a Local Church*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 102, listopad 2005, s. 41–50; S. Rehinder, *The Proposed Metropolia – Can It Heal the Divisions of the Russian Diaspora?*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 101, sierpień 2005, s. 33–37; B. Osborne, *Si le metropolit Antoine n'avait pas mis tous ses efforts a fonder un tel diocese, aucun de nous n'aurait ete member de ce diocese*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 309, 2006, s. 22–24.

⁷⁷ Dane wg: *Parohii din Regatul Unit al Marii Britanii și al Irlandei de Nord*, <www.mitropolia.eu/ro/site/173/> (09.11.2017).

⁷⁸ Por. *The Directory of the Serbian Orthodox Diocese of Great Britain and Scandinavia*, <www.spc-derby.org.uk/spcuk/Doc.aspx?cat=0&subcat=0&subcat2=0&id=0&lang=eng&txt=428> (09.11.2017).

⁷⁹ Por. *Archdiocesan parishes*, <www.antiochian-orthodox.co.uk/find/parishes/> (09.11.2017); <<http://www.antiochian-orthodox.co.uk/archdiocese/>> (29.12.2017).

⁸⁰ *Bulgarian Orthodox Parish: Saint John of Rila*, <<http://www.rilaeu.com/LONDONbgeu.htm>> ; *Българска източноправославна епархия в Западна и Средна Европа – храмове*, <www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=west_eu_diocese_temple.xml> (09.11.2017).

Chrzciela w Maldon⁸¹, Essex, założony przez archimandrytę Sofroniusza Sacharowa, a przyciągający prawosławnych nie tylko z kraju czy całej Europy, ale i z całego świata i kształtujący świadomość prawosławnych na całym świecie.

Pomimo rozczłonkowania na wiele jurysdykcji, prawosławni w Europie Zachodniej chcą i potrafią myśleć i działać razem. Dowodem tego są m.in. synody biskupów wszystkich jurysdykcji w poszczególnych krajach, ich wspólne deklaracje na temat wydarzeń i publikacji, jak i odbywające się co 3 lata kongresy Bractwa Prawosławnego w Europie Zachodniej – czas na wspólną wymianę myśli i wiedzy, ale i na nabożeństwa w różnych językach⁸². Bractwo to od wielu lat pracuje nad ustanowieniem prawdziwego „Kościoła lokalnego” w Europie Zachodniej⁸³.

SUMMARY

Nun Nicolaia (Aleksiejuk)

Orthodoxy in France and in Western Europe in General

Keywords: Orthodox Church, diaspora, France, emigration, orthodoxy

Despite what one might think, the Orthodox Church over the last few centuries and especially last few decades developed into a large and well organized community. Though divided in several jurisdictions – belonging to Russian Patriarchate, Russian Church Abroad, Exarchate of the Russian Parishes in Western Europe, Patriarchate of Constantinople, Patriarchate of Serbia, Patriarchate of Romania, Patriarchate of Bulgaria, Patriarchate of Georgia – developed organizations uniting not only the hierarchy (synod of the bishops of all jurisdictions of every country), but also the Orthodox Fraternity of Western Europe. The Orthodox in the West are, of course, in majority, emigrants or descendants of emigrants in 2nd, 3rd or other generation, but there also members of Western countries who joined the Orthodox Church. Therefore the Church faces not only problems connected with integration in the western society, while preserving their own national, religious and cultural identity, but also tries to make the Orthodoxy an integral part of the universal religious and cultural life in the West – publishing books, translations of the liturgical texts, emitting programmes in radio and television as well as installing many websites in the internet where one can find information about orthodoxy and the Orthodox Church.

⁸¹ Zob. *Monastery of St. John the Baptist*, <www.thyateira.org.uk/index.php?option=com_content&task=view&id=373&Itemid=1> (10.11.2017).

⁸² Por. *Paris: Assemblée diocésaine grecique*, „Service Orthodoxe Presse”, nr 108, 1986, s. 9. Kongresy organizowane są od 1971 roku. Umożliwiają one prawosławnym z Francji i innych krajów diaspory europejskiej na spotkanie się razem co jakiś czas, niezależnie od ich pochodzenia.

⁸³ Por. M. Sollogoub, *Orthodox Christians in Western Europe Move Towards a Local Church*, „Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought”, nr 92, maj 2003, s. 8–32.

MARCIN ABIJSKI
BIAŁYSTOK

**PROBLEMATYKA ADAPTACJI I RECEPCJI MONODII LITURGICZNEJ
W DOBIE DOMINACJI POLIFONII NA PRZYKŁADZIE
POLSKIEJ CERKWI PRAWOSŁAWNEJ**

Słowa kluczowe: monodia bizantyńska, śpiew liturgiczny, cerkiewny śpiew, Polska

W ostatnich dekadach zaobserwować można wyraźny wzrost zainteresowania dawnymi formami śpiewu liturgicznego. Zjawisko to nie jest bynajmniej lokalne, dotyczy bowiem zarówno kręgu muzycznego świata grecko-bizantyńskiego, jak i obszarów wielowiekowych wpływów duchowości i kultury Rusi.

O ile w przypadku tradycji grecko-bizantyńskich, gdzie śpiew jednogłosowy funkcjonował od zawsze i po dziś dzień jest dominujący, mówić można o zwrocie ku wcześniejszym formom tejże monodii, o tyle w przypadku praktycznie całego kręgu kultury ruskiej należy podkreślić proces dużo bardziej skomplikowany – prób postrzegania form monodycznych przez pryzmat kultury polifonicznej. Takie podejście generuje szereg problemów, które na drodze praktycznych prób przywrócenia monodii do praktyki liturgicznej wpływają na kwestie adaptacji i recepcji jej form zarówno przez szerokie grono wiernych, jak też hierarchię i duchowieństwo. Niniejszy tekst stanowić będzie próbę analizy tego zjawiska, jego głównych aspektów oraz ewentualnych propozycji ułatwienia recepcji tradycyjnych form monodii, dzięki zwróceniu uwagi na główne problemy z nią związane.

Monodia jako kanoniczna forma śpiewu liturgicznego

Za kanon muzyki cerkiewnej zwykło się uważać klasyczne kompozycje rosyjskich twórców XVIII–XIX wieków. Sprzyjała temu i w dalszym ciągu sprzyja szeroka popularyzacja śpiewu cerkiewnego wykonywanego poza jego naturalnym środowiskiem – liturgią. Spowodowało to stopniowe przedefiniowanie samego terminu odnoszącego się do śpiewu jako formy modlitwy i elementu kultu. Popularny termin „muzyka cerkiewna” jest niezwykle szeroki, nieprecyzyjny, a wręcz wypaczający istotę śpiewanej modlitwy¹. Samo słowo „muzyka” niekoniecznie oddaje istotę tego, czym jest element muzyczny w liturgii. Nie precyzuje ono, jakiego rodzaju muzyka ma to być, ani czy chodzi o wykonanie wokalne. „Cerkiewność” owej muzyki również nie precyzuje tego, jaką jest lub też, jaką powinna ona być. Termin „śpiew liturgiczny” doprecyzowuje

¹ Będziemy jednak niekiedy używać tego terminu w odniesieniu do śpiewu liturgicznego ze względu na fakt, iż wszedł on do szerokiego użytku, z zastrzeżeniem jednak uwag wspomnianych we wstępie.

niejako te kwestie zawężając je pojęciowo do wokalne muzyki funkcjonującej w ramach kultu – liturgii. Śpiew liturgiczny to śpiew, którego używa się w liturgii. To śpiew usankcjonowany, zatwierdzony i wykorzystywany przez Cerkiew. Aby jakakolwiek kompozycja stała się „liturgiczną”, musi zaistnieć i sprawdzić się w liturgii. Musi być zaakceptowana przez zgromadzenie w procesie długotrwałej recepcji. W taki oto sposób nie każdy utwór tego czy innego kompozytora można nazwać „muzyką cerkiewną”, a dokładniej liturgiczną. Jeżeli pomimo walorów artystycznych nie spotkał się on z aprobatą zgromadzenia, nie ma prawa nazywać się cerkiewnym. Niestety, dziś za muzykę cerkiewną uważamy wszystko to, co pisane jest do słów prawosławnych nabożeństw. Mało tego, pojawiają się kompozycje pisane np. do tekstów psalmów, stylistycznie nie znajdujące odzwierciedlenia w liturgii, czy to ze względu na formę melodyczną, czy też strukturę rytmiczną. Prywatna twórczość kompozytora nie może pretendować do miana muzyki cerkiewnej *a priori*. Może się taką stać w procesie recepcji, jednak jest to proces skomplikowany i długotrwały, często wybiegający poza ramy życia kompozytora, który swoje kompozycje w liturgicznej przestrzeni i użytku utrzymywać może własnymi staraniami.

Monodia liturgiczna to sposób śpiewu wspólny dla całej Cerkwi pierwszego i połowy drugiego tysiąclecia. Nie wnikając w stylistyczne szczegóły poszczególnych tradycji, zauważyć należy, że to jedyna forma śpiewu, posiadająca to samo źródło, co cała tradycja liturgiczna, czyli tradycje antyczne (chrześcijaństwo nawrócenia z pogan) i hebrajskie (chrześcijaństwo nawrócenia z judaizmu). Monodia greckojęzyczna wywodzi się z samej prozodii słowa metrycznej hymnografii greckiej, gdzie melodyka zdań, rozkład akcentów i liczba zgłosek kształtowały muzykalność wypowiedzi². Również starobizantyński zapis śpiewu liturgicznego wyewoluował z greckiego systemu akcentów i przydechów, utrzymując tym samym bezpośrednią analogię między słowem i późniejszą muzyką³.

Z muzycznego punktu widzenia monodia jako jedyna jest w stanie zapewnić warunki do funkcjonowania modalności w jej pełnej formie. System ośmiu tonów stanowi podstawę organizacji bizantyńskiej liturgii⁴. Klasyczna dla muzyki cerkiewnej polifonia oparta na systemie dur-mol nie daje wystarczającego zasobu wariantowości charakterów melodii mogących pretendować do miana pełnego systemu modalnego. W ujęciu polifonicznym system ów pozostaje jedynie zbiorem umownych melodii, niemożliwych do modalnego sklasyfikowania na podstawie cech charakterystycznych samych tonacji.

Bizantyńska monodyczna modalność wywodzi się z tradycji starogreckich, które szeroko rozwinęły teorie o etosie poszczególnych skal, ich wpływie na człowieka

² Żyjący w I w. p.n.e. Dionizy z Halikarnasu wspomina, że melodyka języka greckiego operuje w interwale kwinty, co świadczy o niezwyklej plastyczności prozodii. Por. K. Φλώρος, *Η ελληνική παράδοση στις μουσικές γραφές του μεσαιώνα. Εισαγωγή στην νευματική επιστήμη*. Ζήτη, Thessaloniki 1998, s. 115.

³ E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, Kraków 2006, s. 274. Por. M. Αντωνίου, *Το εκφωνητικό άσμα στη σύγχρονη λειτουργική πράξη της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Praca dyplomowa, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Μουσικών Σπουδών 2001–2002, s. 20.

⁴ Dokładnie o bizantyńskim systemie modalnym: A. E. Αλγιζάκης, *Η Ωκτανχία στην Ελληνική Λειτουργική Υμνογραφία*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985.

oraz pożytku dla słuchającego⁵. Z owych skal Cerkiew wybrała jedynie te, które charakterem odpowiadały wymaganiam liturgii i celom, jakie ta przed nimi stawiała. Wszystkie wzmianki patrystyczne, odnoszące się do śpiewu liturgicznego, dotyczą właśnie monodii, nie funkcjonowały bowiem wtedy (nie tylko w liturgii, ale też poza nią) żadne formy polifonii. W takim kluczu hermeneutycznym interpretować zatem należy rozważania i uwagi prawno-kanoniczne, jak też dydaktyczne pisarzy chrześcijańskich.

Monodia z perspektywy historycznej

Początki śpiewu liturgicznego wiązać należy z tradycjami antycznymi, jak też hebrajskimi. Pierwsi kantorzy wywodzili się z tych dwóch kręgów i kształtowali wczesny śpiew tworząc syntezę elementów obydwu tradycji. Do tradycji antycznych zaliczyć można modalność (system skal kościelnych), antyfonalność (naprzemienny śpiew dwóch chórów), śpiew procesyjny, czy też sam język (grecki). Do tradycji hebrajskich odnosi się śpiew psalmów w różnej formie oraz wiele zagadnień eortologicznych. Ambona, będąca centrum akcji liturgicznej i śpiewu przez długie wieki, nawiązuje zarówno do podwyższeń w synagogach, jak też do starogreckiego teatru. Do VIII wieku śpiew rozwijał się dosyć swobodnie i dopiero systematyzacja systemu modalnego i zamknięcie go w krąg ośmiu modusów w czasach św. Jana z Damaszku, sformalizowała go i nadała kierunki dalszego rozwoju. Większość elementów muzycznych nabożeństw starochrześcijańskich nawiązywała do prostych melodii możliwych do śpiewu przez całe zgromadzenie. Wraz z rozwojem samej liturgii, również śpiew przybierał bardziej kwieciste formy, które jednak funkcjonowały paralelnie z formami prostymi. Zasadność stosowania jednej czy drugiej usankcjonowane było miejscem hymnu w liturgii. Profesjonalizacja śpiewu liturgicznego, zapoczątkowana już w okresie starochrześcijańskim, odcisnęła piętno na charakterze melodii oraz na podziale śpiewu na wykonywany przez całe zgromadzenie jak też przez chór czy solistów. Z czasem śpiew realizowany przez specjalnie wyznaczone do tego osoby stał się dominujący, marginalizując coraz bardziej śpiew wspólny.

W takiej właśnie formie śpiew ten został przyniesiony na Ruś w wieku X. Pierwsi śpiewacy działający przy dużych katedrach biskupich często byli Grekami doskonale orientującymi się w bizantyńskim systemie muzycznym⁶. Rozległość terytorium nowo ochrzczonych ziem nie pozwalała jednak na zapewnienie wystarczającej liczby śpiewaków greckich. Poza tym fakt wykorzystywania przez Słowian w liturgii innego języka niż grecki spowodowała konieczność złamania struktury rytmicznej oryginalnych tekstów, co wywarło również wpływ na kształt melodii⁷. Monodia staroruska zaczęła rozwijać się własnymi drogami. Modalność bizantyńska związana z systemem starogreckim zastąpiona została modalnością opartą przede wszystkim na ścisłej diatonice i bogac-

⁵ M. L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003, s. 195–205.

⁶ Por. И. А. Гарднер, *Богослужбное пение Русской Православной Церкви*, t. 1, Сергеев Посад 1998, s. 197–256.

⁷ Por. *ibidem*.

twie określonych formuł melodycznych⁸. Również zapis muzyczny uległ modyfikacji, dostosowując się do potrzeb owego systemu⁹.

To właśnie te formy śpiewu dominowały na ziemiach pogranicza Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej w okresie dominacji monodii. Ich ślady odnajdujemy zarówno w rękopisach neumatycznych, jak i pierwszych nutowo-liniowych¹⁰. Choć nasze ziemie stanowiły wrota, przez które barokowa polifonia przeniknęła do prawosławnego śpiewu liturgicznego, to przez kolejne wieki dawna monodia pozostawała głównym nurtem muzycznym liturgii¹¹. Znany ukraiński badacz monodii liturgicznej pogranicza Polski, Białorusi i Ukrainy, Jurij Jasinowski, w swoim katalogu rękopiśmiennych irmologionów z okresu XVI–XVIII wieku podaje ponad tysiąc rękopisów monodycznych¹². W 1700 roku we Lwowie ukazał się pierwszy drukowany zbiór melodii monodycznych – *Irmologion*. Melodie te funkcjonowały zatem na naszych ziemiach nieprzerwanie nawet w czasach rosnącej mody na polifonię¹³.

Co ciekawe, jeszcze do rewolucji 1917 roku Synod Cerkwi Rosyjskiej rozsyłał po parafiach, z rekomendacją użytkowania, monodyczne wydania śpiewników cerkiewnych¹⁴. Korzystano z nich powszechnie, a melodie w nich zawarte mogły, lecz wcale nie musiały, być w prosty sposób harmonizowane *a vista*. Wiele z tych śpiewników zachowało się po dziś dzień w archiwach podlaskich parafii. Wyszły one jednak z użytku, chociażby przez fakt zaniknięcia znajomości odczytu kwadratowego zapisu kijowskiego.

Dominacja polifonii i jej postrzeżenie przez wiernych

Polifonia obecna we współczesnej przestrzeni liturgicznej naszej Cerkwi w większości (wyłączam z tego uogólnienia tereny południowo-wschodniej Polski) wywodzi się ze spuścizny, jaką pozostawiła na naszych ziemiach pozaborowa tradycja rosyjska oraz z powojennej bliskości i kontaktów naszej Cerkwi z patriarchatem moskiewskim. Modalność oparta jest na wzorcach moskiewsko-kijowskich, a melodie *obichodu* (użytkowe) nawiązują do tradycji petersburskich. Wyraźnie zauważalny jest brak silnych tradycji lokalnych związanych z rodzimymi, miejscowymi twórcami. Dziesięciolecia zamknięcia w kręgu wpływów jedynie Cerkwi rosyjskiej, funkcjonującej w realiach politycznie bliskich do polskich, również spowodowały ugruntowanie się w naszych cerkwiach tradycji rosyjskich. Procesowi takiemu sprzyjał oczywiście także język, bowiem

⁸ Пор. Б. Кутузов, *Знаменный распев – поющее богословие*, Москва 2009, s. 208–233.

⁹ Пор. Г. В. Алексеева, *Византийско-русская певческая палеография*, Петербург 2007.

¹⁰ Пор. М. Abijski, *The Problem of Reviving the Singing Tradition of the Supraśl Monastery of the Annunciation on the Basis of the Manuscript Irmologion (1598–1601)*, [w:] *Church, State and Nation in Orthodox Church Music*, ed. I. Moody, M. Takala-Roszczenko, Joensuu 2010, s. 114–121.

¹¹ Bardzo ważną rolę w rozwoju prawosławnego śpiewu liturgicznego odgrywał Monaster Suprański. To właśnie tu w latach 1598–1601 zredagowano najstarszy zabytek prawosławnej monodii liturgicznej, zapisanej za pomocą tzw. nuty kijowskiej, czyli wczesnego zapisu nutowo-liniowego, słynny *Irmologion Suprański* Bogdana Onisimowicza. To również tu w roku 1638 powstał rękopis, w którym odnajdujemy najstarsze ślady wpływów na muzykę cerkiewną polifonicznych tradycji barokowych. Jest to *Irmologion* Fiodora Siemionowicza.

¹² Ю. Ясинівський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмологі XVI–XVIII ст.: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження*, Львів 1996.

¹³ Пор. D. Sawicki, *Z badań nad śpiewem cerkiewnym na Południowym Podlasiu w XVIII–XIX w. Irmologiony z Rotitna i Witoroża*, „Rocznik Białkopodlaski”, t. XXIV, 2016, s. 99.

¹⁴ Пор. ibidem, s. 102.

kontakty z wysokiej jakości muzyką cerkiewną, w zrozumiałym dla odbiorcy języku, ograniczały się do terenów na wschód od Polski.

Paradoksalnie jednak to właśnie z tego – wschodniego – kierunku przyszedł na nasze tereny duch odrodzenia form monodycznych. Ważną rolę w tym procesie odegrały szeroko dostępne nagrania monasteru na Walaamie, czy też częste akcenty monodyczne w wydaniach fonograficznych monasterskich i akademickich chórów rosyjskich.

Ze względu na spuściznę pounicką, która przez bliskie relacje ze sztuką Zachodu dużo wcześniej niż prawosławie korespondować zaczęła z formami polifonicznymi, prawosławie na naszych ziemiach pozostawało pod nieporównywalnie silniejszym wpływem polifonii. Wielogłosowe formy zakorzeniły się w świadomości wiernych jako „swoje”. Sprzyjała temu również bezpośrednia analogia między śpiewem sakralnym i ludowym. We wszystkich kulturach zależność ta jest niezwykle istotna i w dużym stopniu warunkuje kształt obydwu tradycji. Choć ludowe formy w wielu przypadkach tradycyjnych wykonań skłaniają się ku monodii, to elementy polifoniczne są w nich wyraźnie zauważalne. Może to być jedynie rozbieżność intonacyjna w pojedynczych miejscach, ale równie często zdarza się równoległe prowadzenie głosów w tercji bądź też gotowe, dużo bardziej profesjonalne opracowania wielogłosowe. W związku z tym monodia postrzegana jest w większości przypadków jako ta „obca”. Dochodzimy zatem do sytuacji, kiedy to formy rodzime przez lokalną wspólnotę postrzegane są jako obce i podlegają wykluczeniu, a formy obce zadomawiają się i ugruntowują.

Z punktu widzenia analizy dzieł muzycznych, należy stwierdzić, że w większości przypadków formy polifoniczne charakteryzują się dużo uboższą melodyką niż ich monodyczne odpowiedniki¹⁵. Widać tu wyraźny ukłon ku myśleniu wertykalnemu – koncentracji na współbrzmieniu w pionie – mniej w budowaniu frazy w perspektywie horyzontalnej.

Relacja monodia – polifonia w kontekście wykonania i recepcji

Podstawowym problemem wykonawstwa monodii liturgicznej w naszych warunkach – niezależnie od jej formy – jest brak naturalnego środowiska, szerokiej kultury monodycznej, w ramach której mogłyby kształtować się gusta, poczucie stylu i manieri wykonawczej śpiewaków. Powoduje to brak warsztatu wokalnego zdolnego sprostać wymogom tego rodzaju śpiewu. Ze względu na swój charakter, jedną linię melodyczną i klarowność, aby sprostać wymogom estetycznym, monodia wymaga niezwyklej precyzji. Trudna do osiągnięcia jest również umiejętność horyzontalnego postrzegania konstrukcji muzycznej. Struktura polifoniczna dużą rolę przywiązuje do konstrukcji wertykalnej – współbrzmienia akordów. Pozbawiona tego elementu monodia stawia przed śpiewakiem duże wyzwanie, błędy bowiem w prowadzeniu frazy nie mogą być zatuszowane współbrzmieniami.

¹⁵ Proces upraszczania form muzycznych zaobserwować można chociażby na przykładzie już wspomnianych dwóch supraskich irmologionów. Rękopis z lat 1598–1601 bogaty jest w rozbudowaną melizmatykę – późniejszy, z roku 1638, charakteryzuje dużo skromniejsza melodyka.

Dodatkowo, monodia wymaga innej funkcji poszczególnych śpiewaków w zespole. O ile w polifonii efekt końcowy budowany jest na współbrzmieniu poszczególnych partii głosów w takim układzie, aby żaden z nich nie wybijał się na pierwszy plan, o tyle w monodii każdy ze śpiewaków powinien mieć świadomość bycia niejako solistą. Buduje się w ten sposób objętość intonacji, bowiem głosy nie zlewają się ze sobą i nawet zaledwie kilkuosobowy zespół jest w stanie sprawić wrażenie wyjątkowej objętości i dynamiki. Jest to dokładnie przeciwieństwo współczesnych zasad budowania brzmienia chóru, gdzie z założenia poszczególne partie i głosy powinny się zlewać.

Monodia jako tradycyjny śpiew kanoniczny, rozwijający się w ramach poprawnych praktyk liturgicznych, za materiał muzyczny obiera przede wszystkim bogatą prawosławną hymnografię. Implikuje to konieczność władania umiejętnością interpretacji złożonych struktur leksykalnych w taki sposób, by były one zrozumiałe dla odbiorcy. We współczesnej praktyce liturgicznej naszej Cerkwi wyraźnie dominuje tendencja do ograniczania zmiennego materiału hymnograficznego i kładzenia akcentu na części stałe¹⁶. Powrót do dawnych praktyk powoduje dezorientację zarówno wiernych, jak i duchownych, przede wszystkim jednak zmienia często utarte ramy czasowe poszczególnych nabożeństw.

Perspektywy

Perspektywy przywrócenia do życia liturgicznego dawnych form monodycznych zależne są od szeregu czynników, będących po stronie wykonawców oraz odbiorców. O ile dużo prościej przeszczerić na grunt słowiański formy grecko-bizantyńskie, o tyle system staroruski wymaga dużo większych wysiłków. System grecko-bizantyński do dziś sprawnie funkcjonuje we wszystkich greckojęzycznych Cerkwiach lokalnych. Można go postrzegać całościowo – jest w stanie sprostać wymogom muzycznym całego roku liturgicznego z uwzględnieniem współczesnej praktyki liturgicznej. Dzięki nieprzerwanemu trwaniu i rozwojowi wytworzył on formy dla świątyn parafialnych i katedralnych, a także wspólnot monastycznych.

Problemem jego recepcji jest odległość stylowo-melodyczna owej muzyki od znanych nam form śpiewu. Wschodnia modalność nie zawsze tworzy pozytywne konotacje, będąc często porównywana chociażby do śpiewów muzułmańskich¹⁷. Trudny jest

¹⁶ Dla przykładu, w większości przypadków cykle stycherionów na wieczerni i jutrzni ograniczone są do śpiewu pierwszego hymnu z cyklu. Śpiewnie pomijany jest tzw. „sławnik”, czyli ostatni z cyklu stycherionów (nie licząc zmiennego stycherionu poświęconego Matce Bożej), w którym wyłożona jest istota święta i któremu zarówno w tradycji staroruskiej, jak i grecko-bizantyńskiej przypadało szczególne miejsce w nabożeństwie. Hymny te posiadały własne melodie, a w rękopisach poświęcone im były osobne rozdziały.

¹⁷ Postrzeganie takie pojawia się również w naukowym obiegu, szczególnie w opracowaniach teoretyków nie znających praktyki oraz nie mających styczności z kulturą muzyczną Wschodu. Klasycznym tego przykładem jest opinia niezwykle autorytatywnego w dziedzinie hymnografii autora, Egona Wellesza, który w przywoływanej wyżej monografii *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej* zarzuca muzyce bizantyńskiej uleganie wpływom tureckim po upadku Bizancjum. Opinii tej nie podzielają badacze greccy, szczególnie praktycy, bowiem muzyka bizantyńska oraz otomańska czy arabska, posługują się po prostu jednym dźwiękowym alfabetem, wspólnym dla całego hellenistycznego świata.

także proces adaptacji słowiańskich tekstów do greckich melodii zależnych od prozodii greckiego oryginału.

System staroruski, z powodu wyparcia z większości świątyń na przestrzeni ostatnich kilku wieków, wymaga większej uwagi. Zawężając konkluzje do naszych rodzimych rękopisów i tradycji, pod znakiem zapytania stoi szereg zagadnień. Repertuar chociażby irmologionów supraskich, ze względu na zupełnie inne rozłożenie akcentów wykonawczych w nabożeństwach wieków XVI–XVII i czasów współczesnych wymaga uzupełnienia poprzez czerpanie z innych tradycji lub też komponowania w oparciu o zachowane utwory. Również praktyka wykonawcza nastręcza szeregu problemów. Śpiewacy, przyzwyczajeni do zachodniej emisji głosu, w większości przypadków mają duże problemy z wokalizą form tradycyjnych. Emisja i artykulacja, sprawdzające się w wykonawstwie chórów polifonicznych, nie odpowiadają niestety wymaganiom prowadzenia monodii tak, by nie była ani monotonna, ani przesycona rytmicznymi figurami i ornamentami wokalnymi budowanymi na oddechu przeponowym. By zrekonstruować i nadać nowe życie owym utworom, należy sięgać do wykonawczych tradycji śpiewaków bizantyńskich lub staroobrzędowych, gdzie przetrwały dawne, oryginalne techniki wokalne. Obydwie jednak tradycje są dla naszych terenów odległe, pomimo historycznych związków.

Jedyną słuszną drogą wydaje się być czerpanie ze wszystkich źródeł i poprzez długi kontakt z liturgią tworzenie na nowo własnych tradycji. Takie eksperymenty wykonawców znajdują jednak w osobach słuchaczy natychmiastowych oponentów. By polubić coś, co pomimo historycznej bliskości na gruncie współczesnym wydaje się być obce, należy otrzymać to w formie doskonałej, pewnej i skończonej. Eksperymenty liturgiczne są tu wyjątkowo niestosowne, bowiem dotyczą sfery niezwykle intymnej i delikatnej – sfery modlitwy. Wymaga to zatem zaangażowania obydwu stron, ale też edukacji odbiorcy, który, być może, po czasie zdoła zrozumieć intencje wykonawców.

SUMMARY

Marcin Abijski

Issues of Adaptation and Reception of the Liturgical Monody in the Period of Domination of Polyphonia in relation to Polish Orthodox Church

Keywords: Byzantine monody, liturgical singing, Polish Orthodox Church

The liturgical monody, and especially the Greek-Byzantine singing, is a traditional form of singing of the Orthodox Church over the centuries. It was developing along with the liturgy, responding to the needs and requirements of particular epochs. In the middle of the second millennium, by dint of the contacts with Western culture, polyphony

started to appear in East Slavic services. It then became the dominant stream of liturgical singing, coexisting with monody for a long period of time. Over time, monodic forms of liturgical singing begin to be marginal, which causes problems in their reception by the faithful. There has been a clear shift towards ancient, monodic music. It causes an increase of the interest in monody. The perception of monody requires an understanding of its character, history, function and context of performing during the services. There is also noticeable interest in liturgical single-voice singing in the Polish Orthodox Church, located on the borderline of influencing of East and West. The vernacular manuscripts clearly indicate the rich monodic legacy of our lands. Attempts to revive this kind of singing are a long and difficult process. However, it is worth supporting the liturgical monody due to its high spiritual values.

Лариса Густова-Рунцо

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРЫ В МОСКВЕ

ТРАДИЦИОННЫЕ И ЗАИМСТВОВАННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕВЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Ключевые слова: богослужение, литургия, традиция, белорусский, православие, уния

Современная православная певческая практика¹ литургического типа вобрала в себя культурно-религиозный опыт многих поколений. Взаимодействие и взаимовлияние традиционных и заимствованных элементов, сформировавших интонационный облик современной православной певческой практики, мы покажем на примере литургической певческой практики православных белорусов, которые усваивая ту или иную новую культурную традицию, через короткое время уже транслировали ее как собственную, но в модифицированном виде. То есть, заимствованные элементы способствовали трансформации исконной традиции. Постоянный процесс изменения традиции связан с изменением всего общества. Характер изменения традиции, по словам Светланы Лурье, задается традицией изнутри².

Формирование белорусской современной литургической православной певческой практики протекало в течение X–XIX вв. на основе сочетания византийской певческой культуры и раннетрадиционного народно-песенного творчества, а также польских римско-католических и российских православных традиций. Глубокое усвоение новых культурных традиций могло произойти только при условии наличия в культуре-реципиенте общих типологических характеристик с культурой-учителем.

Итак, христианство стало основой нового цивилизационного кода, который приобрели белорусы. Инициатива представителей высшего сословия общества, поддержанная положительной реакцией на изменившиеся условия религиозно-культурной жизни остальными членами социума, привело к формированию на базе привнесенной из Византии эллинистической культуры специфического типа древнебелорусской христианской культуры, которая сочетала стихийные проявления языческих традиций и духовное подвижничество.

¹ Православная певческая практика – условное обозначение вокальной интерпретации литургических канонических и бытовых религиозных текстов православной традиции.

² С. В. Лурье, *Историческая этнология*, Москва 1997, с. 42.

Литургическая православная певческая практика, архетипом которой является идеальный образ «ангельское пение», зафиксированный евангелистом Лукой³, базируется на византийском прототипе богослужебного пения, который, «по мере обретения русской музыкой национальной самобытности [...] *заменяется* [курсив мой – Л.Г.-Р.] знаменным пением, также восходящим к византийским образцам, но исторически оказавшимся более близким к культуре древних славян»⁴.

Итак, *интонационным* прототипом литургической певческой практики древнеканонического вида является раннетрадиционное народно-песенное творчество⁵, общие свойства которых подтверждает их генетическое родство. Для обеих певческих практик характерны – синтез вербального и музыкального текстов, поэтическая форма вербальных текстов, одинаковая ладовая, мелодическая и ритмическая организация музыкального текста, виды исполнительской техники⁶. Однако, литургическая и фольклорная певческие практики *интонационно не смешивались* благодаря, во-первых, источниковым и функциональным различиям⁷; а во-вторых, различиям в области формообразования текста и исполнительской манеры. Единству формы древних песнопений способствовала расчлененность вербального канонического текста на строки в сочетании с нерасчлененностью мелодического развертывания (например, стихиры XII–XVII веков⁸ из службы преп. Евфросинии Полоцкой). Единство многострофной формы народной песни обеспечивала периодическая повторность мелодических сегментов. Различия исполнительской манеры касались, в первую очередь, типа фонического *дыхания*, что обуславливалось жанровой атрибутивностью и событийной принадлежностью древнеканонической литургическо-певческой и народно-песенной практик. Богослужебно-певческие циклы исполнялись на цепном дыхании в течение всего богослужения, что символизировало вечность и непрерывность соборного пения Богу⁹. В исполнители фольклора момент дыхания определяли физиологически¹⁰. Различались и *манеры звукоизвлечения*, связанные с разными акустическими условиями исполнения песнопений (храм) и песен (естественная среда).

Этнические особенности православной литургической певческой практики в западной части Великого Княжества Литовского сформировались в православных монастырях и храмах к XVI веку. Ее традиционными элементами являлись: певческая система осмогласия, корпус обиходных напевов (знаменный, мирский,

³ Библия, Лк. 2:13–14.

⁴ В. Бычков, *Древнерусская эстетика*, Санкт-Петербург 2012, с. 754.

⁵ Или музыкальный фольклор.

⁶ Виды исполнения – сольное, антифонное, с канонархом (солистом), с исоном (бурдоном)

⁷ Литургическая певческая практика опирается на богослужебный устав и церковное предание, а народно-песенное творчество опирается на региональные певческие традиции.

⁸ Стихира «Придете, любомудрении» находится в рукописном пергаменном Триодном стихираре конца XII в. Эта стихира, а также стихиры «Ис корене благородна», «Яко виноградо роуской земли», «Умертви воши тело», находятся в списках Стихихаря и Минсеи служебной конца XVI – середины XVII вв. Н. Серегина, *Песнопения русским святым: по материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный»*, Санкт-Петербург 1994, с. 127–129.

⁹ Смена дыхания происходила посредине слова, но не между словами.

¹⁰ Дыхание берется в тот момент, когда воздушный поток у исполнителя иссякает.

пинский, киевский, супрасльский, царьградский и прочие¹¹), устойчивые константные региональные литургические традиции, которые были зафиксированы около 1536 года наместником Супрасльского Благовещенского монастыря, архимандритом Сергием Кимбаром, в письме к киевскому митрополиту Макарию II¹².

Изменившиеся социально-религиозные условия жизни белорусского общества в XVII–начале XIX века – доминирование католицизма, насаждаемого королевской властью, обусловили синхронное существование в Речи Посполитой различных культурных традиций и их взаимодействие. При этом, переход самого мобильного в культурном отношении социального слоя (знати) в католицизм лишило православную культуру ее важной составляющей части – мощной материальной поддержки, что стало причиной консервации древних традиций православной певческой культуры в белорусских православных и греко-католических монастырях и храмах, о чем свидетельствуют рукописные и печатные ирмолои¹³, – которые репрезентируют интонационный стереотип литургической певческой традиции и устойчивость ее византийского прототипа. Древнейший стиль белорусской литургической певческой практики сохранялся вплоть до середины XVIII века. Такую стабильность обеспечивал устный характер передачи певческих традиций.

В XVII веке в среде носителей восточно-христианской традиции произошла смена культурной парадигмы, что было обусловлено действием социально-демографического фактора¹⁴. Униатская молодежь, воспитываясь в католических семинариях и иезуитских коллегиумах, овладевая католической обрядовой практикой, усваивая только теоретические знания о византийских богослужебных традициях¹⁵.

После униатского поместного Замоийского Синода 1720 года, на котором было с одной стороны, продекларировано стремление к сохранению византийского прототипа литургической практики и ограничение ее латинизации, а с другой стороны, принят новый стандарт культурных образцов, начался процесс *модификации* православной певческой практики¹⁶, связанный с редактированием¹⁷ содержания служебников и канонических вербальных текстов¹⁸.

¹¹ Ирмолой нотолнейный 1598–1601 гг., Супрасльский монастырь, лл. 272 об., 274 об. – 276, 278, 280

¹² Письмо супрасльского архимандрита Сергия Кимбара к киевскому митрополиту Макарию II, около 1536 г., [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе*, ч. 1, т. 7, Киев 1887, с. 3–15.

¹³ Певческие сборники линейной нотации, которые были созданы в православных Кутейнском Оршанском, Виленском, Слуцком и греко-католических Супрасльском, Жировичском, Минском, Витебском монастырях и храмах.

¹⁴ Произошла смена поколений.

¹⁵ А. Хойнацкий, *Западно-русская церковная уния в ее богослужении и обрядах*, Киев 1871, с. 3.

¹⁶ Что противоречило постановлениям Брестского собора 1596 г.

¹⁷ *Synod prowincjalny ruski w mieście Zamośćciu roku 1720 odprawiony...*, Wilno 1785, с. 160–161; А. Хойнацкий, *op. cit.*, с. 24.

¹⁸ В греко-католических приходах клир и прихожане стремились удержать герменевтическую однородность литургической практики к православной традиции; обращаясь в Ватикан с жалобами на произвол в отношении древнего восточного богослужения. Но из-за своенравия представителей униатского церковно-управленческого аппарата усилия по сохранению византийского канона в греко-католической литургической певческой практике оказались безуспешны.

Сохранению попираемой православной традиции и ее интонационного фонда не способствовала контаминация и фольклоризация белорусской литургической певческой практики. Примерами контаминации восточных и западных традиций являются: 1) заимствованные в римско-католической литургической практике «отпусты», коленнопреклонные молитвы, «рожанцы», «шептухи» или «тихие Мши», которые практиковались униатском богослужении, а также певческий цикл *Страсти Христовы*, исполнявшийся в католических костелах в Великий Пост (зафиксирован в Супрасльском ирмологионе 1598–1601 гг.)¹⁹; 2) использование католических догматов в каноничных певческих жанрах и обрядовых церемониях. Например, служение акафиста *Непорочному зачатию Божией Матери* и проведение церемоний коронования иконы Божией Матери²⁰ (по-видимому, церемония коронования сопровождалась исполнением канонических православных богородичных песнопений); 4) многочисленные латиноязычные и польскоязычные маргинальные записи и правки православных канонических богослужебных текстов. Заметим, что некоторые элементы контаминации – коленнопреклонные молитвы, «коронованные» иконы Божией Матери используются в современной православной литургической практике.

Влияние римско-католической литургической практики усилилось вследствие падения авторитета канонической православной традиции и растворения певческого предания, что способствовало повсеместной свободной интерпретации или забвению Иерусалимского устава и фольклоризации богослужебного вербального (церковнославянского) и музыкального языков. В сельских греко-католических храмах из канонических богослужебно-певческих циклов исполнялась только литургия св. Иоанна Златоуста, уставные песнопения заменялись анонимными «набожными» песнями²¹, а канонические напевы – многочисленными региональными. Все вербальные церковнославянские тексты (литургические и внелитургические), по наблюдениям священника Александра Хойнацкого²², записывались в обычные тетради латинскими буквами²³.

Фольклоризация литургической певческой практики православной традиции заключалась в следующем: 1) демократизация вербального богослужебного языка, его сближение с народным произношением в виде налетов просторечия, появления полонизмов, 2) интонационное сближение сакральной и бытовой языковой просодии²⁴; 3) вытеснение из униатского сельско-приходского литургического обихода каноничных богослужебных книг базилианскими богогласниками с «набожными

¹⁹ В. Татаров, *Историческое описание Киевецкой церкви Седлецкой губернии Бельского уезда*, [в:] *Холмско-Варшавский епархиальный вестник, издаваемый при Холмско-Варшавской архиерейской кафедре*, Варшава 1879, с. 276.

²⁰ А. Хойнацкий, *op. cit.*, с. 6, 100, 108, 470, 36.

²¹ «Набожные песни» создавались грамотными монахами (преимущественно Почаевского монастыря) с целью катехизации населения.

²² А. Хойнацкий, *op. cit.*, с. 5.

²³ Эти тетради для малограмотного или вовсе неграмотного духовенства часто выполняли роль обязательного атрибута богослужения – служебника.

²⁴ А. Суша, *Царкоўнаславянская мова ва ужытку уніяцкай царквы*, [в:] *Мовы Вялікага княства Літоўскага*, рэд. М.М. Аляхновіча, Брэст 2005, с. 32–33.

песнями», которые использовались в качестве основного богослужебного певческого сборника, на что указывает священник Владимир Татаров²⁵. Заметим, что «набожные» песни являются ярким свидетельством влияния протестантской музыкальной культуры на развитие белорусской литургической певческой практики восточно-христианской традиции. «Набожные» песни, так же как и протестантские псалмы, изложенные доступным понятным языком, выполняли (когда-то в униатской, а в настоящее время в православной среде) катехизаторскую функцию. Кроме того, хоральный стиль протестантских псалмов стал прототипом стиля напевов Санкт-Петербургского «Обихода» Львова – Бахметьева. Влияние протестантской музыкальной культуры, по мнению Ольги Дадимовой, является свидетельством (наряду с другими влияниями) органичного взаимодействия разных художественных традиций²⁶.

Религиозное сознание субъектов литургической певческой практики восточно-христианской традиции детерминировало изменение ее *интонационной основы*, которая зависит, по определению Вячеслава Медушевского от духовного тонауса звукоощущения (в первую очередь, униатских священно- и церковнослужителей)²⁷.

Новое интонационное звучание литургической православной певческой практики впервые проявилось в белорусской униатской монашеской среде, где происходило постепенное интонационное и артикуляционное изменение звуковой формы слова. Это было связано с возросшим авторитетом латинского (в письменной речи и богословских диспутах) и польского (в бытовой разговорной практике) языков при кризисе церковнославянского и белорусского. Существенное значение имели просодия и интонация бытового польского и сакрального латинского языков, которое не могло не оказать влияния на интонационный состав церковнославянской литургической певческой практики. Использование белорусами в бытовой разговорной практике фоном и дифтонгов, характерных для польского языка²⁸ породило своеобразную артикуляцию церковнославянских слов и выражений²⁹.

Характер просодии и произношения используемого в богослужении церковнославянского языка оказал влияние на развитие нового репрезентативного монодийного стиля певческой практики, который сформировался на основе древней уставной монодии и обиходных напевов, что является свидетельством диалога византийской и латинской культурных традиций в XVII веке. На этой основе произошла смена культурной парадигмы православного сознания с восточной (византийской) традиции на западноевропейскую, что стало основой формирования и распространения в Киевской митрополии³⁰. Новый стиль, который стал свидетельством изменения функциональной парадигмы богослужебного пения и смещения приоритета

²⁵ В. Татаров, *Историческое описание Киевецкой церкви Седлецкой губернии Бельского уезда*, [в:] *Холмско-Варшавский епархиальный вестник, издаваемый при Холмско-Варшавской архиерейской кафедре*, Варшава 1879, с. 241, 243

²⁶ В. У. Дадзімава, *Музычная культура Беларусі XVIII стагоддзя*, Мінск 2004, с. 82.

²⁷ В. Медушевский, *Этимология культуры*, „Музыкальная академия”, 1993, № 3, с. 3–10.

²⁸ Таких как *ę, ą, ı, ż* обилие сочетаний *sz, cz, gz* и так далее.

²⁹ Например: *świętemu* – святому, *slawa* – слава, *błogosławi* – благослови, и так далее.

³⁰ А затем в Московском царстве.

литургической певческой практики с вербального элемента на музыкальный, зародился в монастырской среде, о чем свидетельствует самый ранний памятник этого стиля – *Ирмолой* Супрасльского монастыря 1639 года³¹, выявленный Тамарой Лихач³². Уже в середине XVII века репрезентативный партесный стиль использовался в православных Кутейнском и Виленском, греко-католическом Супрасльском, в столичных соборах и больших храмах крупных городов³³. Так, в библиотеке Супрасльского монастыря в 1668 году находилось сорок четыре певческих сборника песнопений в партесном стиле³⁴.

Основным преобразователем древнебелорусской (древнерусской) музыкальной системы, «рекламирующим» репрезентативный партесный стиль литургической певческой практики восточно-христианской традиции стали, по мнению Дмитрия Разумовского, школы и училища православных братств, в которых изучали нотную грамоту (пятилинейную нотацию) и овладевали вокально-хоровыми навыками многоголосного пения³⁵.

Система записи партесных многоголосных композиций – линейная, или «киевская» нотация – тоже была заимствована из римско-католической богослужбной музыкальной практики, что подтверждают нотированные сборники того времени, которые использовались в костелах Речи Посполитой³⁶.

Такое смешение традиций (византийской, латинской, фольклорной), ослабление православной основы литургической практики привело к тому, что феноменальная и ноуменальная реальности жизни глубоко религиозных белорусов к началу XIX века не всегда совпадали. Бытовой уклад, тесно связанный с юлианским христианским церковным календарем, был пропитан суевериями³⁷, что сказывалось и на церковной практике. Православная культура стала маргинальным явлением в Речи Посполитой, а этническим знаком стал ее контаминированный ремейк в среде многочисленного белорусского крестьянства и немногочисленного бедного городского населения.

Радикальные изменения в белорусской литургической певческой практике восточно-христианской традиции происходят в XIX веке и связаны с конфессиональной реформой 1839 года и пребыванием белорусских епархий в качестве субъекта Русской Православной церкви³⁸. Реформирование униатской литургической певческой практики происходило на основе ее адаптации к литургической практике канонического православного чина богослужбного обихода Русской православной церкви.

³¹ Хранится в библиотеке Литовской академии наук.

³² Т. Лихач, *Музычнае мастацтва уніяцкай царквы*, „Віцебскі сшытак”, 1996, № 2, с. 12–24.

³³ Н. Герасимова-Персидская, *Русская музыка XVII века – встреча двух эпох*, Москва 1994, с. 29.

³⁴ Л. Щавинская, *Литературная культура белорусов Подляшья XV–XIX вв.*, Минск 1998, с. 141.

³⁵ Д. Разумовский, *Церковное пение в России*, Москва 1868, вып. 2, с. 208.

³⁶ *Missale romanum ex decreto sacrosancti Dextera: de anno et eius partibus*, XVIII в.

³⁷ Древнебелорусская культура – язык, государственность, право, письменность – сформировалась на базе православного учения. Отход от этой основы закономерно повлек за собой проявление в обществе рецидивов языческого мировоззрения, права, быта, стереотипов поведения.

³⁸ После раздела Речи Посполитой в конце XVIII в. большинство земель, населенные белорусами, отошли к Российской империи.

В качестве образца была принята модель литургической певческой практики киевских и московских монастырей, а также Санкт-Петербургской Придворной певческой капеллы, являющейся общероссийским цензором литургического репертуара. Этот процесс (стандартизации) был исторически оправдан: белорусская и украинская литургическая певческая практика восточно-христианской традиции стала основой стилиевой реформы русского богослужебного пения в середине XVII века. А в XIX веке белорусская православная литургическая певческая практика получила адекватный «ответ».

Белорусско-российское взаимодействие по стандартизации литургической певческой практики протекало по типу межкультурного диалога, в ходе которого, отметил Юрий Лотман, внутренние механизмы развития и внешнего «влияния» взаимосвязаны и представляют собой разные проявления *единого динамического процесса*. Причем тексты транслирующей культуры переводятся с «чужого» языка (в широком семиотическом значении) на «свой», одновременно разнообразно трансформируясь по законам воспринимающей культуры и в результате выдавая ответный поток текстов, который всегда значительно превосходит мощностью и культурным значением провоцирующее его воздействие³⁹. В середине XVII века белорусская певческая практика православной традиции играла роль транслирующей для певческой культуры Московского царства, которая усвоила и трансформировала переданный ей репрезентативный партесный стиль. В свою очередь, в XIX веке белорусская православная певческая практика стала воспринимающей, приняв из российской литургической певческой практики репрезентативный многоголосный гармонический стиль.

В реформированной белорусской православной литургической певческой практике использовался многоголосный *Обиход простого церковного пения, при Высочайшем Дворе употребляемого* в редакциях Алексея Львова (1848 г.) и Николая Бахметева (1879 г.)⁴⁰. Введение единообразного для Русской православной церкви «Обихода», в основе которого лежал мелодизм знаменного распева, с одной стороны, способствовало восстановлению репертуарной и интонационной основы православного певческого канона в культуре восточно-христианской традиции. А с другой стороны, укоренение гармонизованных напевов «Обихода» в белорусской православной литургической певческой практике вытеснило местные напевы, что мы не можем оценить как положительное явление, тем более, что Иван Гарднер охарактеризовал четырехголосные гласовые напевы придворного обихода как однообразные и бесхарактерные, а обиходную систему осмогласия – как обедневшую из-за практического применения только двух ладов (мажора и гармонического минора)⁴¹.

В белорусской литургической певческой практике сельско-приходского и монастырского вида, а также в Левых хорах городских приходов использовались так

³⁹ Ю. Лотман, *Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении*, [в:] idem, *Избранные статьи*, т. 1: *Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллин 1992, с. 121, 123.

⁴⁰ „Минские епархиальные ведомости”, 1881, № 2, с. 33.

⁴¹ И. Гарднер, *Богослужебное пение русской православной церкви*, т. 2, Сергиев Посад 1998, с. 347–350.

называемые «синодальные» богослужебно-певческие сборники обиходных одноголосных песнопений, напевы которых имели сдержанный характер. Отметим, что известные в России церковные напевы, адаптируясь в белорусской литургической певческой практике, начинали звучать как богослужебные обиходные напевы белорусских католических костелов.

Такое переплетение традиций прослеживается и в современной белорусской православной литургической певческой практике, где используются разнообразные стили и напевы различных поместных православных Церквей. Канонические вербальные тексты певческих циклов Иерусалимского устава интерпретируются, в подавляющем большинстве храмов, многоголосно. Многоголосный гармонический стиль исполнения кодифицируется субъектами и реципиентами белорусской православной литургической певческой практики в качестве «церковного стиля».

SUMMARY

Larissa A. Gustova

Traditional and Borrowed Elements of Modern of Orthodox Singing Practice

Keywords: divine service, liturgy, tradition, Belarusian, Orthodox, Uniate

The article singles out the defining element of the Orthodox singing practice – liturgical. The example of the Belarusian Orthodox liturgical singing practice shows the result of assimilation of introduced (new) traditions into culture. The Byzantine type of liturgical singing and the intonational content of the Slavonic early-traditional (folklore) singing practices became the basis of the famous chant. Understanding this phenomenon makes it possible to restore the intonational features of the ancient canonical liturgical singing practice. The change in the cultural paradigm in the culture of the Commonwealth in the 17th and 18th centuries led to a gradual change in the intonational content of the liturgical singing practice of the Eastern Christian tradition and the birth of a new choral style. New changes occurred in the 19th century and are associated with the unification of Belarusian and Russian liturgical singing practices. The author analyzes the result of the interaction of the Byzantine, folklore, Roman Catholic and Russian Orthodox traditions, which characterizes the modern Belarusian Orthodox liturgical singing practice.

NAJWAŻNIEJSZE ZMIANY W WYPOSAŻENIU CERKWI ZWIASTOWANIA BOGARODZICY W SUPRAŚLU PO WPROWADZENIU UNII BRZESKIEJ

Słowa kluczowe: ikonostas, ołtarze boczne, tron, ambona, prezbiterium, Supraśl

W świadomości naszej utrwaliła się myśl, iż najważniejszym wydarzeniem w dziejach cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu, zmieniającym jej pierwotną postać była unia brzeska (1596). Istotnie ów akt o charakterze polityczno-religijnym stał się bezpośrednią przyczyną przekształceń wewnątrz cerkiewnych w duchu kultury łacińskiej na terenach całej Rzeczypospolitej, przystosowujących je do nowej obrzędowości. Odnotowaniu tych właśnie przemian stylistycznych i reorganizacji przestrzeni głównej cerkwi monasteru Suprańskiego poświęcona będzie ta wypowiedź. Przyświeca jej przede wszystkim cel dokumentacyjny, czyli uporządkowanie chronologiczne i opisanie kluczowych dla tego miejsca inwestycji, które przeprowadzono w świątyni w przeciągu ponad dwustu lat¹.

W 1635 roku zgromadzenie suprańskie miało ostatecznie podporządkować się unickim regułom². Rok później na urząd archimandryty został wybrany Nikodem Szybiński (1636–1643), który zapoczątkował pierwsze zmiany w wyposażeniu świątyni.

¹ Tematyka ta, jak dotąd, nie spotkała się z szerszym opracowaniem. Największą popularnością wśród badaczy cieszyła się historia siedemnastowiecznego ikonostasu, o którym pisali szerzej głównie J. Maroszek i J. Tomalska (są to m.in. artykuły: *Ikonostas suprański z 1643*, „Białostoczczyzna”, 3/96, s. 3–15; *Ikonostas cerkwi w Supraślu*, [w:] *Supraśl 1913. Dokumentacja fotograficzna Józefa Jodkowskiego cerkwi Zwiastowania Najświętszej Marii Pannie*, red. P. J. Jamski, M. Zalewski, Warszawa 2016, s. 211–224). Poza tę problematykę wykroczył J. Sito (*Rokokowy wystrój rzeźbiarski cerkwi w Supraślu*, [w:] *Supraśl 1913...*, s. 201–206), analizując, jak się wydaje po raz pierwszy, rokokowy wystrój świątyni, diametralnie zmieniający jej przestrzeń w XVIII w. Do podstawowych źródeł tematu należy zaliczyć: *Летопись Супрасльской Лавры*, [w:] *Археографический сборник документов относящихся къ истории северо-западной Руси*, т. IX, Вильна 1870; pracę Mikołaja Dałmatowa (Н. Далматовъ) *Супрасльскій Благовещенскій монастирь. Историко-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892 oraz oparte na nich teksty P. P. Pokryszkina (П. П. Покрышкинъ, *Благовещенская церковь в Супрасльском монастыре*, Санкт-Петербург 1911) i J. Jodkowskiego (И. И. Иодковский, *Церкви приспособленныя къ обороне въ Литве и Литовской Руси*, [w:] *Древности. Труды комиссии по сохранению древнихъ памятниковъ, состоящей при Императорскомъ Московскомъ Археологическомъ Обществе*, т. VI, Москва 1915, s. 249–311). Pomocny w opracowaniu zagadnienia jest również zbiór archiwalnych fotografii, należących do Archiwum Naukowego Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu, a także Instytutu Sztuki PAN w Warszawie.

² Tę cezurę czasową podaje I. Matus (*Schylek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku*, Białystok 2013, s. 434), przy czym autorka nie wyjaśnia, na podstawie jakiego źródła stwierdza ten fakt. Inną datę przytacza W. Kochanowski (*Pobazyliński zespół architektoniczny w Supraślu, pow. Białystok*, „Rocznik Białostocki”, t. IV, 1963, s. 374), pisząc, iż: „[...] w roku 1614 mnisi suprańscy byli już unitami”.

Ikonostas

Przypuszczać możemy, iż nowe inwestycje rozpoczęto od wymiany starej przegrody ołtarzowej na nową. Działania te rozpoczęto około 1642 roku lub rok, dwa lata wcześniej³. Przyjmuje się, iż nową konstrukcję ikonostasu ustawiono w cerkwi w 1643 roku. Prace nad pokryciem jej złotem i polichromią trwały do 1644 roku, na co wskazuje informacja zamieszczona w *Pomianniku*⁴, gdzie zanotowano, iż 8 lipca 1644 roku Andrzej Modzelewski, „malarz wileński”⁵ zakończył złocenie „ołtarza”⁶. Tak oto w cerkwi suprańskiej pojawiła się obca stylistycznie, dominująca, monumentalna struktura, zasłaniająca niemal całą powierzchnię ściany wschodniej, przegradzającej nawę główną od części ołtarzowej. Jej schemat kompozycyjny⁷, zastosowane zdobnictwo, o niezwykle bogatych i różnorodnych formach (groteska, wici roślinne, motywy ptaków, owoców, amfor, putta, ornament chrząstkowo-maźlowinowy, astragal, kaboszony, kimation joński, woluty, sterczyny), upodabniały ją do późnomanierystycznych retabulów ołtarzowych drugiej ćwierci XVII stulecia, charakterystycznych dla pomorskich kościołów⁸. Potwierdzać to może zachowane w kronice klasztoru informacje mówiące o tym iż nowy ikonostas

powołując się przy tym na pracę archimandryty suprańskiego Modesta Strelbickiego (М. Стрельбицкий *Супрасльскій Благочестивый Монастырь*, „Вестник Западной России. Историко-литературный журнал”, t. I, Wileń 1867, s. 80).

³ Wniosek ten oparty jest na liście Piotra Mołyły z 1642 r. wystosowanym do Kasjana Sakowicza, w którym zwraca uwagę na brak „staroświeckich obrazów” w klasztorze (Н. Далматовъ, op. cit., s. 97; J. Maroszek, op. cit., s. 7, przyp. 6) oraz na przekazie kronikarskim mówiący o tym, iż konstrukcja ikonostasu została zamówiona w Gdańsku i sprowadzona statkami do Tykocina, skąd przewieziono ją do Supraśla (*Летопись Супрасльскоу Лауры* [w:] *Археологическій сборникъ документовъ относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси*, т. IX, Wileń 1870, s. 175). Było to możliwe jedynie w czasie, gdy rzeka była splawna. Biorąc więc pod uwagę datę śmierci archimandryty, czyli marzec 1643 r., oraz fakt, iż jeszcze w czerwcu i lipcu tego roku pracowano nad pozłożeniem przegrody, na co wskazują dokumenty zachowane w Archiwum Młynowskim Chodkiewiczów (J. Maroszek, op. cit., s. 7–8), to przyjęte datowanie staje się bardzo prawdopodobne. W nadmienionym źródle znajduje się rejestr rzeczy „wziętych” ze skarbcza suprańskiego w celach liturgicznych. Znalazła się w nim informacja z nazwiskiem malarza Modzelewskiego, który przez pewien czas miał dostarczać złoto, z czego zrezygnowano, ponieważ namiestnik pobrał ze skarbcza złoto malarskie („fangoltu” ksiąg 15 i 1 księgę „cwizgoltu”), które będzie wydawał zgodnie z potrzebami. Notatka ta zawiera datę dzienną – 12 czerwiec oraz podpisy Siluana Kuncewicza i Stefana Kochanowicza – które wskazują rok 1643, kiedy bracia ci pełnili rolę przełożonych monasteru po śmierci Nikodema Szybińskiego. Przypuszczalnie po śmierci archimandryty nie było nikogo, kto mógłby pobierać złoto z cerkiewnego skarbcza, dlatego też Modzelewski musiał sam zabezpieczać materiał do złocenia. Także w kwiecie wystawionym przez Krzysztofa Chodkiewicza, w Wilnie 6 lipca 1643 r., czytamy o malarzu pracującym w Suprańskim monasterze, któremu miał uiścić zapłatę w wysokości „zł dwanascieset” (1200?) (J. Maroszek, op. cit., s. 7). Więcej na ten temat: K. Stawicka, *Ikonostasy cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu*, [w:] „Ikonosfera. Zeszyty muzealne”, nr 6, 2017, s. 43–46.

⁴ *Pomiannik* (*Субботник* или *Поминник*) – pierwsza księga monasteru założona przez ihumena Pafnucego Siehenia, gdzie wpisywano imiona zmarłych braci. Dokument ten został skopiowany przez Stefana Kochanowicza w 1631 r. Wówczas to zniekształceniu uległy jego pierwotne zapisy. Dalsze adnotacje wprowadzono na karty *Pomiannika*, aż do XIX w. A. Mironowicz, *Dzieje monasteru suprańskiego do połowy XVI wieku*, [w:] *Rękopisy suprańskie w zbiorach krajowych i obcych*, opr. A. Mironowicz, Białystok 2014, s. 12–15.

⁵ Wymieniany w źródłach Andrzej Modzelewski, określany w nich jako malarz, zapewne pracował zarówno nad wyłożeniem przegrody, jak i nad warstwą malarską tej konstrukcji, co było charakterystyczne dla dawnych mistrzów.

⁶ J. Tomalska, *Ikonostas cerkwi w Supraślu*, [w:] *Supraśl 1913. Dokumentacja fotograficzna Józefa Jodkowskiego cerkwi Zwiastowania Najświętszej Marii Pannie*, Warszawa 2016, s. 217.

⁷ Obszernie na ten temat pisze P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, Kraków 2003, s. 90.

⁸ *Ibidem*.

zamówiono w Gdańsku⁹. Pojawiająca się wśród współczesnych badaczy teza o wileńskim pochodzeniu siedemnastowiecznej przegrody głównej świątyni monasteru Supraskiego, oparta, jak się wydaje, na wzmiance podanej przy nazwisku wspomnianego już Modzelewskiego, którego w źródłach nazwano „mistrzem wileńskim”, a który – przypomnijmy – pracował nad warstwą malarską ikonostasu i jego wyzłoceniem, zdaje się być nieuzasadniona. Tę pierwszą inwestycję, znacząco zmieniającą wygląd cerkwi, sfinansował Nikodem Szybiński, zapewne przy wsparciu Krzysztofa Chodkiewicza. Herby obu fundatorów wkomponowano w ikonostas, okazałe je eksponując na pilastrach hermowych drugiego rzędu (z prawej herb Kościeszka – Chodkiewiczów – rogacina przekrzyżowana na czerwonym tle, z lewej herb Korczak – Nikodema Szybińskiego – trzy belki na czerwonym polu). Opracowanie kolorystyczne ikonostasu w pewnych partiach, jak wspomniane herby, czy główki aniołów lub niektóre elementy snycerowane, musiało stanowić ciekawe zestawienie z płaszczyzną ścian pokrytych freskami. Podobnie z polichromią kontrastowały cztery ikony – obrazy z pierwszego rzędu, najprawdopodobniej również wykonane przez gdańskiego mistrza, malowane na miedzianych podkładach¹⁰, niewątpliwie ciekawe wizualnie, na co wskazuje rodzaj użytego podłoża i technika olejna¹¹. Należały do nich



Ikonostas – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Supraskiego, 1936, fot. Poddębski, nr inw. neg. 23966, zbiory IS PAN w Warszawie

głównie kolorystyczne ikonostasu w pewnych partiach, jak wspomniane herby, czy główki aniołów lub niektóre elementy snycerowane, musiało stanowić ciekawe zestawienie z płaszczyzną ścian pokrytych freskami. Podobnie z polichromią kontrastowały cztery ikony – obrazy z pierwszego rzędu, najprawdopodobniej również wykonane przez gdańskiego mistrza, malowane na miedzianych podkładach¹⁰, niewątpliwie ciekawe wizualnie, na co wskazuje rodzaj użytego podłoża i technika olejna¹¹. Należały do nich

⁹Innego zdania jest J. Tomalska, która uważa, iż: „Bardziej prawdopodobna wydaje się teza, że ikonostas wykonany został raczej w Wilnie niż w Gdańsku [...]”. Więcej na ten temat w: J. Tomalska, op. cit., s. 217.

¹⁰Za takim pochodzeniem malarza przemawia bardzo prawdopodobne wykonanie samej konstrukcji ikonostasu w Gdańsku, a także rodzaj użytego podobrazia. Płyty miedziane nie stanowiły większego problemu w transporcie, co umożliwiało współpracę z mistrzami na stałe pracującymi daleko od miejsc, do których wykonywali oni zlecenia. Najczęściej właściwa praca odbywała się w pracowni artysty, gdzie dysponował on całym warsztatem malarskim, jak również pomocą swoich czeladników.

¹¹Miedziane podobrazie, upowszechnione u schyłku XVI w. (B. Slansky, *Technika malarstwa*, t. I, *Materiały do malarstwa i konserwacji*, przekł. S. Gawłowski, Warszawa 1960, s. 287) w połączeniu z malarstwem olejnym

przedstawienia: Zbawiciela oraz Zwiastowania, umieszczone z prawej strony carskich wrót oraz Matki Bożej z Emmanuelem i Objawienie św. Jana Teologa, znajdujące się po lewej. Wizerunki te wymienione są w inwentarzu z 1645 roku, gdzie odnotowano obecność czterech nowych ikon namiestnych. Twórca tych obrazów, jak można przypuszczać, wywodzący się z odmiennych kręgów kulturowych, mógł się po części wzorować na starych ikonach, zwłaszcza w odniesieniu do ujęć Bogarodzicy i Chrystusa. Przełożonemu, czy też osobom zamawiającym obrazy, zapewne zależało na uwiecznieniu starej ikonografii, związanej historycznie z monasterem, w celu kontynuacji kultu tych ikon¹². Dlatego też nie możemy wykluczyć, iż doszło do wizyty w klasztorze autora nowych wizerunków, w celu zapoznania się z kompozycją i ogólnym wyrazem artystycznym ich pierwowzorów. Jednak pomimo powtórzenia tematyki tych przedstawień, oddają one realia współczesnego artysty świata, który jako twórca profesjonalny zbliżył ich postać do sztuki właściwej sobie epoki i tradycji religijnej. Z tego też powodu na ujęciach tych pojawiają się obce estetyce ikony upozowane aniołki, czy biżuteria odwzorowana w siedemnastowiecznej stylistyce, do której należały wytworne naszyjniki ze szlachetnymi kamieniami, tworzące obramowanie szat, sznury pereł, a także okazałe brosze. Do wyróżniających się detali stroju Marii i jej Syna należał krzyż z drogocennych kamieni i pereł, umieszczony centralnie na maforionie, zaś na szyi Emmanuela sznur pereł z krzyżykiem – popularny motyw biżuterii dewocyjnej tego okresu. Również specyficzna fryzura małego Jezusa oraz pas wykonany z tkaniny należały do wątków wprost zaczerpniętych ze znanej malarzowi obyczajowości. Pomimo iż ikona Matki Bożej posiadała kompozycję zbliżoną do Hodegetrii, to jednak więcej w niej było podobieństw do obrazu „Salus Populi Romani” – darzanego wciąż w Kościele katolickim. Analogiczne było w nich ułożenie welonu i znajdujący się na nim krzyż, upozowanie sylwetki Marii oraz zamknięta księga Ewangelii, trzymana w dłoniach Emmanuela. Podobnie Zwiastowanie posiadało kompozycję charakterystyczną dla sztuki zachodniej. Typowy był dla niej obraz Boga Ojca z berłem w zwieńczonej krzyżykiem tiarze papieskiej (?) złożonej z trzech diademów zdobionych kamieniami szlachetnymi, którego głowę otaczał czworokątny nimb¹³.

pozwalalo uzyskać niezwykle intensywną kolorystykę. Szczególnie pięknie musiały się prezentować błękity, występujące we wszystkich tłach, czy farby imitujące złoto i srebro użyte przy malowaniu biżuterii.

¹² W nanoszonych w późniejszym okresie adnotacjach, jakie pojawiają się w inwentarzu z 1645 r., odnajdujemy informacje o 21 srebrnych tabliczkach (małych i wielkich), jakie zawieszono przy nowych ikonach namiestnych. W miejscu tym odnotowano również, iż wota te przeniesiono następnie na ikonę Matki Bożej znajdującą się przy północnym filarze świątyni (*Летопись Супраслькой Лавры...*, op. cit., s. 187–188). Kolejne dekoracje pojawiły się na tym obrazie przed 1668 r. Mowa w nich o srebrnej koronie na wizerunku Matki Bożej, którą podarowała wojewodzina wileńska „Pani Chodkiewiczowa”. Z tego samego źródła pochodzi wzmianka o wiankach na Zwiastowaniu, jednym z perłami i dwóch innych „Torunskiej roboty” (*Летопись Супраслькой Лавры...*, s. 234). Pojawienie się wotów na nowych wizerunkach świadczy o ich zaakceptowaniu przez wiernych i otoczeniu kultem.

¹³ Ujęcie Boga Ojca odwzorowywano w trójkątnym nimbie. Czworokątną postać aureoli stosowano w przypadku kanonizowanych (E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 55). Czy zatem mamy tu do czynienia z wizerunkiem papieża, którego włączono w poczet świętych? Czy może w ten sposób ukazano osobę szczególnie ważną dla tych czasów, w stosunku do której rozpoczęto procedurę beatyfikacyjną, czyli Piusa V (1566–1572), głównego realizatora soboru trydenckiego. Pamiętać przy tym należy, iż wizerunek Boga Ojca mógł być wtórny i pojawić się w kompozycji przedstawienia np. w czasie poprawek malarskich, do których z pewnością doszło w czasie około trzechsetletniego eksponowania obrazu.

Do odmiennego kręgu kulturowego należały także elementy takie jak trzymana przez archanioła Gabriela lilia – symbol dziewictwa Marii, jej strój zakonny (?), czy brak okrągłych nimbów, które tu zastąpiono promieniami – odpowiednikiem aureoli w tradycji katolickiej. W podobnym duchu ukazano scenę ilustrującą objawienie św. Jana Teologa, na której święty trzyma otwartą księgę oraz pióro (?)¹⁴.

Pozostałe kondygnacje nowego ikonostasu uzupełniono w dwóch etapach oddzielonych od siebie czasowo. Wskazuje na to brak informacji o kolejnych ikonach w inwentarzu z 1645 roku, rozbieżności stylistyczne drugiego i trzeciego rzędu, świadczące o różnych twórcach oraz zastosowanie dwóch odmiennych podobraz: drewnianej deski i płótna¹⁵. Wobec powyższych faktów rodzi się pytanie o czas, w którym zakończono prace nad przegrodą ołtarzową. Według Dałmatowa, miało to miejsce 8 czerwca 1664 roku. Archimandryta powołuje się przy tym na informację z odwrocia karty 57 *Pomiannika*, wymieniając przy tym imię malarza Wincentego. Pomimo kwestionowania tej daty przez niektórych badaczy tematu¹⁶, wydaje się być ona wiarygodna. Wątpliwości budzi jedynie brak wzmianki o pozostałych obrazach w rejestrze klasztoru sporządzonym w 1668 roku, co można wytłumaczyć widoczną u spisującego niefrasobliwością w ewidencjonowaniu obrazów. Odnotowujemy bowiem w jego wykazie, brak wielu ikon wymienionych w rejestrze z 1645 roku i pojawiających się ponownie w rejestrze z 1764 roku. Ostatni z wymienionych inwentarzy wymienia już przedstawienia apostołów, proroków i patriarchów w drugim i trzecim rzędzie przegrody¹⁷.

Z lat siedemdziesiątych XVIII wieku pochodzi pierwszy bardziej dokładny opis całego *Deesis* – jak nazywano wówczas ikonostas. Wymienione są w nim ujęcia flankujące wizerunki proroków i apostołów oraz centralnie umieszczone, w trzecim rzędzie, wyobrażenia Boga Ojca w postaci najwyższego kapłana i sędziego, a także zmartwychwstałego Chrystusa z krzyżem i Duchem Świętym w postaci gołębiczy w drugiej kondygnacji. W najwyższej części, przy południowej ścianie, znajdowała się scena ukazująca Mojżesza z wężem miedzianym (Lb 21,6–9), natomiast od północy umieszczono wizję snu Jakuba (Rdz 28,10–12). Pod nimi analogicznie rozlokowano:

¹⁴ Na tym obrazie miała się również znajdować panorama monasteru z początku XVII w., co nadmieniał M. Dałmatow, zob. Н. Далматовъ, op. cit., s. 141.

¹⁵ Różnice warsztatowe wykonawców przedstawień w trzech kolejnych kondygnacji ikonostasu są bardzo wyraźne. Niewątpliwie najwyższy poziom posiadały ikony na miedzianej blasze. Obrazy na drewnianym podobrazu posiadały cechy dość dobrego barokowego malarstwa. Natomiast najłabsze warsztatowo, jako jedyne zawierające podpisy, były wizerunki na płótnie. Pamiętać przy tym powinniśmy, iż przedstawienia z ikonostasu, jakie znamy z archiwalnych fotografii, mogą odbiegać od swego stanu pierwotnego. Na przestrzeni lat były na pewno „poprawiane”.

¹⁶ J. Tomalska, uważa, iż zapis ten jest wynikiem błędu, który powstał przy przepisywaniu lub w druku. Jej zdaniem, prace nad ikonostasem ukończono 8 lipca 1644 r., powołując się na to samo źródło, nie zauważając przy tym, iż informacja ta mówi o zakończeniu złozenia konstrukcji przegrody (?). W. Załęski podając tę datę zaznacza, że pochodzi ona z 41 (?) karty *Pomiannika*. Biorąc pod uwagę dwie różne karty, z których pochodzą te wiadomości, można wnosić, iż chodzi o dwa inne wydarzenia. Pierwszym z nich mogło być zakończenie złozenia (?) co miało miejsce w 1644 r., zaś drugim zamknięcie prac nad całością przegrody, czyli uzupełnieniem jej dwóch górnych kondygnacji obrazami, co mogło być ukończone w 1664 r.

¹⁷ Н. Далматовъ, op. cit., s. 545.

pokłon trzech króli i obrzezanie Jezusa (?)¹⁸. Oczywiście wszystkie te przedstawienia utrzymane były w duchu epoki, różniąc się zdecydowanie od malarstwa ikonowego. Szczególnie interesujący był obraz ukazujący Mojżesza. Na zachowanym materiale fotograficznym widzimy ciekawą kompozycję, na której oprócz proroka, drzewa krzyżowego i węża, odnajdujemy mężczyznę w pozłocistym żupanie, z pasem polskim, safianowymi butami i szablą, a obok niego kobietę w szesnastowiecznym stroju (?) z dzieckiem stojącym przy nogach¹⁹. Za nimi zauważyć można chorągwie wojskowe. W tej chwili nie jesteśmy w stanie ustalić, kogo uwieczniono w tak niecodziennym schemacie. Czy byli to fundatorzy obrazów, a może też ikonostasu? Bez wątplenia stroje i bogata asysta wojskowa sugerują, iż sportretowano tu osoby majątne o wysokim statusie społecznym. Równie ciekawie wyobrażono proroków, zgrupowanych po trzech na czterech ikonach wypełniających przestrzeń trzeciego rzędu²⁰. Warte szerszych analiz są ich stroje, nakrycia głowy, czy upozowanie tych postaci odbiegające od charakteru tego typu wizerunków. Wszystko to, jak również taki detal jak rogi na przedstawieniu Mojżesza, jednoznacznie orientują pochodzenie artysty, tworzącego w manierze właściwej dla Kościoła katolickiego, do której również należy zaliczyć rzeźbę anioła trzymającego w dłoniach „Weronikę Pańską” – chustę z obliczem Chrystusa w koronie cierniowej, wieńczącą przegrodę.

Nieco później, najprawdopodobniej w dwóch etapach, powstały wizerunki umieszczone na drzwiach diakońskich, południowych i północnych. Pierwszym z nich mogło być przedstawienie Archanioła Michała, co odnotował osiemnastowieczny kronikarz: „[...] drzwi poboczne do zakrystii; na nich obraz piękny Archanioła Michała, mającego pod nogami swemi lucypera”²¹. Ujęcie to, przeznaczone do drzwi południowych, mogło powstać jeszcze w końcu lat czterdziestych, bądź w latach pięćdziesiątych XVII wieku, lub też w drugiej połowie tego stulecia, w stylu nawiązującym do ikon z pierwszego rzędu. Przyjąć możemy, iż w północnej części ikonostasu do 1656 roku funkcjonowała stara, dwuczęściowa, haftowana zasłona, co jest

¹⁸ *Летопись Супрасльской Лавры...*, s. 173. Wygląd tej kompozycji pozostaje dla nas bliżej nieznanym. Na archiwalnych fotografiach dostrzec jedynie możemy sylwetki pięciu dorosłych osób zgromadzonych w pomieszczeniu przy stole przykrytym białą(?) tkaniną. Z jego prawej strony stoi kobieta z dłonią złożoną na piersi. Z lewej centralnie ukazano przypuszczalnie Marię z Dzieciątkiem. Po jej prawej stronie i tuż za nią stali dwaj mężczyźni, natomiast z tyłu, po lewej, namalowano starszą kobietę w nałęczce na głowie (zawój). Zastanawiająca jest w tym obrazie nie tylko kompozycja, która wydaje się być nietypowa dla tego tematu, ale również obecność gołębia(?) w dolnej części przedstawienia. Schemat ten przypomina bardziej akt Ofiarowania Jezusa w świątyni, niż Jego obrzezanie. Przemawia za tym również ujęcie gołębia należące do stałego motywu Ofiarowania Pańskiego w tradycji katolickiej.

¹⁹ „Ziemia”, nr 13–14, 1931.

²⁰ Na lewo od ujęcia Boga Ojca znajdował się obraz z wizerunkami: Mojżesza, Nahuma i Dawida, za nim ukazano: Ezechiela, Jonasza i Zachariasza. Po prawej stronie znajdowały się wyobrażenia: Jeremiasza, Daniela i Izajasza, a dalej Ozeusza, Malachiasza, Habakuka. Imiona proroków odczytała Katarzyna Antonowicz z Muzeum Ikon w Supraślu. Przedstawienia apostołów zgrupowano analogicznie do przedstawień proroków. Ich tożsamość możemy określić na podstawie przynależnych im atrybutów. Z lewej strony ukazano świętych: Piotra, Tomasza(?) oraz św. Marka Ewangelistę(?), a dalej: Mateusza Ewangelistę, Bartłomieja i Judę Tadeusza. Po drugiej stronie umieszczono ujęcia świętych: Pawła, Łukasza Ewangelisty (bądź Jakuba Brata Pańskiego), Szymona(?) oraz Andrzeja(?), Filipa i Jana Ewangelisty.

²¹ *Летопись Супрасльской Лавры...*, op. cit., s. 174.

nadmienione w inwentarzu z 1645 roku²², a gdzie nie ma wzmianki o analogicznej aranżacji przejścia południowego. Zapewne po tej dacie w końcu XVII wieku, bądź na początku XVIII powstał kolejny obraz: „[...] Melchizedeka kapłana, w ubiorze arcykapłańskim starozakonnym, prezentującego bezkrewą ofiarę w chlebie y winie”²³. Jak możemy przypuszczać, to samo wyobrażenie w 1829 roku²⁴ opisano jako wizerunek Aarona z kadzielnicą w ręku²⁵. Wy tłumaczeniem tych rozbieżności może być teza, iż razem z ujęciem Archaniola Michała powstał również obraz Melchizedeka, następnie zamieniony na ikonę Aarona, bądź mamy tu do czynienia z niezajomością ikonografii i błędnym jej odczytaniem. Bardziej prawdopodobna wydaje się druga z proponowanych wersji, bowiem trudno uwierzyć, iż w tak krótkim czasie, około pięćdziesięciu lat, powstało nowe przedstawienie. Niewykluczone, że na początku XX wieku obrazy te zostały usunięte z ikonostasu i przekazane do cerkwi w Topilcu, która od wieków należała do uposażeń klasztornych²⁶ i gdzie trafiały w jakimś stopniu „zużyte” paramenta i szaty liturgiczne, a także ikony. Obecnie w kaplicy cmentarnej pw. św. Jerzego, tejże parafii znajdują się naklejone na drzwi diakońskie dwa takie same wizerunki: Archaniola Michała z „lucyferem” pod nogami oraz Aarona z kadzielnicą²⁷. Widać na nich wyraźnie różnice stylistyczne czy odmienne liternicstwo, co potwierdzałoby odstęp czasowy, jaki dzielił powstanie tych obrazów, oraz dwóch różnych wykonawców. Kończąc omawianie siedemnastowiecznej przegrody ołtarzowej warto wspomnieć o predellach, na których zamieszczono trudne dziś do odczytania teksty²⁸, być może w pewien sposób nawiązujące do wcześniejszej tra-

²² W rejestrze tym w roku 1656 naniesiono adnotację: „Moskwa wzięła”, co oznacza, iż tkanina ta została zagrabiona w czasie wojny polsko-rosyjskiej (1654–1667).

²³ Ibidem, s. 174.

²⁴ Inwentarz biskupa Lwa Jaworowskiego z 1829 r. Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku.

²⁵ J. Maroszek, op. cit., s. 10.

²⁶ W 1907 r., biskup Włodzimierz (Tichonicki 1873–1959) rozpoczął starania zmierzające do wykonania prac remontowych w cerkwi, których założeniem było m.in. przywrócenie wystroju zgodnego z rytem Cerkwi prawosławnej. W ramach tych działań planowano także usunięcie unickiego ikonostasu. Jednak hierarcha nie uzyskał na to zgody od Cesarskiej Komisji Archeologicznej. Z jej ramienia klasztor trzykrotnie wizytował P.P. Pokryszkin (1907, 1908, 1910). Najbardziej owocny pobyt miał miejsce między 18 a 26 czerwca 1908 r. Wówczas delegowany do Supraśla architekt wykonał obszerną dokumentację fotograficzną świątyni. Na jednym ze zdjęć jego autorstwa, dostrzec można otwarte południowe przejście, w którym nie widać drzwi. Być może były otwarte lub już ich w tym miejscu nie było (A. Musin, *Zabytki Supraśla w Sankt Petersburgu: materiały dotyczące historii i konserwacji cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy (1907–1910) w archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej*, [w:] *szesnastowieczne freski supraskie. Katalog kolekcji*, red. nauk. K. Stawecka, red. A. Jurgilewicz-Stępień, K. Stawecka, w druku). Prawdopodobnie także w tym czasie z ikonostasu zdjęto niektóre rzeźby, a przede wszystkim figurę anioła z szarfą w rękach, na której był umieszczony napis (w wersji skróconej) w języku cerkiewnosłowiańskim: „Święty, Święty, Święty, Pan Bóg”, znajdującą się nad carskimi wrotami (*Летопись Супрасльскоу Лавры...*, s. 173–174).

²⁷ Płótna te zostały dostosowane do nowych podobraz, zgodnie z rozmiarami drzwi, na których został przyklejone. Docięto je z każdej strony, zaburzając w ten sposób kompozycję przedstawienia. Zniszczono w ten sposób część podpisów być może także pozbawiając schemat przedstawieniowy istotnych szczegółów.

²⁸ Tekst pod ikoną Pantokratora: „Jego święte wielkie imię Pańskie Jezus Chrystus po prawicy Ojca siedzący / a nogi Jego na ziemi / Boże imię wysławiane / wola Boża jest wypełniana”. Tekst pod wizerunkiem Matki Bożej z Emmanuelem: „Bóg dał nam Matkę Bożą jako pomoc dla świata / [...] otwierając [...]” (odczytała i przetłumaczyła Anna Motowicka, Muzeum Ikon w Supraślu).

dycji praktykowanej w monasterze, jaką było naniesienie *letopisu* na *tiabie* – czyli podstawie szesnastowiecznego ikonostasu²⁹.

Analizując archiwalny materiał ilustracyjny odnosimy wrażenie, iż omawiana konstrukcja musiała być dopasowywana do architektury wschodniej ściany. Została niejako wciśnięta, być może ucierpiała przy tym częściowo jej oprawa snycerska. Miejsca, jakie zajmowały skrajne obrazy w trzecim rzędzie, nie były wypełnione w jednakowy sposób. Przedstawienia z rzędu drugiego i trzeciego pierwotnie posiadały prostokątny kształt, po czym były dopasowywane do rozmiaru wnęk dla nich przeznaczonych, co niejednokrotnie zaburzało symetrię ich kompozycji. Jest to jeszcze jeden argument, przemawiający za wykonaniem samej konstrukcji i obrazów z górnych kondygnacji w innych pracowniach, na pewno oddalonych od Supraśla.

Ołtarze boczne

Kolejne zmiany, jakie zaszły w świątyni, to pojawienie się w jej wnętrzu czterech ołtarzy bocznych. Te nowe elementy wyposażenia, obce przestrzeni cerkiewnej i liturgii prawosławnej, ufundował kolejny unicki archimandryta Aleksy Dubowicz (1645–1652). Inwestycja ta, jak pisze J. Jodkowski³⁰, miała spowodować likwidację dwóch przydzielów (придел) – kaplic (ołtarzy pomocniczych), poświęconych świętym Wielkim Męczennikom Borysowi i Glebowi oraz świętym Antoniemu i Teodozjuszowi Pieczerskim, których istnienie odnotowuje w swym rejestrze Sergiusz Kimbar³¹.

Jak podaje osiemnastowieczny kronikarz, nowe ołtarze poświęcone były: Zbawicielowi, Matce Bożej, Zwiastowaniu Przenajświętszej Marii Pannie oraz św. Janowi Ewangeliste wraz ze św. Jozafatem. Konstrukcje te miały być wykonane z drzewa gruszkowego, pomalowane na czarno i wypolerowane woskiem, ozdobione snycerką i pozłocenie³². Ich barokowa forma w wieku XVIII została nieco przekształcona poprzez dodanie rokokowych elementów.

Pierwszy z tych ołtarzy, ku czci Zbawiciela, znajdował się przy filarze południowym i ustawiony był w kierunku zachodnim. Umieszczona w nim była ikona Chrystusa w typie Pantokratora. Przedstawienie to najprawdopodobniej wykonane było na początku XVI wieku, specjalnie do tej świątyni i znajdowało się w niej od samego początku jako jeden z pięciu wizerunków namiestnych. Przypuszczalnie miejsce, w którym zlokalizowano ołtarz, było tradycyjnie zajmowane przez tę ikonę. Zmianie uległa jej oprawa. Jak podaje Jodkowski, w 1668 roku, za czasów, gdy zwierzchnikiem monasteru był arcybiskup Gabriel Kolenda (1656–1674), wykonano w Augsburgu nową ryzę³³, ozdobioną szlachetnymi kamieniami³⁴. Przetopiono na ten cel stary srebrny

²⁹ *Летопись Супрасльської Лавры...*, s. 52.

³⁰ И. И. Иодковский, *Церкви приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси*, [w:] *Древности. Труды комиссии по сохранению древних памятников, состоящей при Императорском Московском Археологическом Обществе*, т. VI, Москва 1915, s. 255.

³¹ *Летопись Супрасльської Лавры...*, s. 53.

³² *Ibidem*, s. 213–214.

³³ И. И. Иодковский, *op. cit.*, s. 263.

³⁴ Według opisu, znajdującego się w inwentarzu klasztoru z 1764 r., ryza ta składała się z 14 części, na których rozmieszczonych było 28 kamieni szlachetnych o różnej barwie. Ponadto wyszczególniono na niej 18 kwiatów

i pozłacany nimb oraz okład, ufundowane jeszcze przez archimandrytę Sergiusza Kimbara (1532–1565)³⁵, a także inne drogocenne przedmioty, specjalnie na ten cel podarowane bądź należące do klasztoru. W kompozycji ryzy powtórzono jedynie ujęcie Zbawiciela, pozę i schemat szat. Natomiast zastosowane w niej ornamenty, a także sceny z muzykującymi aniołami, wypełniające tło, jak również ujęcie Ducha Świętego w postaci gołębiczy i obraz Boga Ojca, należały już do nowego schematu. W ten sposób powstała dość specyficzna postać wizerunku, łącząca tradycję wschodnią z estetyką Kościoła katolickiego. Mikołaj Dałmatow w swej pracy pisze, że do drugiej połowy XIX wieku ikona ta w czasie, kiedy nie sprawowano przy niej nabożeństw, była przysyłana obrazem namalowanym na płótnie, przedstawiającym zdjęcie Jezusa z krzyża³⁶.



Ołtarz boczny Zwiastowania NMP, tron archimandryty – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Supraskiego, 1913, fot. J. Jodkowski, nr inw. neg. 9413, zbiory IS PAN w Warszawie

Podobnie było z ołtarzem poświęconym Bożej Rodzicielce, który został zlokalizowany na filarze północnym, przypuszczalnie także w miejscu, gdzie od XVI wieku zawieszona była ikona Hodegetrii, analogicznie do przedstawienia Chrystusa, jako jeden z obrazów namiestnych. W 1668 roku trwały jeszcze prace nad nową ryzą do tej ikony, którą finalnie wykonano w tym samym stylu co obłożenie wizerunku Zbawiciela. W źródłach odnotowano jedynie, iż była ona „augsburskiej roboty”³⁷. Ofiarowano na ten cel nie tylko stary okład, ale również liczne dary i część ruchomego majątku cerkiewnego. W efekcie powstała niezwykle okazała ryzą, składająca się z 28 części, w których rozlokowano

srebrnych „ręcznej roboty”, a także wota m.in. złoty krzyżyk z kamieniami, czy 2 srebrne przywieszki, zob. Н. Далмаговъ, op. cit., s. 546.

³⁵ Namiestna ikona Zbawiciela w pierwszej kolejności została ozdobiona srebrnym pozłacanym nimbem, a następnie ryzą, zob. *Летопись Супраслькой Лавры...*, s. 50.

³⁶ Н. Далмаговъ, op. cit., s. 465. Nie wiemy, kiedy dodano taką formę zasłony na ołtarzu.

³⁷ Ibidem, s. 546.

ponad sto kamieni, kilka pereł, dodatkowo wzbogacając ją złotym pierścieniem, z pięcioma brylantami, umieszczonymi na dłoni Marii oraz panagią wysadzaną kamieniami. O kulcie, jakim darzono ten obraz, świadczy spis wotów z drugiej połowy XVIII wieku, gdzie wymienia się złote krzyżyki z kamieniami, pierścienie i zawieszki z brylantami, kolczyki również z kamieniami, obrączki, łańcuszki, a także cztery ikony Matki Bożej Częstochowskiej³⁸. W obu przypadkach przy tworzeniu okładów wzorowano się na nowych, ikonostasowych przedstawieniach wykonanych na blasze. Jak można sądzić, posłużyły one również jako wzorzec przy „poprawkach malarskich”, jakim z całą pewnością uległy pierwotne wizerunki świątynne Chrystusa i Matki Bożej.

Ołtarz poświęcony Zwiastowaniu NMP, tak jak to zostało utrwalone na fotografiach z początku XX wieku, znajdował się przy południowym filarze, był zwrócony do nawy głównej i sąsiadował z tronem biskupim. Umieszczone w nim przedstawienie, jakie utrwalono na wspomnianych ilustracjach, ukazują z prawej Marię siedzącą przy pulpicie, na którym leży otwarta księga oraz z lewej Gabriela czyniącego znak błogosławieństwa z lilią w lewej dłoni oraz obłokami pod jego stopami. Nad archaniołem widoczna jest sylwetka Boga Ojca, w szatach kapłańskich (?), zaś pomiędzy głównymi postaciami unosiła się gołębica – znak Ducha Świętego. Scena rozgrywa się w pomieszczeniu, do czego odnoszą się takie elementy kompozycji jak kotara, czy posadzka. Interesującym motywem, pojawiającym się w tym schemacie, są kwiaty ulokowane w prawym dolnym rogu. Nie możemy jednak być pewni, iż na wspomnianej dokumentacji fotograficznej utrwalono wizerunek, który umieszczono w tym miejscu w XVII wieku. Co prawda, opis Zwiastowania, który odnajdujemy w inwentarzu z 1764 roku, odnotowuje ujęcie Boga Ojca i Dziewicy, ale również wspomina, iż wcześniej nad głową Marii znajdowała się srebrna korona z 11 kamieniami i „подбородкомъ” (catą?) oraz promienie biegnące pomiędzy tymi postaciami. Ponadto w tym czasie znajdował się na niej napis w języku słowiańskim ze skrótami (титлами), umieszczony na dole, złożony z 31 srebrnych liter³⁹. Natomiast w rejestrze z 1668 roku zapisano, iż znajduje się na nim: „[...] dyadema srebrna złocista, na niej kamieni 8 rozney farby. Podbrodnik srebrny złocisty, na którym kamieni 3, perła 1”⁴⁰.

Zdjęcie z 1864 roku, autorstwa Pietrowa, ukazuje zupełnie inne przedstawienie, o nieczytelnym temacie – wieloosobową scenę rozgrywającą się przy schodach. Nie wiemy, dlaczego zdjęto stary wizerunek i kiedy to się stało. Podobnie nie są nam znane przyczyny ponownej zamiany obrazów. Najważniejsza jest jednak odpowiedź na pytanie: czy znane nam zdjęcie z pierwszych lat XX stulecia ukazuje pierwszy obraz, jaki wykonano do tego miejsca?

Analogiczna sytuacja odnosi się do kolejnego ołtarza, który wzniesiono przy północnym filarze, ku czci św. Jana Ewangelisty i św. Jozafata⁴¹. Tu również na prze-

³⁸ Ibidem, s. 546–547.

³⁹ Н. Далматовъ, op. cit., s. 548.

⁴⁰ *Летопись Супраслькой Лавры...*, s. 234.

⁴¹ Możliwe, iż przez pewien czas relikwie św. Jozafata były przechowywane w Supraślu. R. Dobrowolski twierdzi, iż działo się tak między 1656 a 1667, lub nieco dłużej, za rządów Gabriela Kolendy (arcybiskupa połockiego), a od

strzeni wieków znajdowały się przynajmniej dwa różne ujęcia. Na fotografii Pietrowa z 1864 roku, uwieczniona została postać św. Jana z piórem i otwartą księgą na kolanach w ekspresyjnej pozie na tle krajobrazu (?) z orłem. Z jego prawej strony widoczny był unoszący się anioł. W górze znajdowała się kompozycja, którą tworzyły zgromadzone w owalnym okręgu postacie, z mandorlą w centrum. Trudno jednak rozpoznać, kogo zobrazowano w jej wnętrzu. Natomiast na drugim ze znanych nam przedstawień ukazano św. Jana w szatach kapłańskich⁴² z kielichem, lilią i zamkniętą księgą w dłoniach oraz orłem z prawej strony, a obok św. Jozafata również z lilią. Obie zwrócone do siebie postacie wyobrażono we wnętrzu. W tle widoczne jest ozdobne, architektoniczne opracowanie ścian. Do schematu tego wydaje się nie pasować, umieszczony w środku na górze, niewielki



Ołtarz boczny św. Jana Ewangelisty i św. Jozafata, ambona – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Supraskiego, 1913, fot. J. Jodkowski, nr inw. neg. 9415, zbiory IS PAN w Warszawie

wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem, od którego wychodzą pojedyncze promienie. Jest on odmienny stylistycznie i sprawia wrażenie wtórnego dla głównej kompozycji. W rejestrze z 1764 roku zapisano, iż wcześniej nad głową św. Jana znajdowała się okrągła korona (nimb?) z „подбородкомъ” (całą?), zaś na jego lewym reku srebrna pozłacana bransoleta. Podobnie upiększony miał być św. Jozafat – koroną z 11 kamieniami i bransoletą na prawej ręce. Trzecia srebrna i pozłacana korona znajdować się miała nad głową orła⁴³. Zarówno scena zwiastowania, jak i wizerunek św. Jana Ewangelisty ze św. Jozafatem wyszły z tej samej pracowni, o czym świadczą nie tylko wyraźne podobieństwa stylistyczne, ale również takie szczegóły jak identyczne ujęcie

1656 r. opata supraskiego zgromadzenia (R. Dobrowolski, *Losy relikwii*, „Supraśl-Nazukoz”).

⁴² Św. Jan został przedstawiony w stroju kapłańskim typowym dla XVII i XVIII w. Jego charakterystycznym elementem jest koloratka wykładana na kołnierzu. Podobnie do dziś szaty bazylianów wyróżniają się koloratką umieszczoną po zewnętrznej stronie habitu.

⁴³ Н. Далмаговъ, op. cit., s. 548.

posadzki czy detale strojów. Jeśli założymy, iż są to obrazy, które powstały w połowie XVII wieku z przeznaczeniem do nowych ołtarzy bocznych, to z pewnością poddawane one były po jakimś czasie pracom renowacyjnym. Z dokumentów klasztornych i zachowanych fotografii wynika, iż między 1764 a 1864 rokiem nastąpiła zmiana przedstawień w ołtarzach, co powyżej wyszczególniono. Wiązać z tym możemy także pojawienie się malowideł w płycinach pod obrazami. Więcej o ich tematyce możemy powiedzieć jedynie w przypadku ołtarza poświęconego Supraskiej Ikonie Matki Bożej. Fotografie źródłowe utrwaliły w tym miejscu ujęcie Zwiastowania (?), podzielone na dwie części. W pierwszej ukazano modlącą się Marię, w drugiej moment nawiedzenia jej przez anioła⁴⁴. Przedstawienia te zostały z czasem zamalowane, na początku XIX wieku już ich nie było. W tym też okresie na swoje miejsce powróciły, jak się wydaje, stare obrazy (?).

Architektura ołtarzy była typowa dla pierwszej połowy XVII wieku. Charakteryzowała ją monumentalność i pewna wstrzemięźliwość, dająca poczucie swoistej elegancji. Tworzyły je gierowane gzymsy o łamanych liniach, kolumny z korynckimi głowicami w symetrycznym układzie, delikatne motywy zdobnicze w postaci ząbków oraz dekoracje roślinne. Okazałe woluty w układzie antytetycznym zdobiły ołtarze poświęcone Zbawicielowi i Bożej Rodzicielce, wyraźnie wyróżniające się rozbudowanym zwieńczeniem nastaw i bardziej wyszukany wykrojem ramy. Jeszcze jednym ciekawym elementem na ołtarzu Bogarodzicy była tarcza herbowa, umieszczona centralnie nad ikoną. Składała się z trzech części wydzielonych łukowatymi liniami. Po lewej widniał herb Sołtana (na czerwonym polu gwiazda i łękawicą z zaćwieczonym krzyżem podwójnym, srebrna lub złota?), na prawym symbol maryjny złożony z trzech stylizowanych kwiatów lilii (lilijek) na niebieskim tle (?), a pod nimi znak Lis (na czerwonym polu rogacina dwa razy przekrzyżowana, srebrna?). O ile zrozumiałe jest umieszczenie pierwszego i drugiego z wymienionych herbów, odnoszących się do domniemanego fundatora ikony oraz do samej tematyki obrazu, tak trudno wytłumaczyć pojawienie się herbu Lis⁴⁵. Tym znakiem posługiwać się mógł archimandryta klasztoru Jozafat Michniewicz (1678–1691). Czy oznacza to, że inwestycje Aleksego Dubowicza zakończył dopiero Michniewicz w końcu XVII stulecia? Nie wiemy też, czy owa tarcza herbowa jest pierwotna dla tego ołtarza, czy może została do niego dodana w nieznanym nam czasie i intencji?

Opisane ołtarze boczne pełniły swoją funkcję do 1839 roku. Po tej dacie zostały zmodyfikowane tak, aby nadać im charakter kiotów, przede wszystkim usuwając z nich menty. Trudno jednak, w świetle powyższego faktu, wytłumaczyć, dlaczego pozostawiono obraz ze św. Jozafatem w jednej z tych konstrukcji. Był on przecież uznawany w Kościele prawosławnym za apostata.

⁴⁴ Fotografia J. Jodkowskiego z 1913 r., zbiory Instytutu Sztuki PAN w Warszawie, nr neg. 9414. Malowidła na nastawach ołtarzy ustawionych do wewnątrz nawy utrwalono na fotografiach zamieszczonych w publikacji Pokryszkina (op. cit., il. 14, 16).

⁴⁵ Herb ten pojawia się również na okazałym, późnogotyckim kielichu, należącym do majątku klasztornego.

Kruchta

Prawdopodobnie w połowie XVII wieku bądź w drugiej części tego stulecia do głównego wejścia świątyni od zachodu dobudowano kruchtę⁴⁶. Jej dwuspadzisty dach zasłaniał znajdującą się w fasadzie arkadę, w której mogła być wcześniej umieszczona ikona obrazująca wezwanie świątyni. Według Pokryszkina fryz ząbkowy ściany zachodniej podniesiono wobec pasa fasad bocznych, by związać go z gzymsem przedsionka. Dobudówka ta architektonicznie dopasowana do głównej bryły cerkwi (szczyty, gzymsy, wybielenia) pierwotnie posiadała trzy wejścia. W 1867 roku przebudowano ją, zamurując boczne przejścia, pozostawiając zachodnie, które ozdobiono kamienną półkolistą, ząbkowaną archiwoltą⁴⁷. Nie wiadomo, na ile wewnątrz kruchty korespondowało z pozostałą częścią świątyni. Widoczne na archiwalnych zdjęciach dekoracje w dolnych partiach ścian powtarzające zaczerpnięty z szesnastowiecznej polichromii ornament złożony z kółeczek, elips i łączących je kresek, wydają się świadczyć o tym, że starano się w jakiś sposób scalić estetycznie obie części. Ten sam materiał źródłowy dokumentuje zawieszony w przedsionku dużych rozmiarów obraz, o nieznanym temacie, wpasowany w północną ścianę kruchty. Jego lokalizacja sugeruje, iż mógł się tam znaleźć po wspomnianym zamurowaniu bocznych drzwi, czyli w końcu XIX wieku.

Jednak największe zmiany w wyposażeniu cerkwi Zwiastowania w Supraślu nastąpiły w drugiej połowie XVIII wieku Nowy rokokowy wystrój świątyni niemal zdominował jej przestrzeń, a z pewnością skutecznie przyćmił starszą aranżację wnętrza, przede wszystkim szesnastowieczne malowidła ściennie. Z tego okresu pochodzą: stalle, tron archimandryty, ambona, chór i boazerie, choć zaznaczyć należy, iż nie były one jednolite warsztatowo, a czas ich tworzenia przypuszczalnie trwał dwie dekady⁴⁸.

Stalle

Według najnowszych opracowań tematu⁴⁹ najpierw wykonano stalle, zajmujące pierwsze przeszła naw bocznych. Ławki ustawione były wzdłuż ścian, począwszy od końca ikonostasu do filarów, przy których załamywały się pod kątem prostym, przegradzając nawy boczne. Dalej z prawej strony łączyły się z tronem, a z lewej z amboną. Po każdej stronie znajdowało się po dziewięć⁵⁰ siedzisk z wysokimi oparciami, które tworzyły panele boazeryjne rozdzielone czterema kolumnkami i pilastrami hermowymi. Elementy te w górnej partii zdobione były rzeźbionymi postaciami atlantów, dźwigających odcinki belkowania zwieńczone figurami apostołów (?).

⁴⁶ Jak to odnotowuje Pokryszkin, powołując się na Dałmatowa (op. cit., s. 141, 426, 466–467), dobudówki tej nie było na nowej, namiestnej ikonie św. Jana Teologa, datowanej na 1644 r., gdzie zamieszczono panoramę klasztoru. Kruchty dobudowano także do korpusów cerkwi obronnych w Małomożejkwie i Synkowiczach, łączonych architektonicznie i czasowo z supraską świątynią.

⁴⁷ П. П. Покрышкин, op. cit., s. 10. Autor powołuje się przy tym na rysunek R. S. Kudrawcewa, litografowany w książce: *Osobliwości północno-zachodniej Rusi* (rozd. I, 1867), pod red. I. P. Trutniewa. Wskazując także artykuł P.R. „Gонец Wileński” 1862, nr 142, i rysunek W. W. Griaznowa w pracy Batiuszkowa (s. 165).

⁴⁸ J. Sito, *Rokokowy wystrój rzeźbiarski cerkwi w Supraślu*, [w:] *Supraśl 1913...*, s. 201–206.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ J. Sito podaje, iż siedzisk było osiem. Jednak na podstawie dokładnej analizy archiwalnych fotografii oraz biorąc pod uwagę liczbę zapiecków, ilość miejsc siedzących należy zwiększyć do dziewięciu z każdej strony, czyli łącznie osiemnastu.



Stalle (część północna) – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Supraskiego, 1908(?),
fot. P. Pokryszkin, nr inw. neg. II 28287, zbiory Archiwum Naukowego Instytutu Historii
Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu

Dolną ich część wyprowadzono w formie rocaille'owych woluty. Zaplecki upięk-szone były również motywami kwiatowymi. Przed stallami znajdowały się gzymso-wane przedpiersia z plastycznie opracowanymi ściankami przedzielonymi profilem, które w dole były mocno wybrzuszone, a w górze wklęsłe. Od frontu ozdobiono je płycinami, ujętymi i wypełnionymi wyzłoconą dekoracją roślinną z rocaillami, gałązkami i kwiatami. Te partie wzbogacono również snycerowanymi postaciami aniołków⁵¹. Przy ławach, ustawionych frontalnie do ikonostasu, znajdował się roz-budowany pulpit.

Tron archimandryty

W tym samym czasie co stalle, czyli między 1750 a 1755 rokiem, miał powstać również tron archimandryty, który ustawiono przy filarze południowym i, jak wyżej wspomniałam, połączono ze stallami. Jego przedpiersie, wykonane na planie trzech czwartych koła, posiadało takie samo opracowanie ścianek jak stalle. Różnił je

⁵¹ J. Sito, op. cit., s. 202, 204. Fotografie archiwalne ze zbiorów: IS PAN nr neg. 9411, fot. J. Jodkowski; Archiwum Naukowego Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu, nr neg. II 29618.

rodzaj zastosowanych ornamentów, zaliczanych do wcześniejszej fazy rokoka, gdzie rocaille w pewnej części przypominały barokowy akant w symetrycznym układzie. Po prawej stronie przedpiersia znajdował się specjalny uchwyt do mocowania laski biskupiej. Oparcie tronu tworzyła dekoracyjna powierzchnia o kształcie wydłużonego prostokąta, z dwóch stron zamknięta wyginającymi się pilastrami, zakończona analogicznie do ław rocaillowymi wolutami. W górze tron wieńczył ogzymsowany baldachim z lambrekinem i umieszczonym centralnie kartuszem w formie rocailla z żeźlem i mitrą⁵².

Ambona

Kolejnym nowym elementem wyposażenia była ambona, wykonana – jak się szacuje – nieco później, w latach 1755–1760, w innym warsztacie. Jej forma, choć nawiązywała do stylistyki stall i tronu, to wyraźnie się od nich różniła, wykazując cechy dojrzałego rokoka. Odmienne było ukształtowanie przedpiersia ambony, które posiadało łagodną linię przejścia między częścią wybrzuszoną a wklęsłą. Uwagę zwraca także jej kosz, uniesiony i wsparty na wyszukanim, rocaillowym podwyższeniu, a także naniesiona centralnie w płycinie reliefowa scena, ukazująca Chrystusa w postaci Dobrego Pasterza z wylaniającą się z chmur po prawej stronie *Manus Dei*. Ujęcie to nabiera swoistego znaczenia nie tylko w odniesieniu do funkcji tej konstrukcji, służącej przecież do głoszenia kazań, ale również jako wizja, jaką miała, na wysokości swojego wzroku, osoba zasiadająca na tronie usytuowanym po przeciwnej stronie, czyli główny „pasterz” tego zgromadzenia. Także promienistą glorię, pierwotnie z figurą Ducha Świętego w postaci gołębicy, zawieszoną nad amboną, wzbogaconą o obłoki z puttami, wiązać należy z funkcją tego miejsca. W przypadku ambony również inaczej rozwiązano kwestię zapplecka, zakończonego rozbudowaną asymetryczną dekoracją rokokową z dominującym w prawym narożu motywem okazałego rocailla⁵³. Podobne elementy wieńczyły zapplecki stall, zarówno w części południowej, jak i północnej, gdzie umieszczane były w większej postaci w miejscach przegradzających nawy boczne, co fragmentarycznie dokumentują archiwalne fotografie⁵⁴. Widoczne na nich, pozbawione zwieńczenia boazerie (zapplecki), także musiały mieć kiedyś podobną, choć zapewne znacznie mniejszą formę opracowania górnych partii. Fakt ten skłania do ponownego rozważenia kolejności wykonania wymienionych elementów wyposażenia cerkwi. Biorąc bowiem pod uwagę występujące tu różnice stylowe, a także spójne dla stall i ambony rocaillowe motywy wieńczące, można wysnuć przypuszczenie, iż jako pierwszy ufundowany został tron, następnie stalle i ambona. Cały ten zespół tworzył wydzieloną przestrzeń, przeznaczoną dla zakonników, odgradzając ich skutecznie od reszty zgromadzonych w świątyni osób. Struktura ta była bogato złożona i zapewne w wybranych partiach srebrzona, a także polichromowana.

⁵² Ibidem, s. 204, 206.

⁵³ J. Sito, op. cit., s. 204, 206.

⁵⁴ Dekoracja ta została prawdopodobnie zdjęta w połowie XIX w. i złożona na strychu cerkwi. Fotografie archiwalne ze zbiorów: IS PAN nr neg. 9413, 9415; Archiwum Naukowego Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu, nr neg. II 29618, II 30045.



Chór, tabulatura (część północna) – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Supraskiego, 1908(?),
 fot. P. Pokryszkin, nr inw. neg. II 28288,
 zbiory Archiwum Naukowego Instytutu Historii Kultury
 Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu

Chór, tabulatura

Na lata 1760–1770⁵⁵ określa-ny jest czas powstania chóru na ścianie zachodniej oraz obicie tabulaturą ścian drugiego przęsła naw bocznych i narteksu. Instalacje te otrzymały rokoko- we formy architektury i orna-mentyki. Pokryszkin podczas usuwania boazerii z północnej ściany w 1908 roku odnotował, iż najstarszą odnaniezoną przez niego datą, znajdującą się wśród licznych napisów wydrapanych na dolnych partiach fresków, był rok 1751⁵⁶. Biorąc pod uwagę fakt, iż wcześniej miejsca te zo- stały pobielone, co jest widoczne na zdjęciach rejestrujących zdejmowanie drewnianych pa- neli i mogły w tej postaci funk- cjonować przez pewien czas, zakładana data wykonania tych elementów wydaje się być dość wiarygodna. Przy projektowaniu boazerii zachowano nisze wy- kute wcześniej na środku ścian naw bocznych drugiego przęsła. Nie wiemy, kiedy je wykonano.

Na pewno nie były pierwotne dla architektury cerkwi, sądząc po zniszczonych malowidłach ściennych. W miejscach tych wystawiano ikony, dlatego też otrzymały one specjalną oprawę złożoną z płyci- ny nawiązującej kształtem do baldachimu w górnej części oraz klasycyzującej dekoracji wnętrza ujętej kolumnami z gzymsem. Z dokumentacji fotograficznej, wykonanej na początku XX wieku (1908), znamy jedynie wygląd północnej ściany. Jednak z dużym prawdopodobieństwem możemy założyć, iż analogiczne opracowanie posiadała także południowa część tabulatury. Zastosowano w nich podział na trzy partie rozczłonkowa- ne pilastrami z dominującą środkową, gdzie znajdowały się wspomniane nisze. Po jej obu stronach umieszczono – z prawej – ikonę (świętych?) w rocaillowej ramie – z lewej – tekst o nieznannej treści.

⁵⁵ J. Sito, op. cit., s. 206.

⁵⁶ П. П. Покрышкин, op. cit., s. 8.

Rozwiniętą strukturę chóru i podchórza dokładnie opisał Jakub Sito:

Balkon chóru silnie nadwieszony ku wnętrzu korpusu, w części środkowej został zryzalitowany, naroża owego ryzalitu zaś poddane ondulowaniu, tak że w efekcie narys chóru, eksponowany zwłaszcza w partii gzymsu, zdaje się mieć płynny i miękki przebieg. Podchórże otrzymało dekoracje ornamentalną złożoną z rocaille'owych ram, girland kwiatowych i motywów smukłych palm w rokokowej stylizacji. Powyższa dekoracja znajduje płynną kontynuację na oszalowanej deskami ścianie zachodniej [...] ⁵⁷.

Wyraźnie skromniejszą postać miały boazerie w narteksie. Choć powtarzały główne założenia kompozycyjne jakie nadano oprawie ścian w nawach bocznych, z dodatkowo wprowadzonym poziomym podziałem wydzielającym w górnej części opaskę, to jednak pozbawione były złoceń, a ich kolorystykę, jak się wydaje, mocno stonowano ⁵⁸.

W tym samym czasie poddano „aktualizacji stylowej” wcześniejsze elementy wyposażenia wnętrza, a przede wszystkim siedemnastowieczne ołtarze boczne. Dodano do nich: kwiatowe wazony na gzymsie, dekoracje płycin w części cokołowej, wydatne rocaillowe motywy w zwieńczeniach, a także – w analogicznej formie – agrafy na ramach obrazów (po cztery w każdym).

Rzeźby

Poziom rzeźby figuralnej, a także dekoracji ornamentalnej nowych elementów aranżacji wnętrza, zainstalowanych w cerkwi supraskiej w drugiej połowie osiemnastego stulecia był wysoki. Wśród nich szczególnym kunsztem wyróżniała się ambona. Przyjmuje się, iż zarówno ona, jak i pozostałe wyposażenie powstało w warsztatach lwowskich. Charakterystyczne są dla nich np. rzeźbione postacie atlantów czy relief ambony, wykonane w stylu, jaki dominował w snycerze lwowskiej od lat trzydziestych do pierwszej połowy lat pięćdziesiątych XVIII wieku. Lwowskie pochodzenie mistrzów, pracujących w Supraślu, może w pewien sposób potwierdzać informacja z listu Jana Klemensa Branickiego z 1758 roku. Wspomniany jest w nim lwowski snycerz, działający w kościele w Choroszczu, który miał również trafić do Supraśla ⁵⁹. Innej proveniencji musieli być autorzy dekoracji drugiego przęsła naw bocznych oraz chóru i narteksu, operujący moty-

⁵⁷ J. Sito, op. cit., s. 206.

⁵⁸ Ta część cerkwi musiała zostać również przemalowana w nieznanym dla nas okresie. Na fotografiach wykonanych w 1908 r. widoczna jest nowa warstwa farby, zarówno na kryształowym sklepieniu, jak i na łukach sklepiennych, tworząca wyraźne podziały kolorystyczne. Ornament złożony z kółeczek, niewielkich elips i łączących je kresek, naniesiony na obrzeżach łuków czy we wnękach okiennych, wyraźnie nawiązywał do wzoru, jaki występował na dekoracji malarskiej świątyni w analogicznych miejscach. Przy czym w szesnastowiecznej polichromii nie występowały jedynie kreski łączące poszczególne kółeczka, natomiast ich układ i ilość były takie same. Spostrzeżenie to nasuwa myśl o „odnowieniu” malowideł w narteksie, poprzez powtórzenie starego wzoru, wprowadzając jednocześnie niewielkie zmiany. Ten sam motyw widoczny jest w kruchcie, którą dobudowano do głównego gmachu w połowie XVII w. Wydaje się, iż logicznym uzasadnieniem powstania takich dekoracji mogła być chęć dopasowania tej dobudówki do reszty świątyni. To natomiast sugeruje, iż dolne partie narteksu posiadały polichromię, zasłoniętą następnie boazerią, choć Pokryszkin w swym opracowaniu twierdzi, że w tym miejscu ich nie było. Jak zatem wytłumaczyć fakt istnienia ornamentu roślinnego na łuku wrót cerkiewnych w takiej samej formie, jaka występowała w korpusie głównym?

⁵⁹ Więcej na ten temat: J. Sito, op. cit., s. 207.

wami późnego rokoka. W tym przypadku wskazywany jest warsztat „miejscowy”, który mógł sprostać mniej wymagającemu zleceniu⁶⁰.

Prezbiterium

Tym szeroko zakrojonym inwestycjom, zmierzającym do ujednoczenia wnętrza cerkwi Zwiastowania w duchu rokokowej estetyki, nie został poddany jedynie ikonostas, czego nie możemy już powiedzieć o znajdującym się za nim prezbiterium. W 1771 roku, jak podaje Dałmatow⁶¹, część ołtarzową świątyni poddano kompleksowej przebudowie, niszcząc tym samym szesnastowieczne freski, na których mieli być przedstawieni święci hierarchowie i diakoni⁶². Archiwalna dokumentacja fotograficzna cerkwi ukazuje jedynie fragmenty ściany północnej i południowej oraz niewielkie partie ściany przegradzającej nawę główną od prezbiterium. Dekorację stiukową tworzyło tu głównie 12⁶³ okazałych pilastrów kanelowanych z głowicami zdobionymi akantem i wolutami. Nad nimi znajdowało się ozdobne belkowanie, m.in. z podwieszanymi szyszkami, festonami i szarfami, poprzedzające rozbudowane gzymsowania z krotoszynami. Na zdjęciach uwiecznione są woluty dużych rozmiarów, ulokowane na suficie w narożnikach. Natomiast na ścianie zachodniej prezbiterium nad rajskimi wrotami znajdowała się supraporty z malowidłem ukazującym Mojżesza pasącego owce i zdejmującego sandały przed wejściem w krzew gorejący. Przedstawienie to, podobnie jak i pozostałe w tej części świątyni, ujęte było w bogate obramienie stiukowe, które tworzyły motywy rocaillowe i roślinne. Po jego lewej stronie w owalnym medalionie ukazano św. Jana Chrzciciela – tak odnotowano w źródłach⁶⁴ – choć przedstawienie to przypomina Chrystusa w postaci Dobrego Pasterza – pod nim zaś znajdowała się dekoracja stiukowa z szarfą na górze. Symetrycznie do tego schematu umieszczono z prawej analogiczną kompozycję, przypuszczalnie z wyobrażeniem Symeona trzymającego Dzieciątko (Spotkanie Pańskie). Bezpośrednio nad nimi na wąskiej belce stropowej znajdowała się bogata dekoracja sztukatorska z centralnie umieszczoną rozetą, wypełnioną akantem. Na ścianie południowej nad przejściem do diakonikonu w nieco większym i bardziej okrągłym medalionie ulokowano wizerunek św. Jana Ewangelisty (z orłem), trzymającego przed sobą otwartą księgę z łacińskim tekstem. Stiukowa dekoracja malowidła łączyła się z rocaillowo-akantowymi zdobieniami przejścia. Identyczne opracowanie posiadała ściana północna, gdzie umieszczono św. Mateusza, na co wskazuje postać anioła, stojąca z jego prawej strony. Zarówno po stronie południowej, jak i północnej, zaraz za przejściem (do zakrystii i prothesis) znajdowały się wnęki, w których ustawione były szafki (?) ozdobione na płycinach motywami podobnymi do tych z ambony. Przestrzeń nad nimi upiękuszono podobnie jak przy

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Н. Далматовъ, *op. cit.*, s. 470. Zaznaczyć należy, iż w wielu opracowaniach w odniesieniu do zmian, jakie zaszły w wystroju prezbiterium, pojawia się data 1771 r. Tak Pokryszkin podpisuje w swym opracowaniu ilustrację, ukazującą fragment części ołtarzowej (ryc. 17), nie zważając przy tym, iż w tekście dwukrotnie podał w tym kontekście rok 1770.

⁶² Informację tę podaje Pokryszkin za Dałmatowem, który opiera się na wizytacji świątyni przeprowadzonej w 1764 r. Н. Далматовъ, *op. cit.*, s. 545.

⁶³ Ibidem, s. 470.

⁶⁴ Ibidem.



Prezbiterium (część południowo-zachodnia) – cerkiew Zwiastowania Bogarodzicy monasteru Suprańskiego, 1913, fot. J. Jodkowski, nr inw. neg. 9423, zbiory IS PAN w Warszawie

rajskich wrotach, stiukową kompozycją, która na ścianie północnej składała się z elementów roślinnych, omoforionu (?) i laski biskupiej. Dekoracja wnętrza południowej nie jest znana. Nad wnękami i przejściami znajdowały się takie same schematy dekoracyjne i ramy, w których ulokowano zapewne dwa kolejne obrazy zgodnie z kanoniczną kolejnością Ewangelii – św. Marka od północy i św. Łukasza od południa. Na fotografiach nie zachowały się pozostałe części prezbiterium. Pewnych informacji o ich wyglądzie dostarcza opis Dałmatowa z końca XIX wieku. W kopule znajdował się obraz Boga Ojca, podobnie jak pozostałe ujęty w stiukowe obramienie, zaś w czterech pendentywach przedstawienia proroków: Izajasza, Dawida, Daniela i Ezechiela. Na „podłużnych” częściach sklepienia, jak to określił archimandryta, wyobrażono chóry anielskie w sztukatorskim opracowaniu w formie kratki (?)⁶⁵. Na gzymsie nad rajsłkimi wrotami umieszczono również stiukową kompozycję złożoną z mitry, pastorału i dwóch kluczy, obwiedzioną wstęgą z napisem w języku słowiańskim: „Ty jesteś Piotr, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,17)⁶⁶.

⁶⁵ Dałmatow użył w swoim opracowaniu określenia: „съ гипсатурными решетками”; idem, op. cit., s. 470.

⁶⁶ Malowidła te miały być odnawiane w 1826 r. Natomiast ściany i sklepienie „wcześniej” (czyli pierwotnie?) były pomalowane farbą klejową w kilku tonacjach barwnych, jak to określa Dałmatow. W 1887 r. przemalowano je farbami olejnymi w tych samych kolorach. Н. Далматовъ. op. cit., s. 470.

Przebudowa prezbiterium była ostatnią z większych inwestycji, jakie zrobiono w duchu unii kościelnej. Niewątpliwie przestrzeń świątyni, poddana tak znaczącym przemianom, musiała wydawać się okazałym i atrakcyjnym wnętrzem. Jednak było ono wciąż silnie naznaczone kulturą wschodniego chrześcijaństwa – najmocniej świadczyły o tym malowidła ścienne, dominujące nad całością. Zarówno one, jak i pozostawione tu ikony Chrystusa i Bogarodzicy, a być może i inne, choć przemalowane i upiękkszzone w obcej im stylistyce, nadal były świadkiem historii i tradycji tego miejsca.

Temat ten wart jest z pewnością szerszych badań. Poglębiona analiza stylistyczna poszczególnych elementów wyposażenia oraz nowych obrazów prowadzić może do określenia twórców tych dzieł, do wskazania dokładniejszego czasu ich powstania czy potencjalnych fundatorów.

SUMMARY

Krystyna Stawecka

The Main Changes in the Interior of the Church of the Annunciation of the Virgin Mary in Suprasl After the Union of Brest Implementing

Keywords: Suprasl, monastery, Annunciation of the Virgin Mary, Orthodox, Uniate, iconostasis

This text is a summary of stylistic changes as well as changes in spatial arrangements that took place in the main church of the Monastery of Suprasl in 17th and 18th century. In the article the key investments carried out in the sanctuary at that time are described in chronological order. The changes concern: the new sanctuary barrier (iconostasis), side altars, the throne for the bishop, the ambo, the chancel as well as the narthex.

НЕИЗВЕСТНЫЙ РИСУНОК СУПРАСЛЬСКОГО ХРАМА. АРХИТЕКТУРА НА ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

Ключевые слова: рисунок, иконография, Супрасль, машикули, ренессансные формы, Ломбардия

Одним из значительных памятников ренессансной культуры в Великом Княжестве Литовском и польском королевстве является храм Благовещения в Супрасльском монастыре (первая треть XVI в.). Он возник на территориях, которые издавна формировали парадигмы неклассической культуры и позволяли состояться уникальным явлениям архитектуры и искусства. Польские исследователи видят пограничье между Западом и Востоком на территориях Подлясья, где находится Супрасльский монастырь: «Подлясье следует понимать шире, нежели отдельное административное деление от 1520 года, оно являлось многие столетия территорией пограничных земель, лежащих между Польшей, Литвой и Россией. Здесь постоянно шла борьба, изменяющая границы»¹.

Супрасльский храм – уникальный пример формообразования, показывающий экзистенциальные особенности культуры Пограничья. Для русских, белорусских и польских ученых второй половины XIX–XX вв., изучающих архитектуру этой церкви (П. Покрышкин, А. Шишко-Богущ, Ю. Иодковский, Н. Щекотихин, Ю. Кот, М. Мореловский, Ч. Тиль, М. Кацер, Е. Квитницкая, В. Чантурия, М. Ткачев, О. Трусов, В. Кохановский, А. Миронович, Е. Роспендовский, А. Милобенский, Т. Габрусь, А. Кушнеревич, Кембловский, М. Брыковска, А. Янкевичене, Р. Кункель, Р. Рокицкий и др.)², стилистика данного памятника виделась результатом синтеза византийских, готических и ренессансных строительных традиций, примером рождения местного архитектурного стиля на пересечении культур Востока и Запада. Тадеуш Хжановский (Tadeusz Chrzanowski) назвал Супрасль «наиболее значительным и наиболее изобретательным произведением восточно-

¹ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 4–5.

² G. Sosna, *Krótką bibliografią klasztoru w Supraślu*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 1974, z. 1, s. 51–88; idem, *Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: część alfabetyczna*, Ryboły 1984; idem, *Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: część chronologiczna*, Ryboły 1985; idem, *Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: część osobowa*, Ryboły 1986. A. Tichoniuk, *Monasterska Cerkiew pw. Zwiastowania NMP w Supraślu. Studium porównawcze z dziejów architektury sakralnej Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wrocław; см. <<http://kamunikat.org/halounaja.html?pubid=17463>>.

западного единства»³. В заключениях Александра Григоровича (Aleksander Grygłowicz) монастырь является центром проблемы филиации или генетической преемственности готики, Ренессанса, византийской традиции в архитектуре 16 в. Для исследователя важны проблемы генезиса форм храма в контексте оборонного и сакрального зодчества⁴.

В этой связи каждое иконографическое свидетельство, представляющее Супрасльский храм, существенно влияет на рассмотрение проблемы филиации архитектуры церкви. Целью данного материала является репрезентация неизвестного ранее рисунка XVII в., изображающего западный фасад церкви Благовещения Супрасльского монастыря.

Церковь была взорвана в 1944 г. и восстановлена реставраторами в период 1983–2003 гг. Реконструкция здания опиралась на иконографические изображения, в основном XIX–XX вв. Последнее по времени открытие в области иконографии Благовещенской церкви было сделано в 1974 г. польским исследователем Софией Пилашевич. В Архиве Главном Актов Давних в Варшаве она нашла на карте 1801 г. неизвестное ранее изображение (схематичный рисунок) этого храма⁵. До этого были известны (по порядку): изображение церкви в 1850–1860-е гг. с северной стороны художника Винцентия Дмоховского. С 1847 г. Дмоховский по заказу Евстафия Тышкевича делал видовой цикл рисунков великолитовских замков, может быть, изображение Супрасля выполнялось в рамках этого задания или было его продолжением в последующие десятилетия; самой ранней фотографией храма исследователи считают снимок 1864 г. художника Петрова, который в качестве иллюстрации поместил в статье 1911 г. П. Покрышкин⁶; гравюрный вид Супрасльского храма с северо-западной стороны «со старинного рисунка» выполнил в 1880-е гг. петербургский график М. Н. Рашевский, который работал для издательств И. Д. Сытина, А. Д. Ступина, журнала «Нива» в Москве и Санкт-Петербурге. «Старинный рисунок» нам не известен, но на гравюре Рашевского церковь уже после 1859 г., когда она получила шпилевидные завершения, повторенные реставрационной реконструкцией XXI в.; в 1915 г. А. Шишко-Богущ опубликовал 5 снимков церкви; в 1886–1889 гг. сделал рисунок храма от юго-запада виленский художник В. Грязнов. Этот рисунок репродуцировал П. Батюшков в 1890 г. Также Грязнову

³ T. Chrzanowski, *Ewolucja architektury ziem ruskich: od Bizancjum do Neobizancjum*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII (1989), Nr 3–4, s. 325–335.

⁴ A. Grygłowicz, *Architektura sakralna monasteru supraskiego*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej Supraśl monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl–Białystok 10–11 czerwca 2005 r., red. J. Charkiewicz, Białystok 2005, s. 157–163.

⁵ Рис. 29 (оригинал в: Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, sygn. 443-40, negatyw PKZ Warszawa, nr 11486), [w:] Z. Piłaszewicz, *Supraśl. Zespół poklasztorny OO. Bazylianów/Palac Archimandrytów. Budynek klasztorne. Dokumentacja historyczno-architektoniczna*, Białystok 1974, PKZ maszynopis, w zbiorach WUOZ w Białymstoku, nr inw. 914.

⁶ П. Покрышкин, *Благовещенская церковь в Супрасльском монастыре*, [w:] *Сборник археологических статей, поднесенный Графу А. А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической Комиссии 1886–1911*, Санкт-Петербург 1911, с. 222–237, илл. 7.

принадлежал рисунок фрагмента северного фасада церкви с башней и машикулями; в 1920–1925 гг. 2 снимка церкви, показывающие храм с северо-запада и северо-востока, были опубликованы в 21 томе *Die Denkmalpflege*⁷; в 1934 г. Чеслав Тиль опубликовал набросок четырех глав башен и центрального купола⁸; сохранились снимки 1941 г. и руин 1947 г.

Отдельно можно выделить иконографию архитектуры храма Благовещения 16 в. На сегодня это известная прорись с иконы первой половины 16 в., выполненная и опубликованная П.Покрышкиным в 1911 г.⁹ А также ряд исследователей предлагают включать в корпус источников по иконографии Благовещенского храма дарохранительницу в виде церкви 1557 г., принадлежащую монастырю. Следующим по времени изображением храма, при этом детальным, следует считать презентируемый нами рисунок XVII в., который впервые вводится в научный оборот. Для анализа рисунка обратимся к сравнению его с известными иконографическими материалами.

Иконографический источник, представляющий дарохранительницу 1557 г. в виде храма с 4 башнями по углам и центральной луковичной главой, следует сразу отставить, поскольку в исследованиях русских ученых А. Лидова и С. Заграевского¹⁰ показано, что дарохранительница по своей форме повторяет Иерусалимский Кувуклий XIII–XV вв. Данная форма объясняется символическими и функциональными особенностями этого предмета церковного обихода и может иметь очень косвенное отношение к стилистике архитектуры Супрасльского храма.

Время изображения монастыря и церкви Благовещения на иконе неизвестного художника около дяконских врат (в ряде исследований на самих вратах) Супрасльской церкви Покрышкин определил 1644 г., Далматов – 1636–1643 гг. Вот что сообщил архимандрит Николай (Далматов) об этой, не сохранившейся до наших дней, иконе в книге *Супрасльский благовещенский монастырь* 1892 г.:

по левой стороне царских дверей [иконостаса – О.Б.] икона на меди Божьей Матери с предвечным младенцем на руках [...] живопись чудесной работы, а подле этой иконы – образ евангелиста Иоанна Богослова по Апокалипсису, сделанный на меди же и тем же превосходным живописцем [...] На этой иконе находится вид Супрасльского монастыря, современный написанию иконы: церковь Благовещения в том же виде как и теперь, исключая паперти, которой не было. Купола на башнях луковидные, а теперь спичастые. Ограда вокруг монастыря была деревянная, колокольни не было; перед въездными воротами стоял высокий крест с распятием спасителя...¹¹.

⁷ J. Kohte, *Die Klosterkirche in Supraśl bei Białystok*, „Die Denkmalpflege”, XXI (1919), nr 6, s. 41–44.

⁸ Cz. Thulie, *Cechy obronne zabytków polskiego budownictwa*, Lwów 1934, rys. 88.

⁹ П. Покрышкин, *op. cit.*, с. 225.

¹⁰ А. Лидов, *Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных глав*, [в:] *Иконография архитектуры*, Москва 1990, с. 57–68; С. Заграевский, *Формы глав (купольных покрытий) древнерусских храмов*, Москва 2008, с. 3–5, <<http://rusarch.ru/zagraevsky1.htm>>.

¹¹ Николай (Далматов, архим.), *Супрасльский Благовещенский монастырь. Историко-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892, с. 141.

К сожалению, сама икона или ее фрагмент с изображением монастыря не были репродуцированы в его объемном издании.

Прорись с иконы выполнил Покрышкин, указав при этом на сложность рассматривания образа (не совсем понятно, где он его видел, или в иконостасе, или в репродукции). Он же опубликовал эту прорись в своей статье 1911 года¹². В схематичном изображении Покрышкина храм с четырьмя, на рисунке видно три, башнями по углам. Купола в центре и на башнях луковичной формы. Центральный купол и барабан под ним, которые многие исследователи называли центральной башней¹³, почти вдвое больше по ширине куполов и барабанов угловых башен. При этом следует отметить еще одну особенность прориси с иконы XVII в.: горизонтальный размер барабана центральной главы и фронтона-закомары церкви почти равны. Форму барабанов глав или башен трудно определить однозначно. Цилиндрическая она или граненная. На уровне пяты фронтона-закомары (кокошника) боковые башни имеют штрих, обозначающий окно и вроде бы выделенность верхней части башни, то, что в архитектуре реконструированной церкви обозначает переход цилиндрической формы башни к граненому барабану. Купола в прориси XVII в. без переходных карнизов сидят на угловых и центральной башнях. Кресты на куполах равноконечные и четырех конечные. Под основанием-пятой фронтона-закомары короткими линиями намечены пять узких отверстий (машикуль, окон?). Следует отметить, что художник, которого архимандрит Николай назвал «превосходным живописцем» правильно выбрал ракурс изображения храма – с угла, так чтобы видны были две стены. При классической симметричности нашего восприятия мы «дорисовываем» недостающую часть и, таким образом, нам кажется, что полнота видения достигнута. С такой же точки зрения художники и фотографы выполняют изображения архитектурных памятников до сегодняшнего дня.

Но рисунок, который мы репрезентируем, показывает церковь не ракурсно, а фронтально. Более того, в нем соединены две точки зрения – прямая, фронтальная на фасад храма и боковая на притвор, показанный в три четверти объема. Мы видим западную и южную стены притвора, поднятого на невысокий двухступенчатый цоколь. Притвор имеет сомкнутую кровлю с цилиндрическим куполом на барабане в центре. Фронтальность рисунка храма ставит перед нами вопрос о возможном наличии других рисунков этого художника, то есть нескольких видов церкви с разных точек зрения. Предположение о возможной серии рисунков косвенно подтверждает сохранившийся на обороте листа карандашный оттиск фрагмента верхней части храма от машикулей и выше до купола. Рисунки могли лежать стопкой и находившейся внизу мог отпечататься на верхнем.

Храм на рисунке представлен не совсем привычно, без какого-либо архитектурного окружения. Несколькими штрихами справа отмечен позем, то есть основание, на котором он стоит. Точка зрения такова, что мы почти в упор рассматриваем

¹² П. Покрышкин, *op. cit.*, с. 225.

¹³ М. Шчакаціхін, *Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва*, Мінск 1928, т. I, с. 262.

сооружение до уровня главного барабана, который уже не виден, поскольку выходит за границы рисунка. Художник несколькими линиями намечает нижний овал купола, высота храма становится предметом нашего воображения. К деталям, обозначающим его фактуру и объем, следует отнести изображение кирпичей башенных строений, а также тени справа на крыше и цоколе, слева в углу храма. Эти детали свидетельствуют о набросочном характере рисунка, который, возможно, готовился как основа для работы гравера, обычно дополняющего изображение штриховой светотенью.

Как правило, художники рисовали карандашами, а при подготовке к гравированию обводили рисунок тушью. Лицевая сторона рисунка имеет тушевую обводку, а обратная нет.

Художником, представляемого нами рисунка, отмечены зубчатые пояса декора башен и стен храма на верхней линии цоколя и при переходе к барабанам куполов. Но на цоколе отсутствует ромбовидный, известный нам по современному виду храма, орнамент. Что касается плоскости фасада, то зубчатый пояс виден только на линии пяты фронтона-закомары и по верхней линии цоколя. Отсутствует зубчатый пояс под аркатурой. Машикули, входящие в аркатурный пояс, не утоплены в стену между двух башен, а выступают под вальмовой крышей в виде небольшой навесной галереи. Кажется, что машикулями художник любит и выделяет их как значительный элемент архитектуры храма. В рисунке намечены щелевидные окна: четыре на левой и два на правой башнях. На правой башне обозначено заложённое круглое окно или неглубокая ниша, с 8-ми лепестковым обрамлением. Западный фасад от высокого цоколя до аркатурного пояса разделен на три части по вертикали. Каждой части соответствует филеночное углубление, в двух крайних частях круглые окна, в средней – полуциркулярная арка¹⁴. Опять следует подчеркнуть не конструктивный, а декоративный характер изображения церкви на рисунке, художник не подчеркивал деталей конструкции, деления храма на нефы фасадными устоями. Детали архитектуры Супрасльского храма, отмеченные художником,

¹⁴ В рисунке не показана бочкообразность завершения западного фронтона-закомары храма, то есть художник не обрисовывает и не представляет его боковую поверхность как лучковую форму. Лучковыми были южный и северный фронтоны церкви. Это подтверждает и описание церкви до разрушения. Эта деталь едва видна на фотографиях церкви XIX в., и описана в текстах исследователей часто в разных терминологических наименованиях. Покрышкин в 1911 г. назвал эту выкружку фронтона «персидской линией ложных закомар». В 1928 г. белорусский историк искусства Щекотихин эту же форму «подобной до так называемых бочек». Кстати, стилистический анализ храма Щекотихина до сих пор многие исследователи Супрасльского храма считают самым совершенным. Щекотихину принадлежат важные выводы филиации архитектурных форм церкви. Белорусский ученый связывал бочкообразные и луковичные формы этого храма с деревянной архитектурой. На 1930-е гг., когда он проводил исследование, такие выводы были закономерными, поскольку фундаментальные научные работы по синергетике конструкций луковичных и бочкообразных форм в каменной и деревянной архитектуре появились только в начале XXI в. Также Щекотихин был против названия венчающих храм лукообразных форм закомарами. Он настаивал на термине фронтон. И был прав, поскольку закомары создаются выходом на крышу полуциркулярных сводов, что не соответствует конструкции завершений Супрасльского храма. В чертеже крыши, выполненном Покрышкиным, видно, что башня-барабан центрального купола опирается на своды, лежащие над машикулями, а высокая крыша держится на стропилах и каменные фронтоны не конструктивный, а абсолютно декоративный элемент. В древнерусском зодчестве его называли кокошником.

показывают то количество переходных форм, ту игру вертикалей и горизонталей, которые были возможны при воспроизведении *in situ* оригинального сооружения. Художник повторяет те детали (ниши, пояски, цокольные обводки, внутреннее членение оконных проемов), которые он мог видеть в реальном облике Супрасльской церкви в его время. При всей необычности иконографии храма, представленного на рисунке, изображение не является художественной интерпретацией его архитектуры, а показывает внешний облик храма второй половины XVII в., который нам был прежде неизвестен. К сожалению, рисунок не вошел в научный обиход в XIX–XX вв., период активной архитектурной реконструкции и восстановления разрушенной церкви.

Теперь несколько слов о куполах. Они отличаются, как от луковичных куполов прориси XVII в., так и от шпилевидных XIX столетия. Купола на башнях грушевидной формы и двойные, то есть с фонариком. Завершаются фонарики 4-конечными крестами с четырьмя перекрестными стралами-лучами. При этом нижний купол восьмигранный, а верхний, купол фонарика, без граней. Мы эти главы не можем назвать луковичными, потому что согласно классификации С. Заграевского, луковичные главы должны иметь почти равные высоту и ширину, а диаметр кружала главы должен быть значительно больше диаметра барабана, на котором глава стоит¹⁵. Граненый барабан, который является продолжением цилиндрической башни, в шейке фонарика повторяется в уменьшенном виде. Возникает сложная игра геометрических объемов, с которой любили и умели иметь дело зодчие Возрождения. При этом следует заметить ряд укрепляющих конструкций, которые одновременно кажутся и точными декоративными деталями: цокольные пояса различного размера, обрамляющие сверху и снизу барабаны башен, и выступающие на центральном куполе дополнительным нижним граненым венцом.

Возможным временем возведения такого рода верхов в храме может быть середина, вторая половина XVII в. К этому же времени может быть отнесено строительство паперти с сомкнутым сводом и сферическим куполом.

На сегодняшний день генезис грушевидных куполов с фонариками не изучен глубоко, между тем, для истории польской архитектуры это известная форма, маркирующая архитектуру XVII столетия. В истории русской архитектуры такие формы обычно связывают с памятниками украинского барокко. Данный вопрос требовал бы особого рассмотрения филиации форм купольных завершений. Формы куполов, не только Супрасльского храма, до сегодняшнего дня являются самыми дискуссионными и проблемными при реконструкции архитектурных сооружений XV–XVII вв.

Грани центрального барабана Супрасльской церкви на рисунке имеют полуциркульные высокие окна, стоящие на цоколе. Причем, если в трех гранях, которые попали на рисунок, окно в центре без переплета, то окна справа и слева от него двустворчатые. Но готическими их не назовешь, потому как окна, так и все

¹⁵ С. Заграевский, *op. cit.*, с. 3–5.

формы церкви строятся на «мотиве полуциркульных арок в различных комбинациях и вариантах»¹⁶. Рисунок не дает ни одного элемента стрельчатой готической конструкции. Казалось бы, в окнах это могло быть обнаружено, но нет, основной архитектурной мелодической линией образа храма является арка. Арочные вариации объединяют единым ритмом ниши, оконные и дверные проемы, аркатурный пояс с машикулями. Функциональная и декоративная часть архитектуры церкви выглядит абсолютно Ренессансной, некой геометрической рапсодией, возможно аналогичной формам, которые разрабатывал теоретик архитектуры Раннего Ренессанса Антонио Филарете. Русскими и американскими учеными (В. Брумфельд, С. Подъяпольский, В. Глазычев) выявлено влияние теорий Филарете на храмовую и крепостную архитектуру Московского Кремля¹⁷, особенно в той части проектов, над которыми работали Аристотель Фиораванти, сподвижник Филарете, и Антонио Солари, его продолжатель при строительстве крепости Сфорциана в Милане. Связь с крепостной архитектурой, разрабатываемой Филарете, показывает и репрезентируемый нами рисунок. Достаточно даже визуального его сравнения с башней Филарете в миланской Сфорциане. Вертикализм смелых сочлененных геометрических форм, взаимодействие полуциркульных и квадратных форм в объемной и плоскостной композиции строения, особый акцент на аркатурный ряд машикулей, показывают близость формальных решений в архитектуре Супрасльского храма и крепости Филарете.

Этому ренессансному прообразу Супрасльской церкви можно посвятить отдельное исследование, тем более, что изучение творческого наследия Филарете в Восточной Европе только начинается. Данная гипотеза не кажется беспочвенной, но, более того, требующей разработки. Теоретические и практические работы Филарете для рассмотрения восточноевропейской архитектуры ранее никогда не привлекались, поскольку его творчество было недостаточно изучено, а сам трактат, написанный на тосканском наречии, начали переводить на новые европейские языки только с конца XIX в. (первый перевод 1892 г.), а на русский язык только в начале XXI века¹⁸.

Филарете был придворным архитектором миланского герцога Сфорца, автором знаменитых миланского замка Сфорциана и госпиталя Оспedale Маджоре, построенного также в Милане. Свой трактат он завершил в 1464 г. Детали Миланского замка очень близки архитектурным деталям Супрасльского храма. Следует напомнить, что встречи Великого Княжества Литовского и Итальянской Ломбардии, главным городом которой является Милан, продолжались и в XVII–XVIII вв., многие ломбардские и болонские архитекторы работали в Речи Посполитой.

¹⁶ М. Шчакаціхін, *op. cit.*, с. 246.

¹⁷ W. C. Brumfield, *A history of Russian Architecture*, New York 1993; Б. Михайлов, *Трактат об архитектуре Антонио Аверлино (Филарете)*, [в:] *Сообщения Института истории искусств*, вып. 7, *Архитектура*, Москва 1956, с. 111–136; С. Подъяпольский, *К вопросу о своеобразии архитектуры московского Успенского собора*, [в:] *Успенский собор Московского Кремля: материалы и исследования*, Москва 1985; Филарете (Антонио Аверлино), *Трактат об архитектуре*, пер. и прим. В. Л. Глазычева, Москва 1999, 448 с., <www.glazychev.ru>.

¹⁸ Филарете (Антонио Аверлино), *op. cit.*

Кем и когда мог быть сделан репрезентируемый нами рисунок судить трудно. Бумага грубая, без водяных знаков. С подобного рода вариантами бумаги мне приходилось встречаться в архиве Радзивиллов, например, при анализе рисунков XVII в. и гравюр начала XVIII столетия¹⁹. На лицевой стороне рисунка в углу надпись «No-3- F», типичная для архивных рукописей Радзивиллов. На обороте неясно читаемый, или полустертый, или отпечатанный с какого-то другого рисунка фрагмент храма, и надпись чернилами «Siprasla», представляющая каллиграфию XVIII в. Не совсем понятно искажение названия «Супрасля» на «Сипрасль». На отпечатке размашисто карандашом написано по-немецки «Das Russische kloster bei Bialeastok» – «русский монастырь около Белостока».

Таким образом, рисунок показывает нам неизвестный ранее вид Супрасльского храма с грушевидными главами и фонариками, ставит проблему изучения филиации грушевидных завершений в архитектуре Великого Княжества Литовского и Речи Посполитой. Выделенные на рисунке и отчетливо прорисованные пропорции храма, его геометрическая основа, аркатурный декор позволяют ввести его формоустроение в контекст оборонной замковой архитектуры Ломбардии и, в частности, привлечь к анализу такой пока мало используемый для рассмотрения архитектуры наших земель источник как *Трактат об архитектуре* Антонио Филарете.

SUMMARY

Olga Bazhenova

Unknown drawing of the Suprasls church. Architecture on a border zone of cultures of the East and the West

Keywords: drawing, iconography, pear-shaped heads, machicolations, Renaissance, Lombardy, Antonio Philarete

In the article for the first time a drawing with the image of Suprasls church of the second half of the 17th century is entered into scientific circulation. According to the new iconography, the previously unknown completion of the temple with pear-shaped domes with lanterns opens. The author proposes hypothesis about possible interconnection of stylistics of Suprasl defensive church with theoretical and practical heritage of architect of Early Renaissance Antonio Filarate, the builder of Sforziana fortress in Milan.

¹⁹ О. Баженова, *Радзивиллы. Альбом портретов XVIII–XIX вв.* «Icones familiae ducalis Radivilianaе», Минск 2010, 523 с.

TYOLOGIA KONWERSJI ŚWIĄTYŃ LEMKOWSKICH PO AKCJI „WISŁA”

Słowa kluczowe: cerkiew, architektura, *sacrum*, ikonostas, konwersja

1. *Sacrum-profanum*

Istnienie pograniczy religii to zjawisko fascynujące. W większości dobre, stymulujące więź i wzajemne wzbogacenia, ale czasami też bardzo groźne, prowokujące konflikty i uprzedzenia. Tak było dawniej przecież na całym świecie. Tak jest na nim do dziś. Spory religijne mają miejsce i w jakimś sensie uczestniczy w nich również architektura miejsc kultu i sztuka tych miejsc. Poświadczają to zarówno akty wzajemnego burzenia świątyń i sprzeciwy ich wznoszenia, jak i przypadki wzajemnych konwersji, przebudów i adaptacji. Tak było na całym pograniczu europejskim – od Skandynawii, aż po Afrykę. Tak było na Litwie i na Rusi, na Węgrzech i w Rumunii. Tak jest na Bałkanach, Turcji, Cyprze, Syrii, Iraku czy Egipcie do dziś.

Obecnie w przestrzeni życia człowieka, w świecie jego wartości duchowych, nastąpiła jednak jeszcze silniejsza polaryzacja postaw. Coraz częściej spotykane są skrajności – od całkowitej negacji, opartej w swojej podstawie na deprecjacji duchowości – do religijnego prozytelizmu i religijnej wojny. Z jednej strony, w konsekwencji postępującej na świecie sekularyzacji życia i deprecjacji religii, burzy się świątynie lub zamienia na przybytki niegodne ich dawnego, religijnego statusu. Z drugiej strony, w akcie religijnego prozelityzmu z premedytacją burzy się je lub przekształca, zamieniając na przybytki swojej religii. W obu przypadkach niszczone są miejsca kultu – od architektury świątyń chrześcijańskich, synagog i meczetów po świątynie antyczne, buddyjskie, hinduskie i inne. Wszyscy o tym wiemy. Dostrzegamy to codziennie.

W pierwszym przypadku dane i prognozy są zatrważające. Na przykład, według oficjalnych prognoz *Observatoire du Patrimoine Religieux*¹ z ok. 100 000 chrześcijańskich obiektów kultu religijnego (w tym 45 000 świątyń parafialnych), istniejących dziś we Francji, do 2030 roku ma być zburzonych 5 000–10 000 świątyń będących w zarządzie gmin, czyli 5–10% całości. Dzieje się tak również w Niemczech, Holandii, Wielkiej Brytanii, Irlandii, Austrii czy nawet Italii. Kardynał Willem Eijk, holenderski arcybiskup Utrechtu i przewodniczący tamtejszego episkopatu, już w 2013 roku zapowiedział

¹ Z. Knyszewski, *L'église Saint Jacques d'Abbeville*, [w:] Materiały konferencyjne: *3rd International Scientific Conference: Architecture of local cultures of the borderland: The Sacred-The Profane-The Sacred. Conversions and Reconversions of Sacred Architecture and Art XX-XXI cc.*, Warszawa-Białystok-Supraśl, 21–23.04.2017 r., red. J. Uścińowicz, Białystok 2017, s. 21; oraz *Observatoire du Patrimoine Religieux*, <www.patrimoine-religieux.fr/>.

publicznie, że do 2025 roku zostanie zamkniętych co najmniej dwie trzecie spośród 6 000 kościołów. Już 2 500 podmiotów złożyło ofertę ich kupna². W krajach zachodnich Europy – jak nie tak dawno we wschodnich krajach komunistycznego totalitaryzmu, zwłaszcza w ZSRR, gdzie unicestwiono ponad 70 000 świątyń³ – masowo się je burzy lub zamienia na restauracje, dyskoteki, magazyny, hotele i sklepy, a nawet na publiczne domy i toalety (sic!).

Z drugiej strony, świat obfitował zawsze w różnego rodzaju konwersje świątyń. Występowały w historii od dawna. Były one konsekwencją prowadzonej walki ideologicznej, politycznej, militarnej, narodowej, społecznej i etnicznej. Świadczyły o ekskluzywizmie Kościołów. Były rezultatem ekspansywnej działalności religijnej, akcji misyjnych, prozelityzmu, a nawet wojen religijnych. Nie były to przypadki sporadyczne. Poprzedzały ją akty trwałe i ciągłej niechęci, nietolerancji, ignorancji, a nie rzadko także agresji. Historia światowej architektury zna takich przypadków wiele. Przez pierwsze XV wieków były one dość częste. Dotyczyły w szczególności chrześcijańskiego Kościoła Wschodniego, który w wyniku powstania islamu i jego parcia na zachód, utracił większość swoich świątyń. Zamieniono je na meczety. W międzyczasie dochodziło także do wielu konwersji w łonie samego chrześcijaństwa, czego przykładem mogą być te dokonane podczas krucjat krzyżowców i powstania na terenach Bizancjum Cesarstwa Łacińskiego. W większości nie były to jednak przypadki długotrwałe i ostateczne.

2. Konwersje w Polsce po II wojnie światowej

W Polsce, praktycznie od początku jej państwowości, dochodziło do dość licznych konwersji świątyń. Dziś wydaje się to zrozumiałe, Polska leży bowiem na terenie kulturowego i religijnego pogranicza. Zarówno dawniej, jak i obecnie, znajduje się w tej strefie Europy, która częściowo przynależy do kultury łacińskiej, rzymskokatolickiej, a częściowo do kultury grecko-słowiańskiej, dawnej bizantyjskiej, a dziś wschodnio-ortodoksyjnej. Rzymski katolicyzm i prawosławie, będąc jej nurtami autochtonicznymi, od ponad tysiąca lat współtworzyły duchowość chrześcijańską Polski. Kształtowały przez wieki jej kulturę i religijną tożsamość. Wyznawcy wiary rzymskiej i greckiej dzielili się w niej po połowie. Nie powinny więc dziwić fakty występowania takich konwersji również i u nas. Są one wpisane w czasy burzliwej historii. Są jej dowodem – potwierdzeniem życia obu Kościołów, życia czasem zgodnego i pokojowego, a czasem wręcz nienawistnego. Zabierano i konwertowano więc świątynie. Czyniono to dawniej i całkiem niedawno. Lecz wobec nikczemnych przypadków burzenia świątyń lub ich współczesnych adaptacyjnych profanacji – czego najjaskrawszymi

² Jak informuje holenderska gazeta „Trouw”, zainteresowanie obiektami kościelnymi przeznaczonymi do adaptacji na cele niesakralne jest duże. Organizacja „Reliplan”, dokonująca kupna i sprzedaży budynków sakralnych, poinformowała, że w ciągu ostatnich 25 lat przekształcono w Holandii 900 kościołów na muzea, przedszkola, centra lecznicze, przychodnie stomatologiczne, domy seniora oraz ośrodki jogi, zob. *Holandia masowo zamyka kościoły. Zostaną sprzedane prywatnym inwestorom*, <<https://wiadomosci.wp.pl/holandia-masowo-zamyka-kościoly-zostana-sprzedane-prywatnym-inwestorom-6067648977887873a>>.

³ М. Кеслер, *Святые России. Утраты*, Materiały konferencyjne: *3rd International Scientific Conference: Architecture of local cultures of the borderland: ...*, s. 19–20.

przykładami są losy niektórych cerkwi łemkowskich oraz poewangelickich kościołów – takie konwersje wydają się dziś być dla ich poprzednich właścicieli, choć nadal trudne do zaakceptowania, to może już mniej bolesne. Wszak pozostają świątyniami nadal.

My w Polsce dawniej też w tych sporach uczestniczyliśmy. Nie byliśmy ani lepsi, ani gorsi. Mamy wiele grzechów na sumieniu. Burzyliśmy i przekształcaliśmy kościoły, cerkwie, kirchy, synagogi. Te pozostałe stoją do dziś w ruinie. Przed II wojną światową, w 1938 roku, na południowym Podlasiu i Chełmszczyźnie, zburzyliśmy na przykład 127 cerkwi. Po akcji „Wisła” 1947 roku konwertowaliśmy ich ponad 100, a dwa razy tyle bezpowrotnie utraciliśmy. Po wojnie rozebraliśmy lub przekształciliśmy setki synagog. Po powrocie na tzw. „ziemie odzyskane” czyniliśmy tak ze świątyniami poewangelickimi. Do dziś stoją nadal opuszczone, zrujnowane, sprofanowane chrześcijańskie świątynie w Miękiszu Starym, Wólce Żmijowskiej, Oleszycach, Kazuniu Nowym, Babicach, Króliku Wołoskim, Jędrzychowie, Pisarzowicach. To nie są wyjątki. Są ich jeszcze dziesiątki. Są świadkami naszej moralnej porażki, upadku duchowości i kultury.

Kuriozalnym, pozbawionym zwykłej litości dla świętości innej niż nasza, jest do niedawna jeszcze funkcjonujący w poewangelickim kościele w Wielkądzu *Rink Weiss*, ekstrawagancko nazwany *Cathedral pub*, gdzie urządzano głośne na całą Polskę dyskoteki. W miejscu dawnego ołtarza ulokowano tam bar, a pod nim toalety. W centrum zaś dawnej świątyni zbudowano basen służący do wyrafinowanej walki półnagich dam, a ponad jej kruchtą – pokój usług erotycznych. Obiekt „namaszczony” został nawet publicznie do pełnienia swej nowej funkcji (pewnie nieświadomie) przez kapłana. Tragiczne!

Przykładami nie tak dawnych, międzykonfesyjnych konwersji w łonie chrześcijaństwa, mogą być zarówno cerkwie Podkarpacia, Bieszczad, Chełmszczyzny i południowego Podlasia, jak i kościoły Dolnego Śląska, Pomorza oraz Warmii i Mazur. Konwersje te są wynikiem politycznych, perfidnych masowych wysiedleń autochtonicznej ludności chrześcijańskiej obrządku wschodniego, przeprowadzonych przez komunistów w ramach akcji „Wisła” 1947 roku. W wyniku tej akcji na ziemiach zachodnie i północne, opuszczone po wysiedleniu ludności niemieckiej, została przesiedlona cała ludność zamieszkująca południową i środkowowschodnią Polskę. Ulokowano tu ponad 147 tysięcy Rusinów, przede wszystkim Łemków, ale także Hucułów i Bojków. Demograficzną pustkę powstałą po deportacji wypełniono głównie repatriantami zza na nowo ustalonej po II wojnie światowej wschodniej granicy Rzeczypospolitej.

Trzeba otwarcie powiedzieć, że akcja „Wisła” doprowadziła do zniszczenia większości zabytkowych, niezwykle cennych świątyń prawosławnych i greckokatolickich. Przejęcie pozostałych przez Kościół rzymskokatolicki uchroniło je przed zniszczeniem totalnym. Oczywiście kwestią drażliwą w tym przypadku było dość częste niszczenie wystroju wewnętrznego tych świątyń, translokacje ikonostasów, kiotów czy poszczególnych ikon, a nawet zamalowywanie tamtejszych unikatowych polichromii. Na szczęście nie był to proces występujący powszechnie i konsekwentnie realizowany. Część kleru, dostrzegając wyjątkowe wartości estetyczne tej sztuki, czy też jej znaczenie historyczne

i kulturowe, starała się ją zachować i przystosować do potrzeb liturgicznych swojego Kościoła.

Z drugiej strony, migracja ludności prawosławnej i greckokatolickiej na zachód, na tzw. „ziemie odzyskane” i adaptacja zniszczonych lub opustoszałych w większości poewangelickich świątyń, przyczyniła się także do ich uratowania jako obiektów kultu. Choć w obu przypadkach były to jedynie działania typu konserwatorskiego – gdyż powszechnie obowiązywał urzędowy zakaz budowy nowych świątyń w Polsce i oficjalnie to władze konserwatorskie, a nie Kościoły, wyznaczały granice konwersji – to jednak niektóre efekty tych działań z ochroną i konserwacją zabytków wiele wspólnego nie miały. Proces powojennych konwersji przebiegał dwutorowo:

- 1) pierwszy polegał na konwersji pozostawionych świątyń prawosławnych i unickich na rzymskokatolickie – na ziemiach autochtonicznych wschodniochrześcijańskich;
- 2) drugi polegał na konwersji świątyń poewangelickich (lub wcześniejszych rzymskokatolickich) na prawosławne i unickie oraz rzymskokatolickie – na ziemiach autochtonicznych zachodniochrześcijańskich.

Statystyki dotyczące procesów konwersyjnych są bolesne. Jedne wskazują, że w 1939 roku, na terenie dawnej diecezji przemyskiej, istniały 1133 cerkwie. Po zmianie granic Polski w 1945 roku pozostało ich 726, przy czym tylko 10 z nich ucierpiało w czasie wojny. Jak podaje Eugeniusz Zawaleń⁴, do 2000 roku, 340 z nich uległo całkowitemu zniszczeniu. Według Ryszarda Brykowskiego: w ciągu półwiecza, w latach 1939–1989, na terenie dawnego województwa rzeszowskiego (wraz z powiatem gorlickim), a od 1999 roku w województwie małopolskim, unicestwieniu uległy 253 cerkwie, w tym 201 świątyń drewnianych i 52 murowane. Największe straty przypadają na okres po 1947 roku. Według Brykowskiego, spośród 253 zniszczonych cerkwi 2 powstały w XVI wieku, 9 w XVII wieku, 40 w XVIII wieku, 141 w XIX wieku i 60 w wieku XX (w jednym przypadku czasu powstania cerkwi nie udało się ustalić)⁵.

Z kolei Stanisław Kryciński⁶ podaje, że z około 650 cerkwi istniejących w 1945 roku na obszarze leżącej w obecnych granicach Polski dawnej greckokatolickiej diecezji przemyskiej, pozostało zaledwie 300. W latach 1947–1956 przeprowadzono planowane akcje rozbiórek wsi opuszczonych po akcji „Wisła”. Na obszarze dawnego województwa rzeszowskiego rozebrano wówczas ok. 300 cerkwi, zwykle niszcząc również ich wyposażenie. Po 1956 roku zniszczono jeszcze ok. 50 cerkwi. Ze świątyni na opisanym obszarze zniknęło ok. 7000 ikon, wiele sprzętów liturgicznych, starych druków i kronik parafialnych. Uchwała nr 666 Prezydium Rządu z 20 sierpnia 1955 roku w sprawie planowej akcji usunięcia pozostałości zniszczeń wojennych w miastach i osiedlach (*Monitor Polski* 1955 nr 92 poz. 1189)⁷ jednoznacznie ujawniła złe intencje działań instytucji państwowych, również w stosunku do cerkiewnych obiektów sakralnych.

⁴ E. Zawaleń, *Ochrona architektury cerkiewnej na terenie Podkarpacia w latach 1980-2000*, [w:] *Na pograniczu kultur. Drewniana architektura sakralna w Polsce i na Ukrainie*, red. J. Polaczek, Przemysł 2001, s. 45.

⁵ R. Brykowski, *W sprawie architektury cerkiewnej województw rzeszowskiego po 33 latach*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku*, Rzeszów 1997, s. 151.

⁶ S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach*, Pruszków 2005, s. 5.

⁷ *Uchwała nr 666 Prezydium Rządu z dnia 20 sierpnia 1955 r. w sprawie planowej akcji usunięcia pozostałości zniszczeń wojennych w miastach i osiedlach*.

Według Pawła Kusala⁸ obecnie w Polsce znajduje się ok. 250 drewnianych cerkwi, gdy przed 1939 rokiem tylko na południowo-wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej było w sumie ponad 2 000 drewnianych cerkwi i kościołów⁹. Na terenie Beskidu Sądeckiego, Niskiego i Bieszczadów utraciliśmy więc 1 750 świątyń. To bolesne, zwłaszcza wobec informacji, że wskutek działań wojennych zniszczeniu uległo jedynie 10 cerkwi!

Warto wspomnieć, że w okresie międzywojennym na 190 bieszczadzkich miejscowości przypadało ok. 160 cerkwi. Do dzisiaj przetrwało ich ok. 50, z czego ok. 10 użytkowanych jest przez prawosławnych lub grekokatolików, pozostałe zostały przejęte przez Kościół rzymskokatolicki.

Ogólne, przybliżone dzisiejsze dane statystyczne potwierdzają, że cerkwie prawosławne i grekokatolickie, spośród wszystkich drewnianych świątyń różnych wyznań i konfesji, spotkał los najbardziej dotkliwy. Do niedawna na autochtonicznych ziemiach łemkowskich, na obszarze dawnych województw rzeszowskiego i krakowskiego, w posiadaniu Kościoła grekokatolickiego było 16 zabytkowych świątyń, Kościoła prawosławnego – 16, Kościoła rzymskokatolickiego – 111. Parę świątyń jest współużytkowanych. Stan techniczny świątyń konwertowanych przez Kościół rzymskokatolicki był i jest dość dobry. Różne, czasami niezbyt fortunate, były sposoby dostosowania wnętrza do potrzeb liturgii łacińskiej. W wielu jednak przypadkach dawne urządzenia wnętrza cerkiewnych zachowano. Czasem zmiany były dość radykalne, bo niestety były też przypadki likwidacji całych ikonostasów, świętych stołów (*prestolów*) i stołów ofiarnych, kiotów czy poszczególnych ikon. Na szczęście część księży, dostrzegając wyjątkowe wartości artystyczne tej sztuki, czy też jej znaczenie historyczne, starała się ją zachować i przystosować do potrzeb liturgicznych swojego Kościoła. Bo przecież jest to architektura najwyższych wartości człowieka, będąca sednem jego aspiracji duchowych i religijnych, źródłem tworzenia prawdziwych wartości życia i dziedzictwa kultury, budowanej na podstawowych wartościach: prawdzie, dobru i pięknie.

3. Typologia i aksjologia przekształceń

Problemem głównym konwersji świątyń były przebudowy ich części prezbiterialnych, a zwłaszcza ikonostasów¹⁰ i pozostawionych w centralnych częściach hieratejonów ołtarzy (*prestolów*) i bocznych stołów ofiarnych (*żertwienników*). Można tutaj rozróżnić kilka stosowanych wówczas wariantów transformacji tych najważniejszych elementów sztuki liturgicznej świątyni wschodniej i ułożyć je w pewną typologię:

- 1) zachowanie dawnego ikonostasu i ołtarza (*prestola*) w formie pierwotnej;
- 2) częściowe zachowanie formy pierwotnej dawnego ikonostasu z pozostawieniem na swoim miejscu dawnego ołtarza (*prestola*), z równoczesnym ustawieniem przed

⁸ P. Kusal, *Zapomniane cerkwie*, Krosno 2011, s. 7.

⁹ Dane niniejsze w pochodzą z opublikowanego przez dr Tadeusza Spissa w 1912 r. we Lwowie *Wykazu drewnianych kościołów i cerkwi w Galicji*, Lwów 1912.

¹⁰ M. Kornecki, *Losy cerkwi i zabytków sztuki cerkiewnej w dawnym województwie krakowskim. 1945–1975*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku*, red. A. Fortuna-Marek, Rzeszów 1997, s. 107.



Fot. 1. Drewniana cerkiew Opieki Matki Bożej w Owczarach.
Widok wnętrza z ikonostasem. Fot. J. Uściniowicz, 2008.

ikonostasem nowego ołtarza lub jednego z dawnych ołtarzy bocznych (rozwiązanie posoborowe) lub z jego translokacją przed ikonostas (rozwiązanie przedsoborowe);

3) częściowy demontaż ikonostasu z translokacją poszczególnych jego rzędów lub pojedynczych ikon;

— usunięcie wrót cesarskich oraz diakońskich z otwarciem wglądu i dostępu do prezbiterium;

— usunięcie wrót cesarskich z ulokowaniem w ich miejscu retabulum ołtarzowego z tabernakulum;

— rozsunięcie rzędu namiestnego z pozostawieniem wrót królewskich na flankach;

— usunięcie ikon Chrystusa i Hodegetrii, z ich translokacją na ściany¹¹;

— usunięcie centralnej ikony *Deesis* lub jej zamianą na inną;

— zamknięcie wrót królewskich na głucho z umieszczeniem przed nimi różnych innych ikon;

— łączenie ikonostasów z różnych okresów historycznych i w różnych stylach, ze wzajemną wymianą ikon;

— przebudowa ikonostasu na ołtarze boczne lub na retabulum ołtarza głównego;

— translokacja wybranych rzędów na ścianę tęczową.

¹¹ Cerkiew w Stawiszczach ze zdemontowanym częściowo ikonostasem, ibidem, s. 108.



Fot. 2. Drewniana cerkiew Św. Św. Kosmy i Damiana w Bereście.
Widok wnętrza z ikonostasem i ołtarzem posoborowym. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

4) całkowity demontaż ikonostasu i umieszczenie go na ścianie wschodniej, w głębi prezbiterium, jako tła dla ołtarza, analogicznie jak w cerkwiach staroobrzędowych;

5) całkowity demontaż ikonostasu i umieszczenie go na ścianach świątyni – jako poszczególnych ikon lub ich grup – w postaci dekoracyjnej;

6) całkowite usunięcie ikonostasu z wnętrza cerkwi¹².

Wskazane powyżej transformacje ikonostasów i dawnych ołtarzy zaznaczyły się szczególnie przed II Soborem Watykańskim, kiedy to celebrians pozostawał jeszcze tradycyjnie zwrócony w stronę ołtarza. Po reformie soborowej, gdy celebrians odwrócił się twarzą do wiernych, powstała już nowa sytuacja, dająca inne możliwości adaptacyjne w zachowaniu istniejącego wystroju ołtarza i ikonostasu.

Problemem, który się ujawnił, były również miniaturyzacje lub deformacje kopuł zewnętrznych. Nierzadko zastępowano je sygnaturalnymi wieżyczkami lub w ogóle je znoszono, wyrównując dach. Również krzyże wieńczące były zmieniane z tradycyjnych lemkowych lub ośmioramiennych na łacińskie, najczęściej poprzez ucięcie dolnej poprzeczki.

¹² Postanowienia II Soboru Watykańskiego poczyniły radykalne zmiany w urządzeniu kościołów rzymskokatolickich. Odkąd kapłan zaczął celebrować nabożeństwo przodem do wiernych, a nie przodem do ołtarza, jak dotychczas, uległo zmianie usytuowanie ołtarza w prezbiterium oraz jego forma. Dotyczyło to zarówno świątyń nowo budowanych, jak i zabytkowych. Dotychczasowy ołtarz stał się najczęściej miejscem ulokowania tabernakulum.



Fot. 3. Drewniana cerkiew Św. Michała Archanioła w Polanach.
Widok wnętrza z ikonostasem i ołtarzem posoborowym. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

Do grupy cerkwi reprezentujących pierwszy z wymienionych powyżej typów przetworzeń ikonostasów można zaliczyć pochodzącą z 1653 roku cerkiew Opieki Matki Bożej w Owczarach (fot. 1). Jest to jedna z najpiękniejszych, drewnianych cerkwi łemkowskich. Ma ikonostas z XVII–XVIII wieku oraz polichromię z 1938 roku. W ikonostasie ujawnia się wyraźny brak kanonicznej grupy *Deesis* w typie trimorfionu. Chrystus, przedstawiony jako Król Chwały w postaci Wielkiego Kapłana, jest wśród świętych apostołów bez Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela. A przecież kompozycja *Deesis* była zawsze główną treścią ikonostasu. Wyrażała dogmatyczną rolę Orędowników. Rozbudowana o archaniołów, apostołów i świętych konkretyzowała ideę zbiorowej modlitwy, w której udział biorą poszczególne postaci zorientowane na ikonę Chrystusa Pantokratora. Tutaj jej już nie ma. Dodatkowo św. Apostołowie, pod wpływem sztuki zachodniej, zostali opatrzeni atrybutami. Św. Andrzej trzyma krzyż, św. Szymon piłę, św. Jan Ewangelista kielich. Całość ikonostasu jest formą malarską, a nie ikonieczną.

W cerkwi św. św. Kosmy i Damiana w Bereście z 1842 roku (fot. 2), od 1951 roku użytkowanej jako rzymskokatolicki kościół pw. MB Nieustającej Pomocy, zachowano kompletny ikonostas. Zbudowano go w XIX wieku z wykorzystaniem ikon pochodzących z XVII i XVIII wieku. W centrum hieratejonu pozostawiono również XIX-wieczny *prestoł*, w podstawę którego wkomponowano dwie ikony przedstawiające apostołów, pochodzące z XVII-wiecznego ikonostasu.



Fot. 4. Drewniana cerkiew Św. Michała Archanioła w Świątkowej Małej. Widok wnętrza z ikonostasem i jego centralnymi ikonami Chrystusa Pantokratora i Theotokos Eleusy oraz ołtarzem posoborowym. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

Innym przykładem reprezentującym ten sam typ przetworzeń może być dawna cerkiew św. Michała Archanioła w Polanach z 1820 roku, która w 1947 roku została również konwertowana na kościół rzymskokatolicki (fot. 3). Wnętrze tej cerkwi zdobi polichromia z XIX wieku oraz wyposażenie cerkiewne z XVIII wieku, z dość interesującym baldachimem zawieszonym ponad ikonostasem. Zachował się tutaj kompletny ikonostas z XIX wieku. Drzwi diakońskie pochodzące z dawnego ikonostasu ulokowano jednak po bokach istniejącego ikonostasu jako tzw. „uszaki”.

Do grupy świątyń reprezentujących drugi typ transformacji – cerkwi z ikonostasami niepełnymi – można zaliczyć pochodzącą z 1762 roku cerkiew św. Michała Archanioła w Świątkowej Małej (fot. 4), powstałej prawdopodobnie w wyniku dobudowania do istniejącej kaplicy nawy i babińca, a w XVIII–XIX wieku także wieży dzwoniczej. Znajdujemy też tutaj barokowy ikonostas z 1670 roku, przerobiony i uzupełniony w XVIII wieku. Brakuje w nim jednak wrót królewskich i diakońskich, rzędu proroków oraz rzędu świętych, czyli tzw. *prazdników*. Otwór po królewskich wrotach przesłonięto dużą ikoną Chrystusa Nauczającego, a pośrodku rzędu *Deesis*, zamiast Chrystusa Pantokratora, umieszczono ikonę Theotokos Eleusy. Zaburza to teologiczną logikę i sens struktury ikonograficznej ikonostasu, w której grupa *Deesis*, z centralną ikoną Pantokratora, ma przecież wyrażać modlitwę przebłagalną do Zbawiciela. Ikonostas pozbawiono więc częściowo sensu teologicznego. Warto zauważyć, że po bokach centralnej ikony



Fot. 5. Drewniana cerkiew Św. Św. Kosmy i Damiana w Skwirtnem.
Widok wnętrza z quasi ikonostasem i ołtarzem posoborowym. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

umieszczono osobne wyobrażenia Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela, a za nimi przedstawienia świętych apostołów. Na ścianach cerkwi umieszczono też fragmenty zdemonstrowanych uprzednio ikonostasów: barokowego i rokokowego z XVII i XVIII wieku.

Inna świątynia z tej grupy – cerkiew św. św. Kosmy i Damiana w Skwirtnem – wybudowana została w 1837 roku i uznawana jest za modelowy przykład XIX-wiecznej cerkwi łemkowskiej typu północno-zachodniego. Jest ona użytkowana obecnie jako kościół rzymskokatolicki (fot. 5). Prezbiterium tej świątyni oddzielone zostało od nawy wspólną przegrodą o charakterze ikonostasu. W jej dolnej części zachowały się cztery ikony rzędu „namiestnego” z początku XX wieku, w układzie tradycyjnym. Ponad nimi, na ścianie, umieszczono współczesne obrazy apostołów oraz duży wizerunek Jezusa Chrystusa i Boga Ojca. Po bokach, na ścianie nawy wiszą starsze ikony z początku XIX wieku przedstawiające Matkę Bożą z Dzieciątkiem i Chrystusa Pantokratora, będące pozostałością dawnego ikonostasu.

Dość częstą praktyką, stosowaną w adaptacjach dawnych cerkwi na kościoły, były translokacje ikonostasów, szczególnie zaś ich lokowanie na ścianie wschodniej świątyni. Przykładem może być cerkiew św. Michała Archanioła w Świątkowej Wielkiej, powstała w 1757 roku. Od 1986 roku jest to rzymskokatolicki kościół filialny (fot. 6).



Fot. 6. Drewniana cerkiew Św. Michała Archaniola w Świątkowej Wielkiej. Widok otwartego prezbiterium z ołtarzem i obrazem Serca Jezusowego. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

W prezbiterium świątyni znajduje się późnobarokowy ołtarz z obrazem Serca Jezusowego z XVIII wieku. Ikonostas dawnej cerkwi został tu podzielony. Znajdujące się w nawie dwa cokoly z dawnego ikonostasu są dziś bocznymi ołtarzykami, zaś na cokole po prawej stronie ustawiono retabulum ołtarzowe z XVIII wieku, z obrazem Koronacji Matki Bożej przez Tróję Świętą. Ponad nim ulokowano malowidło Zabicie Abla, które zdobiło poprzednio cokół ikonostasu. Na północnej ścianie nawy przedstawiona została scena Ukrzyżowania z XVII wieku. Centralną ikonę otaczają dwa rzędy mniejszych ikon z życia i męki Chrystusa, przeniesione w czasie konwersji ze wschodniej ściany nawy. Natomiast tam umieszczono krzyż zdjęty ze



Fot. 7. Drewniana cerkiew Św. Jakuba Młodszeo Apostoła w Powroźniku. Widok wnętrza z otwartym prezbiterium i podzielonym ikonostasem. Fot. archiwum MOT.
(<http://obierzkiunek.pl/1338-gorlickiesadecki-cerkiew-pw-sw-jakuba-w-powrozniku>).



Fot. 8. Drewniana cerkiew Opieki Matki Bożej w Chotylubiu. Widok wnętrza z otwartym prezbiterium i podzielonym ikonostasem. Fot. J. Uścińowicz, 2016.

zdemontowanego zwieńczenia ikonostasu, a także górną połowę wielkiej ikony Sądu Ostatecznego z XVII wieku. Translokacje części ikonostasu i poszczególnych ikon są więc tutaj znaczące.

Wyrazistym przykładem tej samej metody transformacyjnej może być cerkiew św. Jakuba Młodszego Apostoła w Powroźniku (fot. 7)¹³. Zbudowano ją w 1600 roku jako prawosławną. W 1778 roku dobudowano wieżę, a w latach 1813–1814 świątynię przesunięto na obecne jej miejsce. Zbudowano nowe prezbiterium, a dawne zamieniono na ulokowaną po stronie północnej zakrystię. Po 1947 roku cerkiew konwertowano na kościół rzymskokatolicki. W cerkwi tej były dawniej dwa ikonostasy – pierwszy, prawosławny pochodzący z XVII wieku, oraz późniejszy z XVIII wieku – unicki. Niestety, zostały one podzielone i rozproszone. Nie stanowią już zintegrowanych struktur ikonoczno-liturgicznych. Na pierwotnym miejscu pozostał tylko rząd *Deesis* oraz ikony proroków. Pomiędzy ikonami apostołów brak jest ikony Pantokratora, najważniejszej w grupie *Deesis*¹⁴. Jej miejsce zajmuje ikona Koronacji Matki Bożej. Pozostałą część

¹³ Fotografia pochodzi z archiwum MOT, [w:] *Cerkiew pw. św. Jakuba w Powroźniku*, <<http://obierzkierunek.pl/1338-gorlickiesadecki-cerkiew-pw-sw-jakuba-w-powrozniku>>.

¹⁴ Przedstawienie *Deesis* jest charakterystyczne dla sztuki Kościoła wschodniego. Wyraża wiarę w moc wstawiennej modlitwy błagalnej zanoszonej do Boga przez osoby najwyższych pośredników – Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela Prodromosa. Stając się zasadniczym i stopniowo rozbudowywanym elementem ikonostasu, jako ideowego centrum cerkwi, kulminowała jego treści. Dzięki eschatologicznym odniesieniom, które budowały jej funkcję liturgiczną, scena *Wielkiego Deesis* weszła w skład rozbudowanej sceny *Sądu Ostatecznego*. Stanowiąc jego



Fot. 9. Drewniana cerkiew Św. Michała Archanioła w Brzeżawie. Widok wnętrza z otwartym prezbiterium i podzielonym ikonostasem. Fot. J. Uścińowicz, 2016.

przesunięto na wschodnią ścianę, ustanawiając tło dla ołtarza. W części środkowej ołtarza umieszczono ikony Matki Bożej z Dzieciątkiem, a powyżej ikonę Mandylionu, obie pochodzące z pierwotnego ikonostasu z XVII wieku. W nawie świątyni, już po jej konwersji, ulokowano barokowy ołtarz boczny z początku XVIII wieku z łacińskim obrazem Chrystusa u Słupa. Z tego okresu pochodzi również rokokowa ambona z 1700 roku.

Podobny los spotkał przepiękny ikonostas cerkwi Opieki Matki Bożej w Chotylibiu z 1693 roku (zbudowanej na miejscu wcześniejszej z 1565 r.), konwertowanej na kościół, a obecnie nieczynnej kultowo (fot. 8), czy cerkwi św. Michała Archanioła w Brzeżawie, w gminie Bircza, zbudowanej w 1843 roku, na miejscu wcześniejszej świątyni, również konwertowanej na świątynię rzymskokatolicką w latach 80-ch XX wieku. Ikonostas tej cerkwi, pochodzący z drugiej połowy XIX wieku, rozmontowano, a ikony rozmieszczono na ścianach naosu i prezbiterium oraz na ścianie tęczowej (fot. 9).

skondensowany ekwiwalent, wyrażała ufność w moc wstawiennictwa najwyższych orędowników ludzkości przed ponownym przyjściem Chrystusa w *Drugiej Paruzji*.

Warto nadmienić, że prototypem ikonostasu na Rusi była właśnie ikona *Deesis*. Niegdyś też słowem *Deesis* określano cały ikonostas. Na Rusi Czerwonej i na części terenów Łemkowszczyzny istniały dwa typy ikonostasów – starszy i młodszy. Różnica pomiędzy nimi polegała na zmianach w układzie trzeciego i czwartego rzędu ikon: 1) typ starszy, będący przedłużeniem tradycji staroruskiej z XV w., miał geometrię trójkątną, zwieńczoną sceną *Ukrzyżowania*; 2) typ młodszy powstał w XVI w., miał geometrię prostokątną i rzędy tej samej długości, ze sceną *Ukrzyżowania* na osi.



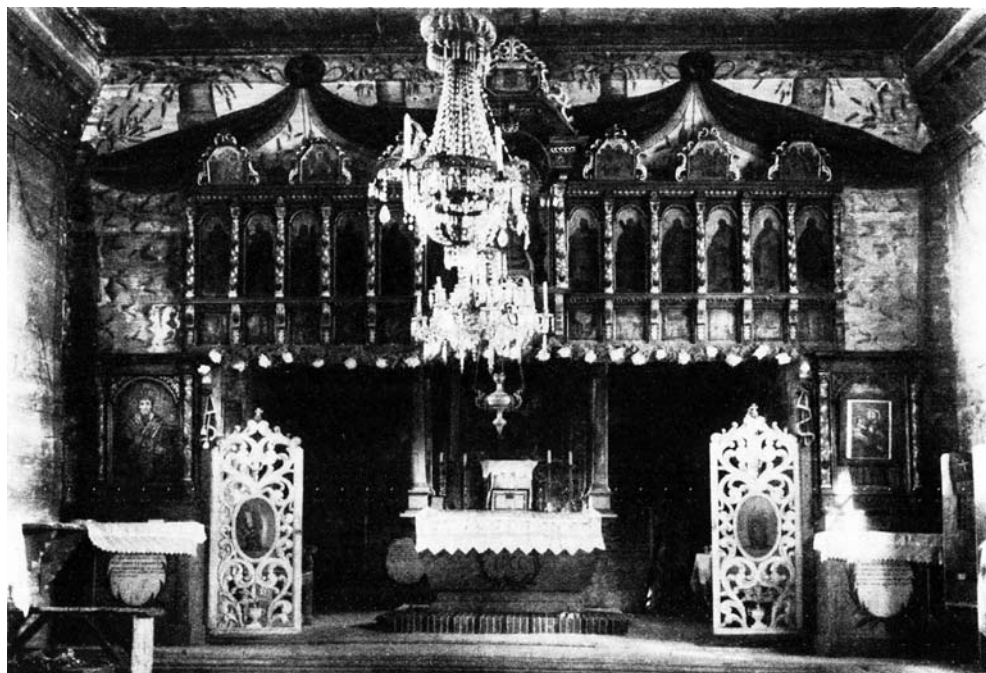
Fot. 10. Murowana cerkiew we Florynce.
Widok wnętrza po podziale ikonostasu. Fot. J. Uścińowicz, 2008.



Fot. 11. Drewniana cerkiew Św. Dymitra w Boguszy. Widok wnętrza z otwartym
prezbiterium z ołtarzem i podzielonym ikonostasem. Fot. Wojciech Pysz.
(https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Bogusza_ikonostas.jpg)

Przykładami dość drastycznych konwersji są cerkwie we Florynce, Boguszy i Stawiszy¹⁵. Murowana, wybudowana w XIX wieku, cerkiew św. Michała Archanioła we Florynce służy katolikom od 1951 roku. Ikonostas został tutaj sztucznie odcięty na trzy części (fot. 10). Część główna znalazła się na ścianie wschodniej, a pozostałe na ścianie łuku tęczowego.

¹⁵ Drewniana, greckokatolicka cerkiew w Stawiszy spłonęła w nocy z 26 na 27 października 1966 r. Według oficjalnego stanowiska władz, przyczyną pożaru było zwarcie instalacji elektrycznej. Zob. T. Chrzanowski, *Drewniana cerkiew polemkowska w Stawiszy*, „Ochrona Zabytków”, nr 3 (21), 1967, s. 59.



Fot. 12. Drewniana cerkiew w Stawiszyn.

Widok wnętrza po częściowym demontażu ikonostasu. Fot. archiwum, autor nieznan.

Podobnie rzecz się ma w przypadku cerkwi św. Dymitra w Boguszy z 1856 roku (fot. 11)¹⁶. Są to przykłady kompletnego niezrozumienia teologicznego sensu ikonostasu – jego wymowy symbolicznej i znaczenia kultowego. Drastycznych przeróbek dokonano także w nieistniejącej już dziś cerkwi św. Dymitra w Stawiszyn z 1813 roku, po jej konwersji w 1951 roku. W wyniku niefortunnej przebudowy rzędu namiestnego ikonostasu i likwidacji drzwi diakońskich (prawdopodobnie w 1964 r.), wrota królewskie zostały bardzo nienaturalnie, karykaturalnie wręcz, rozsunięte (fot. 12). Stworzyło to co prawda szerszy widok na ołtarz, lecz zarazem pozbawiło ikonostas jego sensu¹⁷.

Dość częstą praktyką były, niestety, również całkowite demontaże ikonostasów. Przykładem jest choćby dawna cerkiew św. św. Kosmy i Damiana w Kotani z 1782 roku, która jest obecnie rzymskokatolickim kościołem pw. św. Antoniego. W latach 1962–1963, kiedy to wykonano całkowitą rekonstrukcję cerkwi, zabrano do konserwacji dwa ikonostasy z XVII i z XVIII wieku. Nie powróciły one jednak w całości na swoje pierwotne miejsce. Pozbawione dawnego wyposażenia wnętrza, jeszcze do niedawna było wyraźnie opustoszałe (fot. 13). Nieco polepszył ten stan powrót z konserwacji 2 rzędów

¹⁶ Autor fotografii: Wojciech Pysz, *Ikonostas w Boguszy*, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Bogusza_ikonostas.jpg>.

¹⁷ O znaczeniu symbolicznym i wymowie liturgicznej ikonostasu oraz wrót królewskich zob. J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, Hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Białystok 1997, s. 192–197 oraz 200–203.



Fot. 13. Drewniana cerkiew Św. Św. Kosmy i Damiana w Kotani.
Widok wnętrza po całkowitym demontażu ikonostasu. Fot. J. Uścińowicz, 2008.



Fot. 14. Murowana cerkiew Św. Michała Archanioła w Bielicznej.
Widok wnętrza po całkowitym demontażu ikonostasu. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

dawnego ikonostasu – De-esis i Praojców oraz ikona Ostatniej Wieczerzy – ulokowane na wschodniej ścianie tęczowej naosu. Smutne wrażenie okaleczenia jednak pozostało.

Ten sam zły los spotkał ikonostasy drewnianych cerkwi w Smolniku, Wólce Żmijowskiej, Krasicach, Rzeczpole, Poździaczu (ob. Leszno), Stubienku, Leszczynach, Kormanicach, Koniuszy, Kruhelu Wielkim, Rudawce i niestety wielu, wielu innych cerkwi.

Takie same tendencje transformacyjne, znane z konwertowanej architektury drewnianej, zapanały także w murowanej architekturze cerkiewnej. Jednym z przykładów może być zbudowana w 1796 roku greckokatolicka cerkiew św. Michała Archanioła w Bielicznej, położona w pustej dolinie na północnych stokach Lackowej, u źródeł

Białej. Po II wojnie światowej opuszczona i zrujnowana, została w 1985 roku odbudowana. Pozostawiono ją jednak bez wyposażenia i służy do dziś jako kościół rzymskokatolicki (fot. 14).

Innym przykładem jest murowana, kopułowa cerkiew św. Jana Złotoustego w Polanach z 1914 roku. W 1949 roku zrujnowaną świątynię przekazano Kościołowi rzymskokatolickiemu¹⁸. Nie odbudował on jej jednak. Uczynili to w 1960 roku prawosławni. W lutym 1972 roku ostatecznie przejęli świątynię katolicy. Zdemonstrowano ikonostas, wyprowadzono z cerkwi sprzęty liturgiczne (fot. 15), a na krzyżach bocznych kopulek zlikwidowano ramiona. Sąd w 1982 roku orzekł wspólne użytkowanie cerkwi, lecz nigdy



Fot. 15. Murowana cerkiew Św. Jana Złotoustego w Polanach. Widok wnętrza po całkowitym demontażu ikonostasu. Fot. J. Uścińowicz, 2008.

¹⁸ Jedynym punktem zapalnym, gdzie przez okres ponad 20 lat toczył się ostry spór o świątynię między prawosławnymi a katolikami obrządku łańciskiego była cerkiew w Polanach. Spowodowane to było przejściem przez katolików nowo wyremontowanej przez prawosławnych świątyni. Ci zmuszeni byli odprawiać nabożeństwa przed cerkwią i w końcu ją utracili. Obecnie toczy się spór z grekokatolikami o własność 23 świątyń.



Fot. 16. Murowana cerkiew w Narodzenia NMP w Tyławie.
Widok wnętrza z odtworzonym kompletnym ikonostasem. Fot. J. Uścinowicz, 2008.

do niego nie doszło. Przez kilka lat liturgię wschodnią odprawiano na placu cerkiewnym, pod starą lipą. Mimo że od listopada 1992 roku cerkiew jest współużytkowana przez parafię rzymskokatolicką pw. Matki Bożej Częstochowskiej i greckokatolicką, dawny konflikt i powstałe na tym tle uprzedzenia nie zostały zażegnane.

Pozytywny przykład świadomych działań adaptacyjnych, czynionych ze zrozumieniem niuansów rządzących sztuką wschodniego chrześcijaństwa, prezentuje murowana cerkiew greckokatolicka Narodzenia NMP w Tyławie. Wybudowana w 1787 roku, po konwersji w 1945 roku użytkowana jest jako kościół rzymskokatolicki pw. Wniebowzięcia Matki Boskiej. Trójdzielna i orientowana cerkiew nawiązuje w swojej architekturze do drewnianych cerkwi łemkowskich. W cerkwi zachowano przepiękny „pełny” ikonostas z początku XX wieku, odtworzony i poddany pieczołowitej konserwacji w latach 1968–1972, po uprzedniej dewastacji (fot. 16). To godne wszelkich pochwał działanie!

W konkluzji niniejszych analiz można stwierdzić, że w świątyniach, w których pozostawiono dawne prawosławne lub unickie ikonostasy, konwersje do rzymskiej liturgii posoborowej były ułatwione. Nowy ołtarz lokowano przed ikonostasem a tabernakulum – na dawnym *prestole*. To tworzyło rodzaj kustodii. Rozwarcie carskich wrót dawało właściwą oprawę architektoniczną i ikonograficzną dla tabernakulum, wzmacnione

dotąd dodatkowo poprzez podwyższenie *prestola*. W ten sposób dawny hieratejon mógł stać się w sposób naturalny kaplicą Najświętszego Sakramentu¹⁹ liturgii rzymskiej. Było to najlepsze potwierdzenie sensu pozostawiania dawnych ikonostasów w konwertowanych na katolickie kościoły cerkwiach, tym bardziej, że współużytkujący niektóre z nich grekokatolicy, mogli również, jak dawniej, odprawiać swoją liturgię na dawnym *prestole*, za ikonostasem. Niestety, rozwiązań idących w tym kierunku nie mamy wiele. A szkoda.

4. Résumé

Straty Cerkwi po przeprowadzonej nikczemnie akcji „Wisła” były ogromne. Utraciliśmy bezpowrotnie setki świątyń o wyjątkowej wartości kultowej i kulturowej. Można to rozpatrywać w kategoriach dziejowego barbarzyństwa, świadomie zaplanowanego i z premedytacją przeprowadzonego. Większość bowiem świątyń – bo prawie trzykrotnie przewyższającą liczbę obiektów zachowanych – bezpowrotnie utraciliśmy. Część świątyń zostało okrutnie sprofanowanych, a niektóre nadal o tym boleśnie przypominają swoim zatrważającym stanem. Do nich należą cerkwie w Króliku Polskim, Oleszycach Starych i Nowych (murowane), Miękiszu Starym, Babicach i jeszcze nadal w wielu, wielu innych miejscach.

Pozbawione siłą swych dawnych właścicieli, opuszczone i okaleczone wytworzyły też niespotykaną dotąd sytuację eklezjologiczną, jurysdykcyjną i moralną. W szczególności w aspekcie recepcji sztuki sakralnej i jej znaczenia liturgiczno-estetycznego i kultowego. Skonfrontowane oto zostały bezpośrednio obie chrześcijańskie tradycje kościelne – wschodnia i zachodnia. Po raz pierwszy na tak wielką skalę Kościół rzymskokatolicki w Polsce spotkał się „twarzą w twarz” ze sztuką cerkiewną. Było to, niestety, spotkanie w opustoszałych świątyniach, bez kapłanów i wiernych Cerkwi. Ale na pewno nie pozostało ono bez wpływu na ten Kościół.

Bez wątplenia, przeprowadzone konwersje uchroniły przed totalną zagładą wiele cerkwi. W wielu ma się wrażenie jakby świątynia nadal była użytkowana przez chrześcijan obrządku wschodniego. W wielu, pomimo dokonania dużych zmian, udało się zachować jakąś formę syntezy. W pewnej części świątyń ma się wrażenie jedynie nagromadzenia wewnątrz różnych form architektonicznego wystroju i ikonografii – ikonostasów, ołtarzy, kitów czy ikon. W wielu nastąpiła dezintegracja i pomieszanie dawnej, sensownie zestrojonej, struktury wystroju liturgicznego. Zatracono logikę i sens sztuki oraz jej związek ze Świętą Liturgią i strukturą symboliczną świątyni, tak charakterystyczną dla chrześcijaństwa wschodniego. Przeważała tendencja rozumienia sztuki jako sposobu dekoracji ścian w stylu *Biblia pauperum*. Pomimo tego nastąpił znaczny przepływ wartości z Kościoła wschodniego do zachodniego.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że: „Tabernakulum powinno być umieszczone w kościele [...] w najbardziej godnym miejscu, z największą czcią” (Pawel VI, *Mysterium fidei*). „Godna forma, właściwe umieszczenie i zabezpieczenie tabernakulum powinny sprzyjać adoracji Pana rzeczywiście obecnego w Najświętszym Sakramencie ołtarza” (KKK 1183). W kontekście miejsca przechowywania Eucharystii, mówi się, że powinno być ono tylko jedno w kościele. Najlepsze miejsce do tego celu stanowi osobna kaplica. Miejscem tym może być również najbardziej wyróżniona spośród innych część kościoła. Winna być ona dobrze widoczna, przyozdobiona i odpowiednia do modlitwy; por. KKK, kan. 938 § 1.

Badanie przypadków konwersji świątyń – choć dla wielu bolesnych i uznawanych za moralnie „nieczyste” – uważane przez świat nauki za „wstydlive” i traktowane często za niepotrzebne rozdrapywanie ran, jest, jak mi się wydaje, nauce potrzebne i ważne. Ważne z wielu powodów. Jego rozpoznanie dać może nie tylko wiedzę o historycznych losach poszczególnych świątyń. Dać może przede wszystkim wyostrzony pogląd na występowanie podobieństw i różnic w tradycjach obu Kościołów – wschodniego i zachodniego, na to, co stanowi dla nich wartości nadrzędne i podrzędne, na to, co je łączy i dzieli. Zwłaszcza na poziomie architektury i sztuki sakralnej. Może być też pewnym pretekstem do ich wzajemnego poznania i oswojenia, a nawet ich spotkania i dialogu. Choć w przypadkach konwersji nie będzie to nigdy postulowane przez oba Kościoły „spotkanie w prawdzie i miłości”, to może je jednak przynajmniej uchronić przed nieświadomym zaniechaniem i bolesną profanacją wartości miejsc i obiektów kultu. Bo w przypadku działań świadomych nic już poradzić się nie da²⁰.

SUMMARY

Jerzy Uścinowicz

Typology of the conversions of Lemko temples after „Vistula Operation”

Key words: Orthodox Church, architecture, sacrum, iconostasis, conversion

This paper presents typology and selected examples of interconfessional conversions of lemko temples, after “Vistula Operation” 1947 in Poland.

It also shows the process of transformation of spatial and functional structures as well as iconography of the temples and their iconostases, implemented throughout adaptation for the Roman Catholic churches. It covers problems in architectural conservation as well as essential ideological aspects of symbolical and liturgical nature.

²⁰ Pracę wykonano w 2017 roku w ramach realizacji badań statutowych Zakładu Architektury Kultur Lokalnych WA PB, pt. *Przekształcenia form i struktur funkcjonalno-przestrzennych w architekturze kultur lokalnych pogranicza. Rejestracja, rekonstrukcja, rewitalizacja* (nr S/WA/3/16), ze środków MNiSW na naukę.

„NIE MOGĘ SIĘ W CERKWI MODLIĆ, BO TO TAKIE RUSKIE”.
WKŁAD DUCHOWNYCH RZYMSKOKATOLICKICH W ZACHOWANIE
ZABYTKÓW CERKIEWNYCH NA POŁUDNIU POLSKI¹

Słowa kluczowe: Cerkiew grecko-katolicka w Polsce, opieka nad cerkwiami, duchowieństwo katolickie, ochrona zabytków

W przededniu II wojny światowej na terenach diecezji przemyskiej, dawnych województw rzeszowskiego, lubelskiego i krakowskiego znajdowało się 710 cerkwi i kaplic (czasowni), z czego do roku 1997 dotrwało 386². Tylko niewielka ich liczba uległa zniszczeniu w wyniku działań wojennych³, reszta przestała istnieć wskutek planowych rozbiórek, aktów wandalizmu i celowych podpaleń. Tą drogą zdobywano materiał budowlany i opały, wyposażenie zaś rozkradano lub niszczone. Po przymusowych wysiedleniach z tych terenów ludności prawosławnej i greckokatolickiej w latach 1944–1946 do ZSSR, i kolejnych w ramach akcji „Wisła” na tzw. Ziemie Odzyskane, opustoszałe wsie, a wraz z nimi cerkwie i majątek parochialny, formalnie przeszły na rzecz państwa. Stało się to na podstawie ustawy rządowej z 6 maja 1946 roku *O majątkach porzuconych i opuszczonych*⁴. Zgodnie z nią

¹ Referat został wygłoszony na konferencji *Problemy z zachowaniem języka, kultury, tożsamości ukraińskiej mniejszości narodowej w Krakowie i w Polsce. 70 lat po wysiedleńczej akcji „Wisła” 1947 roku*, zorganizowanej przez Katedrę Ukrainoznawstwa na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ (28–29 kwietnia 2017).

² Dane na podstawie wykazów przygotowanych przez Ryszarda Brykowskiego, Bożenę Figielę oraz Jerzego Tura, por. R. Brykowski, *Wykaz dotyczący losów unickich cerkwi na obszarze byłego województwa rzeszowskiego w latach 1939–1997*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku*, red. A. Marek, B. Tondos, J. Tur, K. Tur-Marcuszek, Rzeszów 1997, s. 297–344. Wg danych opublikowanych [w:] O. B. Івануців, *Церква в руїні. Загибель українських церков Перемиської єпархії*, Торонто 1987, s. 23, na terenach dawnej diecezji przemyskiej dziś należących do Rzeczypospolitej znajdowało się 689 cerkwi, a roku 1963 już tylko 346, a więc niespełna 50%.

³ Niestety, brak dokładnych danych dotyczących strat w budownictwie cerkiewnym w wyniku bezpośrednich działań wojennych. W literaturze pojawiają się bardzo różne liczby – od kilku do kilkudziesięciu. W przytaczanych wykazach opublikowanych przez Ryszarda Brykowskiego jedynie w niespełna 20 przypadkach jako powód zniszczenia wskazano, i to hipotetycznie, działania wojenne. Eugeniusz Zawaleń, opisując działania służb odpowiedzialnych za ochronę zabytków, tylko w województwie przemyskim mówi o 3 cerkwiach, które zostały znacznie uszkodzone w latach 1939–1945; por. E. Zawaleń, *Z problematyki ochrony zabytków architektury cerkiewnej w Przemyskiem po roku 1947*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce...*, s. 269. Ryszard Brykowski, mówiąc o stratach wojennych w województwie rzeszowskim, wymienia 10 cerkwi, por. R. Brykowski, *Ochrona i konserwacja architektury cerkiewnej na południowo-wschodnim obszarze Polski*, [w:] *Ochrona wspólnego dziedzictwa kulturowego*, red. J. Kowalczyk, Warszawa 1993, s. 244.

⁴ *Dziennik Ustaw*, 1945, nr 17, poz. 97 (dostępny on-line). O stanie prawnym majątku cerkiewnego wyczerpująco: J. Musiał, *Stan prawny i sytuacja faktyczna świątyń unickich na terenie diecezji przemyskiej w latach 1946–1985*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t.1: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, red. S. Stępień, Przemysł 1990, s. 257–262.



Piorunka, cerkiew św. św. Kosmy i Damiana, widok od południowego-wschodu, fot. Piotr Krawiec

wszelkim mieniem, uznanym przez władze za *porzucone lub opuszczone*, miał opiekować się nowo powołany Tymczasowy Zarząd Państwowy ze swoimi wojewódzkimi oddziałami. To do nich należało wyznaczenie zarządców do pojedynczych lub kilku majątków, którzy najczęściej stawali się ich użytkownikami, z czasem właścicielami. Drugim aktem prawnym, sankcjonującym zawłaszczania majątków cerkiewnych, był *Dekret z dnia 5 września 1947 r. O przejściu na rzecz państwa mienia pozostalego po osobach przesiedlonych do ZSRR*, którego art. 1. Pkt. 1 informuje: „Wszelkie mienie ruchome i nieruchome osób przesiedlonych do ZSRR pozostałe na obszarze Państwa Polskiego przechodzi z mocy samego prawa z chwilą przesiedlenia tych osób na własność Państwa bez odszkodowania”⁵. Choć ludność ruska w ramach akcji „Wisła” przesiedlana była na ziemie polskie, a nie Związku Radzieckiego, władze państwowe uznały, że dekret dotyczy również mienia Kościoła greckokatolickiego, teraz pozbawionego hierarchów (po aresztowaniu biskupów Kocyłowskiego i Łakoty), z rozproszonymi wiernymi i prześladowanymi kapłanami⁶. Kościół katolicki nie pozostał obojętny na te bezprawne poczynania. Z jednej strony starał się objąć opieką duchownych

⁵ *Dziennik Ustaw* 1947, nr 59, poz. 318.

⁶ O sytuacji grekokatolików w czasach Polski Ludowej: S. Stępień, *Represje wobec Kościoła grekokatolickiego w Europie środkowo-wschodniej po II wojnie światowej*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 195–262; idem, *Kościół grekokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998)*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, red. S. Stępień, Przemyśl 1998, s. 339–370; I. Biłas, *Likwidacja grekokatolickiej diecezji przemyskiej oraz tragiczne losy jej ordynariusza bp. Józefa Kocyłowskiego w kontekście polityki wyznaniowej ZSRR*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 277–290; K. Z. Nowakowski, *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1939–1947*, [w:] *ibidem*, s. 231–246.

i wiernych wschodniego obrządku, z drugiej zaś nie dopuścić do upaństwowienia cerkiewnego majątku. Po uwięzieniu biskupów przemyskich prymas Polski Augustyn Hlond i metropolita krakowski Adam Sapieha 25 października 1946 roku otrzymali od papieża Piusa XII specjalne uprawnienia w stosunku do duchowieństwa greckokatolickiego, a 10 grudnia tego roku prymas został mianowany Specjalnym Delegatem Stolicy Apostolskiej dla wschodnich obrządków w Polsce⁷. Nowe kompetencje pozwoliły na przełomie marca i kwietnia 1947 roku nominować wikariuszami generalnymi diecezji przemyskiej: ks. Wasyla Hrynyka, i Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny: ks. Andrija Złupka⁸. Jednak decyzje te, podejmowane wewnątrz struktur Kościoła katolickiego, nie wpłynęły na złagodzenie represji władz państwowych wobec duchownych obrządku wschodniego. Sprawa przejmowania i ochrony majątku cerkiewnego wyglądała podobnie: władze rządowe, po zerwaniu konkordatu 12 września 1945 roku przestały respektować stanowisko Kościoła i jego prawo własności do cerkwi greckokatolickich. Mimo wszystko, prymas i biskupi nie ustawiali w wysiłkach, by ochronić i przywrócić do kultu jak największą ich liczbę. Działania formalne, jak odwoływanie się do pomocy Stolicy Apostolskiej, liczne listy do władz państwowych i lokalnych, nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. Niemniej jednak jeszcze w roku 1947 udało się przejąć w użytkowanie ponad 50 cerkwi⁹. Już 29 października 1945 roku biskup przemyski wydał rozporządzenie do kapłanów, by opuszczone cerkwie traktować jako filie kościołów parafialnych¹⁰. Prymas instruował duchownych, by nie podejmowali żadnych czynności, które mogłyby sprawiać wrażenie popierania akcji wysiedleńczych i likwidacji Kościoła greckokatolickiego. Z tego też powodu zakazał np. usuwania ikonostasów¹¹. Sam proces przechodzenia opuszczonych cerkwi w użytkowanie wiernych rzymskokatolickich, w tamtych warunkach zrozumiała i niejako oczywista, dziś wymaga szczegółowej analizy i ostrożnej oceny. W Archiwum Jerzego Tura zachowało się tajne sprawozdanie z konferencji w Urzędzie Spraw Wyznań z dnia 24 kwietnia 1951 roku, w której udział wzięli dyrektor urzędu Antoni Bida, Naczelnik Wydziału Głównego Urzędu Konserwatorskiego inż. Tadeusz Żurowski i Konserwator Wojewódzki Franciszek Kruk. Tam postanowiono, że:

Nie ma jednak mowy o generalnym zezwoleniu na przekazanie wszystkich obiektów, lecz tylko takich i dla tych, gdzie Proboszcz będzie lojalny, ludność uspołeczniona, a władze administracyjne i Partia wydadzą pozytywną opinię – oraz dla tych obiektów, które pod względem zabytkowym przedstawiają większą wartość zarówno zewnątrz budynku, jak i we wnętrzu¹².

Nie ulega wątpliwości, że przejście cerkwi pod zarząd duchownych rzymskokatolickich dawał im szansę przetrwania. Niestety, nie zawsze. Tereny podbieszczadzkie, dla przykładu, zostały niemal zupełnie wyludnione, a świątynie bez wiernych, nawet jeśli formalnie znajdowały się pod nadzorem duchownych, popadały w ruinę i ginęły. I tak,

⁷ J. Musiał, op. cit., s. 258; S. Stępień, *Represje wobec...*, s. 223.

⁸ S. Stępień, *Represje wobec...*, s. 224.

⁹ Liczba 56 wyliczona została na podstawie wykazu opublikowanego przez Ryszarda Brykowskiego: idem, *Wykaz dotyczący losów...*, s. 297–344.

¹⁰ J. Musiał, op. cit., s. 258.

¹¹ S. Stępień, *Kościół greckokatolicki w Polsce...*, s. 347.

¹² *Archiwum Jerzego Tura: Archiwum cerkiewne Jerzego Tura*, <www.apokryfruski.org/archiwum/ukraincy-w-polsce-1944-1989/strategie-asymlacyjne-wobec-dziedzictwa-ukrainskiego/archiwum-jerzego-tura/> (3.12.2017).

cieszący się dużym szacunkiem Franciszek Stopa, od 1948 roku proboszcz w Polańczyku w powiecie leskim, miał pod opieką 18 cerkwi. Niestety, w roku 1955 sześć z nich już nie istniało, a cztery były zdewastowane lub zrujnowane¹³. Nie było to wynikiem niechęci albo celowego zaniechania przez kapłana, tylko zwykłej bezradności wobec tzw. czynników obiektywnych, jak też celowych akcji dewastacyjnych i rozbiórkowych władz i okolicznych mieszkańców. Nawet jeżeli cerkwie były przywrócone do czynnego kultu, kapłani próżno dopraszali się u władz pomocy w pracach remontowych. W Archiwum Jerzego Tura zachowało się dla przykładu pismo – jakich zapewne powstawało w tym czasie dziesiątki – ks. Konstantego Cabaja z 18 stycznia 1951 roku do Wydziału Kultury Wojewódzkiego Prezydium Rady Narodowej w Rzeszowie, z prośbą o przydzielenie drewna z lasów pocerkiewnych na remont dachów w cerkwiach drewnianych w Brunarach, Stawiszy, Czarnej i Śnietnicy:

Na terenie bowiem duszpasterskim w Brunarach o łącznej ilości wiernych 800 dusz, znajduje się aż cztery zabytkowe cerkwie wymagające koniecznego zabezpieczenia i remontu [...]. Nie możliwą jest przeto rzeczą, by sami parafianie zdołali służyć funduszami na planowe prowadzenie remontu (z opłaceniem fachowców) tychże zabytków [...]. Przecież to jest dopiero tworząca się nowa parafia rz-kat., a od parafian ciężko nieraz wydobyć fundusze na konieczne wydatki związane z liturgią, i na opłacenie składek ubezpieczeniowo-ogniowej. Sam przydział, chociażby wszystkich materiałów bud[owlanych] bez specjalnych funduszy pieniężnych nie wystarczy [...]. Jeśli bowiem powyższe zabytki nie będą posiadały specjalnych funduszy [...] przede wszystkim zginą i zniszczą bezzwrotnie z wielką jednak szkodą dla sztuki narodowej. Parafianie zaś nie zawsze mają zrozumienie dla wartości kultury i sztuki¹⁴.

Przed podjęciem decyzji Wydział Kultury WPR musiał zasięgnąć opinii Urzędu do Spraw Wyznań. Maria Janicka, kierownik Referatu tego urzędu, 8 września 1951 roku odesłała poufne pismo, odmowę motywując: „z powodu wyczerpania kontyngentu nie może przydzielić drzewa na remont cerkwi zabytkowych”¹⁵. Ksiądz Cabaj, o czym świadczy treść listu, miał świadomość wartości zabytkowych budowli, nie była to jednak wiedza powszechna wśród duchowieństwa i wiernych. O ile szybkie remonty bez uszanowania pierwotnej struktury w okresie powojennym można usprawiedliwić, o tyle brak nadzoru konserwatorskiego w późniejszych czasach należy uznać za naganny. Nie może zatem dziwić emocjonalny ton listu, jaki napisała Pani Barbara Tondos do Polityki 30 listopada 1970 roku, po nieudanej próbie stworzenia skansenu cerkwi w Bieszczadach¹⁶:

Ogłoszony w Polityce artykuł, pełen niezgodnych z prawdą, tendencyjnie dobranych liczb i demagogicznych sformułowań, dzięki autorytetowi czasopisma odniósł przerażający skutek: wstrzymano prace nad utworzeniem muzeum architektury. A więc nadal mają się walić pozostawione bez opieki cerkwie, o ile nie przejmą ich księża? To nic, że jak wiadomo, każdy ksiądz dąży do budowy nowego kościoła i gdy tylko mu się uda uzyskać pozwolenie (obojętnie: kościół czy cerkiew) opuści zabytek bez wahania i będzie patrzył na jego umieranie, tak jak to było z kościołami w słynnym Haczowie, Lutczy, Cmolasie, Bachórcu... A jeżeli ksiądz

¹³R. Brykowski, *W sprawie architektury cerkiewnej województwa rzeszowskiego po 33 latach*, [w:] *Losy cerkwi...*, s. 145 i przyp. 7.

¹⁴Archiwum Jerzego Tura... (6.04.2017).

¹⁵Ibidem.

¹⁶Listy te nie dotarły do adresatów, por. B. Tondos, *Ochrona cerkwi na granicach legalności*, [w:] *Losy cerkwi...*, s. 131.



Banica, cerkiew św. św. Kosmy i Damiana, widok od południowego-zachodu, fot. Piotr Krawiec

pogodzi się z koniecznością pozostania w starym obiekcie, to go przebuduje, zniekształci, przystosuje do swego gustu i potrzeb kultu, często bez szacunku dla piękna, bez kultury. (Bywają też księża kulturalni i wrażliwi, jak np. ksiądz proboszcz z Bliznego [ks. Stanisław Siuta]. Choć nie liczni¹⁷, nie chcę ich skrzywdzić i w tym miejscu to mocno podkreślić)¹⁸.

Na potwierdzenie swych ostrych słów ta zasłużona i niezłomna opiekunka budowli zabytkowych przytacza przykład z Mołodycza:

W ciągu ostatnich lat dwukrotnie był upominany ksiądz z Mołodyczy. Pierwszy raz uszkodził drewnianą, XVIII-wieczną cerkiew, obciął ostatki zrębu, rysie. Za drugim razem, uprzednio potraktowany zbyt łagodnie zwałił cerkiew, postawił nowy budynek, w ogólnych zarysach do starego podobny. Sprawa została oddana do prokuratora (jeszcze w trakcie prac). Umorzono ją „ze względu na małą szkodliwość społeczną”¹⁹.

Oczywiście, że w ciągu tego długiego okresu, jaki minął od drugiej wojny światowej, nie raz dopuszczono do nielegalnych remontów i przebudów, nieprofesjonalnych renowacji, czy nawet celowych zniszczeń. Znana jest hańbiąca rozbiórka cerkwi z roku 1734 w Bobrowce, dokonana przez łańskich parafian pod kierownictwem księdza Stanisława Putyły we wrześniu 1988 roku. Przebudowy bez nadzoru konserwatorskiego zniszczyły całkowicie pierwotny kształt cerkwi np. w Sulimowie (pow. hrubieszowski) i Bihalach

¹⁷ Ortografia oryginalna.

¹⁸ *Archiwum Jerzego Tura...*

¹⁹ *Ibidem.*



Dubne, cerkiew św. Archaniola Michała, widok od południowego-wschodu, fot. Piotr Krawiec

(pow. lubaczowski)²⁰. Również podczas przenosin struktura architektoniczna mogła ulec daleko idącym zmianom. Rażąco tego przykład stanowi translokacja cerkwi z Lutowisk do Dwernika, którą można nazwać tylko wtórnym wykorzystaniem materiału rozbiórkowego. W tym wypadku jednak największą winę ponoszą nie wierni i kapłan, ale służby konserwatorskie²¹. Czy czyniono to świadomie, by zatrzeć wszelkie ślady po pierwotnym wschodnim obrządku, czy wynikało to z ignorancji i braku wrażliwości na wartości estetyczne i historyczne? Niektóre zmiany były powodowane koniecznością przystosowania wnętrza do liturgii łacińskiej. Odślonięcie wiernym widoku na ołtarz i umieszczone w głębi sanktuarium tabernakulum wymuszało demontaż ikonostasu. Często była to rozbiórka częściowa, polegająca na usunięciu wrót carskich i ikon namiestnych, które zawieszano na ścianach bocznych. Niekiedy ikonostas cofano w głąb prezbiterium, a ołtarz wysuwano przed niego²².

Na szczęście, by powtórzyć słowa Barbary Tondos „bywają też księża kulturalni i wrażliwi”, a nawet wyjątkowo wrażliwi na piękno, zwłaszcza piękno sztuki cerkiewnej. A do takich niewątpliwie należał, zmarły w 2016 roku, ks. Mieczysław Czekaj, który mówił: „Wchodząc do cerkwi, wystarczy wnikać w jej ducha, aby zauważyć, że ta cerkiew żyje i wszystko, co w niej jest, oddziałuje na człowieka... bo to wszystko nasiąknięte jest ogromną pobożnością.

²⁰ R. Drozd, *Losy świątyń grekokatolickich i prawosławnych w Polsce w latach 1944–1989* <<http://uitp.net.pl/index.php/opracowania/180-losy-swiatyn-greckokatolickich-i-prawoslawnych>> (6.04.2017).

²¹ R. Brykowski, *Ochrona i konserwacja ...*, s. 254.

²² M. Kornecki, *Losy cerkwi i zabytków sztuki cerkiewnej w dawnym województwie krakowskim 1945–1975 (Przytyczek do dziejów sztuki zachodniej Łemkowszczyzny)*, [w:] *Losy cerkwi...*, s. 107–108.



Brunary, cerkiew św. Archanioła Michała, wnętrze, widok na ikonostas, fot. Piotr Krawiec

To uczy człowieka pobożności... bardzo głębokiej i teologicznej”²³. Ks. Mieczysław Czekaj swoje pierwsze spotkanie z polemkową świątynią zawdzięczał probostwu w Maciejowej w latach 1967–1973²⁴. Potem była Czarna i Piorunka (1979–1983), Banica, Izby i Bieliczna (1983–1986), Milik i Andrzejówka (1986–1988), Leluchów (1988–1989 i 1994–1995), Brunary (1989–1990), Dubne (1994–1995) i na koniec Bogusza (1999–2014). Ksiądz Czekaj świadomie zabiegał o przenosiny co kilka lat do kolejnej zniszczonej cerkwi, by ją uratować. Podejmowane przez niego prace obejmowały niemal wszystko, od łatania dziur w dachach i osuszaniu przegniłych ścian, po rekonstrukcje wyposażenia wnętrza, odnawianie stolarki i odczyszczanie ikon i sprzętu liturgicznego. Aktywną działalność na rzecz ratowania dziedzictwa greckokatolickiego łączył z poszerzaniem swej wiedzy na temat sztuki cerkiewnej i malarstwa ikonowego. Dlatego też ze znanym przywracał świątyniom dawny wystrój, prawidłowo rozpoznawał tematy ikon i przeznaczenie sprzętu liturgicznego. Potrafił również ocenić wartość artystyczną dzieł, a nawet analizować ich cechy stylistyczne, przypisując konkretnym twórcom, jak w wypadku ikonostasów w Andrzejówce i Leluchowie²⁵. To dzięki niemu udało się odnaleźć wiele zapomnianych obrazów, rzeźb, ksiąg i naczyń liturgicznych. Znajdował je porzucone na strychach, poupychane w skrzyniach, poprzybijane gdzieś, by

²³ Ksiądz rektor Mieczysław Czekaj, <www.dzieci.kamionka.iap.pl/miroslaw_czekaj.html> (7.04.2017).

²⁴ T. M. Trajdos, *Na odsiecz przeszłości*, „Płaj” 50, 2016 (dostępny pod adresem: <<http://karpacny.pl/na-odsiecz-przeslosci-plaj-50/>>).

²⁵ T. M. Trajdos, *Bardiowski malarz w Leluchowie i Andrzejówce*, „Almanach Muszyny” 1995, s. 19–20; przedruk w „Płaj” 11, 1995, s. 56–57; idem, *Polichromie Wiktora Zompha. Bogusza, Andrzejówka, Leluchów*, „Almanach Muszyny” 2005, s. 19–27.

wzmocnić konstrukcje i przesłony dziur. W ten sposób nie tylko ratował cerkiewne dziedzictwo materialne, ale uczył swoich parafian podstaw eklezjologii. Na słowa niektórych z nich „nie mogę się w cerkwi modlić, bo to takie ruskie”, odpowiadał: „cerkwie nie są ani ruskie, ani polskie, tylko Boskie”²⁶.

Na koniec fragment jego opowieści:

Kiedy przed laty objąłem probostwo w Banicy, zastałem na terenie parafii ruiny cerkwi w Bielicznej, w lesie, 3 km od najbliższych domów. Nikomu „niepotrzebna”. Uświadomiłem parafianom świętość tego Domu Bożego i to ich tak zmobilizowało, że tę cerkiew odbudowaliśmy w ciągu kilku miesięcy. Remont starego kościoła zawsze przedstawiałem parafianom jako „nabożeństwo” i tak go wierni traktowali. Pytali nieraz, co zrobić z odkruszonym kawałkiem spróchniałego drewna, „bo to przecież było poświęcone...”²⁷.

РЕЗЮМЕ

Агнешка Гронек

«Я не могу молиться в церкви, потому что она такая русская».

Вклад римско-католического духовенства в сохранение церковных памятников на юге Польши

Ключевые слова: Греко-католическая церковь в Польше, забота о церквях, католическое духовенство, охрана памятников

После насильственного перемещения православного и греко-католического населения в 1944–1946 гг. в СССР, и 1947–1950 г. в рамках акции «Висла» – в северные и западные земли Польши, заброшенные деревни официально перешли к государству. Коммунистические власти не были заинтересованы в сохранении храмов, которые находились в этих деревнях. Они были опустошены, разграблены, брошенные ветшали.

О имуществе греческо-католической церкви, которой государство официально не признавало, требовала католическая церковь. Постепенно, не без труда, она взяла на себя больше храмов, которые стали служить новым жителям перемещенных деревень. Кажется, что в те времена, это был единственный реальный способ спасти эти, иногда очень ценные, памятники. Их сохранение в значительной степени зависело от мудрости, готовности и решимости священников. Имеются случаи преднамеренного разрушения старых храмов, их непрофессионального ремонта и реконструкции, но также известны примеры образцов. Мечислав Чехай, несомненно, принадлежал к таким благородным священникам, благодаря которым на юге польского государства многие церкви сохранились.

²⁶ M. Czekał, *Cerkiew – Dom Boży*, „Magury” 1991, nr 8, przedruk „Almanach Muszyny” 1992, s. 27.

²⁷ M. Czekał, *Mówią do nas stare, drewniane kościoły i cerkwie*, [w:] *W obronie kościołów i cerkwi drewnianych*, red. J. Gieźka, A. Fortuna-Marek, J. Tur, Rzeszów 200, s. 42–43.

NOWOSIELSKI – IKONY – PODLASIE. KANON – CZY ZAWSZE OCZYWISTY?

Słowa kluczowe: Nowosielski, Podlasie, ikona, kanon ikonograficzny, awangarda, ikonostas

– Ale (jednocześnie) nie można traktować ikony jak obrazu, trzeba ją przeżywać. [M.U.]

– A czy w ogóle można tylko oglądać obraz? Przecież obraz ma zawsze drugie dno, jakieś zahaczenie o transcendencję. Oglądanie obrazu i przeżycia estetyczne, które z tego wynikają, są wielowarstwowe, wielopoziomowe. Myślę, że ktoś, kto nie potrafi oglądać obrazu, kontemplując go jako złożoną rzeczywistość, nie zobaczy ikony. Nic istotnego w niej nie zobaczy. [J. N.]¹

Jerzy Nowosielski – urodzony w Krakowie wieloletni profesor krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych – to artysta, którego dokonania i pozycja w sztuce polskiej nie podlegają dyskusji. Ale nieustającej dyskusji mogą podlegać i podlegają jego dzieła, które, jak w przypadku niektórych podlaskich realizacji, choć stworzone pół wieku temu nie straciły na swojej sile wyrazu i powodują żywe reakcje odbiorców.

Wielezprac, czy też samych koncepcji i projektów Jerzego Nowosielskiego związanych z Podlasiem zostało odrzuconych, zniszczonych bądź niezrealizowanych. Przykładem tego jest szafirowy ikonostas z Orzeszkowa [1966] i ikony z Klejnik (Klenik) [1982] – stworzone do Podlaskich cerkwi i odrzucone przez ówczesne środowisko wiernych. Po pół wieku nieobecności ikonostas i ikony do Klejnik były obecne na Podlasiu, ale już w innej przestrzeni – na ekspozycji Muzeum Ikon w Supraślu w Oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku². Było to wydarzenie szczególne. Kolejnym mocnym akordem była wystawa szkiców i projektów, głównie dotyczących przestrzeni i budowli sakralnych – [...] i żałuję, że Jerzy nie jest tutaj...*. *Nowosielski nieznan*³. Pośród

¹ *Innego malarstwa nie było* – z Jerzym Nowosielskim rozmawia Magdalena Ujma, 1996, Część IV: *Sztuka wobec wartości*, [w:] Jerzy Nowosielski. *Sztuka po końcu świata. Rozmowy*. Wybór i układ K. Czerni, Kraków 2012, s. 157–158.

² Wystawa prac prof. Jerzego Nowosielskiego w Muzeum Ikon w Supraślu (Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku) 20.05.2017 – 14.10.2017. Prezentowane prace pochodziły z prawosławnej parafii pw. Zaśnięcia NMP w Krakowie. Kurator: Ewa Zalewska, Muzeum Ikon w Supraślu. Zarówno ikonostas z Orzeszkowa, jak i ikony przeznaczone do Klejnik są obecnie własnością krakowskiej parafii.

³ [...] i żałuję, że Jerzy nie jest tutaj...* *Jerzy Nowosielski nieznan* wystawa w Muzeum Rzeźby im. A. Karnego (Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku) zorganizowana we współpracy z Fundacją Villa Sokrates i Galerią Krynkę, 20.10.2017 – 2.12.2017. Kurator: Leon Tarasewicz.

* Z korespondencji T. Różewicza do Z. J. Nowosielskich, 4 października 1975, Sofia, oprac. K. Czerni.



Ikona Matki Bożej z „szafirowego ikonostasu” (fragment wizerunku), 1966 (1967), Jerzy Nowosielski, własność parafii prawosławnej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Krakowie. Ekspozycja czasowa w Muzeum Ikon w Supraślu, Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku (20.05.2017–14.10.2017). Fot. E. Zalewska

prezentowanych projektów są zarówno te zrealizowane, jak i te, które nie doczekały się zaistnienia w cerkiewnych wnętrzach. Niektóre prace dotyczą podlaskich świętyń.

Sytuacja ta może prowokować do refleksji i pytań, szczególnie takich, które można podejmować w zależności od kontekstu. Niewątpliwie takim pytaniem, zarówno w odniesieniu do prac Nowosielskiego, jak również do środowiska prawosławnego na Podlasiu w kontekście czasów minionych, ale chyba przede wszystkim obecnych, jest pytanie o KANON – CZY ZAWSZE JEST OCZYWISTY? I to, w jaki sposób można się do niego odnosić?

Destynacja – ikona

Jeśli chodzi o mnie posługuję się określoną formą malarską, która narodziła się pod wpływem przeżywania ikony. Maluję ikony nie dlatego, że założyłem sobie, że będę uprawiał jakiś szczególny gatunek malarstwa sakralnego, lecz dlatego, że takie właśnie jest całe moje malarstwo⁴.

Pozostając bezkompromisowym w swojej malarskiej estetyce, zrodzonej z zapatrzania „w”, a właściwie „przeziąknięcia ikoną”, prace Nowosielskiego wciąż prowokują do

⁴Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 129.

otwarcia się na ikonę, do zrozumienia jej sedna i istoty, do uzmysłowienia, jak dużo wielobarwnych ścieżek może do ikony prowadzić i czy warto się na nie zamykać.

To podążanie ikonową ścieżką, ów zwrot ku ikonie, ale w rozumieniu i odczuwaniu artysty tak przecież innej, otwartej, indywidualnej, pozostało obecne na zawsze – zarówno kiedy poruszał się po obszarze *sacrum*, ale również w abstrakcjach, pejzażach, martwych naturach czy tak bardzo oczywiste w aktach. Skąd taka droga i konsekwencja formalna tego malarstwa, nie do pomylenia we wszystkich okresach twórczości? Można to wszystko zrozumieć, wchodząc w emocje, które miały wpływ na kształtowanie osobowości artysty: „Domowi rodzinnemu zawdzięczam to, że jestem człowiekiem pogranicza. Rzeczywiście wychowywałem się równocześnie w dwóch kulturach: wschodniochrześcijańskiej, słowiańskiej oraz rzymskokatolickiej, polskiej”⁵.

Nowosielski urodził się wprawdzie w 1923 roku w Krakowie, ale pochodził z rodziny o niekrakowskich korzeniach, wyznaniowo niejednolitej⁶. Dorastał w domu, w którym za sprawą postawy ojca – ukraińskiego patrioty – pielęgnowany był sentyment do wartości związanych ze wschodnim, grekokatolickim rytmem chrześcijaństwa, które artysta za sprawą biskupa Jozafata poznał w formie niezdominowanej latynizacją⁷. Fundamentalny wpływ na wrażliwość artysty miał również czas dorastania, kształtowania osobowości, przypadający na czas II wojny światowej. Już okres międzywojenny to narastanie napięć społecznych między ludnością polską a ukraińską. Wprawdzie w samym Krakowie mniej odczuwalnych niż we wschodniej Galicji i Lwowie, dokąd zabierał artystę w podróże rodzinne ojciec. W 1941 roku Jerzy kończy 18 lat. Szczególnie usposobienie artysty nie predysponuje go do podjęcia walki. Szuka schronienia i znajduje je. Rozpoczyna naukę w kontrolowanej przez okupanta polsko-niemieckiej Staatliche Kunstge-werbeschule (Państwowej Szkole Sztuki Stosowanej), utworzonej przez połączenie krakowskiego Instytutu Sztuk Pięknych i Akademii Sztuk Pięknych⁸. Szkoła mieści się w obecnych budynkach ASP przy Placu Matejki. Nauczyciele pod pozorem nauki rzemiosł artystycznych prowadzą standardowy kurs akademicki. Jest

⁵ Ibidem, s. 104.

⁶ Matka artysty była wyznania rzymskokatolickiego z rodziny o austriackim rodowodzie. Natomiast ojciec wychowywał się do dziesiątego roku życia w grekokatolickiej lemkowskijskiej wsi Odrechowca pod Sanokiem. Osierocony, trafił pod opiekę wuja, mieszkającego w podkrakowskich Krzeszowicach. Hanna Harländer i Stefan Nowosielski pobierają się i zamieszkują w Krakowie. Matka starała się o katolicką formację syna. Jednak to za sprawą ojca na zawsze zaszczerpane zostaje w synu umiłowanie do cerkwi, do ikony, do wschodniej liturgii – uczęszczali razem do grekokatolickiej cerkwi pw. Podwyższenia Krzyża Świętego przy ul. Wiślniej w Krakowie, gdzie liturgie odprawiane były w rycie wschodnim przez m.in. charyzmatycznego kapłana biskupa przemyskiego Jozafata (Kocyłowskijskiego). Wątki biograficzne opracowane zostały na podstawie publikacji K. Czerni, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011.

⁷ Jak wyżej wspomniano, nie oznacza to jednak, że matka nie próbowała wychować syna w duchu kościoła katolickiego. Nawet stwarzała pewne ograniczenia. Artysta wspomina to słowami: „Wymykaliśmy się jednak z ojcem do cerkwi. Może to, że cerkiew stanowiła owoc zakazany, przechyliło szalę w stronę prawosławia. Cerkiew unicka w Krakowie miała jeszcze jedną przewagę nad świątyniami katolickimi – śpiew na najwyższym poziomie artystycznym”. Za: Z. Podgórzec, *Mój...*, s. 109.

⁸ Szkoła rzemiosł artystycznych staje się miejscem schronienia przed wojenną rzeczywistością. Środowisko w szkole jest wyjątkowe. Kształcą się na jednym roku z Nowosielskim wybitne osobowości, m. in. Janina Kraupe, Adam Hoffmann, Kazimierz Mikulski, Tadeusz Brzozowski, Jerzy Panek, Jan Szancenbach, Mieczysław Porębski – wielki przyjaciel Nowosielskiego zajmie się w przyszłości teorią i krytyką sztuki. Wśród grona studentów jest Zofia Gutowska, przyszła żona Nowosielskiego. Szkoła była miejscem, gdzie młodzi, oddani sztuce ludzie są dla siebie nawzajem inspiracją. To sztuka pozwala im funkcjonować poza wojennymi realiami. W tym środowisku kwitnie życie kulturalne i towarzyskie. Szkoła nie dotrwała jednak do końca okupacji. Została zamknięta na początku



Anastasis – Zstąpienie do otchłani (fragment wizerunku), 1966 (1967),
Jerzy Nowosielski, własność parafii prawosławnej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Krakowie.
Ekspozycja czasowa w Muzeum Ikon w Supraślu, Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku
(20.05.2017–14.10.2017). Fot. E. Zalewska

to środowisko, któremu w powojennej rzeczywistości nie wystarczy bezpieczna, konwencjonalna przestrzeń sztuki – młodzi artyści stanowić będą zarys polskiej awangardy. Ta jakość, otwartość będzie bardzo istotna w spojrzeniu Nowosielskiego na ikonę: „Wszystko to, co później w ciągu życia realizowałem, było, choćby nawet pozornie stanowiło odejście, określone tym pierwszym zetknięciem się z ikonami w lwowskim muzeum”⁹.

Od jesieni 1942 roku Nowosielski przebywał *na posłuszaniju* (w nowicjacie) we lwowskim unickim monasterze Studytów. Ścisłe reguły monasterskiego życia dzielą dobę w równej mierze na czas modlitwy, pracy i odpoczynku. Nowosielski przyznał, że liturgia i modlitwa dla kogoś, kto widzi w niej również swego rodzaju teatrum i przeżycie nie tylko duchowe ale i estetyczne, to również spełnienie. Czas pracy był poświęcony na praktyczną naukę w przy-monasterskiej pracowni ikonograficznej. Niebagatelne znaczenie ma to, że warsztaty przy lwowskiej ławrze św. Jana Chrzciciela mają ambitny wymóg pracy podług starych bizantyjskich wzorców. Epizodem, mającym zasadniczy wpływ na twórczość Nowosielskiego,

1943 roku. O wyjątkowości miejsca decyduje również grono profesorskie, wraz z będącym na jego czele Karolem Homolacem, teoretykiem sztuki, malarzem.

⁹ Za: Jerzy Nowosielski, <<http://culture.pl/pl/tworca/jerzy-nowosielski>> (dostęp, 16.10.2017).

była wizyta we lwowskim muzeum, dokąd ławra posyła nowicjusza ze wsparciem żywnościowym dla dyrektora placówki. Każda kolejna wizyta umożliwiała kilkugodzinne obcowanie z ikonami – estetyczny zawrót głowy i wzruszenie ikonami, które na zawsze pozostaną u podstaw drogi twórczej Nowosielskiego: „Wrażenie było takie, że jak przechodziłem z jednej sali do drugiej, to tchu nie mogłem złapać, [...] Rzadko człowiek spotyka się z tak wielką sztuką w takim stężeniu i takiej ilości”¹⁰. Pobyt w ławrze kończy się, kiedy Nowosielski zaczyna chorować na zapalenie stawów, którego nabawił się w trakcie prac nad polichromią w Bolechowie, po nieskutecznym leczeniu w szpitalu wraca do domu, do Krakowa.

Absolutny ateizm (?)

Taki absolutny ateizm, doświadczenie nieistnienia Boga jest przeżyciem głęboko mistycznym, to jest przecież teologia negatywna, apofatyczna. Ja wtedy uwolniłem się od obrazu Boga, który był prawdopodobnie projekcją ojca – Jung by to nam najlepiej wytłumaczył. Uwolniłem się od tych projekcji i wyszedłem na wolność. Dopiero wolny człowiek może coś zrozumieć naprawdę¹¹.

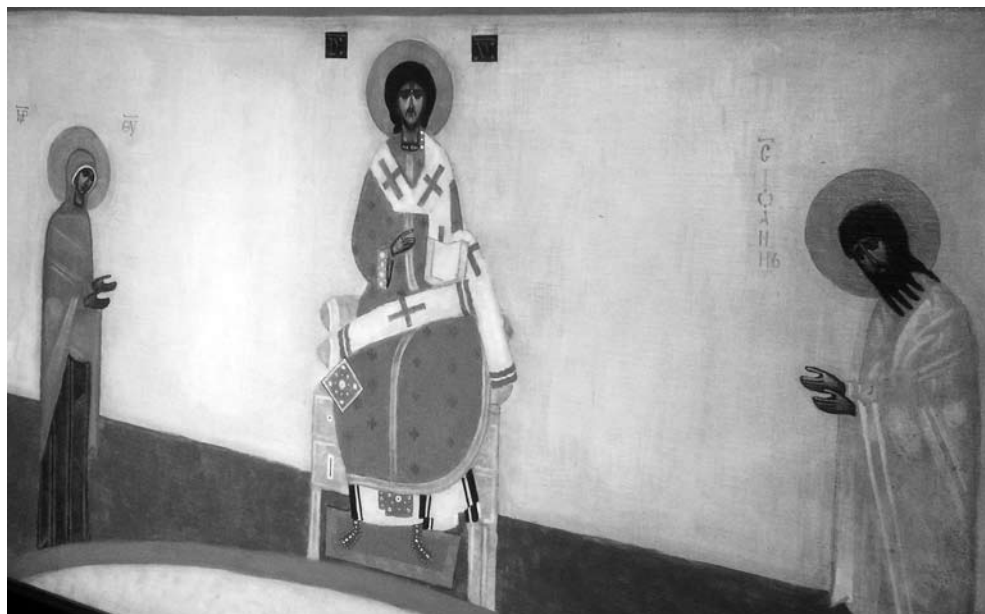
Artystę dotyka nagła utrata wiary. To odejście od polegania na sensie i prawdziu istnienia rzeczywistości duchowej być może zrodziło się w wyniku zetknięcia z potwornościami wojny¹². Odejście od wiary Nowosielski wspomina jako swego rodzaju wyswobodzenie, wyzwolenie, niezwykle istotne z punktu widzenia wolności artystycznej – by w pełni wypowiedzieć się w sztuce, potrzebna jest ta swoista mieszanka niepodległości – i konsekwencja. Artysta nie gubi się jednak w meandrach zwątpienia. Choć przez ponad dekadę deklaruje się jako ateista, stan ten nie przeszkadza mu uczestniczyć w nabożeństwach cerkiewnych ze względu na ich nadzwyczajne teatrum i mistycyzm.

Od 1944 roku Nowosielski włącza się w działalność skupionych wokół Kantora twórców. Angażuje się w aktywność artystyczną, którą cechuje awangardowe i jednocześnie bardzo zindywidualizowane podejście do sztuki. Wielu twórców w tym środowisku zna jeszcze z czasów krakowskiej szkoły rzemiosł artystycznych. Od 1950 roku pracuje i mieszka w Łodzi. Jest to czas spotkań z łódzkimi artystami awangardowymi, między innymi Strzebińskim czy jego uczniem, Fijałkowskim (urodzonym na Wołyniu). Początkowo prace malarskie Nowosielskiego oscylują wokół abstrakcji. Kompozycje te często są jednak zatytułowane w nawiązaniu do prawdziwych miejsc czy wydarzeń (Bitwa o Addis Abebę). Kontekst Łodzi wprowadza w obręb zainteresowań artysty również tematykę osobliwych „wedut” złożonych z fabrykanckich zabudowań, ulic i industrialnego miejskiego pejzażu ulic z charakterystycznie „ikonowo-nowosielsko” rozwiązaną perspektywą. Nowosielski zostaje w końcu doceniony, a Muzeum Narodowe w Warszawie kupuje w 1954 roku jego abstrakcję „Dom gołębi” (namalowaną w 1947). W 1961 roku Nowosielski uzyskuje eksternistycznie dyplom ukończenia studiów – jest

¹⁰ Za: K. Czerni, *Nietoperz...*, s. 86

¹¹ Za: K. Czerni, *Nieoswojona teologia Jerzego Nowosielskiego*, kwiecień 2011, nr 671, <www.miesiecznik.znak.com.pl/6712011krystyna-czerninioswojona-teologia-jerzego-nowosielskiego/> (dostęp, 15.10.2017).

¹² We Lwowie mają miejsce też inne wydarzenia, które artysta będzie wspominał słowami: „To był najgorszy okres, bo to był okres likwidacji wszędzie getta i Żydów. Nasz monaster był wśród takich wzgórz w okolicach Lwowa, z których było widać dzielnicę żydowską, i ja widziałem te dymy... [...] Likwidacja getta była potworna [...] ... Jeszcze wcześniej, jak wchodziłem do Lwowa – była zima i widziałem wozy ze sztywnymi, nagimi ciałami Żydów, przykryte plandeką, która się usuwała”. Za: K. Czerni, *Nietoperz...*, s. 86–87.



Deesis (fragment wizerunku), 1982, Jerzy Nowosielski,
własność parafii prawosławnej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Krakowie.
Ekspozycja czasowa w Muzeum Ikon w Supraślu, Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku
(20.05.2017–14.10.2017). Fot. E. Zalewska

to niezbędna formalność przed przyjęciem propozycji pracy w Krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych¹³:

I kiedyś przyszło olśnienie – mówi po prostu Nowosielski. – Wiosną 1954 roku w Łodzi, idąc ulicą, spojrziałem na cerkiew katedralną, którą często odwiedzałem, i nagle, w tym momencie wszystko mi się odwróciło, to była pewność. Są rzeczy, które się bardzo dobrze pamięta. Powróciłem do wiary, ale zupełnie innymi drzwiami, niż do niej wszedłem¹⁴.

Artysta wybiera prawosławie. Po latach Nowosielski przyzna, że unia kościołów była niepotrzebna, błędna z założenia, jak wszystkie podziały w obrębie chrześcijaństwa – opowie się za prawosławiem i za prawosławnego będzie się uważał. Jednakże nie była to bezrefleksyjna deklaracja. Jego rozumienie teologii z pewnością nie było pójściem po z góry wyznaczonym szlaku, było nieustannym, żywym poszukiwaniem drogi. Niejednokrotnie formułował myśli, które dla instytucjonalnego Kościoła były trudne, a może właściwie niemożliwe do zaakceptowania, por. „W moim wewnętrznym rozumieniu chrześcijaństwo jest jedno. Nie wierzę w podział chrześcijaństwa. Dostrzegam podział chrześcijaństwa jako zjawisko, które obiektywnie istnieje, ale wewnątrznie w rzeczywistość tego podziału nie wierzę”¹⁵.

¹³ Nowosielski prowadził pracownię malarstwa na krakowskiej ASP do 1993 roku.

¹⁴ Za: K. Czerni, *Nieoswojona teologia...*

¹⁵ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus...*, s. 179.

Realizm metafizyczny

Dyskursywne podejście do zagadnień teologicznych, mające swój oddźwięk w twórczości, miało oczywiste podstawy w wiedzy, ale i wrażliwości na estetykę, wynikającą ze sztuki ikony. Było możliwe także ze względu na to coś w osobowości artysty, co określa modny dziś termin „slow”. W istocie chodzi o uchwycenie momentu, który sprawia, że mamy czas przyjrzeć się i pomyśleć nad istotą rzeczy, by ją zrozumieć, a w wypadku malarza – zwizualizować. Nie oddać wygląd, a właśnie przybliżyć istotę. Ów realizm eschatologiczny jest jednym z podstawowych instrumentów formalnych w pracach Nowosielskiego:

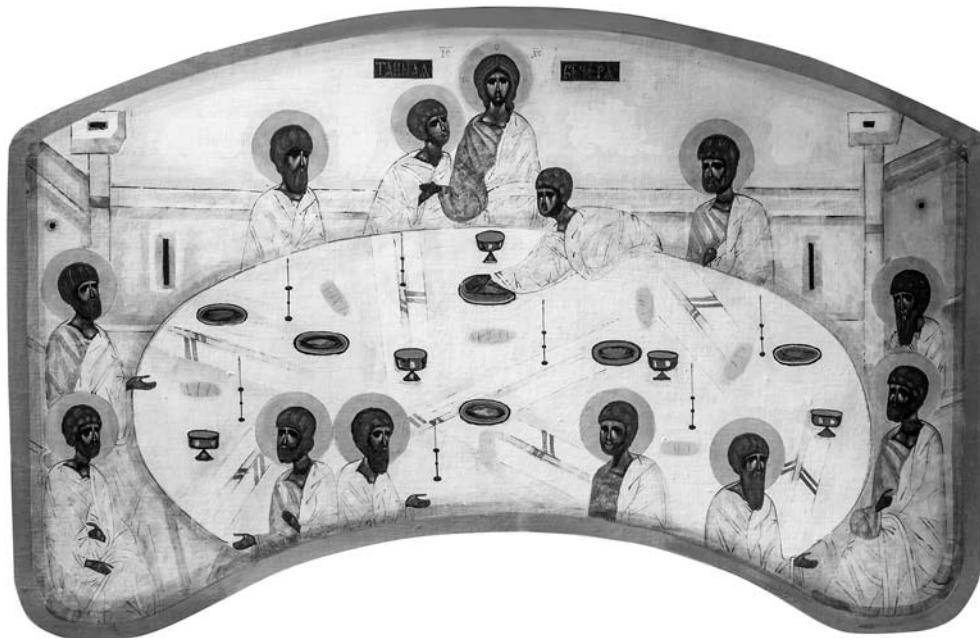
[...] Natomiast na Wschodzie kanoniczna sztuka Kościoła prawosławnego jest pewną wartością obiektywną, gdyż istnieje w niej to, co teologowie sztuki nazywają „realizmem metafizycznym”. Twórczość i recepcja zasadniczo są zagwarantowane przy zachowaniu pewnych warunków. Sytuacja sztuki w Kościele prawosławnym jest więc zupełnie inna¹⁶. [J. N.]¹⁶

Na czym polega wyjątkowość kreacji w pracach Nowosielskiego? Kompozycja – wyważona i czysta, bez poczucia *horror vacui* i oddziaływanie koloru budują określone emocje. Jest również w tym malarstwie pewne niedopowiedzenie, tajemnica. Jest to nieuchwytna, nienamacalna fizycznie składowa, będąca natychmiastowym wyróżnikiem dzieła artysty. Pociąga ona w głąb tego malarskiego świata. W pejzażach wykreowana bywa swoistym oddaniem perspektywy i poszczególnych planów, w aktach często wyciąga poza kadr obrazu, na którym nie została ujęta cała sylwetka, a raczej zainicjowana wyrafinowana prowokacja do pójścia dalej poza ramy obrazu. A w ikonie? Metafizyczna warstwa tego malarstwa wyraża się nie w komplikacji, ale w jasnej klarownej kompozycji, zawierającej elementy zaczerpnięte z kanonu ikonograficznego, ale rozwiązane poprzez świadome mocne oddziaływanie koloru uzyskanego poprzez wysublimowane zestawienie barw. Ta niedookreślona składowa ikon Nowosielskiego niesie autentyczne poczucie transcendencji, trwania poza wymiarem rzeczywistości:

Cała moja twórczość jest ucieczką w metafizykę. Chodzi tylko o to, jaka jest ta metafizyka. Jest to metafizyka człowieka nowoczesnego, który ucieka w inny wymiar z całym bagażem swoich doświadczeń emocjonalnych. Metafizyka człowieka średnio-wiecznego była limitowana przez etyczne normy kościelne, determinowana przez jakieś centrum dyspozycyjne, które wyznaczało kierunek całej formacji duchowej. My mamy w tej chwili zupełnie inną sytuację: istnieje potrzeba metafizyki, ale bez cenzora centralnego. Kiedy ikona jako fakt artystyczny pojawiła się pomiędzy XI a XIV wiekiem w sztuce europejskiej, był to pierwszy od długich stuleci moment, w którym uświadomiono sobie, że malarstwo może być kluczem do penetracji rzeczywistości duchowej. To właśnie mnie z ikoną wiąże. Nic poza tym. Szanuję to jako pewien fenomen, to świadome otwarcie się rzeczywistości artystycznej na rzeczywistość duchową¹⁷.

¹⁶ *Obraz i objawienie* – z Jerzym Nowosielskim rozmawia ks. Henryk Paprocki, 1981. *Źródła sztuki sakralnej*, [w:] Jerzy Nowosielski. *Sztuka po końcu świata. Rozmowy*, wybór i układ K. Czerni, Kraków 2012, s. 188.

¹⁷ *Świadomość ikony* – z Jerzym Nowosielskim rozmawia Paweł Kwiatkowski, 1983, Część VI: *Szkoła ikony*, [w:] Jerzy Nowosielski. *Sztuka po końcu świata. Rozmowy*, wybór i układ K. Czerni, Kraków 2012, s. 227.



Wieczerza mistyczna (fragment wizerunku), 1982,

Jerzy Nowosielski, własność parafii prawosławnej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Krakowie.
 Ekspozycja czasowa w Muzeum Ikon w Supraślu, Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku
 (20.05.2017–14.10.2017). Fot. E. Zalewska

Podlasie – percepcja sztuki sakralnej i ikony

Podlaskich wątków w twórczości Nowosielskiego jest wiele¹⁸. Początkowo będą splecione z osobą Adama Stalony-Dobrzańskiego¹⁹. Obaj artyści rozumieją kanon, podobnie

¹⁸ Polichromia cerkwi pw. Narodzenia Matki Bożej w Gródku (1952–1953) oraz ikony Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny i czterech Ewangelistów (na carskie wrota) do ikonostasu (ok. 1958); Polichromia cerkwi pw. Św. Proroka Eliasza w Dojlidach (1953); polichromia cerkwi w Michałowie (1954); polichromia cerkwi Przemienienia Pańskiego na Grabarce (1961–1963), projekt wnętrza cerkwi pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Orzeszkowie i ikonostas (1966) (ikonostas został przeniesiony do refektarza cerkwi prawosławnej pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Krakowie (1970)); ikonostas do kaplicy cmentarnej pw. Wszystkich Świętych w Hajnówce (1966), ikonostas do cerkwi pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Klenikach (Klejnikach) (ok. 1958–1961)*; ikony *Deesis* oraz *Wieczerza Mistyczna* do ikonostasu w Klenikach (Klejnikach) (1982)**; polichromia i ikony do baptysterium w Bielsku Podlaskim (1985), projekt polichromii soboru Świętej Trójcy w Hajnówce (1972)

* M. Tytko, *Profesor Jerzy Nowosielski – Heorhij Kyprijan Novosiłskij (1923–2011), ukraiński artysta i teoretyk sztuki w Krakowie*, <<https://ruj.uj.edu.pl>>, s. 3 (dostęp, 10.10.2017).

** K. Czerni, *Nowosielski w Małopolsce. Sztuka sakralna*, Kraków 2015, s. 128

¹⁹ Nowosielski zetknął się z Adamem Stalony-Dobrzańskim w środowisku krakowskim. Można dostrzec pewną paralelę losów Dobrzańskiego i Nowosielskiego. Obaj artyści pochodzili z domów o korzeniach w połowie związanych ze wschodnim chrześcijaństwem – matka Stalony-Dobrzańskiego była Ukrainką, starowierką. Już w 1947 roku Nowosielski razem z Dobrzańskim próbowali ratować wystrój krakowskiej grekokatolickiej cerkwi przy ul. Wiślniej po jej przejściu przez księży Saletynów. Niestety na próżno, wystrój wnętrza uległ degradacji (ikony z ikonostasu autorstwa Matejki i Stryjeńskiego znalazły schronienie w kamienicy przy ul. Floriańskiej (domu Matejki). Wspólnota grekokatolicka znalazła na wiele lat schronienie w kaplicy św. Doroty w kościele pw. św. Katarzyny na krakowskim Kazimierzu. Dopiero w ostatnich latach grekokatolicy

uwają, że nie należy się nim kierować jak zbiorem skostniałych zasad ograniczających artystę, a raczej jako wskazówką porządkującą i nadająca sens pracy. Kanon dla artysty ikonografa winien być oczywisty, ale zarazem nie musi, a właściwie nie powinien być martwy. Nowosielski pozostawał konsekwentny w swoim jednoczesnym estetycznym ukierunkowaniu na ikonę i równoczesnym jej rozwiązaniu plastycznym w duchu malarstwa o znamionach awangardowych.

Artystów łączyło porozumienie w percepcji sztuki sakralnej o wschodnim rodowodzie, a szerzej, rozumieli, że poprzez sztukę sprzed podziału Kościoła może realizować się idea ekumenii, ale nie pojmowanej błędnie jako połączenie Kościołów, ale jako współzaczunek dlatego, coodmienneitego, cobliskie. Z takim podejściem tworzą dekorację malarską cerkwi w Gródku²⁰.

Powstała polichromia z punktu widzenia współczesnego odbiorcy jest imponująca. Sylwetka Chrystusa w mocach – *Spasa w Silach* – wpisana w sklepienie absydy robi niesamowite wrażenie. Przemyślana, spójna kompozycja i kolorystyka całości, a także bogaty program ikonograficzny stanowią o wyjątkowości dekoracji malarskiej wnętrza gródeckiej cerkwi. Choć widać w tej polichromii rękę różnych wykonawców, obraz całości pozostał wyjątkowy. To jeden z nielicznych na Podlasiu przykładów nie odtworczej, nie przeszczepionej z innego obszaru czy kręgu kulturowego, ale autentycznej, świętej realizacji malarskiej: „Warunkiem rozumienia, odczuwania ikony jest przekroczenie pewnego minimum kultury plastycznej”²¹.

Jednak atmosfera, w jakiej powstawała polichromia, wcale nie była łatwa, a odbiór estetyczny wcale nie oczywisty. Trudno było środowisku wiernych przyzwyczać się do tak „inaczej” namalowanych postaci świętych. Z dzisiejszej perspektywy doskonale – w oparciu o kanon, ale nie odtwórczo. Ale w tamtych realiach? Wierni nie byli wykształconymi odbiorcami kanonicznej ikony. Bardziej od wysublimowanych sylwetek świętych oczekiwali „uładzonych”, realistycznie odmalowanych postaci. Gdyby nie autorytet i poparcie metropolity Bazylego być może polichromia nie przetrwałaby spotkania z preferencjami ówczesnych parafian.

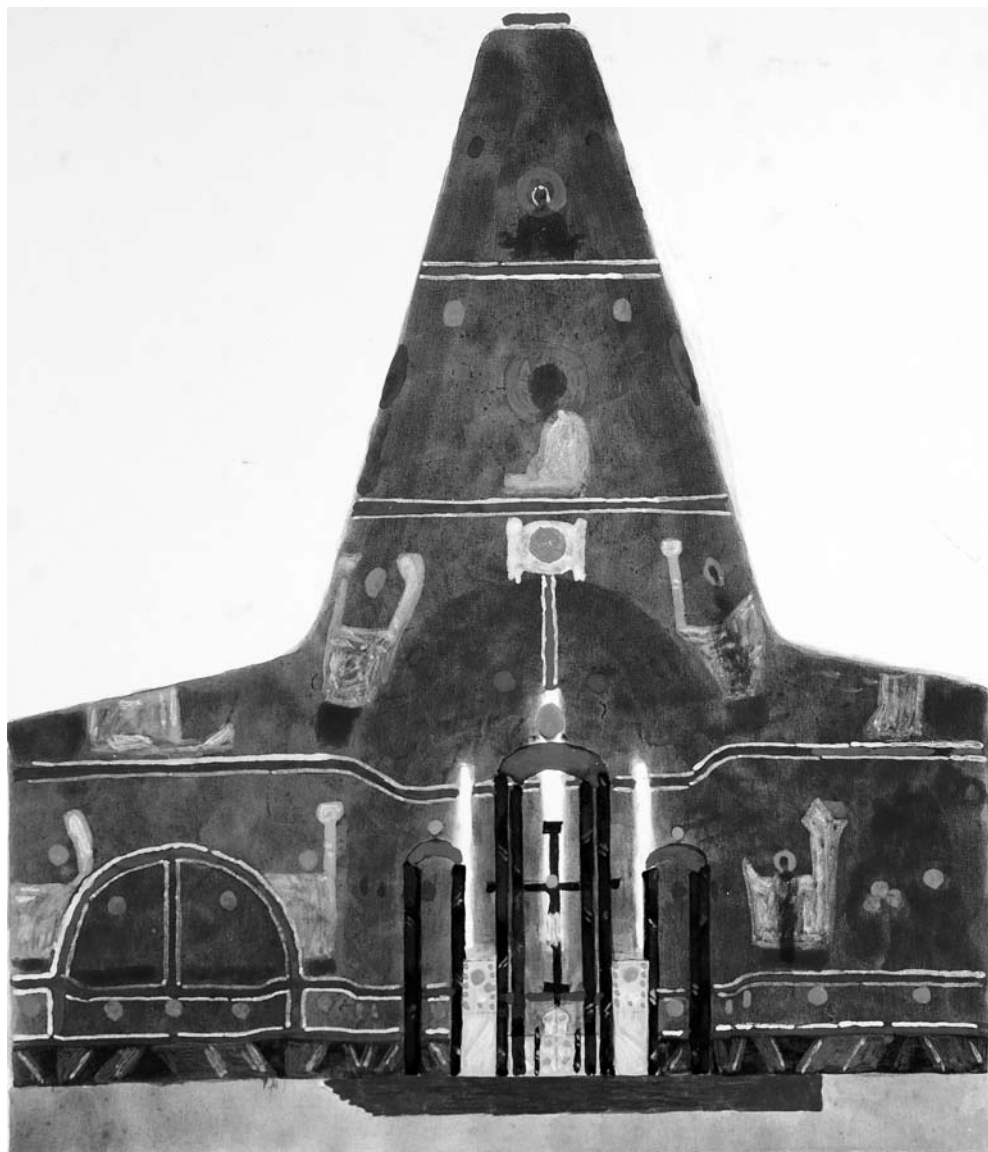
Z dzisiejszej perspektywy rodzi się zatem pytanie o kanon: dla kogo kanon nie był nieoczywisty? To nie artyści, ale raczej prawosławne Podlasie, środowisko wiernych sprzed ponad pół wieku, nie rozumiało bądź skrajnie nie przyjmowało kanonicznego spojrzenia na ikonę. Choć porównując gródecką polichromię z orzeszkowskim ikonostasem, mało w niej cech malarstwa awangardowego. Dla wiernych wychowanych na

powrócili do swojej świątyni, przywrócony został dawny ikonostas. Natomiast ikonostas autorstwa Nowosielskiego, który przez wiele lat służył wspólnie w kaplicy św. Doroty został umieszczony w sklepieniu galerii przy cerkwi.

Dobrzański, znakomity specjalista w zakresie literatury, jak również witrażu i polichromii, cieszył się uznaniem w kręgach cerkiewnych i kościelnych – zarówno ze strony metropolity Bazylego, jak również kardynała Karola Wojtyły – miało to niewątpliwie wpływ na powierzanie mu prac w obiektach sakralnych, ale również na późniejsze odsunięcie artysty, który nie chciał współpracować ze służbami bezpieczeństwa PRL. W latach 50. i 60. zaproponuje Nowosielskiemu kilkakrotnie współpracę przy wystroju malarskim podlaskich cerkwi.

²⁰ W Gródku Stalony-Dobrzański nadaje ton całości, a Jerzy Nowosielski, Krystyna Zwolińska, Teresa Rudowicz i Marian Warzecha są wykonawcami jego projektu. Warto nadmienić, że Stalony-Dobrzański wprowadza do cerkwi nową jakość malarstwa w postaci witraży. Widać w nich fascynację Dobrzańskiego kubizmem i awangardą, ale z jednoczesnym poszanowaniem kanonu. Światłem również można malować – w ikonach przecież to światło pełni rolę nadrzędną. Ta postać malarstwa pojawia się później również w realizacjach i projektach Nowosielskiego.

²¹ J. Nowosielski, *Inność...*, s. 77.



Projekt polichromii i ikonostasu soboru pw. Trójcy Świętej w Hajnówce (gwasz na papierze), 1970, Jerzy Nowosielski. Własność prywatna. Fot. G. Dąbrowski. Fotografia przedstawia jedną spośród kilku wersji polichromii zaproponowanej do soboru przez Nowosielskiego – harmonijnie współbrzmiająca z bryłą budowli. Gwasz był prezentowany na wystawie „(...) i żałuję, że Jerzy nie jest tutaj...” *Jerzy Nowosielski nieznanym* zorganizowanej w Muzeum Rzeźby im. Alonsa Karnego, Oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku we współpracy z Fundacją Villa Sokrates i Galerią Krynki

estetyce dziewiętnastowiecznych ikon, namalowanych w neorosyjskiej realistycznej manierze wypełniających ikonostasy i kiwoty wielu podlaskich cerkwi parafialnych propozycja Stalony-Dobrzańskiego i Nowosielskiego po prostu nie była zrozumiała.

Restytucja prawosławia po okresie unickim na ziemiach podlaskich miała miejsce w wieku XIX i związana była z wpływami Cerkwi Imperium Rosyjskiego²². W Rosji panował ówczesnie styl neorosyjski, bądź rosyjsko-bizantyński i ten właśnie kostium stylowy przyjęły powstające wówczas cerkwie, jak również wyposażenie świątyń²³. Wprawdzie wiek XIX w Rosji to czas odkrycia i docenienia wartości dawnej ruskiej i rosyjskiej sztuki ikonowej, niestety, nie mające przełożenia na ówczesnie panujące tendencje, w których wciąż łatwiej doszukać się kompleksu sztuki zachodniej niż rysu dawnej ortodoksji. Podobnie jak dawniej w dobie nasilonej latynizacji przez otwarte unię kościelną drzwi cerkwi obrządku wschodniego napływa estetyka zachodnia²⁴, tak w dobie delatynizacji²⁵ właściwie dzieje się to samo. Delatynizacja przywraca niezbędny porządek wnętrza, odpowiadający sprawowaniu liturgii, nie ma jednak charakterystycznego wschodniego porządku formalnego: nie zachowuje kanonu ikonografii wnętrza czy zawartości ikonostasu, ani też cech kanonu w samym sposobie malowania ikon. Na Podlasiu paradoksalnie powrót prawosławnych parafii do korzeni – do prawosławia, odbywa się z falą stylu neoruskiego²⁶ zarówno w architekturze, jak i malarstwie ikonowym. W podlaskim krajobrazie znalazło się wiele budynków cerkiewnych projektowanych według Thonowskiego wzornika²⁷, wzniesionych za środki z dotacji rządowych. Często wypierają one z pejzażu dawne obiekty cerkiewnej architektury drewnianej, co powoduje jego zubożenie i dodatkowe odcięcie od tradycji. Sztuczność tej architektury polegała na kreowaniu wyjątkowości budowli poprzez dodawanie tzw. carskich detali architektonicznych, które skromnie bądź w słóczeniu, miały podkreślać charakter budowli.

Na jakich zatem wzorcach ukształtowana była percepcja i świadomość sztuki cerkiewnej w społeczności wiernych prawosławnych przed pół wieku? Od kilku pokoleń uczęszczają do cerkwi, gdzie polichromowane ikonostasy z pozłożonymi detalami snycerskimi bardziej przypominają w swej eklektycznej manierze dziewiętnastowieczne ołtarze kościelne niżli dawne przegrody wschodnich świątyń i modlą się przed ikonami, w których na próżno szukać kanonu, raczej naturalizmu, a czasem wręcz estetyki zaczerpniętej z masyowego malarstwa dewocyjnego²⁸. Stąd niewątpliwa trudność w zaakceptowaniu kano- nicznej ikony z jej nadrzędną cechą formalną – realizmem eschatologicznym.

²² J. Tomalska, *Ikona Podlaska* [w:] *Zeszyty Dziedzictwa Kulturowego*, red. K. Łopatecki, K. Walczak, Białystok 2007, s. 24.

²³ Restytucja prawosławia nie była powrotem do dawnych piętnasto- czy szesnastowiecznych tradycji sztuki cerkiewnej, ale przyjęciem aktualnych prądów płynących z carskiego imperium.

²⁴ Ks. G. Sosna, *Chryścianizacja Podlasia* [w:] *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, Białystok 2000, s. 121.

²⁵ P. Krasny, *Sztuka cerkiewna na ziemiach polskich w XVIII wieku. Kilka uwag terminologicznych* [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, Lublin 2000, s. 138

²⁶ P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, Kraków 2003, s. 329–330.

²⁷ P. Rychkov, O. Mykhaylyshyn, *Konkurs 1928 roku na projekty cerkwi prawosławnych w Drugiej Rzeczypospolitej: w poszukiwaniu nowej tożsamości architektonicznej*, „Budownictwo i Architektura” 12(4) (2013), s. 189–204.

²⁸ E. Zalewska, *Ikonostas „posynodalny” na przykładzie przegrody ołtarzowej cerkwi pw. św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu. Adaptacja XIX-wiecznego ikonostasu topileckiej cerkwi do programu ikonograficznego współcześnie realizowanej polichromii świątyni*, „Ikonosfera. Zeszyty muzealne”, cz. 6, Białystok 2017, s. 146.



Deesis z ujęciem Zbawiciela na mocach (Spasa w silach) (polichromia sklepienia absydy cerkwi pw. Narodzenia Matki Bożej w Gródku). Fot. E. Zalewska

Również w Michałowie (1954) Nowosielski i Stalony-Dobrzański pracowali razem²⁹. Oszalowane wnętrze cerkwi pokryła efektowna polichromia, nasuwająca skojarzenia z polichromowanymi wnętrzami drewnianych kościołów małopolski³⁰. Odnajdziemy w tej dekoracji malarskiej i bizantyjski rysunek świętych, i niezwykle dobór intensywnych kolorów, nawet w partiach karnacji oraz wielość ornamentów, zarówno pokrywających szaty świętych, gdzie zgodnie z ikonowym sposobem opracowania wzory nie podążają za składkami szat, stanowiąc odrębną formę. Równie charakterystyczne jest stłoczenie nagromadzonych fryzów z motywami dekoracyjnymi w uporządkowanych sekwencjach dzięki wykorzystaniu naturalnego rytmu desek oszalowanych ścian.

W michałowskiej cerkwi warto jeszcze przyjrzeć się ikonostasowi. Standardowa neorosyjska przegroda, polichromowana i z połączonymi detalami, została włączona w relację z polichromią – śmiało wprowadzono do ikonostasu elementy intensywnego koloru.

Nowosielski – teolog – malarz

Był też twórcą, dla którego sztuka zamykała się w bardzo określonym systemie wartości, dla którego intelektualne dociekania i tłumaczenie świata na gruncie filozoficzno-teologicznym były nieodzownym atrybutem świadomego twórcy³¹.

²⁹ Obecnie ta współpraca jest podawana w wątpliwość, jednak choćby sposób rozmalowania sylwetek aniołów, ich skrzydeł i szat mogą opowiadać się za udziałem Nowosielskiego w tych pracach.

³⁰ Stalony-Dobrzański pracował w 1935 roku nad renowacją XVI-wiecznych polichromii kościoła w Harklowej.

³¹ R. Maciuszkiewicz, *Jerzy Nowosielski. Misterium przestrzeni*, 4950, 24.10.2015, za: <<http://niezlasztuka.net/stro-na-glowna/jerzy-nowosielski-misterium-przestrzeni>> (dostęp, 2.11.2017).

Nim doszło do kilku samodzielnych realizacji Nowosielskiego na Podlasiu najpierw został zaproszony przez swego przyjaciela, ks. Jerzego Klingera, do wykonania polichromii w kętrzyńskiej cerkwi (1954), której ks. Klinger był proboszczem. Polichromię wykonaną przez Nowosielskiego charakteryzuje harmonia rozwiązana na wielu poziomach: spójny program teologiczny, wyobraźnia i umiejętność realizacji monumentalnych form, wrażliwość na oddziaływanie koloru. Są to cechy, które można przypisać każdej kolejnej pracy artysty zrealizowanej we wnętrzach sakralnych. Malarz ukształtowany w dobie awangardy artystycznej sięga do bizantyjskiego kanonu, by go przefiltrować poprzez swoją wrażliwość i świadomość współczesnego człowieka. Ikona już wcześniej była tak odważnie traktowana – przez wielkich:

Sztuka ikony – jak każda sztuka – wymaga odwagi. Ikonograf musi mieć odwagę ukazywania Bożego kosmosu w kolorowej kontemplacji nie tylko jako sztukę kopiowania dawnych wzorów, ale jako twórcze, teurgiczne dzieło [...], w którym geniusz artysty połączy się ze świętością wydarzenia. Niewątpliwie, w wypadku ikon Jerzego Nowosielskiego mamy [do czynienia] z twórczym rozwinięciem sztuki ikony, być może największym od czasów upadku samej ikony. [...] W chwili obecnej ikony Jerzego Nowosielskiego są ostatnim akcentem – i to niezwykłym – w wielowiekowej historii ikony³².

Ks. Klinger budzi w Nowosielskim potrzebę praktykowania teologii: „W kontakcie z Nim – będzie po jego śmierci wspominał malarz – człowiek zaczynał rozumieć, że wszelka ortodoksja »statyczna«, to tylko lenistwo duchowe i intelektualne, to po prostu zwykły konformizm!”³³

Odrzucony

Na zaproszenie o. Leoncjusza Tofiluka, z którym artysta się przyjaźni, Nowosielski robi projekt wnętrza orzeszkowskiej cerkwi i wykonuje ikonostas do tego konkretnego wnętrza przeznaczony. Przegrodę charakteryzuje kolorystyka o mocnym wydźwięku estetycznym. Rozgrywają ją dwie kontrastowo zestawione gamy błękitów od ciemnych po jaśniejsze tony oraz wyrazista, intensywna, żywa czerwień. Efekt ten wzmagają karnacje opracowane w oparciu o czerwień, która poza rozświetlonymi-rozjaśnionymi miejscami określa temperaturę partii zacienionych. Dla porównania, w ikonach tradycyjnie malowanych temperą miejsca zacienione na twarzach i na odkrytych częściach ciała przyjmuje barwę zielonkawego sankiru – tutaj zaś mamy intensywne ciepłe karnacje i płonące czerwienią nimby zrównoważone błękitem telf. Lakoniczny, zwięzły rysunek nie przytłacza mnogością szczegółu, pozwalając w pełni na oddziaływanie koloru.

Ikonostas nie został zaakceptowany przez parafian. Nietrudno zauważyć, że ikony Nowosielskiego nie przystają do wizerunków opracowanych w neorosyjskiej estetyce, powszechnie spotykanych w większości podlaskich cerkwi, za to kompletnie nieprzystających do kanonu ikonograficznego. Czy w takich warunkach ikony Nowosielskiego mogły się spotkać ze zrozumieniem pół wieku temu, por.:

³² Ks. H. Paprocki, *Teologia. Rozwój, upadek i odrodzenie ikony*, <<http://liturgia.cerkiew.pl/>> (dostęp, 10.10.2017).

³³ K. Czerni, *Nieoswojona teologia Jerzego Nowosielskiego*, kwiecień 2011, nr 671, <www miesiecznik.znak.com.pl/6712011krystyna-czerninieoswojona-teologia-gerzego-nowosielskiego/> (dostęp, 15.10.2017).



Wnętrze cerkwi pw. św. Mikołaja Cudotwórcy w Michałowie. Fot. E. Zalewska

Artysta przeżywa swój czas na sposób dramatyczny, natomiast człowiek zwyczajny przeżywa swój czas na sposób konwencjonalny, według obyczaju, według tego, co powinno być, jak powinno być. No i tutaj wynikają straszliwe kontrowersje, ponieważ artysta ma swoje propozycje bardzo niekiedy dziwne, dziwaczne dla człowieka zwyczajnego. A człowiek zwyczajny chce płynąć nurtem, tym nurtem, do którego jest przyzwyczajony, którym płynął od urodzenia i popłynie aż do śmierci. Natomiast wszelkie odstępstwa od tej normy w jakiś sposób go denerwują³⁴.

Przegroda Nowosielskiego, jak na skromne możliwości rozbudowania, zawierała podstawowy porządek ikonograficzny. W przeciwieństwie do wielu XIX-wiecznych ikonostasów zawiera rząd *Deesis*, od XIV wieku nieodzowny w kilkurzędowych konstrukcjach³⁵. Ikona eucharystyczna w ujęciu liturgicznym – Komunia Apostołów – mieści się nad rajsłkimi wrotami, a nie w zwieńczeniu ikonostasu, jak ma to miejsce w wielu ikonostasach neoruskich (gdzie najczęściej jest to typowo zachodnia redakcja Ostatniej Wieczerzy). Wiele w tym ikonostasie również przemyśleń Nowosielskiego, jak choćby paralela postaci pramatki Ewy w pozie oranty i Matki Bożej w tej samej postawie

³⁴ *Nowosielski o ikonie*, film dokumentalny, realizacja J. Lubach, TVP 2, 1998, zapis wypowiedzi artysty – Ewa Zalewska.

³⁵ Wizerunek *Deesis* którego znaczenie teologiczno-liturgiczne ukształtowało się już w VI w., w ikonografii pojawia się po kryzysie ikonoklastycznym w IX w. (Gruzja malarstwo monumentalne), natomiast w najpierw od IX–XI w. na architrawie templonu. K. Skibińska, *Ikona Matki Bożej Paraklesis*, [w:] *Matka Kościoła Wspomożycielka modlitwy. Najstarsze typy wizerunków Matki Bożej i ich przykłady w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, cz. 1, Białystok 2012, s. 27.

w ikonie Wniebowstąpienia, która była niegdyś obecna w ikonostasie, jako ikona *chramowa* (wezwania świętyni). Warto zwrócić również uwagę na dwie ikony, które łączy jasne opracowanie tła. Jeden z wizerunków to Mandylion³⁶, który na podobieństwo tradycji umieszczania nad bramami miast, jak w Edessie i w złotej Bramie Konstantynopola, został umieszczony nad rajsłkimi wrotami – bramą królewską prowadzącą do sanktuarium (niebieskiego Jerusalemu).

Drugi z wizerunków to ikona „Dobrego Łotra” – pierwszego nawróconego, który došąpił zbawienia. To jego sam Chrystus tak, jak obiecał, wprowadził do raję. Umieszczenie postaci Dobrego Łotra na drzwiach diakońskich było charakterystyczne dla przegród zaprojektowanych przez Nowosielskiego. Uważał tę postać za szczególną wobec rozumienia miejsca człowieka w upadłym świecie, świadomego swojej niedoskonołości. To ta postać wyraża osobisty wymiar zbawienia każdego człowieka wraz z jego ułomnościami. Tę osobistą relację podkreślają jasne tła obu ikon, prowokując do odczytania człowieka ułomnego w swej naturze, jednak jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Wycofany ikonostas trafił do krakowskiej prawosławnej parafii Zaśnięcia Matki Bożej, do której Nowosielski należał i dla której wykonał szereg ikon oraz polichromię refektarza.

Również inne podlaskie realizacje jak: ikony do Kle(j)nik, czy projekt soboru i polichromii wnętrza soboru św. Trójcy w Hajnówce spotkały się z niezrozumieniem. Nowosielski podsumował tę sytuację słowami:

Na prawosławnym Podlasiu, wszędzie, gdzie usiłowałem coś zrealizować, spotykałem się i spotykam z generalną dezaprobatą. [...] Ludzienia są nanie przygotowani. [...] Najbardziej boli mnie to, że w prawosławnych cerkwiach w Polsce nie mogę nic zrobić (z małymi wyjątkami), a na tym najbardziej mi zależy. Natomiast na obcym kościelnie terenie chcą mego malarstwa i tych prawosławnych wartości, które reprezentuję³⁷.

Hajnowski sobór pw. Trójcy Świętej miał szansę być dziełem pełnym. Już na etapie projektowania bryły budowli Nowosielski i Grygorowicz współpracowali. Wprawdzie ostateczna forma budowli ma inną niż na gwaszu Nowosielskiego dzwonnice (zakończoną pojedynczą konchą), ale zawiera wiele elementów z wizji artysty. Ostatecznie Grygorowicz przygotował projekt budowli, który na etapie realizacji został zmieniony. Neomodernistyczna, „morficzna” bryła budowli w pewien sposób nawiązywała estetyką do ówczesnych europejskich trendów³⁸. „Płynna”, pozbawiona ciężkości konstrukcji bryła z przemyślanym skomponowaniem niewielkich otworów okiennych pozwalających tworzyć sącącemu się światłu nie tylko nastrój, ale swoistą świetlną kompozycję (w trakcie realizacji budowli pierwotnie zaprojektowany układ okien został zmieniony), do dziś pozostaje wyjątkowym obiektem wśród podlaskich świątyn. Gdyby wnętrze pokryła polichromia i zaprojektowany przez Nowosielskiego ikonostas, byłaby to realizacja komplementarna. Zamiast polichromii projektu

³⁶ Wpływ na rozpowszechnienie wizerunku miało odzyskanie Edessy za czasów Romana I Lekapenosą w czasie kampanii syryjskiej, kiedy to wizerunek został uroczyście przeniesiony 15 sierpnia 944 r. do Konstantynopola. M.P. Kruk, *Ikony Jerzego Nowosielskiego w Kaplicy Św. Św. Borysa i Gleba przy Fundacji św. Włodzimierza w Krakowie*, [w:] *Światło Wschodu w przestrzeni gotyku*, Górowo Iławieckie 2013, s. 52.

³⁷ Za: K. Czerni, *Nowosielski...*, s. 132.

³⁸ Wybitnym przykładem obiektu o podobnym charakterze jest słynna kaplicy Notre-Dame-du-Haut de Ronchamp Le Coubusiera.

Nowosielskiego, została wykonana przez greckich ikonografów dekoracja malarska odnosząca się do dawnych tradycji³⁹.

Awangarda i ikona

Sztuka Nowoczesna umożliwia nam bezpośredni kontakt ze sztuką dawną, możliwe jest jej przeżycie. Przeżycie artystyczne, a następnie przeżycie modlitewne. [...] (przeżycie artystyczne do przeżycia modlitewnego – E.Z.) jest wręcz niezbędne. Najpierw bowiem musi zaistnieć przeżycie artystyczne, aby na jego gruncie wyrosło przeżycie modlitewne. Na tym polega właściwie działanie ikony⁴⁰.

Awangarda i ikona to ryzykowne połączenie. Jednak z dzisiejszej perspektywy estetyka ikon Nowosielskiego stała się punktem wyjścia – wciąż aktualną, wartościową artystycznie inspiracją dla współczesnych artystów – tą samą zwięzłą, wysublimowaną formę odnajdziemy w wielu dziedzinach związanych ze sztuką cerkiewną. Będzie wyróżnikiem w projektach architektonicznych prof. Jerzego Uścińowicza, ten sam rys czystości rysunku i świadomość wydziwisku barw zobaczymy w ikonach wielu współczesnych ikonografów pokroju Danylo Movchana, Grety Leško czy Sergiia Radkevycha.

Rodzi się również pytanie o obecną kondycję sztuki cerkiewnej. Czy powszechna jest odwaga współczesnych artystów, by kanon traktować jako ścieżkę, po której podążają w swój niepowtarzalny sposób:

Kanon musi istnieć od wewnątrz, nie może być narzucany z zewnątrz. [...] kanon to po prostu uzewnętrznienie jakiejś rzeczywistości duchowej człowieka tworzącego ikonę. Kanon, który polega na przepisach, jak i co namalować, nic nie daje. Rublow nie zwracał uwagi na kanon. [...] nie znał po prostu innego malarstwa. Zaś w systemie, w jakim malował, zachowywał największą swobodę. Zapewne nawet nie myślał o czymś takim jak kanon. O kanonie zaczęto myśleć wtedy, gdy nastąpiła ofensywa innych form malarskich i zagrażało to istnieniu Kościoła Wschodniego. [...] Ona [tradycja – E. Z.] jest największą wolnością⁴¹.

Tymczasem obserwując współczesne realizacje we wnętrzach cerkiewnych, należałoby zadać sobie pytanie, czy nie uciekamy w przeżywanie-przepracowywanie dawnych wieków malarstwa ikonowego w wieku XXI? A przecież nie przywrócimy dawnych mistrzów, nie wskresimy dawnego ducha. Każdy czas rodzi swoich mistrzów i ma niepowtarzalny kontekst, w tym leży jego wyjątkowość i siła. Może okazać się, że po wieku XX i XXI, w dobie wolności, nie tylko twórczej, w pełni świadomości znaczenia ikony pozostaną w znacznej mierze realizacje niepostępowe – brak nowatorskich rozwiązań plastycznych i sztampowy sposób realizacji nie zapiszą tego czasu w dziejach sztuki sakralnej jako charakterystycznego, oryginalnego czy po prostu autentycznego:

³⁹ Autorem polichromii jest Dymitrios Andonopulos w stylu malarstwa okresu Paleologów XIV wieku. M. Dąbrowski, *Nowosielski, Tarasewicz i cerkiew w Hajnówce*, 7.11.2017, <<http://culture.pl/pl/>> (dostęp, 7.11.2017).

⁴⁰ Z. Podgórzec, *Mój...*, s. 124.

⁴¹ Ibidem, s. 130.

Ikona to obraz swojego czasu. Nie było innych obrazów w XV wieku jak obrazy Rublowa czy obrazy Teofana Greka. To była sztuka tego stulecia. A teraz chcą zrobić z ikony jakąś zupełnie inną sztukę, wyobcowaną z pojęcia sztuki w ogóle. I robią bardzo złe rzeczy. Robienie ikony według tak zwanych kanonów ikonograficznych bez przygotowania artystycznego to jest bzdura i wielka pomyłka. [Współcześnie – E. Z.] malarz ikon to jest ktoś, kogo można wyrzucić z rękawa – ze szkoły malowania ikon, a to musi być artysta. A artystę trzeba umieć uszanować, trzeba się z nim liczyć, z jego zdaniem się liczyć. A nasze społeczeństwo i prawosławne, i katolickie, i laickie nie jest do tego przygotowane, bo nie mamy obrazów [ikon – E. Z.] swojego czasu. Po prostu jesteśmy bez formy⁴².

Patrząc na prace Nowosielskiego nawet po latach, można powiedzieć, że awangarda i ikona to połączenie potrzebne jak haust rzeńskiego powietrza. Po dziś dzień prace Nowosielskiego są wyjątkowe dzięki niepoddającej się schematom wyobraźni, nowoczesnej estetyce i formie, która dzięki indywidualnym rozwiązaniom plastycznym „ożywia i w nowy zaskakujący sposób aktualizuje starą tradycję ikony”⁴³.

Czy Nowosielski nie otworzył nam nowej drogi już pół wieku temu? Może warto zatem wejść tam, gdzie artysta nas zaprosił i pozwolić twórcom na pójście drogą ikony potraktowanej jako w pełni wartościowe dzieło sztuki, by nie pozostała po nas artystyczna martwota?

Spotkałem na swojej drodze Jerzego Nowosielskiego, Ten żyjący święty, artysta, najprawdopodobniej nie namaluje już żadnego obrazu. To jakby dopełnienie pokory, którą nosił w sobie przez całe życie. Niezrozumiany przez nikogo: katolików i prawosławnych, intelektualistów i wiernych, artystów i krytyków – cierpliwie, pokornie i konsekwentnie malował ikony, mając świadomość, że wbrew powszechnemu mniemaniu nie ma czegoś takiego jak kanon ikony, [...] Jerzy Nowosielski to współczesny Andriej Rublow.” [L. Tarasewicz, 2005]⁴⁴.

SUMMARY

Ewa Zalewska

Nowosielski – Icons – Podlasie. Infographic Canon – Always Obvious?

Keywords: Nowosielski, Podlasie, icon, iconographic canon, avant-garde, iconostasis

The iconostasis and icons created by Jerzy Nowosielski (1923–2011) for Podlasie orthodox temples half a century ago and rejected at that time, were brought to Podlasie

⁴² *Nowosielski o ikonie...*

⁴³ M. Porębski, *Nowosielski*, Kraków 2003, s. 27.

⁴⁴ *Leon Tarasewicz. Malarstwo*. Katalog wystawy w Akademii Supraskiej 4.08. – 15.09.2017. Kuratorka: Magdalena Godlewska-Siwierska, Galeria Arsenał, Białystok 2017, s. 2.

again – this time into a different space – as an exhibition of the Museum of Icons in Supraśl, Branch of the Podlasie Museum in Białystok⁴⁵.

This exhibition contributed to raising many questions and reflections. Why were the works created by Nowosielski rejected? Common neo-Russian architecture and icon patterns present in Orthodox churches half a century ago might have shaped aesthetic preferences of the faithful at those times. Are contemporary church art perceptions changing? Are we able to give a fresh look to the iconographic canon, get a new perspective, or is it likely to stay unreachable or perilously close to oblivion?

Nowosielski was an artist and theologian. Although his painting grew out of the icon's aesthetics, the understanding of the theology and icons was not constant and it was an unending search for his own way. Over half a century ago the combination of avant-garde and iconography proved to be risky – in Podlasie, many of Nowosielski's works were misunderstood and rejected. A lot of interesting projects of Orthodox church architecture, polychrome or interior arrangement were not carried out at all. The exhibition ‘<(…) and I regret that Jerzy is not here ... > Novosielski Unknown’⁴⁶ presented many sketches, including unrealized concepts.

And nowadays, is it a popular attitude among artists to treat the canon as a path they follow in their unique way? Observing contemporary realizations orthodox churches' interiors, is right to ask ourselves, are we not resort back to experiences from far centuries of icon painting now, in the 21st century? Can we ignore aesthetic preferences and sensibility of the contemporary man? Was Nowosielski not more imaginative and authentic in his realizations half a century ago than many artists today?

Nowosielski opened up new paths in the iconography half a century ago. The time of the awareness to view the icon as a fully valuable art work may have come. It is possible to reconcile a very important language of the iconographic canon with the present-day context, so that our artistic legacy would not turn out unattractive and unauthentic in the future.

The aesthetics of the icons created by Nowosielski could still inspire contemporary artists-iconographers, who have been following the path opened up by him.

⁴⁵ Exhibition of the works by prof. Jerzy Nowosielski at the Museum of Icons in Supraśl [Branch of the Podlasie Museum in Białystok] 20/05/2017–14/10/2017; curator: Ewa Zalewska, the Museum of Icons in Supraśl.

⁴⁶ ‘<(…) and I regret that Jerzy is not here ... > Novosielski Unknown’ – exhibition at the Museum of Sculpture of A. Karny [Branch of the Podlasie Museum in Białystok] 20/10/2017–2/12/2017; curator: Leon Tarasewicz.

SWOI CZY OBCY. PRAWOSŁAWNI W DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ

Słowa kluczowe: Cerkiew, prawosławie, Rzeczpospolita, Ruś, religia, tolerancja

W XIV wieku Królestwo Polskie utraciło znaczne obszary etnicznych ziem polskich na zachodzie, natomiast wschodnia granica państwa przesunęła się w głąb dorzecza Dniestru i Prypeci. W rezultacie włączenia Rusi Halickiej przez Kazimierza Wielkiego zmieniła się struktura wyznaniowa i etniczna państwa. Polska utraciła swoją jednorodność wyznaniowo-narodową. Ekspansja osadnictwa polskiego zaledwie dotarła do pogranicza ruskiego po San i Bug. Zmiana struktury etniczno-wyznaniowej państwa wpłynęła na zmianę zainteresowania politycznego. Wschodnia orientacja polityki terytorialnej państwa polskiego naruszyła zgodność granic państwowych i etnicznych ustalonych w czasach pierwszych Piastów. Ostatni przedstawiciel dynastii wchłonął tereny niepolskie z zamieszkałą tam ludnością prawosławną. Wagę tego problemu musiał rozumieć Kazimierz Wielki. Posiadanie w obrębie własnego kraju dużej grupy ludności ruskiej, powiązanej dotąd z Litwą lub Moskwą, budziło obawy o jej lojalność wobec nowej ojczyzny. Państwo polskie musiało wypracować politykę wobec wyznania reprezentowanego przez znaczną część społeczeństwa. Katolicyzacja społeczności prawosławnej, czy zapewnienie jej oficjalnego statusu w kraju, było jednym z istotnych problemów polskiej polityki wewnętrznej. W przeciwieństwie do państw Europy Zachodniej, którym dopiero reformacja przyniosła rozbitcie wyznaniowe, ziemie Korony, a zwłaszcza tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, były już wcześniej zamieszkałe przez różne odłamy religii chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej¹.

W XIV wieku na terenach Korony i Litwy nastąpiło zetknięcie się na szeroką skalę tradycji łacińskiej i bizantyjsko-ruskiej. Język starobiałoruski był oficjalnym językiem państwowym na Litwie, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich. Pod wpływem rutenizacji Litwini zostali częściowo schryścianizowani przez Kościół wschodni z całą tego faktu konsekwencją. Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Poprzez Kościół prawosławny upowszechniła się na ziemiach ruskich i polskich kultura bizantyjska. Kultura prawosławna wywołała zainteresowanie ostatnich przedstawicieli dynastii piastowskiej. Kazimierz Wielki korzystał z usług malarzy i budowniczych ruskich. Artyści ruscy pracowali przy wystroju ufundowanej przez króla kolegiaty wiślickiej i kaplicy

¹ W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 218–219; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „ΕΛΠΙΣ”, R. 1, 12, z. 1(14), Białystok 1999, s. 89–90.

na Wawelu. Rusini wybudowali również kamienicę „hetmańska” w Rynku Głównym w Krakowie. Za panowania Kazimierza Wielkiego wzniesiona została jedna z największych cerkwi w tym czasie – św. Jura we Lwowie².

Istotne zmiany w statusie Cerkwi nastąpiły po śmierci ostatniego króla dynastii piastowskiej. Ludwik Węgierski z niechęcią odnosił się do chrześcijaństwa wschodniego. Najważniejsze fakty określające miejsce Kościoła prawosławnego w państwie polskim nastąpiły po unii krewskiej w 1385 r. Litwa i Korona od dawna prowadziły wspólną ekspansję wobec Rusi Halickiej i Wołynia. Rusini stali się obywatelami tych państw, a w niektórych ich regionach stanowili większość ludności. Związek polityczny Wielkiego Księstwa Litewskiego z katolicką Polską miał ważne konsekwencje w relacjach wyznaniowych. Zahamował rozwój prawosławia i utoruwał drogę Kościołowi łacińskiemu ze wszystkimi skutkami polityczno-kulturowymi. Prawosławie z wyznania dominującego stało się wyznaniem tolerowanym³. Po akcie krewskim Jagiellonowie czynili starania o ustanowienie niezależnej struktury cerkiewnej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Na początku XV w. zakończył się ostatecznie podział Cerkwi na ziemiach ruskich. Jednolita dotąd metropolia kijowska podzielona została na część litewską i włodzimiersko-suzdalską. Granica podziału obu metropolii przebiegała wzdłuż granic państwowych Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Moskiewskiego. W 1415 r. metropolitą litewskim (kijowsko-halickim) został wybrany Grzegorz Camblak, a metropolitą moskiewskim Focjusz. W Polsce pojawiły się tendencje wprowadzenia postanowień unii florenckiej. Zapewne dlatego król Władysław III wydał w 1443 r. w Budzie przywilej, który zrównywał prawnie Kościół prawosławny z rzymskokatolickim. Przywilej ten pozostał jedynie na papierze i nie stał się obowiązującym prawem. Dokument był więc tylko deklaracją królewską, w żaden sposób niekorespondującą z rzeczywistością. Po śmierci Władysława Warneńczyka i wygnaniu Izydora – zwolenników unii kościelnej – ponownie zaostrzona została polityka władców polskich wobec prawosławia. Problem ten należy łączyć z wydarzeniami w Moskwie. Metropolici kijowscy, faktycznie włodzimierscy, dążyli do zachowania władzy nad całością wszystkich diecezji prawosławnych. Z drugiej strony książę moskiewski Iwan III przyjął tytuł cara i rozpoczął proces scalania ziem ruskich pod egidą Moskwy. Jeszcze w czasie niewoli mongolskiej pojawiła się idea świętej Rusi, broniącej „prawdziwego” chrześcijaństwa. Upadek Konstantynopola w 1453 r. uważano za przejaw gniewu Bożego za podpisanie przez Greków unii florenckiej z Rzymem. I choć idea III Rzymu została ogłoszona za rządów Wasyla III, to

² A. Mironowicz, *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów*, [w:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, red. J. Gwioździk, J. Malicki, Katowice 2006, s. 467–479.

³ Макарий, [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, митрополита московскаго и коломенскаго*, т. IV, С.-Петербургъ 1886, s. 41–97; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie*, s. 27–34; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. V, Київ 1905, s. 100–179; W. Czermak, *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie 1432–1563*, Kraków 1903, s. 7–17; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934 (reprint Białystok 2005), s. 3–72; T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagielly (1386–1434)*, Wrocław 1983; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

szczególna rola prawosławia jako czynnika integrującego ziemie ruskie była powszechnie znana i rozumiana przez kraje sąsiednie. Poglądy te nie były obce prawosławnej elicie w Wielkim Księstwie Litewskim. W Polsce i na Litwie przyjmowano je z obawą o losy ziem ruskich znajdujących się w granicach obu państw. Obawy owe nie zostały rozwiane mimo oficjalnego zrzeczenia się tytułu metropolitów kijowskich przez metropolitów moskiewskich w 1458 roku⁴.

Jagiellonowie rozumieli, że ludność prawosławna była na swym etnicznym terytorium, dlatego – w odróżnieniu od Andegawenów czy Walezjuszy – swą potęgę budowali na wielowyznaniowej strukturze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obcy był im model zachodni jednowyznaniowego państwa katolickiego, z jedną dominującą kulturą łacińską. Do takiej postawy zmuszała ich struktura etniczna Księstwa Litewskiego. Zdominowane przez ludność ruską wyznania prawosławne było ono mozaiką wielonarodową z ludnością polską, litewską, żydowską, tatarską i ormiańską. Inaczej stosunki wyznaniowe w Księstwie rozumiano w Koronie. Elity polityczne uległe Kościołowi rzymskokatolickiemu traktowały prawosławie jako element obcy⁵. Już w XV stuleciu nie dostrzegano chrześcijańskiego uniwersalizmu, a prawosławie łacinnicy zwykli byli określać „wyznaniem schizmatyckim”. Jeszcze na długo przed soborem trydenckim nie uznawano prawosławia jako część Kościoła powszechnego, ale jako wyznanie konkurencyjne wobec Rzymu. Takie rozumowanie odnajdujemy u polskiego kronikarza Jana Długosza, który określał Polskę jako „przedmurze wiary chrześcijańskiej”⁶. Przypomnijmy w tym miejscu zarzuty zakonu krzyżackiego stawiane Polsce, a odnoszące się do sprzymierzania się z poganami i „schizmatykami” w wojnie przeciwko chrześcijaństwu. Propaganda krzyżacka na soborze w Konstancji próbowała prawosławie wyjąć poza nawias chrześcijaństwa. W istocie rzeczy Kościoły wschodnie i zachodnie miały poczucie wspólnego pochodzenia, jednej długiej historii. Podnoszono ten problem również na ziemiach etnicznie polskich, kiedy dyskutowano o ich ponownym zjednoczeniu. Dostrzegano wówczas, że bardziej od polskich, w tej części Europy, ziemie ruskie predestynowały do miana przedmurza chrześcijańskiego, od XIII w. borykające się z ekspansją mongolską. Dopiero w następnych stuleciach wpływy polskie zetkną się z tureckimi na terenie Podola, Wołoszczyzny i Siedmiogrodu. W każdym z tych obszarów ludność prawosławna była obrońcą chrześcijańskiego świata. W epoce jagiellońskiej prawosławie stało się wiarą narodową poprzez wszechobecność różnorodnych form kultu i obrzędów. Powszechność kultu cudownych ikon i miejsc świętych podnosiła świadomość religijną wiernych. Kult cudownych ikon Matki Bożej przeniknął z Bizancjum na tereny Kijowszczyzny, a stamtąd na obszary Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kult cudownych obrazów wpłynął na świadomość duchową wiernych, przeniknął do literatury i sztuki. Kult maryjny spowodował powstanie nowych sanktuariów, które integrowały ówczesne

⁴ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w życiu Rzeczypospolitej*, [w:] *Przełomy historii. Pamiętnik XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu*, t. 3, cz. 1, Toruń 2001, s. 496.

⁵ K. Chodynicki, op. cit., s. 41–45, 76–79; A. Mironowicz, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu*, red. S. Wilk, Lublin 2003, s. 204–205.

⁶ J. Długosz, *Historiae Polonicae*, ed. A. Przedziecki, t. 2, Warszawa 1878, s. 405.

społeczeństwo różnych stanów. Kult cudownych obrazów Matki Bożej, rozwijający się pod wpływem prawosławia, szerzył się na ziemiach polskich w skali nieznanej w innych krajach zdominowanych przez chrześcijaństwo łacińskie. Na ziemiach polskich mamy też przykłady kultu ikon ruskich pochodzących z terenów Rusi Halickiej. Wielką popularność zyskała pochodząca z XII w. mozaikowa ikona Matki Bożej, przechowywana w skarbcu klasztoru klarysek w Krakowie. Poznańska ikona Matki Bożej Hodegetria, datowana na połowę XV w., stanowiła jeszcze jeden przykład oddziaływania Kościoła prawosławnego na życie religijne i sztukę wśród mieszkańców Polski⁷. Wielu dygnitarzy duchownych i świeckich przechowywało w swych domach ikony ruskie. Sztuka malarska, zwłaszcza sakralna, przejmowała niektóre elementy sztuki ruskiej. Wpływy ruskie są widoczne w technice malarskiej i w powszechności zastosowania wschodnich form przedstawień ikonograficznych⁸. Księgi ruskie można było powszechnie spotkać na dworach wielkksiążęcych i możnowładców. Od końca XIV w. można zauważyć symbiozę kultury prawosławnej z polską, zwłaszcza w zabytkach architektury cerkiewnej i piśmiennictwie⁹.

*

Potęga Rzeczypospolitej opierała się na uznaniu prawosławnych za swoich obywateli oraz na akceptacji przez prawosławną ludność ruską Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego za własne państwo. Z najnowszych badań wynika, że lojalność prawosławnych poddanych wobec katolickiego hospodara była efektem pogłębiającej się więzi z państwem Wielkiego Księstwa Litewskiego, przywiązaniem ludności ruskiej do tradycji dynastycznej Jagiellonów¹⁰. Przypominano wówczas, że początki dynastii Giedymina wiążą się z prawosławną księżniczką twerską Julianną. Prawosławną hierarchia z dystansem odnosiła się do wizji Moskwy – odbudowy w jednym organizmie państwowym ziem należących niegdyś do Księstwa Kijowskiego. Podporządkowanie Moskwy ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony oznaczałoby likwidację samodzielnej prowincji kościelnej, metropolii kijowskiej. Wśród hierarchii prawosławnej panowało przekonanie, że do tradycji religijnej Rusi Kijowskiej mają większe prawo książęta Wielkiego Księstwa Litewskiego, aniżeli władcy moskiewscy. O lojalnej postawie elit

⁷ E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, R. 247, z. 32, Kraków 1970, s. 422; A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*, red. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994, s. 65–66.

⁸ A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, s. 9–10; A. И. Рогов, *Русь и Польша в их культурном общении в XIV – начале XV в.*, [w:] *Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв.*, Москва 1974, s. 276–288; idem, *Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в.*, [w:] „Вестник Московского университета”. Серия VIII, *История*, вып. 4, s. 316–321.

⁹ T. Friedłówna, *Ewangeliarz lawryszewski. Monografia zabytku*, Wrocław 1974; M. Нікалаеў, *Палата кнігапісная: Руканісная кніга на Беларусі ў X–XVIII ст.*, Мінск 1993; A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej, Rzeczypospolitej*, [w:] *Rzeczypospolita wielu wyznań*, red. A. Kaźmierczyk i in., Kraków 2004, s. 414.

¹⁰ H. Grała, *Kolpak Witoldowy czy czapka Monomacha. Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, red. J. Bardach, T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997, s. 59; T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagielly i Witolda*, [w:] *Analecta Cracoviensia*, t. 19, 1987, s. 107–115.

prawosławnych świadczą inne fakty. Żaden z trzech senatorów prawosławnych z Wielkiego Księstwa Litewskiego (kasztelan wileński Hrehory Chodkiewicz, kasztelan nowogródzki Hrehory Wołłowicz i wojewoda brzesko-litewski Jerzy Tyszkiewicz) nie opowiedział się za kandydaturą Iwana IV na sejmiku w Rudnikach we wrześniu 1572 r. Magnateria litewska, wyznania katolickiego, która opowiadała się za kandydaturą carską, została oskarżona przez prawosławnego księcia Jerzego Olelkowicza Słuckiego za zdrajców Rzeczypospolitej¹¹. Postawa taka cechowała nie tylko najwyższe warstwy społeczeństwa prawosławnego. Wyjazd bojarstwa prawosławnego ze Smoleńszczyzny do Litwy, po zajęciu przez Moskwę Brańska i Smoleńska, jest tego najlepszym dowodem¹². Warto w tym miejscu przywołać postawę księcia Konstantego Ostrogskiego w bitwie pod Orszą w 1514 r., czy opór prawosławnej szlachty i chłopów na terenach obecnej Białorusi przeciwko najazdom szwedzkim i moskiewskim w XVII w., który był znacznie większy aniżeli w Koronie. W obliczu rosnącej w potęgę Moskwy to litewsko-ruskie Wielkie Księstwo Litewskie stanęło przeciwko władcom moskiewskim. Wewnętrzne konflikty Rusinów w obrębie Księstwa nie przesłaniały głównego celu zachowania jego niezależnego organizmu państwowego.

Ostatecznie w państwie dwóch ostatnich Jagiellonów Kościół prawosławny miał zagwarantowaną samodzielność i możliwość rządzenia się własnymi prawami. Na jego stan i status prawny wpływały dwa obowiązujące prawa „podawania” i „ktitorstwa”. Oba dawały królom polskim prawo prezenty osób duchownych na stanowiska cerkiewne oraz opieki nad stanem moralnym i materialnym duchowieństwa. W myśl prawa ktitorstwa najwyższymi ktitorami (opiekunami) Cerkwi byli królowie. Monarchowie korzystali z obu praw przy wyborze kandydatów na katedry biskupie, ale rzadko dbali o wybór odpowiednich osób¹³. Podobną politykę prowadzili możnowładcy świeccy wobec duchowieństwa prawosławnego w dobrach, w których znajdowały się monasteria i cerkwie¹⁴.

W XVI w. nastąpiły istotne zmiany wśród społeczności prawosławnej. Rozwój ruchu reformacyjnego objął również wyznawców chrześcijaństwa wschodniego. Ogarnął szerokie kręgi magnaterii i bojarstwa ruskiego. W 1572 r. na 69 senatorów z Wielkiego Księstwa Litewskiego jedynie 24 było narodowości ruskiej, z czego 8 prawosławnych, 15 protestantów i jeden katolik¹⁵. Rola polityczna senatorów ruskich była o wiele bardziej znacząca aniżeli ich liczba. Prawosławnym dygnitarzom litewsko-ruskim przypadała rola kreowania i realizowania wschodniej polityki Rzeczypospolitej.

¹¹ М. Кром, *Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.*, Москва 1995, s. 204–209.

¹² H. Kowalska, J. Wiśniewski, *Olelkowicz Jerzy*, [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 23, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 743; H. Grala, op. cit., s. 58.

¹³ K. Chodynicki, op. cit., s. 107–120; A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937.

¹⁴ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.*, [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 779–837; K. Chodynicki, op. cit., s. 107–192; M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony*, „Przemyskie Zapiski Historyczne”, R. 6–7, 1989/1990, s. 139–162; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 28–54.

¹⁵ A. Jobert, *De Luther à Mohyla. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648*, Paris 1974, s. 322; *Od Lutra do Mohyły: Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. Elżbieta Sękowska, przedm. do wyd. pol. J. Kłoczowski, posłowie Z. Libiszowska, Warszawa 1994.

Doświadczenia tolerancji z Wielkiego Księstwa Litewskiego wpłynęły w XVI w. na jej teoretyczny i faktyczny charakter w całej Rzeczypospolitej. W czasach kontr-reformacji, tam, gdzie nie można było zmusić prawosławnych do przyjęcia katolicyzmu, stawiano na nieunikniony kompromis, zapewniając im ograniczoną tolerancję. Nie odwoływano się do metod niemieckich lub francuskich z okresu wojny trzydziestoletniej czy nocy św. Bartłomieja¹⁶. We wschodnich województwach Rzeczypospolitej zasady zgodnego współżycia różnych grup wyznaniowych i narodowości miały szczególne znaczenie. Niejednokrotnie sejmiki z województw wschodnich domagały się od króla przestrzegania praw i wolności wyznaniowych. Szlachta zebrana na sejmiku słonimskim w maju 1632 r. uzależniała swój udział w elekcji króla od uregulowania spraw wyznaniowych. Szlachta zobowiązywała posłów na sejm do czynienia starań „żeby religije wszystkie, nabożeństwa kościelne uspokojone były”¹⁷. W Akademii Wileńskiej studiowali prawosławni i kalwiniści, a w prawosławnej Akademii Ostrogskiej nauki pobierali katolicy. Wspólne uczestniczenie w uroczystościach religijnych (pielgrzymowanie do miejsc świętych, udział w przyjęciach weselnych), często występujące na kresach małżeństwa osób o różnych wyznaniach spowodowały, że jeden z największych orędowników kontreformacji Piotr Skarga piętnował tych katolików, którzy „zawierają małżeństwa z heretyczkami, prowadzą z różnowiercami rozmowy o wierze, na pogrzeby ich chodzą, służy heretyki i urzędniki chowają, syny do szkół i ziem heretyckich posyłają”¹⁸. Osąd gorliwego jezuita potwierdzał, że na terenach Rzeczypospolitej można było obserwować przejawy indyferentyzmu religijnego w społeczeństwie. Powstały też ponadwyznaniowe formy organizacji życia, w których małżeństwa mieszane były czymś naturalnym. Nie można zapominać o istotnej roli kultury bizantyjskiej i ruskiej, tak szeroko zakorzenionej w kulturze sarmackiej.

¹⁶ Za wielkie osiągnięcie polskiej tolerancji należy uznać fakt uchwalenia wielkiej konstytucji sejmowej, jakim była konfederacja generalna warszawska (1573 r.). W odróżnieniu od Europy Zachodniej, gdzie edykty tolerancyjne były aktami łaski skierowanymi wobec mniejszości wyznaniowych (edykt króla francuskiego Karola IX – 1562 r., pokój augsburski – 1555 r. czy wreszcie edykt nantejski – 1598 r.), konfederacja warszawska była kompromisem zawartym między szlachtą różnych wyznań, zapewniającym różnowiercom dostęp do godności, urzędów i beneficjów. Państwo nie mogło ingerować w sprawy sumień swoich obywateli. Por.: J. Tazbir, *Specyfika polskiej tolerancji*, [w:] *Naród – Kościół – Kultura. Szkice z historii Polski*, red. A. Chruszczewski i in., Lublin 1986, s. 63–64; J. Kłoczowski, *Tolerancja w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej z 1573 roku o zachowaniu pokoju religijnego*, [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 88–112; A. Mironowicz, *Tolerancja wyznaniowa na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Między zachodem a wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumanowski, Toruń 2002, s. 339–347; idem, *Religious Tolerance along the Polish-Belarusian Borderline* [in:] *Revolt in the Name of Freedom: Forgotten Belarusian Gene?* ed. P. Rudkoński, K. Kolb, Warsaw 2013, s. 18–27. To zbiorowe dzieło, świadczące o dużej dojrzałości społeczeństwa szlacheckiego, nawiązywało do istniejących już zasad współżycia w Rzeczypospolitej. Inną cechą specyfiki tolerancji wyznaniowej był fakt sprawowania mecenatu przez możnowładców i szlachtę nad innowiercami. Nawet edykty królewskie w sprawie usunięcia braci polskich z 1658 r. nie były zawsze respektowane. J. Tazbir, *Bracia polscy w służbie Radziwiłłów w XVII wieku*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. 3, 1989, s. 141–158.

¹⁷ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 52.

¹⁸ J. Tazbir, *Specyfika polskiej tolerancji...*, s. 65; A. Mironowicz, *Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. K. Krzysztofek, Sadowski, Białystok 2001, s. 163–173; idem, *Specyfika kulturowa pogranicza polsko-białoruskiego*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w procesie transformacji i integracji. Wymiar kulturowy*, red. H. Chałupczak, M. Pietras, Ł. Potocki, Zamość 2011, s. 237–245.

Obserwujemy te zjawiska w literaturze, sztuce, postawach politycznych, mentalności następnych pokoleń.

Wielkie zasługi dla państwa polskiego wniosły prawosławne znakomite familie jak: Buczaczy, Chodkiewicze, Czartoryscy, Sanguszkowie, Sapiehowie, Siemaszkowie, Słuccy, Sołomscy, Tyszkiewicze, Massalscy, Olelkowicze, Pacowie, Puzynowie, Wiśniowieccy, Zasławscy, Zbarascy i wiele innych. Prawdopodobnie z ich inspiracji Szwajpolt Fiol dla potrzeb Kościoła prawosławnego utworzył w 1491 r. na terenie Krakowa drukarnię cyryliczną. Jego dzieło kontynuował pochodzący z Połocka białoruski humanista Franciszek Skoryna, który w latach 1517-1519 wydał w Pradze pierwszą Biblię w języku starobiałoruskim. Patronat wybitnego prawosławnego magnata Grzegorza Chodkiewicza umożliwił uruchomienie drukarni ruskiej w jego rodzinnej rezydencji w Zabłudowie. Dwaj drukarze, Piotr Tymofiejewicz Mścislawiec i Iwan Fedorow, wydali w 1569 r. „Ewangelie Uczcielnosze”, stanowiącą zbiór religijnych nauk pomocniczych do poznania tekstów biblijnych. Ewangelia zabłudowska, odpowiednik katolickich i protestanckich postylii, ukazała się w 12 lat po *Postyli* Mikołaja Reja (1505–1569) i na cztery lata przed wydaniem *Postyli* Jakuba Wójka (1541–1597)¹⁹.

Duże znaczenie w rozwoju oświaty i kultury ruskiej zawdzięczamy magnaterii i bractwom prawosławnym. Szczególną rolę w tym procesie odegrał książę Konstanty Ostrogski (1527–1609), wojewoda kijowski, fundator licznych szkół prawosławnych, cerkwi i klasztorów. Ten wybitny ktitor prawosławny planował przeniesienie do wołyńskiego Ostroga siedziby patriarchy z Konstantynopola. Wielowyznaniowa Rzeczpospolita stwarzała dobre warunki do przeniesienia stolicy patriarchy konstantynopolitańskiego do Ostroga i stworzenia w nim centrum prawosławia. Książę Ostrogski w swej rodowej rezydencji powołał do życia w 1580 r. słynną Akademię prawosławną z drukarnią. Rok później opublikowano w niej Biblię Ostrogską, która była największym przedsięwzięciem wydawniczym w Kościele prawosławnym w tym czasie²⁰. Drukarnie pracujące na potrzeby Cerkwi uruchomione zostały we Lwowie, Wilnie i w wielu innych miejscowościach²¹. W Wilnie działała oficyna wydawnicza braci Mamoniczów, a po ich przystąpieniu do unii rozpoczęły pracę – drukarnia bractwa Ducha Św. i typografia Bogdana Ogińskiego w Jewiu. We Lwowie szczególne znaczenie miała oficyna bractwa stauro-pigialnego działająca do początków XIX w. Drukarnie cyryliczne miały w założeniu ich fundatorów pomóc w upowszechnianiu tekstów liturgicznych duchem odpowiadających prawosławiu. Drukarnie były jedną z prób wprowadzenia reform w Cerkwi prawosławnej i świadczyły o wzroście świadomości religijnej społeczności ruskiej. Owe typografie

¹⁹ A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 415–423.

²⁰ Okoliczności wydania Biblii Ostrogskiej omówili: R. Mathiesen, *The Making of the Ostrih Bible*, „Harvard Library Bulletin”, t. 29, 1981, s. 71–110; M. Taube, H. M. Olmsted, „*Podest’o Esfiri*”: *The Ostroh Bible and Maksim Grek’s Translation of the Book of Ester*, „Harvard Ukrainian Studies”, t. 11(1/2), 1987, s. 100–117; A. Mironowicz, *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej. Współczesne implikacje dla współpracy transgranicznej*, red. H. Chałupczak, J. Misiągiewicz, E. Balashov, Zamość 2010, s. 205–223; T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 102–103.

²¹ Zob. syntetyczne oprac. M. Błońska, *Polonica cyryliczne XV-XVIII wieku, czyli o drukach cyrylicznych wydawanych w państwie polsko-litewskim*, [w:] *Z Badań nad Dawną Książką*, t. 2, Warszawa 1993, s. 433–553.

najczęściej były prowadzone przez bractwa cerkiewne mocno osadzone w środowisku ruskiego mieszczaństwa. Bractwa, pełniące funkcję zbiorowego kłótora w Cerkwi, stały się główną siłą broniącą prawosławia i wpływającą na odnowienie życia intelektualnego duchowieństwa i wiernych. Szczególną rolę w reformowaniu Kościoła odgrywały bractwa, które otrzymały od patriarchów antiocheńskiego Joachima (1586) i konstantynopolitańskiego Jeremiasza II (1588) prawa stauropigialne²².

Najlepszym wskaźnikiem określającym rolę Kościoła prawosławnego w społeczności Rzeczypospolitej jest fakt upowszechnienia wśród wyznawców „wiary greckiej” piśmiennictwa. Znajomość pisma była niemal powszechna wśród ruskiego możnowładztwa, bojarstwa i społeczności miejskiej²³. Największe osiągnięcia myśli prawniczej zawarto w opracowanych i wydanych statutach litewskich (1529, 1566, 1588). Te zbiory prawa zwyczajowego zawierały wiele elementów prawodawstwa cerkiewnego. Statuty były rezultatem upowszechnienia się myśli renesansowej wśród Rusinów. Wymienione osiągnięcia kulturalne mogły być uzyskane wyłącznie dzięki Cerkwi prawosławnej. Pod jej wpływem rozwijała się architektura sakralna, malarstwo ikonograficzne, śpiew i piśmiennictwo. Do dziś zafascynowani jesteśmy głębią myśli zawartą w *Powieści o zakonie i lasce* metropolity kijowskiego Hilariona. Latopisarstwo ruskie, z największym dziełem *Kroniki lat minionych* Nestora, stanowi podstawowe źródło do poznania średniowiecznej przeszłości Europy Środkowo-Wschodniej. Rolę kronik i latopisów ruskich rozumiał Maciej Strykowski, pisząc w *Kronice polskiej*: „Przeto Litwinie, bracie nie zajrzyć też Rusi, gdyż są nie mniej sławni, zeznać każdy musi, bez nich ty porządku spraw swych nie możesz wiedzieć, gdyż ruscy w swych państwach z dawna zwykli siedzieć, mają starsze świadectwa: Litwa zaś z nich rosła”²⁴.

Kościół prawosławny w istotny sposób wpływał na religijność i obyczaje mieszkańców całej Rzeczypospolitej. Kultura bizantyjska, tak głęboko przesiąknięta wartościami religijnymi, na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej miała swoje oparcie w ruchu monastycznym. Monastery były nie tylko ośrodkami życia kontemplacyjnego, ale też centrami duchowymi i kulturalnymi Cerkwi prawosławnej. Wschodnie życie monastyczne silnie oddziaływało na religijność społeczeństwa polskiego, co szczególnie przejawiało się w rozwoju kultu cudownych ikon. Kult ikony Matki Boskiej Częstochowskiej, ofiarowanej w 1382 r. przez Władysława Opolczyka do klasztoru Paulinów na Jasnej Górze jest tego najlepszym wyrazem. Obraz Matki Bożej przywieziony z Bełza do klasztoru jasnogórskiego dał początek kultowi cudownej ikony, która wpisała się na trwałe w tradycję religijną Polaków i Rusinów²⁵. Równie popularny w tym okresie był kult cudownych

²² A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

²³ J. Kłoczowski, *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] *Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w)*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1997, s. 95.

²⁴ M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej, Moskiewskiej, Siewierskiej, Wołyńskiej i Podolskiej*, wyd. G. L. Glücksberg, t. 1, Warszawa 1846, s. 219.

²⁵ T. Mroczko, B. Dąb, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, „Średniowiecze. Studia o kulturze”, t. 3, 1966, s. 20–32; A. И. Рогов, *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей*, [w:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*. Москва 1972, s. 316–321; idem, *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak”, nr 262, 1976, s. 509–516; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne* do końca XV wieku, Wrocław 1997, s. 101–102.

ikon Matki Bożej Kijowsko-Pieczerskiej, Smoleńskiej, Włodzimierskiej, Zasławskiej, Chełmskiej, Nowodworskiej, Połockiej, Korsuńskiej, Kupiatyckiej²⁶.

Sztuka cerkiewna wywarła znaczący wpływ na budownictwo sakralne w Polsce. Kaplica Św. Trójcy na zamku lubelskim z bizantyjskimi freskami stanowi syntezę kultur bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Podobne syntezy kultur znajdujemy w wystroju cerkwi w Sutkowicach na Wołyniu i w soborze Zwiastowania NMP w Supraślu. Poprzez Kościół prawosławny kultura bizantyjska upowszechniła się na ziemiach ruskich²⁷. Cerkiew prawosławna stała się jej spadkobiercą, wzbogacając dziedzictwo kulturowe i duchowe całej Rzeczypospolitej.

*

Wielkim ciosem w utrzymaniu tej tradycji stało się zawarcie unii brzeskiej (1596), która obróciła się przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej i jego niezależnej strukturze organizacyjno-kulturowej. Unia brzeska spowodowała podział w Cerkwi na dwa obozy: prawosławny – z większością duchowieństwa i wiernych oraz dwoma biskupami (lwowskim i przemyskim), oraz unicki – z pozostałą hierarchią cerkiewną, wsparty autorytetem króla i Kościoła katolickiego. Społeczność prawosławna nie pogodziła się z delegacją ich Kościoła. Na sejmikach i sejmach szlachta prawosławna, poparta przez protestantów, domagała się przywrócenia dawnych praw „Cerkwi greckiej”, zwrotu biskupstw z beneficjami.

Unia brzeska podważyła główny element podstawy kultury ruskiej, opierający się na duchowej jedności z Bizancjum. Do istniejącego układu katolicko-prawosławnego doszedł jeszcze jeden element pośredni, zawieszony między dwoma tradycjami. Inicjatorzy unii błędnie liczyli, że jej atrakcyjność spowoduje odejście Rusinów od prawosławia. Pomimo tej tendencji nie tylko nie nastąpił upadek kultury prawosławnej, ale nawet zauważono jej rozwój w nowych formach, bardziej dostosowanych do XVII-wiecznej rzeczywistości. W rezultacie unia brzeska obróciła się nie przeciwko prawosławiu jako takiemu, ale przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej. W efekcie przyniosła niewielkie korzyści Kościołowi rzymskokatolickiemu, ale nie rozwiązała żadnego problemu wewnętrznego kraju. Od unii brzeskiej w Polsce dystans elit katolickich wobec kultury ruskiej i prawosławia został pogłębiony. Katolikowi nadal bliższy był protestant, wychowany w kulturze zachodniej, aniżeli Rusin, hołdujący tradycjom bizantyjskim, ale coraz bardziej powiązany z kulturą polską²⁸. Fakt ten dla społeczności prawosławnej

²⁶ A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 412–413; idem, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy”, t. 5, 1996, s. 137–141; idem, *Jozafat Dubieniecki. Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny”, R. 33, 1991, z. 1, s. 195–215; Л. Харошка, *Культ Богородицы на Белоруси*, „Божим шляхам”, R. VIII, Paryż 1954, №№ 58–62; Л. А. Корнилова, *Страницы Белорусской мариологии: Жировицкая, Бельничская и Остробрамская иконы Богоматери*, [w:] *Сборник Калужского художественного музея*, т. I, Калуга 1993, с. 30–33; Н. Тальберг, *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951; С. Снегирева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль 1998; А. Яскевич, *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск 2001.

²⁷ A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 295–306; eadem, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, [w:] *ibidem*, s. 307–326.

²⁸ A. Naumow, *Wiara i historia*, Kraków 1996, s. 30.

miał też pozytywne następstwa. Elity prawosławne ewoluowały w swej postawie kulturowej. Naciski unitów i katolików na ruskie prawosławie spowodowały mobilizację środowisk cerkiewnych. Pisma Stanisława Hozjusza, Benedykta Herbsta, Piotra Skargi czy Hipacego Pocięja sprowokowały do dyskusji nad wieloma kwestiami natury dogmatycznej, prawnej i obrzędowej. Polemika z unitami dała stronie prawosławnej podstawę do opracowania przejrzystego wykładu własnej doktryny religijnej i sprecyzowania własnej tożsamości kulturowej. Kultura i oświata prawosławna z jednej strony stały się bardziej zaangażowane w polemiki religijne, z drugiej zaś coraz częściej sięgały po wzorce łacińskie²⁹.

Rozwój oświaty i kultury prawosławnej nastąpił w czasach, kiedy metropolią został Piotr Mohyła. Z inicjatywy metropolity Mohyły powołana została słynna akademia, później nazwana Akademią Kijowsko-Mohylańską – nowoczesna szkoła wzorowana na kolegiach jezuickich. Działania Mohyły wywołały oburzenie wśród duchowieństwa prawosławnego, niechętnego przyjmowaniu wzorów łacińskich. Wokół metropolity Piotra Mohyły powstało tak zwane „Ateneum Mohylańskie” skupiające wybitnych humanistów³⁰. Warto podkreślić, że hierarchia prawosławna z racji swego wykształcenia była silnie związana z kulturą polską. Działalność metropolity Piotra Mohyły i jego następców jest potwierdzeniem funkcjonowania na ziemiach Rzeczypospolitej odrębnej kultury prawosławnej, która kształtowała się w sytuacji zagrożenia bytu Cerkwi ruskiej. Piotr Mohyła rozumiał, że jedyną drogą obrony prawosławia przed zepchnięciem na margines życia polityczno-kulturalnego Rzeczypospolitej było otwarcie na kulturę zachodnią przy zachowaniu wschodniej duchowości i soborowości. Adopcja języka i obyczajów łacińskich do kultury prawosławnej była formą obrony przed jej zepchnięciem na margines życia kulturalnego i politycznego. Reformy Piotra Mohyły zdynamizowały życie duchowe i znacznie wzbogaciły kulturę prawosławną w drugiej połowie XVII wieku³¹.

*

Podziały w Kościele wschodnim znalazły odbicie w społeczeństwie ruskim. Losy synów Konstantego Ostrogskiego: prawosławnego Aleksandra oraz Janusza i Konstantego, którzy przyjęli katolicyzm, najlepiej potwierdzają rozdarcie wyznaniowo-polityczne ludności ruskiej. Znamienne, że mimo podziałów wyznaniowych prawosławni i unicy polemicy z początku XVII w. podkreślali wierność wschodniej tradycji i przywiązanie do państwa polsko-litewskiego³². Obronę niezależności metropolii kijowskiej i tradycji

²⁹ A. Mironowicz, *Kultura łacińska w życiu Kościoła prawosławnego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Biblioteka Archivi Lithuanii”, t. 7: *Lietuvos Didžiosias Kubigaitystysės Kulbos, Kultūras ir raštijos tradicijos*, Vilnus 2009, s. 230–246.

³⁰ T. Chynczewska-Hennel, *Akademia Kijowsko-Mohylańska*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 40–54; A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*, Kraków 1899–1900; R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1966; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998, s. 337–338.

³¹ A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka”, R. 11, 2004, nr 2(22), s. 131–144.

³² P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej (1596–1720)*, Kraków 2004.

staroruskiej znajdujemy w pismach polemicznych unickiego mnicha Leona Kreuzy-Rzewuskiego i prawosławnego archimandryty Zachariasza Kopysteńskiego.

Wobec niepowodzeń wokół zabiegów o reaktywowanie hierarchii drogą legalną, działacze prawosławni uczynili to bez zgody i wiedzy króla. W 1620 r. wracający z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filareta, patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał odtworzenia hierarchii prawosławnej. Pod ochroną wojsk kozackich patriarcha wyświęcił na metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego – ihumena monasteru św. Michała, a na biskupów: przemyskiego – Izajasza Kopińskiego, połockiego – Melecjusza Smotryckiego, włodzimierskiego – Józefa Kurcewicz, łuckiego – Izaaka Boryskowicza, chełmskiego – Paizjusza Hipolitowicza, pińskiego – Greka Abrahama. Reaktywowana hierarchia nie została uznana przez króla za legalną, albowiem wymienieni zakonnicy zostali wyświęceni na biskupów bez przywileju monarszego³³. W tej sytuacji nowi ordynariusze diecezji nie mogli objąć swych katedr, chociaż wbrew dekretem królewskim większość z nich sprawowali swe funkcje w podległych im biskupstwach, rezydując w monasterach lub dworach szlachty prawosławnej. Starania szlachty ruskiej i Kozaczyzny o uznanie biskupów zakończyły się niepowodzeniem.

Po śmierci Hioba Boreckiego metropolitą został w 1631 r. wybrany, bez zgody monarchy, Izajasz Kopiński. Wybór Kopińskiego, zdecydowanego przeciwnika unii i stronnika Kozaków, przekreślał nadzieje króla na porozumienie unicko-prawosławne oraz szansę na legalizację hierarchii. Śmierć Zygmunta III ożywiła wśród prawosławnych nadzieję na unormowanie statusu prawnego ich Kościoła. Król Władysław już na sejmie elekcyjnym w 1632 r. zadeklarował uznanie prawne „Cerkwi greckiej”. Dyplom Władysława IV z 15 marca 1633 r. oficjalnie reaktywował hierarchię Kościoła prawosławnego³⁴. Metropolitą kijowskim został archimandryta monasteru pieczerskiego Piotr Mohyła, jedna z wielkich postaci dawnej Rzeczypospolitej, pochodzący z rodu gospodarów mołdawskich³⁵. Postać ta ma znaczenie symboliczne, bowiem łączy w sobie głęboki humanizm europejski z tradycją bizantyjską. Dzięki jego zręcznej polityce Kościół prawosławny pod jego zwierzchnictwem (1632–1647) uzyskał uregulowanie prawne i odzyskał swoje znaczenie w państwie. Prawosławni otrzymali cztery biskupstwa: mściławskie, lwowskie, łuckie i przemyskie. Podział diecezji ruskich między prawosławnymi a unitami nastąpił w 1635 r. W skład metropolii prawosławnej weszły

³³ Макарий, [Булгаков], *История...*, т. XI, s. 242–264; М. Грушевський, *История...*, т. VII, s. 426–437; J. Wołński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 63–96; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596–1795*, „Przegląd Powszechny”, t. CIC (1921–1922), s. 196–220; K. Chodynicki, op. cit., s. 424–431; L. Bieńkowski, *Organizacja*, 843–844; A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego do końca XVIII wieku*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, red. Z. Karpus, Toruń 1996, s. 214–215; idem, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 80–84.

³⁴ Szerzej por.: J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986; s. 27–29, 61–63; A. Jobert, *De Luther a Mohila...*, s. 356–357.

³⁵ Zob. R. Pollacka, *Mohila Piotr (1596–1647)*, [w:] *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”. Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1964, s. 528–529; [red.], *Mohila (Moghila, Movila) Jeremiasz*, [w:] PSB, t. 21, s. 564–568; H. Kowalska, *Mohila (Moghila, Movila) Piotr*, [w:] PSB, t. 21, s. 568–572; [red.], *Mohila (Moghila, Movila) Szymon*, [w:] PSB, t. 21, s. 572–574; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 56–132.

następujące biskupstwa: kijowskie, lwowskie, łuckie, przemyskie i mściławskie oraz od 1650 r., odnowione czernihowskie. Strona unicka posiadała następujące władcytwa: kijowskie, połockie, przemyskie, chełmskie, włodzimierskie, pińskie i do 1656 r. smoleńskie³⁶. Prawosławie dominowało w środkowej i południowo-wschodniej części ziem ruskich Korony, a unia – w północno-zachodniej jej części oraz w Wielkim Księstwie Litewskim. Prawosławni znajdowali się w diecezjach unickich, a unicy w eparchiach prawosławnych.

Rzeczpospolita była stabilnym państwem, kiedy w kraju była względna tolerancja wyznaniowa, a Rusini, Litwini i Polacy posiadali równe prawa. Rzeczpospolita była wówczas mocarstwem europejskim. Odejście od tej tradycji, ukształtowanej w systemie demokracji szlacheckiej, a zwłaszcza od zasady równości narodu szlacheckiego bez względu na wyznanie musiało doprowadzić do podziałów wewnętrznych i upadku państwa. Jakże znamienne są losy Kozaków zaporoskich wiernych Rzeczypospolitej do czasu, kiedy uświadomili sobie, że prawosławia i polskiej polityki wschodniej pogodzić się nie da. W rezultacie zostali poddani władców moskiewskich. A przecież to Kozacy strzegli południowo-wschodnich granic państwa. Większość wojska broniącego twierdzy chocimskiej w 1621 r. stanowili Kozacy z hetmanem Piotrem Konaszewiczem Sahajdacznym. Rzeczpospolita w zamian zamiast zwiększenia liczby rejestrowych i przywrócenia przywilejów Kościoła prawosławnego przystąpiła do zwalczania emancypacji Kozaków. Polityka Zygmunta III Wazy ostatecznie doprowadziła do tego, że Kozacy stali się obrońcami prawosławia. Władza królewska i elity polityczne w Rzeczypospolitej, coraz bardziej uległe wpływowi nuncjuszy apostolskich, zatraciły przekonanie, że zagwarantowanie praw prawosławnym jest racją stanu państwa, historycznym interesem. Zrozumienie tego faktu przez Władysława IV doprowadziło do reaktywowania oficjalnych struktur Kościoła prawosławnego. Niestety, polityka ta zakończyła się wraz ze śmiercią króla, a powstanie Bohdana Chmielnickiego na pierwszym miejscu uwypukliło problem równouprawnienia Kościoła prawosławnego. Problem ten nie był już tylko sprawą wewnętrzną Rzeczypospolitej. W obronie praw innowierców występowała już nie tylko Rosja, ale i Szwecja, Siedmiogród, a nawet Anglia. Nic też dziwnego, że oszukiwani niespełnionymi obietnicami Rzeczypospolitej Kozacy zwrócili się w 1654 r. pod protektorat Moskwy. Dla Polski oznaczało to nie tylko wojnę ze wschodnim sąsiadem, ale i pogłębienie się podziałów politycznych wśród ludności prawosławnej³⁷.

Ostatnią szansą zahamowania separatystycznych tendencji wśród wyznawców Kościoła prawosławnego była ugoda hadziacka. Porozumienie wypracowane w 1658 r. przez hetmana kozackiego Iwana Wyhowskiego i magnata ruskiego Jerzego Niemierycza z Rzeczpospolitą ustalało utworzenie trzeciego członu państwa – Rusi, wyłączość prawosławnych w obsadzaniu urzędów w województwach: kijowskim, braclawskim i podolskim oraz dostęp władcyków do senatu. Pod presją nuncjatury rzymskiej i unitów ugoda hadziacka nie została ratyfikowana w pełnej wersji przez sejm. Nie zatwierdzono, zatem punktu o likwidacji unii kościelnej, „źródła niezgody między Grekami

³⁶ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 97–167.

³⁷ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w życiu Rzeczypospolitej...*, s. 502–503.

a Łacinnikami”. W ten sposób zaprzepaszczono szansę zintegrowania ludności prawosławnej z Rzeczpospolitą³⁸. Sejm ratyfikował porozumienia hadziackie, lecz bez punktu o zniesieniu unii. Władyków prawosławnych nie dopuszczono również do senatu³⁹. Ostatni z Wazów, kierowany w sprawach wyznaniowych przez nuncjuszy apostolskich, nie liczył się z konsekwencjami politycznymi. Zamiast integrować społeczność prawosławną z Rzeczpospolitą, pchał jej elity w ręce Moskwy i Sztambułu.

Po anektowaniu przez Rosję lewobrzeżnej Ukrainy z Kijowem od Rzeczypospolitej nastąpił podział w metropolii kijowskiej. Gdy metropolita Gedeon Bałaban przedniósł się w 1658 r. z Kijowa w granice państwa polskiego, patriarcha moskiewski Nikon osadził tam swego administratora – biskupa mścisławskiego Maksyma-Metodego Filimonowicza, a po jego odwołaniu – władykę czernihowskiego Łazarza Baranowicza. W Rzeczypospolitej po śmierci Gedeona Bałabana (1663) wybrano dwóch kandydatów na metropolitę: biskupa mścisławskiego Józefa Nielubowicza Tukalskiego i biskupa przemyskiego Antoniego Winnickiego. Król Jan Kazimierz nadał przywilej na metropolię Winnickiemu, co nie przeszkodziło w powszechnym uznaniu za zwierzchnika Cerkwi jego konkurenta, Tukalskiego. Do tej godności pretendował też władyka lwowski Atanazy Żeliborski⁴⁰. Owe nominacje królewskie wprowadziły zamęt w społeczeństwie prawosławnym.

Powstałe na tle wyboru metropolity spory spowodowały podziały w duchowieństwie prawosławnym. Coraz częściej o rozstrzygnięciu problemów w Cerkwi decydowali królowie polscy bądź wpływowi magnaci. Przed śmiercią metropolity Tukalskiego (1675) Jan III Sobieski, ignorując prawo do tego tytułu Antoniego Winnickiego (otrzymane na mocy przywileju Michała Korybuta Wiśniowieckiego z 1667 roku), oddał katedrę metropolitalną w administrację Atanazemu Szumlańskiemu. Winnicki odzyskał metropolię dopiero na rok przed śmiercią (1678). Po jego śmierci w Rzeczypospolitej nie wybrano nowego metropolity. Fakt ten wykorzystała Rosja, oficjalnie podporządkowując w 1685 r. metropolię kijowską z jej ordynariuszem Gedeonem Czetwertyńskim, patriarchatowi moskiewskiemu. W roku następnym patriarchat konstantynopolański zrzekł się na rzecz moskiewskiego zwierzchności nad metropolią kijowską. Artykuł IX pokoju Grzymułtowskiego, zawartego między Rosją a Rzeczpospolitą w 1686 r., przyznawał metropolii kijowskiej jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym również w państwie polskim⁴¹. Traktat ten dał metropolitom kijowskim, przebywającym na terenie Rosji, podstawę prawną do ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła prawosławnego

³⁸ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 149–189; idem, *Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej*, [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 95–122; idem, *Piotr Mohyla a idea unii kościelnej*, „Studia Podlaskie”, t. 11, 2001, s. 25–33.

³⁹ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza...*, s. 149–189.

⁴⁰ Макарий, [Булгаков], *История...*, т. XI, s. 487–549; L. Bieńkowski, *Organizacja...*, s. 848–853; М. Грушевський, *Історія...*, т. VIII, ч. III, Київ–Відень, 1922, s. 212–263; M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 79–140; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia...*, s. 215–231; idem, *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998, s. 55–75.

⁴¹ M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny”, R. 28, 1986, z. 2, s. 47–101; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia...*, s. 260–263; idem, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 191–233.

w Rzeczypospolitej. Władze polskie nie dostrzegały w tym układzie niebezpieczeństwa, albowiem w końcu XVII w. zakładano całkowitą likwidację Kościoła prawosławnego w granicach państwa. Już Jan Kazimierz w 1668 r. nadał metropolie unickiemu przywilej na obsadzanie wszystkich katedr biskupich obrządku wschodniego. Wobec prawosławnych sejm polski wydał kolejne akty ograniczające ich prawa. W 1676 r. Jan III Sobieski zakazał prawosławnym utrzymywania kontaktów z patriarchatem konstantynopolikańskim, a jego następca, król August II, w 1699 r. dostępu do urzędów miejskich. Zapis w sprawie jurysdykcyjnej przynależności metropolii kijowskiej był konsekwencją irracjonalnej polityki władz Rzeczypospolitej względem Cerkwi prawosławnej. Decyzję taką podjęto pod wpływem aktualnej sytuacji międzynarodowej, a zwłaszcza wojny z Turcją. Obawiano się, aby podległa patriarchom carogrodzkim Cerkiew prawosławna nie stała się narzędziem polityki chana krymskiego. W istocie takie niebezpieczeństwo nie zagrażało, lecz traktat Grzymułtowskiego spowodował, że faktycznie pojawiło się ono ze strony Rosji.

Na terenie Rzeczypospolitej pozostało sześć diecezji prawosławnych: lwowska, łucka, mścisławska, przemyska oraz części biskupstw kijowskiego i czernihowskiego. Administrator metropolii Atanazy Szumlański w 1680 r. nieoficjalnie przystąpił do unii. W ślad za nim oficjalnie pod obediencję papieską przeszedł w 1691 r. biskup przemyski Innocenty Winnicki, a w 1700 r. – lwowski Józef Szumlański. Wymienieni władcy ruscy byli już wcześniej potajemnymi unitami, Szumlański od 1667 roku (akt konwersji powtórzył w 1681), a Innocenty Winnicki od 1679 roku (akt ten powtarzał dwukrotnie w 1681 i 1686). Ostatni władca prawosławny na ziemiach koronnych, biskup łucki Dionizy Żabokrzycki, przeszedł do Kościoła unickiego w 1702 r.⁴² Po przejściu wymienionych biskupów na unię Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej pozostało tylko jedno władctwo – białoruskie. Podlegały mu parafie w obrębie dawnej diecezji połockiej, a nad pozostałymi jurysdykcję sprawował rezydujący za granicą na terenie Rosji metropolita kijowski. Pomagał mu w tym jego koadiutor biskup perejasławski⁴³. Stan taki uległ zmianie w czasie wojny północnej. W zajętych w 1707 r. przez wojska rosyjskie Mohylewie Piotr Wielki osadził na tamtejszej katedrze nowo wyświęconego biskupa Sylwestra Czetwertyńskiego. Korzystając z osłabienia Rzeczypospolitej 28 listopada 1720 r. car wymógł na królu Augustie II przywilej potwierdzający prawo władcy Czetwertyńskiego do katedry mohylewskiej. W ten sposób reaktywowano prawosławne biskupstwo mohylewskie (białoruskie), wakujące od 1703 r. – od śmierci władcy Serapiona Polchowskiego. August II tym aktem przywrócił swobody wyznaniowe ludności prawosławnej na całym obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Później Piotr Wielki wystąpił w obronie prawosławia 2 maja 1722 r., grożąc interwencją zbrojną. W odpowiedzi August II zapewnił cara, że Rzeczpospolita dotrzyma warunków

⁴² W. Tomkiewicz, *op. cit.*, s. 196–220; Ф. И. Титов, *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, т. III, ч. 1, Киев 1916, с. 82–99; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, t. 1, Warszawa 1906, s. 35–37; S. Ptaszycki, *Stosunek dawnych władz polskich do cerkwi ruskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 1, Lwów 1930, s. 430.

⁴³ A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w latach 1697–1772*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 19, 2003, s. 77–96.

traktatów międzynarodowych i polecił hetmanowi wielkiemu litewskiemu Ludwikowi Konstantemu Pocięjowi, „ażeby dopilnował, aby nigdzie nie wyrządzano krzywd ludności prawosławnej”⁴⁴.

W pierwszej połowie XVIII w. unię przyjęły niemal wszystkie parafie prawosławne w części województwa kijowskiego i braclawskiego, znajdujące się w granicach Rzeczypospolitej. Unia w pełni dominowała w diecezji przemyskiej, lwowskiej, włodzimierskiej i chełmskiej. Temu procesowi sprzyjały dwie ustawy sejmowe z 1717 i 1733 r. Pierwsza odbierała wszystkim dysydemtom i prawosławnym prawo publicznego odprawiania nabożeństw oraz wznoszenia nowych świątyń. Druga zakazywała niekatolikom dostępu do sejmu, trybunału, urzędów centralnych i lokalnych. Wykorzystując wymienione akty prawne, unicy dążyli do całkowitej likwidacji Kościoła prawosławnego. Sprzyjała im postawa króla Augusta III Sasa, który odrzucał wszelkie skargi ludności prawosławnej i interwencje Rosji w tej sprawie. Największa liczba wyznawców prawosławia pozostawała na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, głównie na terenie diecezji pińskiej, połockiej mohylewskiej i w północnej części władcy metropolitalnego. Przy prawosławiu pozostawało 39 monasterów skupionych w kilku grupach: litewskiej, słuckiej, podlaskiej, poleskiej, kijowskiej perejasławskiej i białoruskiej⁴⁵.

Nietolerancja wobec Cerkwi prawosławnej narastała w latach wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą z prawosławną Moskwą, mahometańską Turcją, protestancką Szwecją czy wielowyznaniowym Siedmiogrodem. Kształtował się wówczas stereotyp Polaka–katolika, mit przedmurza chrześcijańskiego⁴⁶. Na szczęście owe negatywne tendencje osłabły wraz z epoką Oświecenia. Rzeczpospolita w tym okresie pozostawała, podobnie jak w czasach dawniejszych, państwem wielowyznaniowym. Ta wieloetniczna i wielowyznaniowa struktura występowała głównie w województwach wschodnich. O ile w 1789 r., na okrojonym już terenie Rzeczypospolitej, mieszkało 53% ludności wyznania rzymskokatolickiego, 30% greckokatolickiego, 10,5% mojżeszowego, 3,5% prawosławnego i 1,5% ewangelickiego, to w województwach wschodnich państwa dominowali unicy i prawosławni. Na tym też terenie najwięcej było innych, przeważnie niewielkich, wspólnot wyznaniowych: karaimów, muzułmanów i wyznawców Kościoła ormiańskiego⁴⁷.

W czasie Sejmu Czteroletniego podjęto próbę unormowania sytuacji prawnej unitów, prawosławnych, protestantów i ludności wyznania mojżeszowego. Po raz pierwszy przyznano metropolicie unickiemu miejsce w senacie, a Żydów objęto opieką prawną. 21 maja 1792 r. sejm uchwalił konstytucję, w której potwierdzał postanowienia Kongregacji pińskiej z 1791 r. Kościół prawosławny uzyskał należny status prawny i niezależną strukturę organizacyjną. Prawosławni uzyskali równie prawa z innymi obywatelami

⁴⁴ Szerzej zob. A. Mironowicz, *Polityka Piotra I wobec Kościoła prawosławnego w Rosji i w Rzeczypospolitej*, [w:] *Cywilizacja Rosji imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002, s. 277–294; idem, *Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski*, Białystok 2004, s. 120–126.

⁴⁵ A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 27–53; idem, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 234–249.

⁴⁶ J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.

⁴⁷ S. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 133–134.

Rzeczypospolitej. Zrozumiano, że zbytnie faworyzowanie wyznania katolickiego doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec protestantów, prawosławnych i wyznań niechrześcijańskich.

Warto tu przywołać ocenę postanowień Kongregacji pińskiej, regulującej status Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej z 1791 r. Zwolennicy reform w duchu Konstytucji 3 Maja uznali je za „wielce rozsądne i w niczem ani religii panującej ani prawom krajowym nie przeciwne”. „Gazeta Narodowa i Obca” pisała: „Gdyby była Rzeczpospolita dawniej podobnie z tym ludem postępowała sobie, gdyby zamiast prześladowania i ucisku lud ten znajdował był w rządzie i własność, i obrządków swych opiekę, żyzne Ukrainy i Podola niwy nie byłyby się tylekroć krwią naszą zbroczyły, ani obca intryga nie znalazłaby tak łatwego przystępu do serc przywiązanych do swojej ojczyzny i w niej szczęśliwych”⁴⁸. Przy okazji ustaleń pińskich część publicystyki przypomniła, potwierdzając licznymi historycznymi przykładami, że wszystkie klęski jakie spadły na Rzeczpospolitą, zostały spowodowane nietolerancją religijną i były karą za prześladowania „nieunitów i dysydentów”⁴⁹.

W dobie powstania kościuszkowskiego podjęto jeszcze jedną próbę rozwiązania problemu statusu Cerkwi prawosławnej. Do Rady Najwyższej Narodowej wszedł jeden z twórców postanowień Kongregacji pińskiej, ihumen Sawa Palmowski⁵⁰. Działająca w Wilnie Najwyższa Rada Narodu Litewskiego, kierowana przez Jakuba Jasińskiego, 8 maja 1794 r. wydała odezwę „Do unitów i prawosławnych”, w której zapowiedziano wprowadzenie gwarancji prawnych i wolności dla obu odłamów chrześcijaństwa wschodniego. W odezwie Rada brała pod opiekę państwową Cerkiew prawosławną i jej wiernych. Odezwa ta spowodowała znaczący udział społeczności prawosławnej i unickiej w powstaniu kościuszkowskim⁵¹. Upadek powstania kościuszkowskiego i III rozbiór Rzeczypospolitej spowodowały całkowite przekreślenie koncepcji stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Parafie prawosławne na jego obszarze zostały podporządkowane obediencji władcy rosyjskich. Władze rosyjskie narzuciły Kościołowi prawosławnemu ustrój synodalno-konsystorski, likwidując jego odrębność prawną i organizacyjną. Od współzarządzania Cerkwią został odsunięty element świecki. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej zatracił swoją soborowość i tożsamość, stając się częścią Cerkwi Rosyjskiej. Taka unifikacyjna polityka doprowadziła do zmiany miejscowej tradycji, kultury cerkiewnej i charakterystycznej dla ziem białorusko-litewskich obrzędowości. W końcu XVIII i na

⁴⁸ „Gazeta Narodowa i Obca”, z dnia 16 lipca 1791 r.

⁴⁹ E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788–1792*, Warszawa 1935; A. Deruga, *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788–1792)*, „Ateneum Wileńskie”, t. 11, 1936, s. 2–32; A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772–1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772–1815*, red. M. Biskup, Warszawa–Toruń 1996, s. 81–94; idem, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, s. 255–267.

⁵⁰ A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001, s. 63–87.

⁵¹ E. Sakowicz, *Kościuszkowie a Kościół prawosławny*, Warszawa 1936, s. 4–8; A. M. Филатова, *Паўстанне 1794 г. на Беларусі і Літве*, [w:] *Актуальныя пытанні гісторыі Беларусі*, red. В. Ф. Кушнер, Мінск 1992, s. 86; J. Krochmal, *Tadeusz Kościuszkowiec wobec duchowieństwa unickiego*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. 17, 2010, s. 153–168.

początku XIX w. zlikwidowano 11 placówek zakonnych, a po dołączeniu w 1807 r. do Rosji okręgu białostockiego – trzy kolejne monastera. Ich zasługą było utrzymanie nielicznych skupisk ludności prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim. Placówki zakonne zastąpiono parafiami świeckimi. Równocześnie z kasatami monasterów biskupi rosyjscy organizowali nowe ośrodki klasztorne w nowo powstałych diecezjach prawosławnych. W 1825 r. na ziemiach wchodzących w skład Królestwa Polskiego powołano Komisję Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, która miała objąć opieką nieliczną na tym terenie grupę ludności wyznania prawosławnego. Pozostałe parafie w granicach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego podporządkowano jurysdykcji biskupa mińskiego i poddano procesowi całkowitej unifikacji z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym.

Dzieje Cerkwi prawosławnej w dawnej Rzeczypospolitej wskazują na brak konsekwentnej polityki w stosunku do innowierców. Faworyzowanie wyznania katolickiego jako religii panującej doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec prawosławnych. Taka postawa władz polskich ostatecznie przyczyniła się do objęcia opieki nad innowiercami przez Rosję i Prusy. Co więcej, Rzeczpospolita na opiekę Rosji nad ludnością prawosławną wyraziła zgodę w traktatach dwustronnych. Równocześnie przez całe XVII i XVIII stulecie dążono do całkowitej likwidacji Cerkwi „greckiej” na swym terenie. Wobec fiaska tej polityki, podjęte na Sejmie Czteroletnim próby unormowania statusu Kościoła prawosławnego okazały się spóźnione i niewystarczające. Zmiana polityki Rzeczypospolitej wobec ludności prawosławnej, której wyrazem była próba stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej, była rezultatem zaistniałej sytuacji międzynarodowej i próbą naprawy ustroju kraju. Dostrzeżono wówczas wielowyznaniowy i wielonarodowy charakter Rzeczypospolitej, dla której narzucenie jednej religii panującej miało zgubne konsekwencje. Wnioski z tej polityki wyciągnięto jednak zbyt późno, by przyniosły one wymierne rezultaty.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

Ours or Others. Orthodox Population in Polish-Lithuanian Commonwealth in the XVI–XVIII Century

Keywords: Polish-Lithuanian Commonwealth, Ruthenia, Orthodox Church, religion, tolerance

The society of the Commonwealth was always characterized – to a greater or lesser degree – by a diversified religious and national structure. The problem with a society with different religious characteristics had appeared on a large scale already in the 14th century, when ethnically non-Polish people could be found within the borders of the

Commonwealth. In the 14th century the Kingdom of Poland lost extensive ethnically Polish areas in the West. The religious and ethnic structure of the state changed due to the incorporation of Red Ruthenia by Casimir III the Great (Kazimierz Wielki). Casimir III the Great – the last representative of the Piast dynasty – understood the importance of the problem connected with the presence of Orthodox Church members within state borders. The king preserved the rights and rites of the Orthodox Church. Political relations between the grand Duchy of Lithuania and Catholic Poland had religious repercussions. It curbed the development of the Orthodox religion and paved the way for the Latin Church – with all the political and cultural consequences. The Orthodox religion changed from the dominating position to a tolerated one. Yet the Jagiellonians understood that Orthodox people inhabited their own – in an ethnic sense – territories. The Jagiellonians, as opposed to the Angevin (Andegawenowie) or the House of Valois (Walezjusze), built their power on the multireligious structure of the Grand Duchy of Lithuania. They did not intend to follow the western model of a single religion Roman Catholic state, with one dominating Latin culture. Their stand resulted from the ethnic structure of the Grand Duchy of Lithuania. During the Jagiellonian dynasty, the Orthodox religion became a national and folk denomination, through the omnipresence of various forms of cult and rites. The power of the Commonwealth was based on its recognition by the Orthodox Ruthenian population of the Crown and the Grand Duchy of Lithuania as their own state. Good multireligious and multicultural cohabitation was shaken by the 1596 Union of Brest (Unia Brzeska). The Union of Brest undermined the main element of Ruthenian culture, based on its spiritual unity with Byzantium. A medial element, situated between the two traditions, was added to the existing Catholic-Orthodox model. The Union's initiators were mistaken in their beliefs that its attractiveness would move Ruthenians from the Orthodox Church. Despite this tendency, the fall of Orthodox culture did not take place; on the contrary, it developed in new forms, which were more adequate to 17th century's reality. Consequently, the Union of Brest did not turn against the Orthodox Church as such, but the Orthodox Church in the Commonwealth. The Union of Brest was in some aspects beneficial for the Roman Catholic Church, yet it did not solve any of the internal problems of the state. In Poland the distance between Polish elites and Ruthenian culture increased. A Protestant, brought up in western culture, was closer to a Catholic than a Ruthenian following Byzantine traditions, though increasingly more and more immersed in Polish culture.

SWÓJ CZY OBCY. O PRAWOSŁAWNYCH OBYWATELACH RZECZYPOSPOLITEJ W LIŚCIE NUNCJUSZA DO KRÓLA WŁADYSŁAWA IV (19 KWIECZNIA 1638 ROKU)

Słowa kluczowe: Prawo do diecezji łuckiej, prawosławni, Rzeczypospolita, Władysław IV, nuncjusz Mario Filonardi, Atanazy Puzyna

Jak bardzo interesującym i ważnym źródłem historycznym dla każdego badacza zainteresowanego dziejami I Rzeczypospolitej (ale także wieloma innymi aspektami historycznymi epoki nowożytnej i epok późniejszych) są relacje wysłanników Stolicy Apostolskiej z kraju, w którym sprawowali swą misję dyplomatyczną – nie trzeba nikogo przekonywać.

Nuncjusze okresu nowożytnego związani byli z różnymi pontyfikatami, począwszy od papieża Leona X Medyceusza (1513–1521) po Piusa VI (1775–1799). Trzydziestu czterech papieży wysłało do Rzeczypospolitej sześćdziesięciu siedmiu nuncjuszy – dyplomatów Stolicy Apostolskiej. Nie ma również potrzeby w tym miejscu dodawać, iż zmiany na stolcu papieskim pociągały za sobą zmiany papieskiej polityki zewnętrznej. W ostatnich latach omówił te zagadnienia dość wyczerpująco Henryk Litwin odnośnie do polityki Stolicy Apostolskiej w pierwszej połowie XVII wieku w książce *Chwała Północy*, w której przeanalizował stosunek Stolicy Apostolskiej do Rzeczypospolitej na tle polityki europejskiej w czasach pontyfikatu Klemensa VIII, Pawła V, Grzegorza XV, Urbana VIII oraz w pierwszych latach pontyfikatu Innocentego X¹.

Nuncjatura była jedynym w okresie nowożytnym stałym przedstawicielstwem dyplomatycznym w Rzeczypospolitej. Nuncjusze prowadzili obfitą korespondencję, przynajmniej raz w tygodniu, do sekretariatu stanu, kongregacji, kolegów nuncjuszy w różnych krajach oraz do wielu innych osób, także w kraju sprawowanej przez nich misji. Powstały dziesiątki tysięcy listów o ogromnym znaczeniu dla badaczy. Ostatnio miałam okazję recenzowania rozprawy doktorskiej poświęconej polityce papieżstwa wobec Rzeczypospolitej w okresie bezkrólestwa w Rzeczypospolitej. Ten bardzo dobrze oceniony przeze mnie doktorat powstał na Uniwersytecie Piemontskim (tzw. Dottorato Europeo), autorką jest Dorota Gregorowicz, a temat brzmi: *La Santa Sede nei confronti degli interregno nello Stato Polacco – Lituano della seconda metà del 500. Politica*

¹ H. Litwin, *Chwała Północy. Rzeczypospolita w europejskiej polityce Stolicy Apostolskiej w pierwszej połowie XVII wieku (1599–1648)*, Lublin 2013.

e *diplomazia*² (Università degli Studi di Piemonte Orientale, promotor prof. Claudio Rosso).

Autorka precyzyjnie ukazała na podstawie relacji nuncjuszy, jak wnikliwie śledziła Stolica Apostolska politykę zewnętrzną oraz wewnętrzną w naszym kraju. Należy sądzić, iż ukazanie się drukiem wszystkich relacji nuncjuszy okresu nowożytnego w ramach *Acta Nuntiaturae Polonae* pozwoli w przyszłości całościowo spojrzeć na wiele stron historii Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku w oparciu o ten imponujący pod względem ilościowym i jakościowym zespół źródeł³. Różnorodność zagadnień dotyczących dziejów I Rzeczypospolitej nieustannie zajmuje badaczy. Na tym tle należy podkreślić ważki temat, jakim jest stosunek Stolicy Apostolskiej do prawosławia w pierwszej połowie XVII wieku.

Tematyka wydaje się być znana, wystarczy przywołać fundamentalne prace wielu uczonych, którzy w ostatnich trzech dziesięcioleciach opublikowali wiele cennych książek i artykułów. Wymienimy tu nazwiska współczesnych badaczy: Antoni Mironowicz, Marian Bendza, Aleksander Naumow wraz ze swoimi znakomitymi uczniami a także Jan Dziegielewski, czy pisząca te słowa i wielu innych⁴.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć ważny rozdział z XI tomu serii *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości, zatytułowanego Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*⁵. Artykuł, o którym mowa, autorstwa Moniki Miazek-Męczyńskiej, pod tytułem *Językowy obraz przeciwników i obrońców unii brzeskiej za panowania Zygmunta III w listach papieża Urbana VIII* – to interesujące omówienie korespondencji papieskiej z lat 1624–1632 z królem, czołowymi postaciami życia religijnego i państwowego Pierwszej Rzeczypospolitej⁶. Pozostawiając czytelnikowi tego ciekawego rozdziału jego szczegóły, wypadnie podkreślić, iż w tejże papieskiej korespondencji mamy do czynienia z dwubiegunową wizją postrzegania świata, czy, jak pisze autorka, wręcz cywilizacji, w której przeciwnicy unii to barbarzyńcy

² D. Gregorowicz, *La Santa Sede nei confronti degli interregni nello Stato Polacco – Lituano della seconda metà del cinquecento (1572–1589). Politica e diplomazia*, Università degli Studi del Piemonte Orientale „A. Avogadro”, Dipartimento di Studi Umanistici, Tesi di Dottorato: M-STO/02, Anno Accademico 2016/2017 (Tutor: prof. Claudio Rosso), manuskrypt ss. 417.

³ Od trzydziestu lat, dzięki Fundacji Lanckorońskich (od 2004 w PAU) ukazują się w ramach *Acta Nuntiaturae Polonae* (dalej: ANP) dokumenty związane z poszczególnymi nuncjuszami. Do chwili obecnej ukazało się drukiem 41 tomów, w tym z okresu nowożytnego 44; dostępne są one on-line: <pau.krakow.pl/index.php/en/wydawnictwo/publikacje-on-line/acta-nuntiaturae-polonae>.

⁴ Przywołuję tu część prac wymienionych autorów. Czytelnik z łatwością dotrze do interesujących go innych pozycji: A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Dissertationes Universitatis Varsoviensis 443, Białystok 1997; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982; A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim, t. I, Kraków 1996; idem, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986; T. Chyczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985; eadem, *Nuncjusz i król. Nuncjatura Maria Filonardiego w Rzeczypospolitej 1636–1643*, Warszawa 2006.

⁵ *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, seria: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. XI, Warszawa 2017.

⁶ M. Miazek-Męczyńska, *Językowy obraz przeciwników i obrońców unii brzeskiej za panowania Zygmunta III Wazy w listach papieża Urbana VIII*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia...*, s. 277–292.

i wysłannicy szatana, zaś jej zwolennicy to opiekunowie Bożego porządku i obrońcy jasności. Wojna z przeciwnikami unii ma charakter obronny, jest więc *explicite* wojną sprawiedliwą, jak widzi to Stolica Apostolska występując w obronie Kościoła unickiego. Monika Miazek-Męczyńska przywołała między innymi znaczący list papieża do biskupa kamienieckiego Adama Nowodworskiego (1572–1634), w którym Urban VIII napisał: „Saevire accepimus legiones Inferni in Ruthenorum regionibus. Schismatica impietas arma parare dicitur”. W tłumaczeniu autorki czytamy: „Dowiedzieliśmy się, że piekielne legiony srożą się na terenach ruskich, Powiadają, że schizmatycka bezbożność szykuje broń”⁷. „Oszukańczym biskupom należy wydrzeć kościoły i wymierzyć kary” czytamy nieco dalej⁸. Metaforyka, retoryka i inne barokowe środki wyrazu zastosowane w korespondencji papieskiej nie wpłynęły na decyzje rządzących i nie przyniosły spodziewanego rezultatu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, państwa wielu kultur, religii i wyznań.

List nuncjusza Mario Filonardiego (dyplomaty, który jako *persona non grata* opuścił nasz kraj w niesławie w roku 1643), napisany do króla 19 kwietnia 1638 roku w trakcie obrad sejmowych, dotyczył spraw prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej w zapowiadanych przed sejmem ważkich kwestiach⁹. Sejm, jak wiadomo, 24 kwietnia pod naciskiem monarchy na wspólnym posiedzeniu posłów i senatorów uchwalił konstytucję *Religia grecka*, która była potwierdzeniem konstytucji z 1635 roku. W liście Filonardiego do Władysława IV mowa o próbie przekonania monarchy, by ten nie dopuścił do objęcia biskupstwa łuckiego po śmierci Jeremiasza Poczapowskiego przez Atanazego Puzynę. List zachował się dzięki ocalonemu minutnikowi, który Filonardi zabrał w pośpiechu opuszczając Polskę, nie chcąc więcej gościć u siebie tego dyplomaty¹⁰. Przypomnijmy okoliczności, które skłoniły nuncjusza do wystosowania listu do Władysława IV. Należy także dodać, iż w roku 1638 niewiele wskazywało na przyszły narastający konflikt Filonardiego z królem.

Gdy w roku 1632 Władysław IV podpisał artykuły dla „uspokojenia religii greckiej”, jeden z punktów stanowił o oddaniu władcy łuckiego przez dotychczasowego biskupa unickiego Jeremiasza Poczapowskiego (zm. 5 [15] X 1637 r.), nowo wybranemu łuckiemu biskupowi prawosławnemu. Na sejmie elekcyjnym, na który posłował z województwa wołyńskiego Aleksander (Atanazy) Puzyna (zm. 1650), który uczestniczył w wyborze Piotra Mohyły na metropolitę, został wkrótce potem sam obrany na biskupstwo łuckie i ostrogskie głosami prawosławnych obywateli województwa wołyńskiego¹¹. Po ukazaniu się *Dyplomu królewskiego*, 18 marca 1633 roku, otrzymał Puzyna

⁷ Ibidem, s. 286.

⁸ Ibidem, s. 287.

⁹ O Mario Filonardim, który przebywał w Rzeczypospolitej w latach 1636–1643: T. Chynczewska-Hennel, *Nuncjusz i król*; Marius Filonardi (1635–1643), ANP, t. XXV, vol. 1 (12 II 1635 – 29 X 1636), editi T. Chynczewska-Hennel, *Academia Scientiarum et Litterarum Polona, Cracoviae* 2003; ibidem, vol. 2 (1 XI – 31 X 1637), *Cracoviae* 2006.

¹⁰ Przechowywany obecnie w Bibliotece Watykańskiej, BAV, Vat. Lat. 8472 vol. 1, f. 149–151. Całość listu opublikowana zostanie w trzecim tomie ANP, t. XXV, vol. 3; zob. także: *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae Illustrantes* (1550–1850), t. V: 1629–1638, red. A.G. Welykyj, PP. Basiliani, Romae 1961, s. 277–281, nr 2435.

¹¹ M. Nagielski, *Puzyna Aleksander z Kozielska, imię zakonne Atanazy (Afanasij)*, (zm. 1650), *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. XXIX, s. 485.

nominaację na biskupstwo łuckie¹². Dotychczasowy biskup łucki unicki miał objąć archimandrytstwo żydyczynskie, zachowując tytuł aż do śmierci. Ciekawe jest tu świadectwo Stanisława Albrychta Radziwiłła z dnia 8 marca 1633 roku:

Król kazał mnie zawołać, abym władzykę czyli unickiego biskupa łuckiego, skłonił argumentami i doradził przyjazny układ z antywładzą schizmatyckim (był nim Puzyna wybrany przez szlachtę) i ustąpienia jakiś dóbr. Była to rozmowa, a po niej doniosłem królowi, że władzyka chce usłuchać pod warunkiem uzyskania zgody papieża¹³.

Istotnie Poczapowski odwołał się do decyzji papieża i Kongregacji Propagandy Wiary, ale król nie uważał, aby to stanowisko w czymkolwiek miało rzutować na jego własne postanowienia. Dnia 18 marca 1633 roku, król potwierdził wybór Aleksandra Atanazego Puzyny na władcyństwo łuckie: „który z młodych lat swoich tak i w wojskach, jak i trybunałach deputatem, a na sejmach posłem będąc, znaczną Rzeczypospolitej oddał usługi a teraz do stanu duchownego pobudzony” został biskupem łuckim¹⁴. Po śmierci Poczapowskiego (5/15 X 1637) Puzyna był jedynym spadkobiercą biskupstwa łuckiego.

Warto prześledzić argumentację nuncjusza i próby wpływania na króla w bezpośredniej korespondencji – tj. w liście Filonardiego do monarchy z dnia 19 kwietnia 1638 roku, napisanym w Warszawie. Trzeba tu wspomnieć, co wydaje się dość ważne, iż list wystosował nuncjusz w bardzo dla niego niedogodnym momencie. A mianowicie sejm rozpoczął obrady 10 marca 1638 roku. Wśród spraw dotyczących kwestii religijnych zajęto się dochodzeniem i ukaraniem winnych ekscesu uczniów szkoły ariańskiej z Rakowa, którzy zniszczyli krzyż w sąsiedniej miejscowości. 24 marca król zaakceptował skład komisji, która miała zająć się tą sprawą. Jednocześnie król odrzucił prośbę różnowierczych posłów litewskich, która miała poparcie izby, by zbadać przebieg wydarzeń w Wilnie, kiedy to studenci jezuickiej Akademii sprofanowali w czasie pogrzebu zwłoki burmistrza Jana Gibla¹⁵. W tej sprawie właśnie 19 kwietnia, a więc w dniu napisania listu przez nuncjusza do monarchy, został wydany wyrok, *nota bene* łamiący prawa i zwyczaje izby poselskiej. Zadecydowano bowiem o zamknięciu szkoły i drukarni w Rakowie i postawieniu pod sąd nauczycieli, którzy byli wówczas z uczniami.

List nuncjusza rozpoczyna się, po formule powitalnej: „A Sua Maestà”, następującym zdaniem:

Słyszac uporczywe nalegania (żądania), które schizmatycy w dalszym ciągu podnoszą, żeby ich pseudo biskup, który po śmierci biskupa łuckiego unity został wprowadzony ukradkiem *de facto* (wśliznął się) do tej diecezji i dalej tam trwa, pomimo zakazu utrzymanego przez autorytet Waszej Królewskiej Mości [...]¹⁶.

¹² A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 103 i n.

¹³ Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. 1, 1632–1636, przekład i opracowanie A. Przyboś, R. Żelewski, Warszawa 1980, s. 292–293.

¹⁴ M. Nagielski, op. cit.

¹⁵ H. Wisner, *Władysław IV Waza*, Wrocław 1995, s. 138–139; T. Chynczewska-Hennel, *Nuncjusz i król...*, s. 163–164.

¹⁶ „Sentendo l’istanza efficace che continuano i Scismatici affinché il Pseudo Vescovo loro, ch’alla morte del Vescovo Luceoriense unito s’intruse *de facto* in quel Vescovato e continua non ostante l’ibitione ottenuta dalla singular

W dalszej części listu pisze Filonardi, że nadanie biskupstwa łuckiego prawosławnemu biskupowi byłoby ciężką obrazą Boga, Stolicy Apostolskiej, „religii” katolickiej, zagrażałoby zdrowiu dusz oraz przyniosłoby również inne skutki, także gdzie indziej, przynosząc zgorszenie w świecie chrześcijańskim („Il che non pol farsi senza gravissima offesa di Dio, della Sede Apostolica, della Religion Cattolica e salute dell’anime, oltre le conseguenze che ne seguiriano qui et altrove, e scandalo in tutta la Christianità”¹⁷.) Podkreśla ponadto nuncjusz, że biskupi katoliccy należą do Boga, a dobra dane im dzięki fundacjom (*ius patronatus*) są we władaniu biskupa, który rozpacza nad tym administrację i opiekę nad duszami. Nuncjusz powiadał króla, iż rozmawiał, jak to określił, z „ministrami” królewskimi i ci powiadomili go, że jeśli nie zagwarantuje się przywilejów prawosławnym, to zerwą oni zbliżający się sejm.

W omawianym liście przewija się jeszcze jedna kwestia, którą zajmował się sejm 1638 roku, a mianowicie uchwalenie tzw. asygnaty, inaczej oprawy dla królowej Cecylii Renaty, małżonki Władysława IV Wazy. Tak więc konsekwencją ewentualnego zawieszenia obrad sejmowych byłoby jeszcze jedno zagrożenie – nie załatwiona zwyczajowa oprawa dla królowej. Nuncjusz powołał się w liście do króla na słowa samej królowej, która miała mu powiedzieć:

Per la Serenissima Regina, stante quel ch’io stesso ho sentito in alcun’occasione, ch’ho havuto l’honore di trattare con Sua Maestà, è tale la pietà e zelo suo particolare, oltre quel ch’è commune a tutti, e che suchiano sin col latte della nutrice i Serenissimi principi di quell’Augustissima Casa, che mi sono preso commissione di dire in suo nome, che quando non si trattasse d’assigantione da fare, ma d’assegnationi già fatte non di quel che sol darsi qui, ma d’un Regno intiero, Sua Maestà lascerà il Regno quando avesse a comprarsi col prezzo e perdita dell’heredità di Christo e dell’anime redente da esso col prezzo del suo pretiosissimo sangue, e tale a punto saria dare un Vescovato cattolico, in conseguenza le chiese, sacramenti et anime, che sono in essa, ad un Pseudo Vescovo scismatico¹⁸.

Oczywiście mamy tu do czynienia z barokową frazeologią i z pewnością nuncjusz, ani tym bardziej królowa, nie myślał o opuszczeniu przez siebie Rzeczypospolitej. Niemniej jednak próba swoistego oddziaływania na króla poprzez powoływanie się na słowa jego małżonki z dzisiejszego naszego punktu widzenia jest godne moralnej nagany.

W późniejszej korespondencji skierowanej do sekretariatu stanu, Mario Filonardi tłumaczył swym mocodawcom, iż nadaremno usiłował wpływać na króla, który zmuszony był tak postępować, ponieważ nie chciał pogarszać stosunków z Kozaczyzną. Właśnie w czasie przedsejmowych przygotowań Kozacy wznieśli kolejne powstanie,

pietà et autorità di Vostra Maestà [...]”. Mario Filonardi do króla Władysława, Di Casa [Varsavia], 19 IV 1638; BAV, Vat. Lat. 8472, vol. 1, f. 149.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ „Jeśli chodzi o jej Wysokość Królową, opierając się na tym, co osobiście usłyszałem od Jej Wysokości, jej bogobojność i zarliwość jest tak niezwykła, ponad tą, która jest wspólna wszystkim książętom tego Czciwego Rodu a którą otrzymują oni z mlekiem matki (tu Filonardi czyni ukłon pod adresem domu habsburskiego – T. Ch. H.), że pozwalam sobie powiedzieć w Jej imieniu, że gdyby chodziło nie tylko o dobra, które tutaj powinna otrzymać, ale o całe Królestwo, gotowa byłaby wyrzec się go, gdyby ceną za nie była utrata dziedzictwa Chrystusowego i dusz, zbawionych ofiarą Jego bezcennej krwi. Taką właśnie stratą byłoby oddanie katolickiego biskupstwa (a tym samym kościołów, sakramentów i dusz) pseudo biskupowi schizmatykemu”. Ibidem, s. 149v.

zakończone ich klęską pod Borowicą 24 grudnia 1637 roku, niemniej obawy przed ewentualnymi dalszymi zbrojnymi wystąpieniami nie wygasły.

Przywołuje też nuncjusz w liście słowa Ignacego Loyoli, byłego żołnierza, który poświęcił życie dla religii: „Quid prodest homini si totum mundum lucretur animae autem suae detrimentum faciat”¹⁹. Posłużenie się przykładem Loyoli, miało także, jak uważał nuncjusz, wpłynąć na postawę króla wobec sejmu. Przekonywał tam monarchę, iż nie należy się obawiać „rozpuszczenia” sejmu z powodu protestów prawosławnych posłów. Przywołał sytuacje, w których zawieszano obrady sejmu na skutek postawy „heretyków”. Uważał jednak, że tym razem do tego nie dojdzie. Filonardi próbował w liście przekonywać Władysława IV, że przecież o opłaceniu wojska myśleć będą zarówno katolicy, jak i prawosławni. („Alla paga de soldati penseranno i Catholici, ma molto più i Scismatici [...]”)²⁰.

Ciekawy jest wątek listu, w którym nuncjusz pisze o jakiś obietnicach, danych monarsze przez Puzynę w kwestii przekonania prawosławnych do nowej unii: „Bez względu na obietnice na rzecz świętej Unii, byłoby niepomysłną zasadą, rozpoczynać od tłumienia katolickiego biskupstwa”²¹. Puzyna *nota bene* wraz z metropolitą Piotrem Mohyłą brał udział w 1645 roku w opracowaniu memoriału *O Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej*, jednak posądzenie go, że skrycie sprzyjał unii zawartej w 1595/1596 jest błędne.

Przywołał też nuncjusz między innymi argumenty z nie tak odległych czasów – z historii Holandii, w której toczyła się wojna religijna z „herezją Kalwina i innych sekt”. Nuncjusz „błagał” króla, żeby wywarł wpływ na odpowiednie osoby, by nie dopuścić prawosławnego biskupa do władania biskupstwem, przed przyjęciem unii. Imię Boga przywoływał Filonardi w liście nie raz, by przekonać króla do powzięcia właściwych decyzji. Przypominał też o nadaniu przywilejów dla „schizmatyków” i o protestach poprzednika nuncjusza Honorata Viscontiego. Pisał o poselstwie obediencyjnym do papieża Urbana VIII ambasadora Ossolińskiego, a także ojca Waleriana Magni i pouczeniu, jakie odebrali w Rzymie od „prałatów, teologów i kanonistów”. „Dlatego błagam ponownie – pisze w zakończeniu listu Filonardi – Waszą Królewską Mość, aby nie dał uprawnień, aż pseudo-biskup spełni obietnicę i stanie się katolikiem. A w przypadku wycofania się z obietnicy lub odłożenia decyzji na później, powinien na jego miejscu zasiąść dobry katolik, taki, jakim był zmarły”²².

Nuncjusz zapewnił króla, iż:

Napisał ten list mając na względzie jedynie oddanie i służbę Bogu, Stolicy Apostolskiej i religii katolickiej oraz dobru wiernych głównie naszych diecezji i innych, dla których fakt, gdybym milczał lub dopuścił w jakikolwiek inny sposób w udzieleniu biskupstwa katolickiego na rzecz

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ „Ma sarrìa molto infausto il principio, che non pole, né deve cominciare dalla suppressione d’un Vescovato cattolico [...]”; Mario Filonardi do Władysława IV. Ibidem, f. 149v–150.

²² „Per tanto supplico di novo Vostra Maestà a non far dare il privilegio sopra detto se non dopo ch’ il pseudo Vescovo havrà effettuato la promessa data di farsi Cattolico, Et in caso che receda da essa o differisca lungamente per la poca differenza ch’è tra l’un e l’altro, deve provedersi di quel Vescovato di bon soggetto cattolico, com’era defonto, nel modo e forma osservata sin hora”. Ibidem, s. 150r.

prawosławnego (schizmatyka) miałoby to jak najgorsze konsekwencje. Naraziłbym się na ekskomunikę i wypełniając swą powinność arcybiskupa czyniłbym to nieprawidłowo, zamiast uzyskać zasługę wobec Boga, byłbym zmuszony do wypowiedzenia z wielkim bólem, że już nie będzie więcej czasu [po śmierci]: Biada mi, że milczałem i to co się mówi o sobie, odnosi się do każdego kto przyczyniłby się do tego nadania. Błagam uniżenie Wasza Wysokość i proszę nie brać mi za złe, że pozwalam sobie mówić to – na co nie można się zgodzić bez ciężkiego zranienia naszych sumień. Nie ma innego powodu, jak tylko zjednoczyć i powiększyć chwałę Waszej Wysokości, dla której proszę Pana o zdrowie w dalszym ciągu oraz o wielką szczęśliwość i wyrażam pokorny szacunek. Z domu, 19 kwietnia 1638²³.

Ten końcowy fragment listu pokazuje, iż Mario Filonardi nie zawahał się wręcz przestrzegać przed tym, co czekać może po śmierci jego samego, jeśli nie uda mu się wpłynąć na decyzję królewską, ale także króla Władysława IV, jeśli oddałby diecezję w ręce prawosławnego władcy. Nie zauważył też nuncjusz, iż to właśnie wierni wybrali swego biskupa, Aleksandra Atanazego Puzynę, na katedrę łucką. Mowa w liście o religii chrześcijańskiej, do której przynależą prawosławni, mowa też o dobru diecezji, którą w istocie zamieszkiwali prawosławni obywatele Rzeczypospolitej. Co ciekawe, tę wspólnotę chrześcijańską, katolików i prawosławnych, podkreślano wtedy, gdy starano się w Rzymie o pozyskanie sił do walki z Półksiężycem. Temat ten wybiega poza ramy niniejszego artykułu, choć wart jest w przyszłości specjalnej uwagi.

Filonardi zwracał się o radę do swego zwierzchnika w Rzymie, sekretarza stanu, kardynała Francesca Barberiniego z pytaniami dotyczącymi spraw rozporządzania biskupstwami ze strony władców. Otrzymał odpowiedź, iż ten stan rzeczy nie dotyczy tylko Polski. Także inni władcy mieli podobne prerogatywy w tej materii. Powołano się w Kurii na przykłady z terenów podległych Habsburgom po pokoju w Pradze, kiedy to nastąpiła restytucja dóbr kościelnych, skonfiskowanych w swoim czasie przez reformację. Pisał Filonardi w korespondencji do Rzymu o ogromnej roli, jaką odgrywają nuncjusze, którzy bronią katolicyzmu²⁴.

Pomimo listu wystosowanego do Władysława IV z datą 19 kwietnia 1638 roku, różnych argumentów tam użytych, zastosowania rozmaitych form retorycznych – Król Rzeczypospolitej Obojga Narodów, pozostał nieugięty w swych decyzjach odnośnie do nominacji Aleksandra Atanazego Puzyny na biskupstwo łuckie. Przywilej królewski z 20 kwietnia 1638 roku oddawał Puzynie beneficja po Poczapowskim, między innymi dwie świątynie katedralne w Łucku i Ostrogu, a także inne dobra w diecezji łuckiej²⁵.

²³ „Questa mia supplicatione non ha altro per fine ch'il servitio di Dio, della Sede Apostolioca, della Religione Cattolica, della salute dell'anime di quella Diocese et altre a quali ne derivariano effetti di pessime conseguenze, et in particolare delle nostre, tra le quali io se tacessi o consentissi in qualsivoglia modo nella concessione d'un Vescoato cattolico a favore d'un Scismatico, incorrerei in scomunica maggiore, e nel grado d'Arcivescovo celebrando sarreirregolare et in loco di meritare con Dio in dar conto di me, sarrei astretto di dire con grandissimodolore, in tempo che non vi sarà più tempo: Veh mihi, quia tacui, e quel che dico di me ha loco in chiunque cooperasse in detta concessione; supplico però riverentemente Vostra Maestà d'haver pere bene questa libertà di dir quel che non pol premetterti senza gravissima lesione delle nostre coscentie [sic!] e che non ha altro per fine che unire et accrescere col servitio di Dio, le glorie di Vostra Maestà, alla quale prego Signore, che con una sanità continuata congiung'ogn'altra maggior felicità, e faccio humilissima riverenza. Di Casa, li 19 Aprile 1638”. Ibidem, s.150v–r.

²⁴ T. Chynczewska-Hennel, *Nuncjusz i król...*, s. 128–129.

²⁵ M. Nagielski, op. cit., s. 486.

SUMMARY

Teresa Chyczewska-Hennel

Your or your alien. On the Orthodox citizens of the Commonwealth in the letter of the nuncio to King Ladislaus IV (April 19, 1639)

Keywords: Right to the Łuck Diocese, Orthodox citizens of the Commonwealth, King Ladislaus IV, Nuncio Mario Filonardi, Bishop Athanasius Puzyna, Letter to the King

The author discusses the letter of nuncio Mario Filonardi to King Ladislaus IV on April 19, 1638. In this letter the nuncio tries to persuade the king do not nominate an Orthodox bishop for Łuck cathedral, after the death of the uniate Bishop Jeremiah Poczapowski. By law, this bishopric should be taken by Athanasius Puzyna, an Orthodox bishop. The nuncio treated the Orthodox citizens of the Republic not only as “alien” Christians but also as “alien” in the Polish-Lithuanian State.

Ladislaus IV was not convinced by Filonardi. The bishopric of Łuck was taken over by Bishop Athanasius Puzyna under the royal privilege of April 20, 1638.

GRECY W AKADEMII OSTROGSKIEJ I BRACTWIE LWOWSKIM NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU*

Słowa kluczowe: Grecy, Cerkiew prawosławna, bractwo lwowskie, Akademia Ostrogska

Od połowy XVI wieku w Rzeczypospolitej można było spotkać Greków, będących w podróży do Moskwy. Po upadku Cesarstwa Bizantyjskiego w Moskwie urzędował jedyny niezależny władca prawosławny¹. Z biegiem czasu wzrosła częstotliwość wizyt i ranga podróżujących Greków. W skład greckich delegacji wchodził duchowni wysyłani przez patriarchę po wsparcie finansowe dla swego Kościoła, znajdującego się pod panowaniem muzułmańskim.

W omawianym okresie wielu Greków odwiedzało też Lwów. Miasto leżało na szlaku handlowym wiodącym przez Mołdawię do Rzeczypospolitej i Niemiec oraz prowadzącym na wschód do Moskwy. Pod koniec XVI wieku we Lwowie istniała diaspora grecka składająca się głównie z kupców. Kronikarz Lwowa Jan Alnpek na początku XVII wieku pisał: „tłum kupców, którzy napływają do miasta z całej Europy i Azji: najwięcej jest Greków, Turków, Ormian, Tatarów, Wołochów, Węgrów, Niemców i Włochów. I mimo że na skutek wojen miasto nieco podupadło, Grecy którzy są pod pilnym nadzorem miejscy tłumacza co roku sprzedają tu około 500 beczek małwazji”².

W artykule postaram się odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ na prawosławie wywarły delegacje greckich duchownych i greccy kupcy na przykładzie ich działalności w bractwie lwowskim i Akademii Ostrogskiej.

Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej było założenie bractwa prawosławnego we Lwowie w 1586 roku. Czynnikiem niezbędnym dla funkcjonowania bractw było potwierdzenie statutu ze strony władz kościelnych i świeckich. Statut bractwa lwowskiego, który został wcześniej zredagowany, a jego treść ustalona z patriarchą, zatwierdził patriarcha antiocheński Joachim V (1584–1587), będący przejazdem we Lwowie³. Dokument określał cele i obowiązki konfraterni. Powołując

* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2015–2018 jako projekt badawczy pod nazwą „Diamantowy Grant”.

¹ K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621)*, Poznań 2012, s. 52.

² S. Rachwał, *Jan Alnpek i jego opis miasta Lwowa*, Lwów 1930, za: I. Lylo, *Grecy we Lwowie: zapomniani obywatele*, „Orientalia Christiana Cracoviensia”, t. IV, Kraków 2012, s. 49–50.

³ Joachim przebywał we Lwowie od stycznia do maja 1586 roku, zatrzymał się tam po drodze do Moskwy. Statut bractwa potwierdził już pierwszego dnia pobytu w mieście.

się na fragmenty Pisma Świętego, wśród zadań bractwa jako pierwszą w regulaminie zapisano działalność charytatywną i dobroczynną: „w celu czynienia miłosierdzia i służenia cierpiącym ludziom”. Drugim celem działalności brackiej były kwestie oświatowe, związane z zakładaniem szkół i drukarni. Miało to służyć uzdrowieniu sytuacji w Kościele prawosławnym⁴.

W ustawie bractwa lwowskiego, zatwierdzonym przez patriarchę Joachima V, zaznaczono „чтобы всякое гдѣ либо основанное Братство сообразовалось съ постановленіями Братства Львовскаго”⁵. Zakładanie nowych stowarzyszeń cerkiewnych wspierał również metropolita Michał Rahoza (1540–1599). Na zwołanym z jego inicjatywy soborze prawosławnych biskupów w Brześciu latem 1590 roku postanowiono, że na wzór bractw lwowskiego i wileńskiego mają powstawać inne „одинакія братства”⁶. Wkrótce zgodnie z tym postanowieniem działały prawosławne organizacje brackie m.in. w Mohylewie, Brześciu, Bielsku, Mińsku, Słucku.

Ważnym aspektem w funkcjonowaniu bractw prawosławnych była działalność oświatowa. Ta forma aktywności brackiej została odzwierciedlona w regulaminie staupigii lwowskiej. W liście patriarchy antiocheńskiego Joachima z 15 stycznia 1586 roku skierowanym do prawosławnych obywateli państwa polskiego z prośbą o okazanie pomocy bractwu lwowskiemu znajduje się zapis o szkole. Bractwo lwowskie rozpoczęło wówczas budowę szkoły greko-słowiańskiej wraz z typografią, nową murowaną cerkwią i szpitalem. W regulaminie brackim zapisano: „и хотять съ помощью Божіею панове мѣщане Лвовскіе школу закладати для научнѣя дѣтемъ христіанскимъ всякого стану, которые бы мѣли учиться письма святого, греческаго и словенскаго, да не будетъ родъ ихъ христіанскій аки безсловесенъ ненаученія ради”⁷. Pierwszego grudnia 1588 roku patriarcha Jeremiasz II potwierdził przywilej patriarchy antiocheńskiego Joachima V dany bractwu lwowskiemu z punktem „училища и друкарни, яко душеполезныхъ и спасенныхъ путей”⁸. W statucie bractwa lwowskiego nadanym konfraterni w listopadzie 1589 roku przez patriarchę konstantynopolińskiego Jeremiasza II w artykule 2 zapisano:

Второе же, не быти другому училищу общему в мѣстѣ Лвовѣ, кромѣ самага единого училища братскаго Успенія Пречистыя Богородица, и не ономъ толко самомъ учить дѣтей благочестивыхъ и православныхъ христіанъ божественнаго и священнаго писанія, словенскаго же и еллинскаго, по времени обрѣтаемыхъ добродетельныхъ и благочестивыхъ даскалов; аще же будетъ мѣти кто даскала, толко своихъ дѣтей будетъ ему волно учить, но не инныхъ. Также и всякій отъ священниковъ да учить единого или двоихъ дѣтей для послуги, но не более, ко уничиженію и перешкодѣ общей школь⁹.

Reasumując, szkoła bracka we Lwowie była założona przez mieszczan dla uczniów wyznania prawosławnego. Uczęszczały do niej dzieci chrześcijańskie różnych stanów.

⁴ A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 19–23.

⁵ *Памятники издаанные Киевской комиссией для разбора древнихъ актов*, т. III, отд. I, Киев 1898, s. 9, nr I.

⁶ *Собрание древнихъ грамотъ и актовъ городовъ минской губерніи православныхъ монастырей церквей и по разнымъ предметамъ*, Минск 1848, s. 300, nr 139.

⁷ *Памятники издаанные Киевской комиссией для разбора древнихъ актов...*, s. 11–12, nr II.

⁸ *Ibidem*, s. 15, nr IV.

⁹ *Ibidem*, s. 17, nr V.

W szkole uczono języka słowiańskiego i greki, a także Pisma Świętego „dla zbawienia duszy”.

W drugiej połowie XVI wieku Grecy zamieszkujący we Lwowie na stałe zajmowali się głównie handlem i stanowili zwartą grupę etniczną. Nigdy nie osiągnęli tego poziomu uprzywilejowania, który przyznawano katolikom, w większości bowiem wybierali własną tożsamość religijną i przyłączyli się do grona prawosławnych Rusinów. Grecy włączali się ponadto we wspólne z Rusinami działania na rzecz obrony swych praw przed Radą Miejską Lwowa w ramach prawosławnej wspólnoty, lecz zachowywali odrębność etniczną, co przejawiało się w dbaniu o samodzielność ekonomiczną¹⁰.

Liczba Greków osiadłych we Lwowie była znikoma w porównaniu do ruskich mieszkańców miasta. Podobny trend odnotowujemy wśród członków bractwa. Rejestry członków bractwa lwowskiego pozwalają na dokładne określenie liczby Greków w konfraterni:

| Rok | Liczba członków bractwa | Liczba Greków w bractwie | Nazwiska Greków |
|-----------|-------------------------|--------------------------|--|
| 1586 | 12 | 0 | |
| 1589 | 14 | 2 | Manolis Arfani Marinetos |
| 1586–1590 | 27 | 5 | Konstanty Korniakt, Manolis Arfani Marinetos, Jani Affendyk, Manolis Mendzapeta, Josif Eros |
| 1591 | 36 | 8 | Konstanty Korniakt, Manolis Arfani Marinetos, Jani Affendyk, Manolis Mendzapeta, Josif Eros, Michał Serwo, Antoni Katakalio, Adrian Domoklio |
| 1597 | 50 | 8 | Konstanty Korniakt, Manolis Arfani Marinetos, Jani Affendyk, Manolis Mendzapeta, Josif Eros, Michał Serwo, Antoni Katakalio, Adrian Domoklio |
| 1601 | >50 | 5 | Konstanty Korniakt, Manolis Arfani Marinetos, Jani Affendyk, Manolis Mendzapeta, Josif Eros |
| 1604 | 34 | 2 | Joan Kgeros, Jani Affendyk |
| 1608 | 24 | 1 | Jani Affendyk |
| 1611 | 30 | 1 | Jani Affendyk |
| 1614 | 21 | 1 | Jani Affendyk |

¹⁰ I. Lylo, *Grecy we Lwowie...*, s. 50–52.

| | | | |
|------|----|---|--|
| 1633 | 36 | 9 | |
| 1647 | 20 | 5 | |
| 1649 | 19 | 4 | |
| 1656 | 21 | 6 | Madzarak Krzysztofowicz, Teodor Janiewicz, Stefan Nestorowicz, Jerzy Papara, Andrzej Alwizij, Piotr Affendyk |

Tab. 1. Liczebność bractwa lwowskiego z uwzględnieniem członków – Greków, na podstawie: Ф. Срібний, *Студії над організацією львівської Ставропігії від кінця XVI до полов. XVII ст.*, III: *Роля Греків в брацтві*, „Записки наукового товариства імени Шевченка”, т. 108, кн. 2, Львів 1912, s. 10–14.

Liczba członków bractwa lwowskiego w XVII wieku nie przekraczała 60 osób. Średnio liczba członków była zbliżona do 30 osób. W XVIII wieku ich liczba wynosiła średnio 15–18 osób¹¹.

Jakie funkcje w bractwie pełnili Grecy? Źródła podają, że pośredniczyli w wymianie korespondencji między patriarchami wschodnimi i bractwem, np. w 1593 roku przywieźli oni do Lwowa list patriarchy Melecjusza (1549–1603) z Egiptu skierowany do bractwa¹². W 1637 roku w dokumentach bractwa znajdujemy wpisanych jako nauczyciele Atanazjusza Greka i Mikołaja Greka¹³. W 1627 roku Grek Michał Alwizij zbierał datki na cerkiew wśród kupców greckich. Szczególną rolę pełnił w stauropigii lwowskiej członek honorowy Konstanty Korniakt¹⁴, kupiec pochodzenia greckiego, który okazywał bractwu stałe materialne wsparcie. Przeznaczył on niemałe sumy na budowę nowej cerkwi Zaśnięcia NMP, na własny koszt zbudował jej dzwonnice, określaną mianem „wieży Korniakta”. Przeznaczył sto złotych na działalność bracką w 1603 roku. W tym samym roku zapisał na rzecz bractwa fundusz w wysokości 2 tysięcy złotych, zabezpieczony na majątku Zboiska¹⁵. Członkowie bractwa złożyli jego ciało w krypcie cerkwi brackiej. Wśród innych darczyńców bractwa narodowości greckiej należy wymienić Michała Alwizja, Gabriela Langisza i innych¹⁶.

Grecy we Lwowie w XVI i XVII wieku byli kupcami, członkami bractwa stauropigialnego, nauczycielami szkoły brackiej, duchownymi i rzemieślnikami. Grecy przybywali do Lwowa z wyspy Chios, Konstantynopola, Wołoszczyzny. Według obliczeń

¹¹ Ю. Э. Шустова, *Документы Львовского Успенского братства (1586-1788)*, Москва 2009, s. 241–242.

¹² Ф. Срібний, *op. cit.*, s. 6.

¹³ I. Lylo, *op. cit.*, s. 55.

¹⁴ Konstantyn Korniakt – kupiec z Krety, fortunę zdobył w Mołdawii. Po śmierci brata, po którym odziedziczył majątek, przeniósł się do Lwowa. Stał się najbogatszym obywatelem miasta, fundatorem kilku budowli, które do dzisiaj są wizytówką Lwowa. Los jego rodziny stanowi przykład szybkiej utraty przez Greków tożsamości narodowej, porzucanej na rzecz korzyści politycznych i ekonomicznych, wynikających z polonizacji. Sam Konstantyn Korniakt był wierny Cerkwi prawosławnej, jego wnukowie wspierali stronę polską w wojnie z kozakami Bohdana Chmielnickiego. Szerzej: *ibidem*, s. 54.

¹⁵ *Архив Юго-Западной России*, т. XII, ч. I, Киев 1904, s. 345.

¹⁶ Ф. Срібний, *op. cit.*, s. 33–34.

w XVI i na początku XVII wieku na rynku lwowskim funkcjonowało około 700 kupców narodowości greckiej¹⁷.

Bractwo lwowskie w maju 1586 roku zdecydowało o zorganizowaniu i otwarciu szkoły. Założenie szkoły brackiej autor traktatu polemicznego *Perestoroħa* (*Перестрога*) z początku XVII wieku przypisywał Grekom. Pisze on: „Школу грецкую хто заложилъ естли не Грекове и патриархъ самъ ? И грамматику грецкую и зъ словенскимъ писмомъ не Арсеній ли митрополитъ еласонскій и димонитскій во Львовѣ отъ патриарха приѣхавши училъ двѣ лѣтъ?”¹⁸. Zapis ten, aczkolwiek wskazuje na bezpośredni udział Greków w założeniu szkoły, to w świetle innych źródeł znacznie wyolbrzymia ich zasługi na tym polu.

Ważną rolę przy powstaniu szkoły brackiej we Lwowie odegrał Arseniusz – egzarcha patriarszy, arcybiskup Dimoniki i Elassony¹⁹. Arseniusz przybył do Lwowa, gdy wracał z Moskwy. Na prośbę prawosławnych mieszczan pozostał we Lwowie dwa lata. Oprócz propozycji objęcia stanowiska nauczyciela szkoły brackiej konfraternia lwowska zwróciła się do niego z prośbą o udzielenie rad dotyczących funkcjonowania szkoły i określenia jej celów wychowawczych, programu nauczania i efektów działania. W archiwum Lwowa zachowała się notatka Arseniusza, która była odpowiedzią na prośbę bractwa²⁰. Pierwszy regulamin szkoły brackiej został zrehabilitowany przez Arseniusza w języku greckim 1586 roku. Według egzarchy, wychowanie i oświata były istotnym czynnikiem w umacnianiu wśród wiernych świadomości religijnej. Świadczyło o tym także częste odwoływanie się do fragmentów Pisma Świętego²¹. W jego wstępie czytamy, że szkoła bracka powstała dzięki staraniom i nakładom poniesionym przez „мещчан львовских руского народу”. Arseniusz podkreślał, że bractwo dołożyło dużo starań, by w szkole mógł być wykładany język grecki i słowiański. Niektórzy badacze wprowadzenie języka greckiego w szkole wiążą z liczną kolonią grecką zamieszkującą miasto²². Wydaje się to mało prawdopodobne, ponieważ naukę zdobywało tam niewielu Greków. Katalog uczniów z końca XVI wieku wśród 54 uczniów wymienia jednego Greka²³. We wstępie do regulaminu Arseniusz zaznaczył także, że wzorce nauczania zaczerpnął z ówczesnych greckich autorytetów duchowych i doświadczeń Kościoła wschodniego, gdy funkcję jego zwierzchnika pełnił Jeremiasz II. W 1637 roku nauczycielami szkoły brackiej we Lwowie byli Atanazjusz Grek i Mikołaj Grek²⁴.

Jak funkcjonowała szkoła w XVI wieku w zniewolonym Bizancjum, którą jako wzorzec obrał Arseniusz? Na obszarze postbizantyjskim, w okresie od XVI do XIX wieku w millicie²⁵ greckim funkcjonowały narodowe szkoły greckie. Były to szkoły

¹⁷ I. Lylo, op. cit., s. 53.

¹⁸ *Перестрога зъло потребная на потомные часы...*, [w:] *Акты, относящиеся к истории Западной России*, т. IV, Санкт Петербург 1851, s. 222, nr 149 (dalej: *АЗР*).

¹⁹ O Arseniuszu Elassońskim por. K. Kuczara, op. cit., s. 118–161.

²⁰ Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, т. V, Москва 1996, s. 231–232.

²¹ A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014, s. 56–57.

²² *Ibidem*, s. 56.

²³ Ф. Срібний, op. cit., s. 16.

²⁴ I. Lylo, op. cit., s. 55.

²⁵ System milletów (muzułmański, grecki, ormiański, żydowski) stanowił porządek prawny w państwie osmańskim, określał prawa i obowiązki ludności niemuzułmańskiej. Każdej z podbitych nacji pozostawiano dość znaczną

elementarne powoływane przez wspólnoty parafialne i zatwierdzone przez patriarchę. Patriarcha sprawował nadzór nad szkołami i wyznaczał nadzorców, którzy zazwyczaj piastowali ważne funkcje w mieście (członek starszyny miasta, bogaty handlarz, przedstawiciel cechu, bojar, przedstawiciel wyższego duchowieństwa). Nadzorca zarządzał placówką – zatrudniał nauczycieli, przyznawał stypendia uczniom, zajmował się konserwacją budynków, przeprowadzał kontrolę nad pracą uczniów i nauczycieli, ustalał przerwy i dni wolne, terminy przeprowadzenia egzaminów. Dyrektor szkoły (scholarchis), często będąc nauczycielem, dobierał brakujących nauczycieli, przypisywał uczniów do klas, ustalał plan zajęć, dni egzaminów²⁶. Często obowiązki scholarchosa w szkole obejmowali jej absolwenci.

Placówki zorganizowane były według prototypu bizantyjskiego: jeden wykładowca nauczał ograniczoną liczbę uczniów prowadząc lekcje o charakterze filologicznym i teologicznym. Nauczyciel sam określał zakres przerabianego materiału, metody i czas nauczania. W szkołach elementarnych uczono czytania i pisania. Do nauki wykorzystywano księgi liturgiczne. Tylko wykształceni nauczyciele wprowadzali do nauki dzieła starożytnych greckich filozofów. Szkoły te tworzone były przy parafialnych cerkwiach²⁷. Wynagrodzenie nauczyciele otrzymywali w naturze, np. w każdy poniedziałek nauczyciel dostawał chleb (δευτεράτικο), na Boże Narodzenie – kure, na Wielkanoc – obwarzanek z jajami. Przed rozpoczęciem nauki w szkole za każdego ucznia płacono wpisowe w wysokości 2 monet²⁸. Od połowy XV do końca XVI wieku liczba uczniów w szkole wahała się w granicach 10–15 osób. Wyjątek stanowiła szkoła prowadzona przez jezuitów na wyspie Chios, gdzie naukę pobierało 200 uczniów. Dopiero od połowy XVII wieku organizacja szkół uległa zmianie.

Bez wątplenia, nauczanie w lwowskiej szkole brackiej opierało się nie tylko na wzorcach szkoły bizantyjskiej. Szczególnie widoczne jest to w drugiej redakcji regulaminu, który ukazał się w 1586 roku pod nazwą *Πορϋδοκ ιςκοληνϋϋ*. Był on przejmowany przez szkoły brackie w Rzeczypospolitej i prawdopodobnie wzorował się nie tylko na regulaminie Arseniusza, ale też na doświadczeniach Akademii w Ostrogu²⁹.

swobodę w dziedzinie wyznania i kultury, jednakże był na nie nakładany większy podatek niż na ludność muzułmańską. Każdy millet posiadał suwerena, etnarchę o dość szerokich kompetencjach. Najczęściej był nim przywódca religijny – milletem greckim zarządzał prawosławny patriarcha Konstantynopola, który podlegał bezpośrednio sułtanowi. Szerzej: M. Mironowicz, *Polityka Imperium Otomańskiego wobec chrześcijan i Cerkwi prawosławnej na terenie byłego Bizancjum na przełomie XV i XVI wieku*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, t. 18, 2016, s. 153–156.

²⁶ K. Χατζόπουλος, *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453–1821)*, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 311–312.

²⁷ N. Τερζής, «Σκέψεις για την ελληνική εκπαίδευση κατά την Οθωμανική περίοδο, με έμφαση στον ανώτερο κύκλο σπουδών της Πατριαρχικής Σχολής Κωνσταντινουπόλεως (1759–1821). Μια νέα σκοπιά σε παλαιά ζητήματα.», *Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σύγχρονα παιδαγωγικά και εκπαιδ. ευτικά θέματα-χ. αριστήριος τόμος στον ομότιμο καθηγητή Ιωάννη Μαρκαντώνη*, Αθήνα 2007, σελ. 65.

²⁸ Δ. Πασχάλης, *Η εν Κάτω Κάστρω της Ανδρου Σχολή Ελληνικών γραμμάτων και εν Κορθίω της Αγίας Τριάδος Συμβολή εις την ιστορίαν της παιδείας εν Ελλάδι επί Τουρκοκρατίας*, Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας, τομ. 9 (1926), σελ. 226–227.

²⁹ T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608)*, Toruń 1997, s. 100–106; Ю. Э. Шустова, *Школа Львовского Успенского ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII в.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций*, „Россия и Христианский Восток”, вып. II–III, Москва 2004, s. 163–185.

Arseniusz był też autorem podręcznika gramatyki greckiej „*Γραμματικὴ συντεθείσα ἐκ διαφορῶν γραμματικῶν δια σπουδαίων, οἱ ἐν τῷ τῆς Λεοπόλεως παιδοτρίβια*”, albo „*Граматика сложонна отъ различныхъ грамматику спудейми иже во львовской школѣ*”. Podręcznik znany jest pod nazwą *Ἀδελθότης. Γραμματικα добροзлаголиваго еллинословенскаго языка*³⁰. Książkę wydano we Lwowie w drukarni brackiej w 1591 roku, była w sprzedaży jeszcze w 1617 roku³¹. Podręcznik wydrukowano równolegle w języku greckim i słowiańskim. *Ἀδελθότης* nie był oryginalny utworem. Przy pracy nad nim autor wykorzystał w dużej części gramatykę Konstantego Laskarysa, Martina Crusiusa, Filipa Melanchtona i Nicolai Clenardiego, z których przeniósł całe rozdziały. Tekst słowiański jest dosłownym tłumaczeniem tekstu greckiego. W tłumaczeniu greki na język słowiański brali udział uczniowie lwowskiej szkoły brackiej (niektórzy badacze wśród nich wymieniają Stefana Zyzaniego), co wynika z karty tytułowej gramatyki i co potwierdza autor *Πεπετορογι*, który mówi, że Arseniusz „грамматику чрезъ своихъ учневъ зъ друку выдалъ”³².

Duży wpływ na kształtowanie się szkolnictwa brackiego okazała Akademia Ostrogska³³. Działała ona w latach 1576–1603 pod patronatem Konstantego Ostrogskiego (1526–1608). Wśród wykładowców uczelni Grecy stanowili znaczną grupę. Wśród nich był egzarcha Cyryl Lukarys (1572–1638), Dionizy Rallu – metropolita Kizikos, Nicefor Parasches Kantakuzen (1537–1599) – wysłannik patriarchy konstantynopolińskiego, Emmanuel Achileos – polemista religijny, mnich Teofanis, Eustachy Nathanael pochodzący z Krety i Emmanuel Moschopoulos. Dionizy Rallu, przybyły z Krety, pochodził z rodu spokrewnionego z Paleologami. Znana jest jego wielka aktywność na forum religijnym na Bałkanach. Metropolita utrzymywał bliskie kontakty z księciem Ostrogskim i papieżem. Na dworze w Ostrogu metropolita przebywał od połowy lat siedemdziesiątych XVI wieku. Prawdopodobnie to on przywiózł do Ostroga rękopiśmienny egzemplarz Biblii w języku cerkiewnosłowiańskim. Biblię tę ofiarował księciu Konstantemu Ostrogskiemu papież Grzegorz XIII (1572–1585). Dionizy Rallu pełnił równocześnie funkcję archimandryty monasteru drohobuskiego. Metropolita Dionizy w owym czasie doradzał księciu w kwestiach związanych z unią kościelną. Z uwagi jednak na bliskie powiązania metropolity z Rzymem, Ostrogski w okresie rozmów o unii kościelnej pozbył się dostojnika cerkiewnego ze swego dworu w połowie lat osiemdziesiątych XVI w. posądzając go o szpiegostwo³⁴. Ostatecznie w 1591 roku metropolita udał się z poselstwem patriarchatu konstantynopolińskiego do Moskwy, by dostarczyć list, potwierdzający

³⁰ Szerzej: „Записки науковаго товариства імени Шевченка”, ред. М. Грушевський, т. VII, Львов 1895, s. 1–42; A. Borkowski, op. cit., s. 63–71; K. Студинський, *Аделфотес — граматика видана у Львові в р. 1591*, „Записки науковаго товариства імени Шевченка”, т. 7, Львів 1896.

³¹ K. Харламовичъ, *Западнорускія православныя школы XVI и начала XVII века*, Казань 1898, s. 452.

³² *A3P*, s. 222.

³³ A. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 25–26.

³⁴ D. Bienkowska, *Michał Waleczny*, Katowice 1975, s. 65–76; I. Мицько. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Київ 1990, s. 107–108; T. Kempa, *Akademia Ostrogska*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej...*, s. 69.

utworzenie patriarchy w stolicy państwa carów. Losy Rallu po misji moskiewskiej nie są znane.

Z księciem Konstantym współpracował także inny Grek, Teofanis. Ostrogski bardzo go cenił, o czym świadczy fakt, że wystarał się u króla Stefana Batorego (1576–1586) o nadanie mu monasteru w Żydyczynie. Miało to miejsce 29 maja 1580 roku. Ostrogski musiał wprowadzić Teofanisa do monasteru siłą, ze względu na towarzyszące temu protesty. Teofanis prowadził zajęcia w Akademii Ostrogskiej jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych.

Nicefor Parasches Kantakuzen – protosyngiel i egzarcha patriarchy konstantynopolańskiego (1537–1599) przybył do Rzeczypospolitej, ażeby nie dopuścić do unii kościelnej. Nicefor nauczał w Ostrogu od maja 1596 r. do początku następnego roku. Na sejmie w Warszawie został aresztowany i osadzony w więzieniu w Malborku, gdzie zmarł w 1599 roku³⁵. Był uważany za jednego z najwybitniejszych ówczesnych teologów prawosławnych.

W latach dziewięćdziesiątych XVI wieku wykłady w Ostrogu prowadził Emmanuel Achileos – polemista religijny, profesor Kolegium św. Atanazego w Rzymie. W 1595 r. Achileos prowadził korespondencję z Cyrylem Lukarysem, którego na prośbę księcia Ostrogskiego zaprosił do pracy w Akademii³⁶. Emmanuel Achileos opuścił Ostrog po soborze brzeskim i nigdy do rezydencji magnata nie powrócił.

Innym Grekiem związanym z Akademią Ostrogską był Eustachy Nathanael pochodzący z Krety. Mnich Eustachy był nauczycielem synów Konstantego Ostrogskiego: Aleksandra i Konstantego. Uczestniczył w przygotowaniach do wydania *Biblii Ostrogskiej* w 1580 roku.

W Ostrogu gościł również Emmanuel Moschopulos, który przybył tu z Rzymu po ukończeniu kolegium niemieckiego. Moschopulos również pomagał w pracach nad *Biblią Ostrogską*, zwalczał wpływy zachodnie w Akademii Ostrogskiej. Jednak z uwagi na jego liczne intrygi, został wyrzucony z Ostroga. Obrażony na księcia Ostrogskiego Grek ostatecznie wyjechał do Moskwy³⁷.

Do Akademii Ostrogskiej próbowano pozyskać biskupa Germanosa z Cypru, który przebywał w Kolegium św. Atanazego w Rzymie. Ostatecznie hierarcha prawosławny, z nieznanых powodów, odmówił przyjazdu do Rzeczypospolitej. W sumie w Ostrogu na przełomie XVI i XVII wieku przebywało około dziesięciu Greków. Niektórzy z nich uczestniczyli w pracach nad przygotowaniem *Biblii Ostrogskiej* i zajmowali się nauczaniem w miejscowej Akademii³⁸.

³⁵ T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski...*, s. 147, 150–155; A. Mironowicz, *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej*, red. H. Chałupczak, J. Misiągiewicz i E. Balashova, Zamość 2010, s. 205–223; O egzarsze Niceforze, por. K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621)*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Teresy Chynczewskiej-Hennel, Warszawa 2009, m.szynopsis, s. 157–197.

³⁶ І. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія...*, s. 82.

³⁷ J. Krajcar, *Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582–1585*, „*Orientalia Christiana Periodica*”, t. 35, R. 1969, z. 1, s. 200–203; T. Kempa, *Akademia Ostrogska...*, s. 70.

³⁸ K. Kuczara, *Grecy w Kościołach Wschodnich Rzeczypospolitej (1585–1621)*, Poznań 2012, s. 47–51.

Jak z powyższego wynika Grecy odegrali dużą rolę w procesie nauczania. Wśród nauczycieli przede wszystkim należy wymienić arcybiskupa Arseniusza, który kierował szkołą bracką we Lwowie w latach 1586–1588. W 1637 roku we lwowskich brackich dokumentach wśród nauczycieli zostali wymienieni diakon Atanazy Grek i Mikołaj Grek³⁹. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XVI wieku rektorem Akademii Ostrogskiej był Cyryl Lukaris, związany z patriarchą aleksandryjskim, a następnie konstantynopoli-tańskim Melecjuszem Pigasem (także przez więzy pokrewieństwa).

Jak z powyższego wynika, rola Greków w odnowie Kościoła prawosławnego w końcu XVI wieku była nieoceniona. Patriarchowie konstantynopolitańscy przyczynili się do powstania nowych organizacji świeckich – bractw cerkiewnych, których celem nadrzędnym było uzdrowienie sytuacji w Cerkwi. Nauczycielami w szkołach brackich było znaczne grono wykładowców greckich. Były to osoby o wysokich kwalifikacjach, postaci zaangażowane w życie Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, często pełniące ważne funkcje w hierarchii cerkiewnej. Wszyscy znani byli nie tylko w Ostrogu czy we Lwowie. Ich wiedzę i aktywność na forum publicznym wykorzystywała szlachta ruska na sejmikach, magnateria w kształceniu swych dzieci, a hierarchia prawosławna w obronie praw swego Kościoła. Mankamentem greckiej kadry dydaktycznej była jej niestabilność spowodowana ograniczonym zaledwie do kilku miesięcy pobytom w danym ośrodku. Podobnie można opisać aktywność Greków świeckich. Przebywając we Lwowie włączali się aktywnie do działalności prawosławnego bractwa, jednak większość zachowywała swą tożsamość i niezależność ekonomiczną.

SUMMARY

Macin Mironowicz

Greeks in Ostroh Academy and Lviv's brotherhood at the turn of 16th and 17th centuries

Keywords: Greeks, Orthodox Church, Lviv's brotherhood, Ostroh Academy

In the end of 16th century a lot of Greeks have visited Polish territory on the way to Russian Empire for financial support. Among them were Greek high rang clergy. In the article was highlighted a role of patriarchs in establishment of orthodox brotherhood in Lvov and a role of Greek clergy which played in establishment and teaching in orthodox brotherhood's school in Lvov. Article describes also a Greek community composed mainly of marchants who contributed in economic development of city and theirs participation in orthodox brotherhood's institution.

³⁹ Δ. Πασχάλης, Η εν Κάτω Κάστρω της Ανδρού Σχολή Ελληνικών..., s. 16.

POWROTY DO PRAWOSŁAWIA

Słowa kluczowe: prawosławie, apostazja, Trebnik Piotra (Mohyły), chrzest, bierzmowanie, islamizacja, nowi męczennicy

Przynależność religijna ma w tradycyjnych społecznościach fundamentalne znaczenie kulturalne, społeczne, etniczne, z reguły także językowe. Skomplikowane losy chrześcijaństwa w ogóle i prawosławia w szczególności w różnych epokach i w różnym natężeniu obfitowały w odstępstwa od wiary ojców. Zmiana wyznania, a tym bardziej religii, powoduje niezwykle ważne konsekwencje dla każdej jednostki, ale także dla obu środowisk, zarówno tego, z którego konwertyta się wywodzi, jak i tego, do którego przechodzi.

W tym wystąpieniu pragnę zatrzymać się na dwóch niezwykle bogatych w materiał przykładach. Pierwszy to Rzeczpospolita Obojga Narodów, drugi – zniewolone przez Otomanów Bałkany wraz z Górą Athos.

W Rzeczypospolitej proces dobrowolnego porzucania prawosławia był szczególnie intensywny począwszy od XVI wieku, kiedy masowo przechodzono na katolicyzm (bezpośrednio lub po 1596 roku przez unię) lub przystępowano do różnych denominacji protestanckich. W słynnym utworze *Threnos* prawosławny wówczas jeszcze Melecjusz Smotrycki wkłada w usta Matki-Cerkwi „lament albo narzekanie” przeciwko „synom wyrodnym”: „Niestetyz mnie nędznej, niestetyz nieszczęśnej. [...] Działkim rodziła i wychowała, ale się mnie wyrzekły, i stały mi się naśmiewiskiem i urąganiem. [...] Co więcej: dniami i nocą starają się o biedną duszę moją”¹ i dalej wymienia liczne ruskie rody książęce i magnackie, które porzuciły ją czy to dla katolicyzmu, czy to dla protestantyzmu:

Gdzie teraz nieoszacowany on kamuszek, jako lampa lśniący się carbunkulus, któregom ja między innemi perłami, jako słońce między gwiazdami w Koronie nosiła – dom książąt Ostroskich, który blaskiem światłości starożytnej wiary swojej przed innemi świecił? Gdzie i insze drogie i równie nieoszacowane teje Korony kamyki, zacne ruskich książąt domy, nieocenione szafiry i bezcenne diamenty: książęta Słuccy, Zaslawsy, Zbarazscy, Wiśniewieccy, Sanguszkowie, Czortoryscy, Prońscy, Rużeńscy, Sołomiereccy, Gołowczyńscy, Kroszyńscy, Masalscy, Górcy, Sokolińscy, Łukomsy, Puzynowie i inne bez liczby, których pojedynkiem wyliczać

¹ [M. Smotrycki], *Threnos to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodney Cerkwie, z objaśnieniem dogmat wiary : pierwjej z greckiego na słowiński, a teraz z słowińskiego na polski przelożony. Przez Theophila Orthologa, teyże świętey Wschodniej Cerkwie syna*, Wilno 1610, k. 1^v. Zob. <<http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=375357>> (14.10.2017).

rzecz by długa była. Gdzie przy tych i drugie nieoszacowane moje klejnoty, rodowite, sławne, wielkomyślne, silne i dawne, po wszem świecie w dobrej sławie, potężności i męstwie słynącego narodu rosyjskiego domy: Chodkiewiczowie, Glebowiczowie, Kiszkwowie, Sapiehowie, Dorohostajscy, Wojnowie, Wołowicze, Zienowiczowie, Pacowie, Chaleccy, Tyszkiewiczowie, Korsakowie, Chrebtowiczowie, Tryzny, Gornostajowie, Bokijowie, Myszkowie, Goscy [Hojscy], Siemaszkowie, Gulewiczowie, Jarmolińscy, Czolhańscy, Kalinowscy, Kyrdejowie, Zahorowscy, Meleszkowie, Bohowitinowie, Pawłowiczowie, Sosnowscy, Skuminowie, Pocije i drugie?²

Oprócz dobrowolnych konwersji dotykały prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej także nawrócenia siłowe, głównie w jasyrze, masowo praktykowane na terenach bałkańskich, o czym niżej.

Niektórzy z odstępców w pewnym momencie postanawiali lub mogli powrócić do prawosławia. Św. Piotr (Mołyła) przygotowując swój epokowy *Trebnik*³ poświęcił dużo uwagi obrzędowi przyjmowania z innych religii i wyznań do prawosławia⁴, ale nie mógł pominąć i zagadnienia rekonwersji.

Od strony 164 (części pierwszej) rozporządzeniem: **УКАЗЪ ГДЪ ЕЖЕ КАКЪ ПРИИМАТИ ѿ еретикъ приходящихъ къ Сѣй Бжїей Апѣлстѣй Каѳоличестѣй Цркви** rozpoczyna się część dotycząca ludzi, którzy „nigdy nie byli prawowierni, ale od dzieciństwa przebywali w herezji” (gdzie jednak mówi się o rzymskich katolikach, którzy częściowo są zaliczani do odstępców od prawosławia) i zaraz potem, od s. 191, następuje rozporządzenie drugie: **УКАЗЪ ВТОРЫЙ, КАКЪ ПРИИМАТИ еретики, или ѿстѣпники, и Церкви сѣй съвокуплати ихъ, ихъ же муромъ сѣимъ помазати неподобаеть [...].** Metropolita w objaśniających tekstach (cz. 1, s. 191 i 215), powołując się na 95 kanon soboru in Trullo, który wymienia różne sposoby przyjmowania heretyków do Kościoła, wyodrębnia dwa typy powracających, których nie powinno się ani chrzczyć ponownie, ani bierzmować. Pierwsza grupa to ludzie ochrzczeni i bierzmowani w prawosławiu, lecz „zwiedzeni przez diabła i przez brak rozsądku z własnej woli odeszli nie tylko od Cerkwi Powszechnej, ale i od wiary w świętą współistotną i nierozłączną Trójcę [...] odstąpili”. Wymienia hierarcha trzy kierunki odstępstwa – judaizm, islam i arianizm (tj. antytrynitarizm), nazywając każdy innym określeniem (polskie tłumaczenie nie oddaje całego sensu terminów) – żydowskie jest **невѣрїе** (niewiara), tureckie – **нечестїе** (bezeczność), zaś antytrynitarne – **безбожїе** (bezbożność); islam jest też określany jako *pohaństwo* (cz. 1, s. 193).

Druga grupa pragnących powrócić do prawosławia rozpada się na dwie podgrupy. Pierwsi z nich to prawosławni, którzy przeszli na kalwinizm, luteranizm lub inne podobne „herezje”, a także do wyznania apostatów, co najpewniej znaczy tu unitów. Drudzy to są potomkowie apostatów, którzy należą do wyznania lub herezji udzielającej godziwy chrzest i ważne bierzmowanie, i którzy dostąpili tam tych

² Tamże, k. 15^{r-v}.

³ Korzystam ze zrealizowanego w Kijowie przez Ukraińską Cerkiew Prawosławną w 1996 roku reprintu wydania **С҃УХОЛОГІЇН АЛЕО МОЛІТВОГОЛОВЪ ИЛИ ТРЕБНИКЪ** [...], Kijów 1646. Zob. np. <<http://orthodoxvera.ru/duty/3826-trebnik-svt-petra-mogily-v-dvux-chastyax-skachat-pdf>>.

⁴ Omawiam to w artykule *Jak zostać prawosławnym* w 13 tomie Krakowsko-Wileńskich Studiów Sławistycznych (w druku).

sakramentów. Jest to wyraz przekonania metropolity, że katolicy wyrastają z pnia prawosławnego i że przyjęcie przez nich wyznania prawosławnego jest powrotem do pierwotnej jedności. Wśród przychodzących z katolicyzmu (w Латинь – cz. 1, s. 191) są tacy, którzy nie są bierzmowani, ponieważ, jak czytamy, w pewnych konfesjach sakramentu tego udziela biskup osobom w dojrzałym wieku, toteż, zwłaszcza w wypadku przechodzenia z katolicyzmu, należy ustalić, czy dana osoba jest bierzmowana, czy nie. Jeśli jest bierzmowana, uznaje się i ten sakrament za ważny, w przeciwnym razie dokonuje się bierzmowania jak przy heretykach (umieszczone w cz. 1 na s. 184–191). Każdorazowo jednak fakt uznania katolickiego bierzmowania musi zostać poddany rozważeniu miejscowego władcy.

W pierwszym rozporządzeniu znajdujemy charakterystykę wyznania rzymskokatolickiego, której próżno szukać w innych pismach kijowskiego hierarchy. Są to zatem

odstępcy, którzy posiadają wszystkie siedem sakramentów i zachowują obrzędy kościelne, ale odrwawszy się od jedności z Cerkwią świętą Prawosławnokafoliczną do Wyznania wiary rzecz sprzeczną z nauką świętych Apostołów i Ojców ośmielają się dodawać, a i wiele innych wymysłów do Kościoła wprowadzają i różne innowacje wwdają, a – starożytne cerkiewne obyczaje odrzucając – nowe, odmienne stanowią (cz. 1, s. 164).

Jest ona zresztą skonfrontowana z prezentacją doktryny protestanckiej. Protestanci

mimo że wierzą w Boga w Trójcy Jedynego i dokonują chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego przez trzykrotne zanurzenie, to jednak mają swoje rozmaite błędy i herezje, a oprócz Chrztu świętego pozostałych cerkiewnych sakramentów nie uznają; a są to sasowie i kalwinowie, i inni do nich podobni (cz. 1, s. 164).

Mohyla, znając całą (trwającą zresztą do dziś) dyskusję wokół ważności sakramentów udzielanych poza prawosławiem, wyjaśnia (cz. 1, s. 191), dlaczego nie wolno powtarzać tych dwóch sakramentów, dodając do nich także trzeci niepowtarzalny sakrament – kapłaństwo. Zwraca uwagę na *charakter, który wyciskają, że stanowią nieścieralne znamię*. Chrzest bowiem wpisuje człowieka do Chrystusowych ksiąg życia wiecznego, wyciskając na duszy znak, po którym można rozpoznać chrześcijanina i odróżnić go od nieochrzczonego, jako znak przynależności do trzody Chrystusa. Bierzmowanie to akt wpisu do rejestru (katasteru) bojowników Bożych, zaś kapłaństwo naznacza duszę



Die gefangen klagten,
 tekst H. Sachs, ryc. Erhard Schön,
 wyd. H. Guldenmundt, Norymberga,
 po 1530 <https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Yasyr#/media/File:Yasyr_1.jpg>

człowieka znakiem wiecznej władzy duchowej i spoczywającej na nim łaski, która umożliwia mu sprawowanie duchowej posługi. Kto powtarza te sakramenty, twierdzi z całą mocą metropolita, jest świętokradcą i cytując z odpowiednią interpretacją słowa św. Pawła Apostoła z Listu do Hebrajczyków, mówi że tacy ludzie krzyżują ponownie Jezusa i wystawiają Go na pośmiewisko (Hbr 6).

Po drugim rozporządzeniu Mohyła drukuje cykl ЧИНЪ КАКѢ ПРИИМАТИ къ Жидовскомѹ, или Турецкомѹ, или Аріанскомѹ нечестію ѿ Православнѣка есѣлическіа Церкви ѿступившихъ, и паки, раскаевшесѣ, и ѿметнѹше сихъ безбожіе и невѣріе, вѣрѣ православной съвокъпитисѣ желаютъ (cz. 1, s. 193–206). Zaczyna się ono trzystronicowym wstępem wyjaśniającym. Postępowanie w części początkowej przypomina przygotowanie do konwersji kandydatów z innych religii. Kapłan czy biskup muszą więc uzyskać pewność co do szczerzej i bezinteresownej intencji kandydata, co do jego gotowości by świadomie i na zawsze odrzucić poprzednią religię czy wyznanie. Musi też przeprowadzić katechizację, nakazać na osiem dni post i modlitwy oraz zarządzić dokonanie rachunku sumienia do spowiedzi z całego życia. Ósmego dnia spowiada go, ale nie w cerkwi, lecz w innym jakimś miejscu, poucza i nakłada odpowiednią pokutę za odstępstwo od wiary prawosławnej.

Epitemia zależy od tego, z jaką kategorią odstępców mamy do czynienia. Nawiązuje metropolita do długiej tradycji, szczególnie do postanowień synodu pod przewodnictwem patr. Metodego Wyznawcy, komentowanych później przez Jana Postnika i Mateusza Blastaresa dotyczących norm powrotu do prawosławia.

Pierwsza kategoria dotyczy dzieci i młodzieńców w wieku niedojrzałym, którzy porzucili wiarę ojców „ѿ непазѹміа” (cz. 1, s. 194). W warunkach Rzeczypospolitej ta kategoria była stosunkowo liczna, z uwagi na praktykę posyłania przez ruską szlachtę dzieci do katolickich szkół. Gdy jeszcze jako archimandryta Piotr (Mohyła) brał 15 czerwca 1631 roku udział w poświęceniu tzw. cerkwi wołoskiej we Lwowie, wydał dokument zapowiadający utworzenie nowoczesnej szkoły w Kijowie. Stwierdza tam, że widać „w Cerkwi prawosławnej wielkie straty w ilości dusz wiernych⁵, spowodowane nieumiejętnością duchowieństwa i brakiem edukacji młodzieży”, przeto pragnąc powstrzymać proces odchodzenia od prawosławia i przyczynić się do powrotu zbłąkanych, młody archimandryta postanawia fundować szkoły „aby młodzież we wszelkiej pobożności, w obyczajach dobrych i w naukach wyzwolonych ćwiczona była”⁶.

Druga kategoria dotyczy apostazji w obliczu zagrożenia śmiercią i ze strachu przed torturami (неволею и страхомъ мѹкъ, cz. 1, s. 194). Miało to znaczenie w warunkach ogromnej ilości zabieranej przez Tatarów i Turków w jasyr ludności, z której jakaś niewielka część powracała do kraju. Szacuje się, że w czasach życia Mohyły w jasyr

⁵ Określenie „великію оутратѹ на дѹшахъ людскихъ” ma też z pewnością znaczenie etyczno-moralne, a nie tylko statystyczne. Sytuacja w Cerkwi i w państwie działała na szkodę kondycji duchowej wiernych i jednocześnie ich ilość malała.

⁶ *Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Кіевскомъ военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторѣ*, т. 2, отд. 1, Кіев 1846, с. 93–94, zob. <www.knigafund.ru/books/1119/read#page108> [i 109].

uprowadzono około 300 tysięcy, przeważnie Rusinów, ilu powróciło z niewoli, nie wiadomo; pewną część wykupywano, odbijano, czasem jeńcy salwowali się ucieczką⁷. Znamy historię spektakularnego buntu Marka Jakimowskiego, udział zbiegów w budowie w Palermo sanktuarium św. Rozalii, której relikwie odkryto trzy lata wcześniej, powrót chrześcijan do ojczyzny. Z 221 jeńców na uprowadzonej galerze było trzech Polaków, dwóch Anglików i jeden Włoch, pozostali to Rusini albo Moskale⁸.

Trzecia kategoria to dorośli odstępcy dobrowolni, którzy porzucili wiarę ojców za „poduszczeniem diabła”. Prawdopodobnie takich powracających było najmniej, znane są przecież kariery licznych polskich poturczeńców. Specyficzna sytuacja zaistniała po pokoju w Buczaczu (1662), w wyniku którego Kamieniec i całe Podole weszły do 1699 roku w skład Imperium Osmańskiego, a ogromna liczba mężczyzn, zarówno prawosławnych, jak katolików, przyjęła islam.

Każda z wymienionych kategorii podlega karom dyscyplinarnym według Mohyły. Już św. Bazyli, a potem i Metody, i Jan, i Mateusz przewidują różny ciężar epitemii. Piotr przedstawia surowe reguły św. Metodego.

Dzieci i niedorośla młodzież mają w miarę możności (по силѣ) pościć przez siedem dni, odmawiać modlitwy i bić pokłony, a ósmego dnia krótko wyrzec się odrzucanej wiary czy wyznania, odmówić prawosławne *Credo*, po czym następuje przyjęcie do wspólnoty przez Eucharystię.

Drudzy według postanowień patriarchy Metodego mają ścisły post dwa razy po 40 dni, modlitwy na kolanach i najlepiej z płaczem, a po upływie tego okresu spowiedź, ryt odrzucenia poprzedniego wyznania, prawosławne Вѣрѣю i Komunii św.

Trzeci, co się wyrzekli wiary dobrowolnie bez żadnej konieczności (вольнымъ си произволеніемъ кромѣ всакоа нѣжды, cz. 1, s. 194) podlegają „strasznej anathemie” (страшное имѣть запрѣщеніе, cz. 1, s. 194), ale przecież i ich obejmuje Boże miłosierdzie; może ich zatem przywrócić prawosławiu dwuletni post od mięsa, sera, jaj i wina, ponadto codziennie młodszy mają wykonać 100 pokłonów i odmówić 200 modlitw Jezusowych, a słabi i chorzy – na ile im starczy sił. Po dwóch latach zastosuje się przepisany rytuał. Tak referuje metropolita kanon pokutny Metodego. Warto zwrócić uwagę



E. Schön, Chrześcijanie w tureckiej niewoli, po 1530 <https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Yasyr#/media/File:Yasyr_2.jpg>

⁷ Warto polecić interesujące grawiury Niklasa Störa (1530) i Erharda Schöna (po 1530), czy romantyczne obrazy *Odbicie jasyru* Józefa Brandta (1878, Muzeum Narodowe w Warszawie), *Powrót z jasyru* Leopolda Löfflera (1863, Muzeum Narodowe w Warszawie).

⁸ [Marco Jakimoski], *Relazione della conquista fatta della galera capitana d'Alessandria, nel Porto di Metellino, per opera del capitano M...J...*, schiavo in detta galera, con liberazione di 220 schiavi cristiani, Roma 1628.

na świadectwo znaczenia Modlitwy Jezusowej, co jest chyba innowacją kijowskiego hierarchy.

Metropolita Piotr, zgodnie ze swoim pozytywnym i nierygorystycznym programem, być może wzorowanym na postawie św. Piotra Aleksandryjskiego, stosuje zasadę ekonomii, „mając na uwadze słabość w wierze, oziębłość w pobożności, niedomiar miłości, lenistwo w postach i modlitwach, i wielką niedbałość o cnoty wszelakie, jakie widzimy u ludzi w obecnych czasach”, i redukuje pokutę do absolutnego minimum, aby, jak mówi, „odsuwaniem w czasie ich ponownego przyjęcia i włączenia do Cerkwi oraz zbyt ciężką pokutą nie odstraszyć ich, ażeby (znowu) nie odpadli od wiary i nie powrócili do swojej poprzedniej bezecności”⁹. Taka utrata odzyskiwanego byłaby już grzechem na sumieniu kapłana, któremu metropolita radzi w wypadku młodzieży skrócić czas przygotowania do trzech dni, w pozostałych do ośmiu, by rozważnie rozkładać pokutę i indywidualnie dostosowywać termin dopuszczenia do Eucharystii.

Sam ryt przyjęcia jest następujący. Pokutnik, nazywajmy go dalej „powracający”, klęczy we wrotach cerkwi, a biskup lub oddelegowany przez niego kapłan przeprowadza wywiad: czy z całego serca żałuje, wyraża skruchę, że odstąpił od prawej wiary, czy się wyrzekła wszelkiej nieprawości, zabobonów, bezecności opuszczanej religii czy wyznania, czy wierzy w jedynego Boga w Trójcy świętej, współistotnego w Trzech Osobach i czy chce być i żyć w prawosławnej wierze. Po trzykroć czyni znak krzyża na czole powracającego, kładzie rękę na głowie i wygłasza modlitwę, w której informuje, że powracający był prawdziwie wiernym, ale odpadł od wiary przez knowania diabelskie, lecz teraz zrozumiał swój upadek, odbył pokutę i szczerze wyznaje wiarę, upodobnił się do syna marnotrawnego, toteż teraz powróciwszy do Cerkwi przez wiarę i dobre uczynki może dojść do zbawienia. Po modlitwie jest jeszcze egzorcyzm nakazujący diabłu opuszczenie powracającego. Celebrans podnosi go z kolan za prawą rękę, następnie jest powtórzenie chrzcielnego wyrzeczenia się szatana w kierunku zachodu i cały rytuał wyrzekania się poszczególnych elementów odrzucanej religii i wyznania wiary prawdziwej, przewidziany dla katechumenów. Następnie jest wprowadzenie do świątyni (za kraj omoforu lub epitrachilionu) pod śpiew psalmu 56 (57). Odzyskany z judaizmu, islamu czy arianizmu prawosławny klęka przed aniołem z Ewangelią, aby uzyskać odpuszczenie wszelkich grzechów i uwolnienie od klątw. Psalm 50, 37 i 142, a następnie modlitwa z prośbą, by rozpalic w jego sercu iskrę Chrztu świętego, tak, by rozgorzała płomieniem Bożej łaski, by dać mu moc odrzucania i zwalczania wszelkiego kłamstwa herezji

⁹ Rozważny program ekonomii cerkiewnej charakteryzuje całą postawę św. Piotra. Znajdujemy go także w hymnografii, zwłaszcza w jego dwóch autorskich kompozycjach, umieszczonych w części trzeciej *Trebnika*, s. 93–135. Dla prawosławnych w Rzeczypospolitej i dla jeńców w jasyrze trwa czas niezwykle ciężkiej próby, wymagającej demonstracji heroicznej wiary i stałości cnót. Pojawia się zatem przejmująca prośba o nieprzekraczanie przez Pana Boga granic wytrzymałości doświadczanych przez Niego wiernych. Doświadczanie „ponad miarę” („паче чина”) w pewnym momencie przestaje służyć jako oznaka wybraństwa i synostwa, i może mieć tragiczne skutki dla zbawienia jednostek i historycznego trwania całej Cerkwi. Panujące przygnębienie, przekonanie o całkowitej izolacji w tym „ołowianym wieku” warunkuje modlitewne błagania, aby Pan przemienił okres doświadczania na okres okazywania miłosierdzia, by gniew swój skierował na niewiernych i przywrócił, choć w jakimś stopniu, na świecie poprzedni ład i harmonię; zob. A. Naumow, *Hymny Mohyły*, [w:] idem, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej* (= Biblioteka Tradycji Literackich, XVIII), Kraków 2002, s. 116–123.

i schizmy, porzucenia wszystkich bezbożnych czynów i obyczajów. Następnie jest kolejna modlitwa z prośbą o odpędzenie wilków, które porwały kiedyś tę owieczkę z naszej trzody. Na koniec jest **ѢБРАЗЪ РАЗДРЪШАТИ ѠСТУПНИКА ... Ѡ КЛАТВЫ И ВСѢХЪ ГРѢХОВЪ** – końcowy ryt rozgrzeszenia, uwolnienia od klątwy i grzechów oraz przyjęcia do Cerkwi, po czym odzyskany wstaje, całuje krzyż i Ewangeliarz i następuje rozesłanie.

Kolejny obrzęd dotyczy drugiej kategorii odstępców (schizmatyków czyli odszczepieńców). То ЧИНЪ КАКѠ ПРИИМАТИ

Ѡ СХІСМАТИКВЪ, сіестъ, ѡщепенцвѣ, или ѡСТУПНИКВѣ къ Православной вѣрѣ приходашїи, иже или правовѣрни бывше ѡСТУПИША, или въ ѡСТУПСТВѣ родившесѧ Крещени и Мѡромъ помазани ѡ своихъ си ѡСТУПНИЧЕСКИХЪ Іереѣ быша... (cz. 1, s. 206–215). Odwołując się do umieszczonego nieco wyżej drugiego rozporządzenia (**ѤКАЗЪ ВТОРЫЙ**) metropolita mówi o dwóch kategoriach: ludzi, którzy świadomie porzucili prawosławie w wyniku konwersji na rzymski katolicyzm lub przyjęcia unii oraz, i to jest istotne *novum* w koncepcji Mohyły, katolików i unitów, jako z pochodzenia prawosławnych. Ryt jest podobny do poprzedniego, tylko pytania są inne. Osoba powracająca do prawosławia po własnym odstąpieniu (ѡСТУПНИКЪ ѡ ВѢРЫ) ma jedno pytanie więcej – czy żałujesz, że porzuciłeś świętą prawosławnokatolicką apostołską Cerkiew wschodnią i przystałeś do błędów i nieprawości schizmatyckich? Przy pozyskiwaniu do prawosławia urodzonego w katolickiej i unickiej schizmie (въ ѡСТУПСТВѣ РОДИВЫЙСѧ) pomija się to pytanie, poprzestając na deklaracji woli wyrzeczenia się błędów poprzedniego wyznania i posłuszeństwa wobec Cerkwi aż do końca życia. Pierwsza modlitwa jest też odmienna, gdy przy ex-prawosławnym, tak jak w poprzednim rycie, wspomina się jego urodzenie w prawosławiu i knowania diabelskie, które go od prawosławia odwiodły (cz. 1, s. 197), to przy urodzonym w schizmie odmawia się modlitwę stosowaną przy heretykach, z prośbą, by nowy prawosławny pod działaniem Ducha świętego brzydził się wszystkimi zgubnymi dla duszy herezjami i odszczepieństwami i zwalczał je (cz. 1, s. 176). Następnie jest wyrzeczenie się i przekleście w kierunku zachodu poprzedniego wyznania, zwanego tu „сѡборище ѡСТУПНИЧЕСКОЕ” (ale nazwy tych kościołów są ukryte pod NN: ІМѤ), odwrócenie się na wschód, pokłon do ziemi dla uczczenia Trójcy św., wprowadzenie do świątyni przy słowach psalmu 26. Nad klęczącym przed Ewangelią odmawia się modlitwę jak w poprzednim rycie (o iskrze chrztu świętego), poczym kandydat odczytuje na głos z druku wyznanie prawosławnej wiary (w *Trebniku*, cz. 1, s. 45). По ВѢРЮ знову клѣка, а celebrans odczytuje „съ всѧкимъ умиленїемъ. Аще ли възможно и съ слезами” (cz. 1, s. 212) modlitwę rozgrzeszenia i uwolnienia, wygłasza formułę absolucyjną taką samą jak dla heretyków. Następuje rozesłanie, ale jeśli nowy prawosławny nie był



Erhard Schön, Die Verwüstungen durch die Türken, Blatt 1., 1532. London, British Museum

< https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/41/Yasyr_3.jpg >

bierzmowany, celebrans przystępuje do udzielenia tego sakramentu według zwykłej praktyki (w *Trebniku* cz. 1, od s. 184)¹⁰.

Jak widzimy, ten wariant przyjmowania do prawosławia urodzonych w schizmie jest uznaniem koncepcji uniwersalnego prawosławia pierwszego tysiąclecia, jeszcze sprzed rzymskiego odstępstwa.

Na zakończenie tego bloku metropolita Piotr zamieszcza dodatkowe informacje, powtarzając niektóre z w części wstępnej. Przytoczmy je w charakterze podsumowania:

Niech będzie wiadome, że zgodnie z wyżej podanym rozporządzeniem, odstępców od wiary prawosławnej, którzy do niej znów wracają, Mirem świętym pod żadnym pozorem namaszczać nie należy, albowiem zaraz po Chrzcie św. godziwie (совершенно) namaszczeni zostali.

Tych, którzy urodzili się w odstępstwie i od odstępczych kapłanów chrzest przyjęli, a przez ich biskupów nie zostali bierzmowani, obowiązkowo Mirem św. namaszczać należy, jak to powiedziałem wyżej.

Ale wiedz i to, że Cerkiew święta Prawosławnokatholicka nakazuje uznawać za ważny chrzest z rąk odstępców i tych heretyków, którzy wierzą w Świętą i nierozdzielną Trójcę i chrzczą w imię Ojca i Syna i Ducha świętego przez trzykrotne zanurzenie, jak to wcześniej napisałem.

O bierzmowaniu odstępczym i heretyckim nie zostało powiedziane nic ponad to, co ukazaliśmy wyżej w oparciu o kanony.

Także Ormian jako heretyków po trzykroć przeklętych na soborach, tak jak i innych odstępców, według ostatniego [trzeciego] rytu przyjmujemy i namaszczaamy Mirem św.

Zachodnich zaś odstępców, którzy zostali bierzmowani przez ich biskupów, polecamy mądrym namysłowi biskupa. Niech on rozważnie zbada, czy to ich bierzmowanie ma być uznane za ważne czy też nie, ale tak, żeby jego decyzja o ważności lub **nie** stała się powodem do zgorznienia (да събезсоблазненно [...] будетъ) dla wiernych Bożych”.

*

Drugim obszarem, na którym możemy obserwować fenomen rekonwersji, znacznie odmienny od tego przedstawionego wyżej, są Bałkany.

Chrześcijaństwo na Bałkanach w przeciągu kilku wieków niewoli otomańskiej, a w wypadku Słowian, także dominacji duchowej i administracyjnej Greków, przekształcało się w ludową religię, zasadniczo bliższą rytualizmowi i magii niżli wyrafinowanej teologii Ojców Kościoła. Rola schłopiałego i niewykształconego kleru w parafiach i małych klasztorach nie mogła być znacząca, jedynymi twierdzami duchowości i poprawności teologiczno-rytualnej były duże monasteria i Góra Athos. Ludność żyła w bardzo skomplikowanej rzeczywistości kulturowej i językowej, oprócz własnego języka (czasem: języków) używano osmańskiego języka tureckiego (najczęściej któregoś z dialektów) i powszechnie znano grekę (też w różnych odmianach). Nie było miejsc etnicznie

¹⁰ Zajmujące, ale w ogóle nie dyskutuje się odmienności materii św. mira, co było ważnym tematem np. na początku XIII w. podczas zawierania unii kościelnej między Cerkwią bułgarską a Rzymem.

homogenicznych, życie codzienne było naznaczone swoistym synkretyzmem – w pożywieniu, w muzyce, w stosunkach interpersonalnych, chociaż trudno mówić o wzajemnym poznanowaniu między grupami chrześcijańskimi i zbiorowością muzułmanów. Odmienność etniczna i religijna nakładała się na surowe warunki życia codziennego, gdzie toczono walkę o biologiczne przetrwanie.

W Imperium Otomańskim obowiązywał absolutny zakaz przechodzenia z islamu na inne wyznania i jego naruszenie karano śmiercią. Znany bardzo nieliczne wypadki przyjęcia chrześcijaństwa przez osoby pocho-

dzące z rodzin muzułmańskich, za co zostały skazane na śmierć (np. św. Konstantyn Hagarjta, Atoski, 2 VI). Propagowano natomiast przyjmowanie islamu, oferując szereg ulg i przywilejów – darowano wyroki, nawet śmierci, znacznie zmniejszono podatki, zapewniano inne korzyści ekonomiczne i społeczne. Intensywność prozelityzmu islamskiego w dużej mierze zależała od sytuacji politycznej i wzrastała w okresie działań wojennych i w czasie osłabienia władzy centralnej, kiedy Imperium chyliło się ku upadkowi i najczęściej było inicjatywą fanatyków lokalnych.

Dość rozpowszechnionym zjawiskiem wśród chrześcijan była „podwójna wiara”, stanowiąca formę kryptochrześcijaństwa (ale też kryptoislam), co prowadziło do synkretyzmu religijnego (terminy określające to zjawisko są wymowne: *dvoveryje*, *dipistia*, *patsali*, *linovamvaki*, *lardokophtedi*, *mesokertedi*, *laramane*, *yarim Kristian*, *les chrétiens d’Allah* i in.)¹¹. Ci pseudo-muzułmanie zostawiali sobie domowe imię chrześcijańskie, a nowego używano na zewnątrz. To zjawisko, mające na celu przede wszystkim zwiększenie bezpieczeństwa i dobrobytu rodzin, było zwalczane i potępiane zarówno przez Portę, jak i przez Kościoły.

Analizując źródła, zwłaszcza liczne żywoty i biografie nowych męczenników, mamy do czynienia z dużą różnorodnością motywów i sposobów dokonywania konwersji na islam¹². Często była ona dobrowolna, z reguły w młodym wieku. Chłopcy porzucali wiarę chrześcijańską ze strachu przed karą czy bólem, w wyniku konfliktów w rodzinie lub



Męczeństwo św. Jakuba Persa, Menologion Bazylego II, ok. 985, Biblioteka Watykańska (sygn. Ms. Vat. gr. 1613).

<[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:James_the_Persian_\(Menologion_of_Basil_II\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:James_the_Persian_(Menologion_of_Basil_II).jpg)>

¹¹ O. Zirojević, *Konvertiti – kako su se zvali : islamizacija na južnoslovenskom prostoru*, Podgorica 2001, eadem, *Islamizacija na balkanskom prostoru – dvoveryje*, Beograd 2004, por. też eadem, *Alahovi hrišćani*, <<http://pescanik.net/alahovi-hriscani/print/>> (15.10.2017).

¹² Piszę o tym szerzej w artykule *W poszukiwaniu utraconej tożsamości – nowi męczennicy atoscy (1590–1830)*, w: *Religijna mozaika Balkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 43–54; zob. <<https://core.ac.uk/download/pdf/53158564.pdf>>. Fundamentalną pracą, opartą na bogatym materiale, także rękopiśmiennym, jest książka K. Г. Нихоритис, *Света Гора – Атон и българското новомъченичество*, София 2001, tam też najważniejsza literatura.

w środowisku, czasem z miłości, ujęci dobrocią pomagających im Turczynek lub z wyrachowania. Czasem islamizacja była wynikiem przemocy, nacisku, przebiegłości, wypływała z prozelityzmu gospodarza, opiekuna lub współmieszkańców, a nawet poturczonych członków rodziny. Muzułmańscy obywatele nawet przypadkowy gest lub słowo potrafili uznać za akt wyrażenia woli przejścia na islam, od czego nie było już odwrotu. Wystarczyło nałożyć turecki strój lub jego część, wypowiedzieć słowa typu „prędzej zostanę Turkiem, niż to zrobię”, by zostać uznany za kandydata na muzułmanina. Niekiedy konwersja następowała wskutek obietnicy, złożonej w momencie gniewu lub strachu przed śmiercią, torturami czy gwałtem, czasem po pijanemu lub w gorączce¹³. Sam rytuał przejścia był prosty i szybki, rzadko kandydat przechodził dłuższe, np. dwutygodniowe przygotowanie religijne. W wypadku usynowionych przez muzułmanów dzieci rytuał był sprawowany zgodnie z tradycją, czasem razem z naturalnymi dziećmi opiekunów. Zwykle polegało ono na wypowiedzeniu (trzy razy, ale nawet raz) wyznania *Bismillah* (basmała, besmele), rytualnym obrzezaniu napletka i zmianie ubrania. Wiadomo bowiem, jak znaczące było i w tej kulturze użycie każdego atrybutu zewnętrznego, a przede wszystkim charakter deklaracyjny nadawał noszony strój – typ, kolor, nakrycie głowy, buty itp.

Wyrzuty sumienia pojawiały się z reguły zaraz po konwersji, często związane z dokuczliwym bólem po obrzezaniu. Ale niektórzy konwertyci trwali w nowej wierze przez kilka lat. Zmiana wiary zmieniała zasadniczo stosunki w rodzinie i w środowisku. Jeśli nie brać tu pod uwagę wspomnianego przed chwilą kryptochrześcijaństwa, poturczeńcy byli osądzeni niezwykle surowo przez rodzinę i znajomych – matka nie chce rozmawiać z synem, przeklina go, żona nie podąża za mężem, dzieci opuszczają ojca. Z drugiej strony poturczone matka i siostry wskazują miejsce ukrycia syna/brata, ojciec ściga uciekającego przed poturczeniem syna itp. Grupa okazuje pogardę i odrzuca zdrajcę, lecz jednocześnie boi się, bo jakiegokolwiek działanie, mające na celu powstrzymanie konwersji lub powrót do prawosławia, jest karane śmiercią. Często wyrzuty sumienia są związane ze słowami Pana Jezusa: „Kto by zaś zaparł się mnie przed ludźmi, zaprę się go i ja przed Ojcem moim, który jest w niebiosach” (Mt 10,33); słowa te są cytowane wielokrotnie we wszystkich niemal utworach związanych z nowymi męczennikami. Nic dziwnego, że nieraz decyzja o powrocie do prawosławia jest podejmowana w wielkie święta chrześcijańskie.

Ujrawszy głębiej swojego upadku nowi muzułmanie rozpaczliwie szukali spokoju wewnętrznego. Porzucali miejsca, w których przyjęli islam czy gdzie żyli jako muzułmanie. Ucieczka była możliwa w ubraniu (przebraniu?) chrześcijańskim. Nie zawsze, ale często, skruszony konwertyta znajdował wsparcie duchowe u duchownych parafialnych i wędrujących mnichów, czasem rad udzielała matka; w jednym przypadku w ucieczce pomógł rosyjski konsul. Wszyscy oni wskazywali Górę Athos jako jedyny cel ucieczki.

¹³ Warto wskazać tu dwa niezwykle przypadki przejścia na islam i powrotu do prawosławia, zakończone męczeństwem. Św. Prokopiusz z Warny z niewiadomego powodu zbiegł z Athosu i przyjął islam w Smyrnie, ale powrócił do prawosławia w dwa tygodnie po obrzezaniu; święty 25 czerwca 1810 r.; Јустин (Поповић), *Житија светих за месец јуни*, Београд 1975, s. 568–571. Drugi specyficzny przypadek odstępstwa miał miejsce w Konstantynopolu, kiedy to wybitny kapelan i kaznodzieja przy ambasadzie rosyjskiej, Konstanty, również wcześniej przebywający na Athosie, przyjął niespodziewanie islam, lecz szybko się rozmyślił i został święty przed pałacem sułtana 26 grudnia 1743 r. Idem, *Житија светих за [месец] децембар*, Београд 1977, s. 762.

Pozycja Republiki Mniszej była zasadniczo odmienna niż reszty kraju, kontrola administracyjna i religijna Turków była tu o wiele słabsza i mniej restrykcyjna. O ile w miastach Imperium konflikty religijne nabierały od razu wymiaru społecznego i publicznego, na Ahtosie życie religijne najczęściej toczyło się z dala od wydarzeń doczesnych, choć mamy wiele świadectw napadów zbójceckich i tureckich, a także ucieczki ludności cywilnej na obszar Republiki. Athos nigdy nie utracił wszechprawosławnego wymiaru, stanowiąc zaporę przeciwko islamowi i zachodniemu chrześcijaństwu, ale także przeciwko procesowi rozpadu panortodoksyjnej wspólnoty. Prawosławie, według hagiorytów, musi być wolne od cech lokalnych i służyć utrzymaniu jedności narodu prawosławnego, zdolnego do stawienia oporu islamizacji, okcydentalizacji i ateizacji. Atonicy potrafili ześrodkować spontaniczne decyzje zislamizowanych chrześcijan, powracających do prawosławia dla utworzenia wzorcowego modelu, mającego służyć jako wsparcie dla świadomości religijnej i jako łącznik między wspólną wiarą i wspólnym losem, między wyznaniem i zbawieniem.

Od lat 90-ch XVIII wieku, a zwłaszcza w latach 1812–1816 nastąpiła intensyfikacja procesów formacyjnych i w odniesieniu do tego okresu z powodzeniem można mówić o atoskiej szkole nowomęczeństwa, skupionej wokół skitu Świętej Anny, należącego do Wielkiej Ławry i skitu Św. Jana Chrzciciela, podległego Iwironowi. Widać także znaczną rolę patriarchy Grzegorza V, który został zabity przez Turków w 1821 roku, a następnie kanonizowany.

Przybywający po ratunek na Świętą Górę odstępcy od prawosławia oddawani byli w ręce doświadczonych starców. Chrzest powracających był uważany za ważny, natomiast, w odróżnieniu od praktyki Mohylańskiej, bierzmowanie nie, gdyż tutaj traktowano apostazję jako unieważnienie tego sakramentu. Ale gdy jeden z przyszłych męczenników (św. Prokopiusz Warneński) poprosił o ponowienie bierzmowania i o Komunię św., starzec odmówił mu, mówiąc, że w obliczu zbliżającej się męczeńskiej śmierci ponowne bierzmowanie nie jest potrzebne, ponieważ krew przelana w akcie męczeństwa ma jeszcze większą moc, jest to „chrzest najwyższy, który już nie może zostać niczym skalany, a oczyszcza człowieka ze wszystkich popełnionych grzechów, nawet z wyparcia się prawosławnej wiary. Sakramenty, o które prosisz, są pożyteczne i zbawcze, ale one są na drugim miejscu po męczeństwie”¹⁴. Jednak w większości starcy niełatwo godzili się na udanie się na męczeństwo „do Turków”, przekonywali, że przebaczenie grzechu wyparcia się Chrystusa można także uzyskać pozostając na Górze. Z tekstów hagiograficznych dowiadujemy się o niemal codziennej spowiedzi, o surowej dyscyplinie postnej, o pokłonach, modlitwach, kontemplacji, poradach, po pewnym czasie także częstej Komunii św. Po odpowiednim okresie przygotowawczym pokutnik składał śluby zakonne. W zasadzie to wystarczało do odzyskania mocy wewnętrznej.

Nie zawsze jednak uspokajało sumienie. Na przykładzie św. Łukasza z Adrianopola (23 III) widzimy, że nawet Athos nie zacierał pamięci o strasznym odstępczynie. Młody Łukasz, przenosząc się z jednego klasztoru do drugiego i nigdzie nie znajdując spokoju, powiadał:

¹⁴ К. Г. Нихоритис, *op. cit.*, s. 370–373.

Święta Góra jest miejscem zbawienia. Tutaj pędzi życie w milczeniu mnóstwo mnichów i wszyscy znajdują mir. Czemuż to ja jeden nie jestem w stanie usiedzieć na miejscu? Nie ma innego wyjaśnienia jak to, że noszę na sobie nieczystą pieczęć diabła – obrzezanie, i to właśnie jest przyczyną, że nie zaznaję spokoju na żadnym miejscu i nie mogę osiągnąć żadnej z cnót. Cóż mi pozostaje? Tylko jedno – udać się, by wyznać publicznie Jezusa i w ten sposób zostać uwolnionym od pieczęci diabelskiej i przelaniem własnej krwi zostać oczyszczonym z grzechu wyrzeczenia się wiary. Tylko to mnie może ukoić, tylko to może być moim wybawieniem!”¹⁵

Pragnienie męczeństwa wynika z postrzegania go jako środka oczyszczenia duszy i ciała. Ogromne znaczenie dla duchowej formacji miał stały kontakt z tekstami poświęconymi poprzednim męczennikom, w tym zwłaszcza z weneckimi wydaniem, ale także z relikwiami (włosy, ubrania, krew, fragmenty ciała), rzadziej z miejscami ich kaźni. W efekcie powrót do prawosławia wytyczał drogę do męczeństwa, a funkcja społeczna i historyczna tych kultów miała przyczynić się do odrodzenia prawosławnego na Bałkanach. Nie mamy żadnych dokumentów na temat formalizacji kultów, świętość wypływała z samego aktu męczeństwa. Powstawał cykl hagiologiczny – żywot, oficjum i ikonografia (ikony, ryciny). Pamięć była obchodzona przede wszystkim w klasztorach, z którymi święty był związany podczas pobytu formacyjnego, w miejscach męczeństwa i w miejscowości rodzinnej, z wolna jednak rozszerzała się na inne tereny prawosławne, zwłaszcza na ziemiach greckich i bułgarskich, mniej wśród Serbów. W drugiej połowie XIX wieku da się zauważyć istotne znaczenie nowych męczenników dla idei Odrodzenia cerkiewnego i narodowego. We wstępie i zakończeniu *Żywota św. Onufrego Gabrowskiego* (4. I), napisanego przez mnicha Onufrego z Ivironu i wydrukowanego w Atenach w 1862 roku, znajdujemy celną charakterystykę społecznej konieczności nowych kultów¹⁶. W obliczu postępującego zeświecczenia społeczeństw, konsumizmu, indyferencji ich męczeństwo służy ugruntowaniu tradycyjnych postaw chrześcijańskich, pomaga wzmocnić opór przeciwko islamizacji, ale także przeciwko przybierającej na sile propagandzie rzymsko-katolickiej i protestanckiej. Dzięki nowym męczennikom następuje aktualizacja dawnych a wiecznych wartości chrześcijańskich, tak różnych od szerzącego się świeckiego, liberyńskiego modelu życia mieszczańskiego. A Kościół od zawsze czci i wspomina świętych, którzy w jakimś momencie życia wyrzekli się swojej wiary, ale potem wrócili do prawosławia i ponieśli śmierć męczeńską. Autor wymienia dla przykładu św. Jakuba Persa¹⁷ i św. Miraksa Egipcjanina¹⁸. Właśnie dzięki takim świętym,

¹⁵ *Жития на българските светии. Съдържа 64 жития на светии, почитани по българските земи*, Света Гора Атон 2002, s. 430–431.

¹⁶ K. Г. Нихоритис, op. cit., s. 320–323, 338–341.

¹⁷ Św. Jakub porzucił chrześcijaństwo dla islamu, lecz pod wpływem matki i żony nawrócił się. Przyłapany na lekturze Pisma Św. został z rozkazu króla postawiony przed sądem, niezłomnie jednak wyznawał wiarę w Trójcę. Rozgniewany król poddał go wyszukany torturom, przez które święty nosi przydomek „pocięty”, bowiem odcinano mu kolejno palec po palcu u rąk i nóg, później ramiona i nogi i wreszcie głowę (+421). Pragnąc powstrzymać szerzenie się kultu, król nakazał spalenie ciała i rozsypanie popiołu, ale chrześcijanom udało się uratować część relikwii i przenieść je do Jerozolimy. Wspomnienie 27 listopada.

¹⁸ Św. Miraks był egipskim chrześcijaninem. Będąc zaufanym człowiekiem emira, przyjął islam, ale rychło pojął swój upadek. W akcie skruchy wchodzi do meczetu z krzyżem w ręce i wyznaje wiarę w Chrystusa, wzywając muzułmanów do przyjęcia prawdziwej wiary. Poddany torturom i ścięty ok. 640 r. Wspomnienie na Wschodzie 11 grudnia.

dawnym i nowym, również my, zanurzeni we współczesności, możemy w swej świadomości zostać „męczennikami poprzez refleksję”, znajdując w nich świetlany przykład ofiarnej walki o własną – utraconą czy niedocenianą – tożsamość.

Przedstawione tu dwie bardzo różne sytuacje historyczne, społeczne i liturgiczne pomagają nam uświadomić sobie, jak skomplikowane są dzieje prawosławia w jego dynamice stosunków wewnętrznych i zewnętrznych i jak wiele jest jeszcze do zbadania i zrozumienia.

РЕЗЮМЕ

Александр Евгеньевич Наумов

Возвращение в Православие

Ключевые слова: православие, отступничество, *Требник* Петра (Могилы), крещение, миропомазание, исламизация, новомученичество

Статья разделена на две части. В первой анализируются указы и чины, относящиеся к практике вторичного принятия в Православие отступников от него, помещенные в *Требнике* святителя Петра (Могилы). Следуя древней традиции св. Петр делит отступников на три группы: дети и молодежь отступившие „от неразумия”, пленники, принявшие другую религию „неволею и страхом мук”, и ушедшие из Церкви вполне добровольно. В реалиях Польско-литовского государства XVI–XVII веков православные переходили в католицизм (прямо или через унию), протестантизм (лютеранство, кальвинизм, анабаптизм, антитринитаризм) и, реже, в иудаизм. Массовый переход в ислам осуществлялся среди многочисленных пленников (ясырь), хотя немногие возвращались из полона. Воцерковление отступников от веры связано с делящейся столетия дискуссией о важности Крещения и Миропомазания, совершаемых вне Православной церкви. Могила решительный сторонник неповторяемости этих Таинств, при условии правильного их исполнения.

Вторая часть посвящена возврату в Православие из ислама в Османской империи. Анализ проведен на житийной литературе новомучеников, которые на некоторое время отреклись Христа, но потом раскаялись и вернулись в христианство. В большинстве случаев они формируются на Афоне, желая актом мученичества сгладить грех отступничества. На Афоне считали действительным только их Крещение, но не Миропомазание. Пример смертного подвига за веру многих раскаявшихся помогал остановить исламизацию населения и возродить Православие среди греков, болгар и сербов.

DRUKI EWANGELIARZY PEŁNYCH W TRADYCYJI WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: cyrylica, stare druki, ewangeliarz, aprakos, lekcjonarz pełny, Kijów 1707, Moskwa 1854, 1904, Christaki Pawłowicz

Próba wpisania rozważań o cerkiewnosłowiańskich księgach, zawierających tekst Dobrej Nowiny, w tegoroczny temat konferencji *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy* może wydać się dość dziwna. Ewangelia jest bowiem księgą o szczególnym znaczeniu w życiu liturgicznym Kościoła prawosławnego, odczytywaną prawie każdego dnia, a niekiedy nawet kilkakrotnie, podczas różnych nabożeństw cyklu dobowego. Cały czas znajduje się ona na antyminsie – niezbędnym do sprawowania Boskiej Liturgii. Ewangelia uobecnia Słowo Boże w Kościele. W takim kontekście trudno jest mówić o *obcości* Ewangelii Cerkwi, czy o jej asymilacji przez Kościół jako czymś początkowo obcym. Jedynie w przypadku uwzględnienia niektórych form typologicznych tej księgi i w określonym momencie historii Cerkwi wśród Słowian rozważania o Dobrej Nowinie w kontekście „swój i obcy” wydają się uzasadnione.

Zarówno w słowiańskiej, jak i greckiej tradycji liturgicznej znanych jest kilka typów ksiąg, zawierających tekst Dobrej Nowiny. Wśród nich można wskazać dwa najważniejsze. Są to¹: tetraewangelie – zawierające tekst czterech ksiąg, ułożonych w powszechnie przyjętym porządku – oraz lekcjonarze (zwane w tradycji słowiańskiej aprakosami) – zawierające podzielony na perykopy tekst ewangeliczny, ułożony zgodnie z porządkiem czytań roku cerkiewnego. W zależności od zastosowanego rodzaju liturgicznego podziału tekstu (częściowy lub pełny) i liczby perykop ewangelicznych (na wszystkie dni tygodnia lub tylko soboty i/lub niedziele) wśród tetraewangelii i lekcjonarzy wyróżnia się kilka podtypów.

O popularności tetraewangelii lub lekcjonarzy z tekstem Dobrej Nowiny w najstarszym okresie słowiańskiej tradycji – tzn. rękopiśmiennej – świadczyć mogą współcześnie zachowane² manuskrypty. W przygotowanym przez Lidzię P. Żukowską³ wykazie rękopisów

¹ Szerzej zob. J. Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Warszawa 2010, s. 21–148.

² Nie można zapominać, że do dziś nie zachowały się wszystkie rękopisy. Część z nich została utracona bezpowrotnie.

³ Л. П. Жуковская, *Текстология и язык древнейших славянских памятников*, Москва 1976, s. 355–366. Zob. także А.А. Алексеев, *Греческий лекционарий и славянский апракос*, [w:] *Litterae Slavicae Medii Franciscio Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae*, red. J. Reinhart (Sagners Slavistische Sammlung, Bd. 8), München 1985, s. 11; *Евангелие от Иоанна в славянской традиции (Novum Testamentum Palaeoslovenice I)*, изд. подгот. А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая и др., Санкт-Петербург 1998, s. 17 (I paginacji).

datowanych na XI–XIV wiek, obejmującym 500 zabytków, jedną połowę stanowią tetry, zaś drugą połowę lekcjonarze. Dopiero przesunięcie tych granic, w górę lub dół, umożliwiła wskazanie pewnych zmian w popularności jednego lub drugiego typu ksiąg. Wśród XI–XIII-wiecznych zabytków dominują aprakosy – na 29 datowanych na ten okres czteroewangelii przypadają 73 lekcjonarze⁴. Natomiast wśród XV-wiecznych rękopisów dominują już tetraewangelie – na 112 datowanych na ten okres aprakosów przypada 279 tetraewangelii⁵. Lekcjonarze, które były popularne w najwcześniejszym okresie słowiańskiego piśmiennictwa, z czasem – zwykle wskazuje się na poł. XIV – pocz. XV wieku⁶ – zaczęły być wypierane przez tetraewangelie. Tendencja ta znalazła odzwierciedlenie w cyrylickich starych drukach z tekstem Dobrej Nowiny. Po raz pierwszy tetraewangelie wytłoczono w 1512 roku w Tırgowiście (współczesna Rumunia), a do 1800 roku wydrukowano ich aż 120.

W I poł. XVI wieku tetry tłoczono wyłącznie w serbskiej i bułgarskiej odmianie języka cerkiewnosłowiańskiego⁷. Po raz ostatni stary druk tetraewangelii serbskiej redakcji ukazał się w 1562 roku (w Mrkšinej Crkvi), zaś w bułgarskiej – 21 lat później – w 1583 roku (w Sebeş lub Braszowie)⁸. Stare druki tetr we wschodniosłowiańskiej odmianie języka cerkiewnosłowiańskiego drukowano już w znacznie dłuższym okresie – począwszy od 1553 roku – kiedy to w Moskwie (w roku 1553/1554) ukazało się tzw. *укоширифтное евангелие* – do 1800 roku, a więc przez prawie 250 lat. W XVII i XVIII wieku – wraz z rozwojem techniki drukarstwa – tetry tłoczone były znacznie częściej aniżeli w XVI wieku. Dlatego też zdecydowana większość cyrylickich starych druków tetraewangelii – tzn. prawie 110 ze 120⁹ – to księgi zawierające tekst Dobrej Nowiny we wschodniosłowiańskiej odmianie języka cerkiewnosłowiańskiego.

Stare druki zawierające tekst Ewangelii razem z innymi księgami staro- i nowotestamentowymi (w jednym lub kilku woluminach), tzn. Biblię i Nowy Testament (niekiedy również z księgą Psalmów) wydrukowano odpowiednio 18 i 51 razy¹⁰.

W świetle przedstawionych informacji i w kontekście tematu konferencji – „swój i obcy” – zrozumiałe jest zainteresowanie tylko raz wydrukowaną do 1800 roku księgą zawierającą tekst wyłącznie¹¹ Dobrej Nowiny, podzielony na perykopy i ułożony

⁴ Рог. *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв.*, Л.П. Жуковская, Н.Б. Тихомиров, Н.Б. Шеламанова, Москва 1984.

⁵ А.А. Алексеев, *Текстология славянской Библии (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A.: Slavistische Forschungen, t. 24)*, С-Петербург 1999, s. 22.

⁶ С.Ю. Темчин, *Происхождение аномальной нумерации чтений после Пятидесятницы в сербском полноапракосном евангелии № 8 Хиландарского Монастыря*, [w:] С.Ю. Темчин, *Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, t. 5)*, Kraków 2010, s. 141; i *Структурные особенности кодекса Тп-14, содержащего Саввину книгу*, [w:] С.Ю. Темчин, *Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, t. 5)*, Kraków 2010, s. 76.

⁷ Serbskie i czarnogórskie tetraewangelie drukowano w serbskiej odmianie języka cerkiewnosłowiańskiego, zaś moldawskie i wołoskie w bułgarskiej.

⁸ O tych tetraewangeljach zob. А.А. Гусева, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*, Москва 2003, s. 137–138 (nr 24) i 674–675 (nr 90).

⁹ Opracowany na podstawie 29 publikacji (głównie katalogów). Spis tetraewangelii drukowanych cyrylicą od XVI do końca XVIII wieku zob. J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa 2013, s. 137–148.

¹⁰ J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza...*, s. 148–153.

¹¹ Do 1800 roku lekcjonarze drukowano jeszcze trzykrotnie. Były to jednak apostoły-ewangeliarze niedzielne, czyli księgi zawierające oprócz perykop z Ewangelii również czytania z Apostoła. Szerzej o nich: J. Ostapczuk,

zgodnie z porządkiem czytań roku cerkiewnego. Jest to ewangeliarz pełny, który ukazał się w drukarni Ławry Peczerskiej w Kijowie w 1707¹² roku: *Євѣліе или блѣговѣствованіе гѣда бѣга и спса ншегѣу Іиса Хрѣта [...] в сѣѣн велнкѣн чѣдотѣвноѣ лаврѣк печѣрѣскѣн Кіевскѣн [...] Перѣвое сицѣвѣльнѣ съставленіе нѣтъ изда сіа [...] дѣлѣ. мѣѣа марта*. Został on wydrukowany na 318 kartach określanych mianem „александрийского листа”¹³. Ewangeliarz ten z oprawą ma wymiary 60 cm na 45 cm¹⁴. Z tego też powodu niekiedy określany bywa jako „розкішне на престольне Євангеліе”¹⁵.

Geneza jedynego w historii cyrylickiego drukarstwa ewangeliarza pełnego nie jest związana z kijowskimi, moskiewskimi, wileńskimi, lwowskimi (czy innymi) drukarniami, które niekiedy przedrukowywały tłoczone wcześniej lub w innych miastach księgi, ani ze znajdującymi się w tych ośrodkach centrami religijnymi. Z przedmowy¹⁶ do Ewangelii kijowskiej, której autorem jest archimandryta Ławry Peczerskiej Jozafat Krokowski, dowiadujemy się, że geneza jedynego starego druku ewangeliarza pełnego związana jest ze św. Górą Atos¹⁷. Stamtąd został przywieziony i przekazany w prezencie hetmanowi Iwanowi Mazepie rękopis Ewangelii, wykorzystany następnie przez kijowskich drukarzy za wzór: *Нѣкїй ѿ Всечѣтнѣй Яѣвнскїа сѣвѣа Горы Ярхїма дрїтѣѣ, сицѣвѣю Євѣліа Книгѣ написа нѣю, [...] в Дарѣ принесе [...] Гетманѣ [...] Юаннѣ Мазепѣ [...] та Книгѣ Ноѣагѣу Зяѣѣтѣя, ѿ сѣвѣа Горы Яѣвнскїа, в Дарѣ принесенаа*. Jedyne stary druk ewangeliarza pełnego ukazał się z polecenia hetmana Mazepy i błogosławieństwa metropolity Warlaama Jasińskiego¹⁸:

Starodruki cyrylickich lekcjonarzy w świetle cerkiewnosłowiańskiej tradycji, „Rocznik Teologiczny”, nr 53 (1–2), 2011, s. 87–106; *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza...*, s. 155–168; *Cyrylicki apostoł-ewangeliarz niedzielny z Drukarni Brackiej w Łucku (1640 r.)*, „Rocznik Teologiczny”, nr 57 (2), 2015, s. 169–202; abp Jeremiasz (Jan Anchimiuk), J. Ostapczuk, *Tradycja liturgiczna w starych drukach cerkiewnosłowiańskich apostołów-ewangeliarzy niedzielnych*, [w:] *Dawna cyrylicka księga drukowana: twórcy i czytelnicy*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 7, red. M. Kuczyńska, Białystok 2016, s. 9–20.

¹² Niekiedy błędnie podaje się rok 1706 (np. B. Ю. Січинський, *Архітектура в стародруках* (Збірки Національного Музея у Львові), Львів 1925, s. 14–15 (por. O. В. Сіткарьова, *Успенський собор Києво-Печерської Лаври*, Київ 2000, s. 49) lub 1703 (B. В. Недяк, *Україна – козацька держава: Ілюстрована історія українського козацтва у 5175 фотосвітлинах*, Київ 2004, s. 942).

¹³ Powierzchnia kart wynosi 60x42 cm, przedstawienie Ewangelisty Jana (f. 3v) 44x35 cm, zaś ozdobna ramka (z umieszczonym wewnątrz) tekstem 44x35 cm (B. В. Недяк, *Україна – козацька держава...*, s. 942).

¹⁴ Ф. І. Тітов, *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Всезбірка предмов до українських стародруків* (Українська Академія Наук, Збірник Історично-Філологічного Відділу, t. 17; Przedruk: *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven*, t. 16. Hrsg. H. Rothe, Köln–Wien 1982), Київ 1924, s. 480; М. М. Кубанська-Попова, *Києво-Печерський державний історико-культурний заповідник. Стародруки XVI–XVIII ст. Каталог*, Київ 1971, s. 42 (nr 76 i 77).

¹⁵ Я. Ісасвич, *Культура в Україні останньої третини XVII – перших десятиліть XVIII століття: видавничі осередки й друкарні*, [w:] *Іван Мазепа і мазепинці: історія та культура України останньої третини XVII – початку XVIII століття*, науковий збірник, упор. І. Я. Скочиляс, ред. кол. Я. Дашкевич, О. Купчинський, І. Скочиляс, А. Фелонюк, Львів 2011, s. 136.

¹⁶ Pełny tekst wstępu zob. Ф. І. Тітов, *Матеріали для історії книжної справи...*, s. 475–480.

¹⁷ Е. Остапчук, *„Та книга Нового Завета от святых горы Афонския в дар принесенная...”*; *о единственном старопечатном полном Евангелии-апракос (1707)*, [w:] *Афон и славянский мир. Сборник 3* (Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе, Киев, 21–23 мая 2015 г.), Святая Гора Афон 2016, s. 299–310.

¹⁸ Т. Таїрова-Яковлева, *Іван Мазепа і Російська імперія. Історія «зради»*, перекл. Ю. Мицик, Київ 2013, s. 173; С. Павленко, *Іван Мазепа*, Київ 2003, s. 244.

изъви Настолщелъ своемъ Пастыреви [...] Первопрѣтоломъ Превѣщенномъ Архїепѣмъ Митрополитѣ Киевскомъ, Галицкомъ, и Всеа Малыа Русси, Варлаамъ Исинскомъ [...] и ѿ него испросивъ бл҃женіе [...] вѣрчи лигѣ недостоинномъ Архимандритѣ Печерскомъ з Братїєю да бы, та Книга [...] в Обители Гѣо-Печерскон [...] со дсмотренїемъ напечатана была.

Forma tekstu Dobrej Nowiny charakterystyczna dla ewangeliarzy – popularnych w pierwszych wiekach słowiańskiego piśmiennictwa – na początku XVIII wieku była już zupełnie obca duchowieństwu, mimo że posługiwanie się lekcjonarzami w życiu liturgicznym Kościoła jest znacznie prostsze aniżeli tetraewangeliami. Zauważył to – po zapoznaniu się z ofiarowanym mu przez mnichów atoskich rękopisem lekcjonarza – sam hetman Mazepa i poinformował o tym fakcie metropolitę: *первѣе оубв самъ разсѣди оугоднѣю быти вещь [...] изъви [...] своемъ Пастыреви [...] Варлаамъ Исинскомъ*.

Fakt reprezentowania przez kijowski druk obcej wschodniosłowiańskiej tradycji liturgicznej księgi Ewangelii i informacje o nietypowym układzie tekstu Dobrej Nowiny uwzględniono w *Przedmowie*:

такъ таковыи состроенїемъ, чтѣт са Евѣліа в Обителехъ Гѣыа Я-овнскїа Горы, и в прочїихъ Обителехъ и Градѣх [...] в сен оубо Книзѣ Евѣлскон не такъ, какъ в обычныхъ прежде оустроеныхъ, оберѣтаетса Начало ѿ Матѣеа [...] но здѣ оуже прїемлютъ Начало свое Евѣліа, ѿ Іованна (понеже ѿ Воскрсенїа Хрѣтова начинают са) такъ и напечатана са: В началѣ бѣ Слово: и прочаа. И ѿ свѣтлыхъ Воскрсенїа Хѣа дни идѣтъ чинолѣ своиа по Іованнѣ, Матѣеи, Марко, Лѣва, без всакаго в зачалѣ и Евѣлиста препатїа [...] в Ней Сеѣдницы чрезъ весь Годъ, ко Праздничномъ токни и ко Повседневномъ чтенїю Евѣліа расположены сѣтъ, а не Всецѣло Евѣліе, Тѣпомъ Изъображеннѣ естѣ.

Drukarze byli świadomi konsekwencji wydania tekstu ewangelicznego w formie, która była już obca duchowieństwu. Dlatego też zawczasu uprzedzili oni odbiorców druku i zapewnili ich o kanoniczności takiego układu tekstów Dobrej Nowiny: *сію новозданнѣю [...] доброхотнѣ Читателю видаши и прїемлющи Евѣлскѣю Книгѣ не почѣдїса [...] къ чтенїю Евѣліи, новыиъ швразомъ, ни в чемъ же Цркви сѣои Православной противнымъ расположенной, извѣстенъ вѣди*. Drukarze obawiali się dystansowania się odbiorców od nieznaney im formy Ewangelii: *бл҃гочестивыи и доброхотныи читателю, любезнѣ прїими новозданнѣю сію Книгѣ*.

Posługiwanie się tetraewangeliami w praktyce liturgicznej przez księży wiąże się z pewnymi niedogodnościami. Widoczne są one w przypadku lektury złożonych perykop ewangelicznych, które mogą się składać z dwóch¹⁹, trzech²⁰ lub nawet pięciu²¹ fragmentów pochodzących z różnych ksiąg Ewangelii. Najlepszym przykładem takiej perykopy jest czytanie na nieszporach w piątek Tygodnia Męki Pańskiej, składające się z fragmentu Ewangelii Mateusza 27,1–38, Łukasza 23,39–43, ponownie Mateusza 27,39–54, Jana 19,31–37 i raz jeszcze Mateusza 27,55–61. Oznacza to, że

¹⁹ Np. perykopy: J 7,37–51 i 8,12 (święto Pięćdziesiąticy).

²⁰ Np. perykopy: Mt 10,32–33, 37–38 i 19,27–30 (1. niedziela po święcie Pięćdziesiąticy); Mk 15,22, 25 i 33–41 (piątek tygodnia mięsopustnego).

²¹ Np. perykopa J 19,6, 9–11, 13–20, 25–28 i 30–35 (święto Podwyższenia Krzyża Pańskiego).

duchowni – korzystając z tetraewangelii – zmuszeni są szukać odpowiednich tekstów ewangelicznych w różnych częściach kodeksu. Z tym też związane są również inne niedogodności, które dotyczą takiego właśnie sposobu posługiwania się księgami. Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w przypadku wykorzystywania przez duchownych w życiu liturgicznym lekcjonarzy. W taki oto sposób opisał to autor *Przedmowy* w *Ewangelii* kijowskiej:

в обычнѣ [...] Ѣвѣлскѣхъ Книгахъ, Ѣвѣліе Великаго Четвертка, Ѣвѣліе на Воздвиженіе Чѣтнаго Крѣта, и нынѣ различныа чѣтѣ са мѣстами; Овамо велитъ чти, индаю же прѣстѣпи, или паки зри воспатъ: Тоѣа ради вины, сѣтъ нѣкѣи [...] добрѣ ненаставлѣни, не токмо Црковѣ [...] снѣщають, но по невѣжестѣвѣ своенѣ, и прѣстоѣшникѣ людемѣ мѣрскимѣ совлазнь нѣкогда наносатъ. Здѣ же прѣпатїи тѣхъ нѣсть, не сѣмни са, чти в конецъ впрѣдѣленїа, донелѣ же оуставъ Црковнын вершити повелѣваетъ [...] Вредителнѣншо же паче естъ коснѣнїе Чтеца, егда ищетъ прѣстѣпки, превращенїе листѣвъ, гиванїе Книги, сѣмо и Овамо.

Autor *Przedmowy* do *Ewangelii* kijowskiej obiektywnie przedstawił nie tylko zalety, lecz również i wady lekcjonarzowego układu tekstu ewangelicznego. Wskazał on na okoliczności, w których aprakosy nie mogą być używane w praktyce liturgicznej Cerkwi:

по чинѣ Цркви [...] Обыкновенїе естъ в седмицѣ Великаго Поста Стрѣтнѣю в Храме Бжѣтвенномѣ, Четверо Ѣвѣліе [...] чести владѣ, не расмѣтраючи Неделнаго, Праздничнаго, и Повседневаго Ѣвѣліи чтенїа : Сергѣ ради са Новозданнаа Ѣвѣлскаа Книга, не возможетъ к сицевомѣ оупотреблати са чтенїю, [...] Такожде и шсовѣ Четверо Ѣвѣліе читати хотѣщїи, не возможетъ вѣ Всецѣлоѣ Ѣвѣліа чтенїе, сѣа оупотребити Книги.

Wydrukowany w Kijowie w 1707 roku ewangeliarz pełny był wykorzystywany w życiu liturgicznym Cerkwi. Świadczy o tym kilka zachowanych egzemplarzy, które przechowywane są w Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i w Muzeum Historycznym w Czernihowie²². Księgi te mają kosztowne, srebrne oprawy z drogocennymi, szlachetnymi kamieniami. Bogato zdobione *Ewangelie* leżały na ołtarzach świątyni i były wykorzystywane podczas nabożeństw.

Z punktu widzenia życia liturgicznego, układ tekstu ewangelicznego w lekcjonarzach ma wiele zalet i tylko – jak wskazał archim. Jozafat Krokowski – dwie wady. Mimo to stary druk kijowskiego lekcjonarza pełnego z taką właśnie formą tekstu Dobrej Nowiny nie został wykorzystany jako wzór dla kolejnych wydań księgi nie tylko w Kijowie²³, ale również w innych ośrodkach wschodniosłowiańskiego drukarstwa. Wydaje się on epizodem w historii cyrylickiego drukarstwa przed 1800 rokiem.

²² Я. Запаско, Я. Ісаевич, *Пам'ятки книжкового мистецтва, Каталог стародруків виданих на Україні*, кн. II, ч. I: 1701–1764, Львів 1984, s. 22 (nr 828); М. М. Кубанська-Попова, *Киево-Печерський державний історико-культурний заповідник*, 1971, s. 41–42 (nr 76 i 77); Ю. П. Ясіновский, *Друкарня і бібліотека Святоуспенської Унівської Лаври*, „Рукописна та книжкова спадщина України”, вип. 9, Київ 2004, s. 136–140; idem, *Євангеліє кийського друку 1707 року в Унівському Монастирі*, „Ковчег”, V, 2007, s. 331–334.

²³ Od 1720 roku w drukarni Ławry Pieczerskiej w Kijowie miały być zgodne z księgami wielkoruskimi za zgodą św. Synodu, zob. P. Chomik, *Synod rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wobec drukarni Ławry Kijowsko-Pieczerskiej w latach 1720–1786*, [w:] *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, t. 4, Kraków 2009, s. 212.

Dominacja tetraewangelii wśród cyrylickich starych druków z tekstem wyłącznie Dobrej Nowiny nie uległa również zmianie w XIX²⁴ i XX wieku. W tym czasie – na przestrzeni 200 lat – ewangeliarze pełne zostały wydrukowane tylko dwa razy. Pierwszy i jedyny raz w XIX wieku ewangeliarz pełny został wydrukowany w 1854 roku w Moskwie: *Божественное и священное евангеліе сирѣчь книга божественнагѡ и священнагѡ новаго заветѡ. Напечатано въ москвѣ, въ синодальной типографіи, въ лѣто ѿ сотворенія мира 7296, ѿ рожтѡва же по плоти бѣга слова дѡнѣд, индикта бѣ, мѣсѣа апрѣліа*. Został on wydrukowany na 153 kartach i składa się z kilku części, m.in. karty tytułowej, przedmowy (1 karta), lekcjonarza (125 kart), 35 tablic²⁵ opracowanych przez – żyjącego w XVI wieku – Emmanuela Glizoniusza (ὁ Ἐμμανουήλ Γλυζώνιος) informacji o lekturze Ewangelii w roku liturgicznym, wykazu wersetów opuszczonych w lekcjonarzu, dat święta Zmartwychwstania Pańskiego w latach 1837–1988 czy erraty (2 karty).

O tym, że jest to oryginalne dzieło, stworzone zupełnie na nowo, świadczą następujące słowa *Przedmowy*:

Тѣмже и подемь трѣдѣ, расположихъ по радѣ всегѡ лѣта свѣтаа евангеліа, и приведохъ недобопотребительное священное евангеліе въ таковетъ, каковетъ видѣтсѡ, видѣ сирѣчь весьма оудобопотребительно составихъ е. Прибавихъ же при концѣ и лѣе таблицъ манѣла глизоніа, преложивъ ихъ на нашъ славенскій ѡзыкъ [...] по [...] таблицѣхъ и дрѣгихъ нѣждныхъ, прибавихъ наипослѣ и дрѣгю таблицъ, содержащю вѣращеніе лѣтъ [...] ста пѣтидѣсѣти двю, съ назначеніемъ пасхи коегѡждо лѣта, чтоѡвы не тревожали священницы дрѣгихъ книгъ бо вѣрѣтеніе пасхи.

Świadomy znaczenia praktycznego swego dzieła i takiej właśnie formy tekstu ewangelicznego autor określa go mianem *висерѣь многоцѣнныи*.

W literaturze przedmiotu można znaleźć niewiele informacji dotyczących tego ewangeliarza pełnego, a o okolicznościach jego druku w ogóle nie wspominało w pracach naukowych. Zdaniem Anatolija A. Aleksejewa, autorem tego jedynego XIX-wiecznego lekcjonarza pełnego był Piotr Wasiliewicz Chawskij – wybitny uczony rosyjski, żyjący w latach 1771(83)–1876²⁶. Podstawą identyfikacji autora ewangeliarza z P.W. Chawskim były inicjały autora znajdujące się na końcu *Przedmowy*: *смирѣннѣишии Х.П.*

Prowadzone w różnych krajowych i zagranicznych zbiorach specjalnych kwerendy oraz weryfikacja opisanych w ogólny sposób rękopisów zawierających tekst Dobrej

²⁴ W XIX wieku czterokrotnie we Lwowie (w latach 1844, 1872, 1888 i 1899) i dwukrotnie w Wiedniu (w latach 1855 i 1863) drukowane były apostoły-ewangeliarze niedzielne. Były to pozycje (może poza pierwszą z 1844 i ostatnią z 1899 roku) przeznaczone – o czym świadczą informacje znajdujące się na kartach tytułowych – do nauki w szkołach jako podręczniki: *въ оупотребленіе юношестѣѣ въ оучниащѣхъ*.

²⁵ Zostały one poprzedzone następującym (umieszczonym na stronie *recto* karty *рѣзѡ*) tytułem: *таблицы лѣе, измышлени и составлени Еманѣиломъ Глизоніемъ, въ нихже заключают сѡ евангеліа недѣльнаа, подовни и апостолиныхъ, и инаа нѣжднаа: такѡ, кое оутренне евангеліе четѣт сѡ и кон гласѣ поет сѡ во всѣмѣхъ недѣлю, и инаа мнѡга, тако же въ нихъ зритеа.*

Emmanuel Glizoniusz był XVI-wiecznym greckim uczonym, który urodził się na wyspie Chios i zmarł w Wenecji. W tym włoskim mieście prowadził on działalność wydawniczą, gdzie – oprócz Psalterza, antologionu, przekładu *Drabiny* św. Jana Klimaka i minei na wrzesień i październik – w 1588 roku wydał również Ewangelistarion z 35 tablicami.

²⁶ А. А. Алексеев, *Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий*, Санкт-Петербург 2008, s. 141; J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza...*, s. 164 (przypis nr 100).

Nowiny wymagały pracy *de visu* z wieloma manuskryptami. Jednym z nich był datowany na XIX wiek ewangeliarz przechowywany w kolekcji rękopisów św. Synodu w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu (zbiór nr 834²⁷, opis nr 1, rękopis nr 22). Zabytek ten do obiegu naukowego został wprowadzony przez Antona I. Nikolskiego, który opublikował jego krótki opis, w którym zawarł następujące informacje²⁸: typ Ewangelii – aprakos, liczba kart: 157, pismo – staranna XIX-wieczna kursywa, brak okładki. Przytoczył on również (obok fragmentu z *Przedmowy*) m.in. następujący tekst z datą 14 listopada 1845 roku znajdujący się na stronie *verso* pierwszej karty tego rękopisu: *Составитель Богодухновенных книги сея именемъ Христаки Павловичъ, родомъ болгаринь, изъ Дупницы Македонскія, житель же ... и учитель славено-болгарского языка возраста своего имый 43*. Dokładna weryfikacja poszczególnych części składowych tego manuskryptu i jedyne XIX-wieczne druki ewangeliarza pełnego oraz treści ich przedmów wskazała, że zabytek ten jest rękopiśmiennym wzorem Ewangelii wydrukowanej w 1854 roku w Moskwie, a jego autorem był żyjący w I połowie XIX wieku Christaki Pawłowicz (1804²⁹– 1848) urodzony w Dupnicy (zachodnia Bułgaria) – znany bułgarski nauczyciel i pisarz, autor kilku książek³⁰ oraz założyciel (w 1831 i 1842 r.) dwóch szkół w mieście Swisztow (na granicy współczesnej Bułgarii i Rumunii). Wśród dziesięciu przypisywanych mu pozycji książkowych nikt nie wymienił rękopiśmiennego ewangeliarza pełnego – przechowywanego obecnie w Sankt Petersburgu, wzoru wydanej w 1854 roku w Moskwie *Ewangelii* aprakos.

Przedstawione fakty wskazują, że geneza jedyne XIX-wieczne ewangeliarza pełnego, podobnie jak i kijowskiej *Ewangelii* aprakos z 1707 roku, również nie ma wschodniosłowiańskich, lecz południowosłowiańskie źródła. Okoliczności, w jakich manuskrypt Ewangelii, ukończony³¹ lub/i wysłany pod koniec 1845 roku przez Christakiego Pawłowicza *Dupczanina*, trafił do Rosji, na chwilę obecną wciąż pozostają nieznane. Rękopiśmienne dzieło dotarło tam zapewne już w 1846 roku, na co pośrednio wskazuje znajdujący się na stronie *verso* pierwszej karty zapis: K.I/1846. Osiem lat zajęły więc procedury niezbędne do powielenia rękopisu z nietypową formą tekstu ewangelicznego, poczynawszy od uzyskania błogosławieństwa św. Synodu po sam druk.

W XX wieku po raz pierwszy i zarazem jedyny ewangeliarz pełny ukazał się w Moskwie (1904 r.): *СѢОЕ ЕВѢЛІЕ ВЪ ПОРЯДКѢ ЦЕРКОВНЫХЪ ЧТЕНІИ ИЗЛОЖЕННОЕ, МОСКВА, СИНОВАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІА, ДЦД*. Został on wydrukowany na 320 kartach i składa się z kilku części, m.in. karty tytułowej, informacji o lekturze Ewangelii w roku liturgicznym,

²⁷ W Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu są jeszcze inne zbiory Synodu, np. Kancelarii (zbiór nr 796).

²⁸ А. Никольскій, *Описание рукописей хранящихся въ архиве Святейшаго Правительствующаго Синода*, т. 1: *Рукописи богослужебныя*, С.-Петербургъ 1904, s. 5–6 (nr 22).

²⁹ Datę urodzin Ch. Pawłowicza z Dupnicy należy, prawdopodobnie, poddać korekcie. W związku z napisem z 1845 roku, znajdującym się na pierwszej karcie ewangeliarza i zawierającym wiek autora – 43 lata – rok jego urodzenia trzeba by przesunąć na 1802.

³⁰ M.in. arytmetyki (Belgrad 1833), rozmówek grecko-bułgarskich (Belgrad 1835), pierwszej *Gramatyki języka bułgarskiego* (Buda 1836), *Historii Bułgarii* (Buda 1844), *Gramatyki bułgarskiej* (Belgrad 1845) czy nieopublikowanej *Geografii czyli opisanja ziemi*.

³¹ Rękopis ewangeliarza pełnego mógł być ukończony też wcześniej. Pośrednio wskazywać może na to wykaz dat święta Zmartwychwstania Pańskiego, poczynawszy od 1838 roku.

lekcjonarza, 35 tablic³² opracowanych przez Emmanuela Glizoniusza, wykazu werse-
tów opuszczonych w lekcjonarzu czy dat święta Zmartwychwstania Pańskiego w latach
1904–1988. Na ostatniej karcie znajdują się informacje o panującym władcy i jego ro-
dzinie, za życia których wydano *сѣое еѵѣліе въ порядкѣ церковныхъ чтеній изложенное,
въ царствующемъ великомъ градѣ москвѣ, въ сѣнодальной типографіи, въ лѣто
ѿ сотворенія мира рѣѣѣѣ, ѿ ржѣтва же по плоти бѣа слова рѣѣѣ, индикта ѣ, миѣа ианнѣаріа.*

Uwagę zwraca wielkie podobieństwo tekstów dodatkowych w obu lekcjonarzach:
XIX-wiecznym i XX-wiecznym. W ewangeliarzu pełnym z 1904 roku opuszczone zo-
stały: *Przedmowa* napisana przez Christakiego Pawłowicza oraz wykaz – niepotrzeb-
nych już – wcześniejszych dat święta Zmartwychwstania Pańskiego, tzn. od 1837 do
1903 roku; dodano natomiast informacje o panującym władcy i jego rodzinie, za życia
których wydrukowano XX-wieczny aprakos. Uwzględniając powyższe fakty, należy
stwierdzić, że ewangeliarz pełny z 1904 roku słusznie uważany jest za przedruk ewan-
geliarza z 1854 roku³³ w nieco zmienionej szacie graficznej.

Popularne w najwcześniejszym okresie słowiańskiej piśmienności lekcjonarze Ewan-
gelii od poł. XIV – pocz. XV wieku były stopniowo wypierane przez tetraewangelie.
W XIX wieku o księgach, zawierających taką formę Dobrej Nowiny, pamiętali już tylko
archeografowie³⁴. Na przestrzeni 500 lat – od 1500 do 2000 roku – lekcjonarze Ewan-
gelii³⁵ ukazały się drukiem tylko trzykrotnie. Dwa z nich – kijowski z 1707 roku i mo-
skiewski z 1854 roku – świadczą o istnieniu obcych wpływów na wschodniosłowiańską
tradycję liturgiczną.

SUMMARY

Jerzy Ostapczuk

Early printed full lectionaries of the Gospel in the East Slavonic tradition

Keywords: Cyrillic, early printed books, evangelium, aprakos, full lectionary,
Kiev 1707, Moscow 1865, 1904, Christaki Pavlovich

Article is devoted to short description of the three East Slavonic full Gospel lection-
ary (Kiev 1707, Moscow 1584 and 1904) with special consideration of their origins.

³² Zostały one poprzedzone następującym tytułem: *таблицы ѣе, измышлени и составлени ѣманѣиломъ Глвзоніемъ,
въ нихъ же заключають сѣ еѵѣліа недѣльнаѣ, подобеннѣ и апостоли ихъ, и инѣлѣ нѣжднаѣ: такъ, кое оутреннее еѵѣліе четет
сѣ, и кон гласъ поетъ сѣ во всѣхъ недѣляхъ, и инѣ линѣга, тако же въ нихъ зрится.*

³³ А. А. Алексеев, *Библия в богослужении...*, s. 141; *Святое Евангелие-апракос по церковнымъ зачаламъ рас-
положенное на церковнославянскомъ и русскомъ языкахъ*, состав. А. А. Алексеев, Санкт-Петербург 2007, s. 4.

³⁴ *Евангелие отъ Иоанна...*, s. 18 (1 paginacja).

³⁵ Przed 1800 rokiem ukazały się tylko trzy druki apostołów-ewangelarzy niedzielnych, a w XIX wieku sześć.

Ks. DENIS RUSNAK
MIELNIK

ROLA ZAKONU BAZYLIANÓW W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI WYZNANIOWEJ I KULTURALNEJ MIESZKAŃCÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO

Słowa kluczowe: zakon bazylianów, prowincja litewska, unia brzeska, tożsamość

Po zawarciu w 1596 roku unii kościelnej w Brześciu nad Bugiem społeczność prawosławna w Rzeczypospolitej została podzielona. Zdecydowanie antyunijne stanowisko zajęło duchowieństwo zakonne. Prawosławne ośrodki zakonne obok bractw cerkiewnych przez następne lata były ostoją Cerkwi w obronie stanu posiadania i odrębności prawosławia przed wpływami i roszczeniami obrządku unickiego¹.

Wobec braku wsparcia ze strony prawosławnej społeczności zakonnej rzecznicy unii zrozumieli, że pojawiła się konieczność utworzenia własnych ośrodków zakonnych, ponieważ w Cerkwi wschodniej godność biskupa mógł otrzymać wyłącznie mnich. Klasztory były nie tylko ośrodkami życia duchowego i intelektualnego, lecz także przygotowywały przyszłych biskupów. Twórcą zakonu bazylianów był zwierzchnik Cerkwi unickiej, Hipacy Pociiej. Królewskim dekretem z 20 lutego 1609 roku wileński monaster Świętej Trójcy został przekazany unitom. W klasztorze tym Hipacy Pociiej utworzył kolegium unickie i siedzibę nowo powstałego zakonu bazylianów. Pierwszym przełożonym monasteru został archimandryta Józef Welamin Rucki, syn wojewody moskiewskiego Weljaminowa, który opuścił Moskwę w 1568 roku i przeszedł na katolicyzm. Po zakończeniu nauki w Rzymie Welamin Rucki przyjął obrządek unicki². Wileński monaster Świętej Trójcy został głównym ośrodkiem zakonu Bazylianów, natomiast archimandryta tego monasteru, Welamin Rucki, został pierwszym zwierzchnikiem zakonu – generałem. Zakon został wyjęty spod jurysdykcji kanonicznej hierarchii unickiej i bezpośrednio podporządkowany prokuratorowi w Rzymie. Welamin Rucki dołożył немало starań, by zabezpieczyć materialny stan zakonu. W 1617 roku Rucki, już jako zwierzchnik Kościoła unickiego, zwołał kongregację zakonu, podczas której został ustalony status bazylianów w Cerkwi unickiej. Metropolita nie mógł wyznaczyć sobie następcy lub sufragana bez zgody bazylianów, jednocześnie głównym celem zakonu stał się rozwój oświaty i szkolnictwa. Wyznaczono stypendia w seminariach katolickich w Wilnie, Wiedniu, Pradze i Rzymie. Status wewnętrzny określał cele zakonu Bazylianów w *zachowaniu wiary katolickiej wśród jednych i rozpowszechnienie tej wiary wśród innych... zjednoczeniu narodu ruskiego*

¹ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 65.

² A. B. Каргашев, *Очерки по истории Русской Церкви*, t. 2, Москва 2000, s. 378.

z Kościołem Rzymskim...³ Jednym z najważniejszych celów zakonu było zapewnienie Kościołowi „wyształconych, pracowitych, szczerych i oddanych unii” biskupów⁴. Bazylianie prowadzili misje, rozpowszechniali i utrwalali unię wśród ludności ruskiej, organizowali szkolnictwo cerkiewne i parafialne, publiczne i duchowne oraz w przygotowaniu nowych hierarchów Cerkwi unickiej. Tym samym zakon bazylianów nie tylko kontrolował całe życie cerkiewne obrządku unickiego, ale również był podstawą jego istnienia i główną siłą, nadającą kierunek jego rozwoju.

Duże znaczenie w zarządzaniu zakonem miały kongregacje albo kapituły, w których uczestniczyła hierarchia Cerkwi unickiej, przedstawiciele poszczególnych monasterów, magistrowie nowicjatu, profesorowie szkół bazyliańskich⁵. Podczas generalnych kongregacji wybierano protoarchimandrytę zakonu, rozpatrywano najważniejsze sprawy życia monastycznego. Postanowienia kongregacji mogły być unieważnione tylko poprzez nową kongregację lub decyzją papieża. W 1635 roku zakon uzyskał przywilej króla Władysława IV, który nakazywał wybór nowych biskupów Cerkwi unickiej wyłącznie spośród zakonników bazyliańskich. W 1720 roku synod zamojski podporządkował wszystkie monastery Cerkwi unickiej bazylianom. Powołano wówczas dwie odrębne kongregacje zakonu: polską i litewską, zarządzane przez własnego prowincjała i kapitułę, ale znajdujące się pod jurysdykcją wspólnego generała w godności protoarchimandryty. W 1744 roku papież Benedykt XIV usankcjonował ten podział zakonu bazyliańskiego w Rzeczypospolitej bullą *Inter plures*. W ten sposób zakon bazylianów został podzielony na dwie prowincje: pod wezwaniem *Pokrowu Bogarodzicy* w Królestwie Polskim i *Świętej Trójcy* na Litwie.

Na początku istnienia zakonu, kiedy prawosławne duchowieństwo zakonne zajęło antyunijną postawę, nieuniknione było powołanie do zakonu zakonników łacińskich ze względu na brak wystarczającej liczby wyształconych zakonników w społeczności unickiej. Tendencja ta zachowała się do końca istnienia bazylianów na terenach byłego Księstwa Litewskiego w pierwszej połowie XIX wieku. W 1828 roku w 37 litewskich klasztorach bazyliańskich było tylko dwóch przełożonych obrządku unickiego, pozostali przełożeni przeszli z obrządku łacińskiego⁶.

Jedną z głównych cech bazylianów, zbliżającą cerkiew unicką do tradycji chrześcijaństwa wschodniego, był niezwykle rozwinięty kult maryjny, właściwy dla wyznawców prawosławia. Na początku XIX wieku klasztory bazylianów posiadały kilka cudownych obrazów Bogarodzicy, znanych społeczności prawosławnej i swoją historią sięgających wieków XV–XVI. Jeden z takich obrazów znajdował się w klasztorze wileńskim Świętej Trójcy. Obraz był umieszczony w ołtarzu bocznym, z lewej strony od głównego ołtarza. Malowany na drewnie był ozdobiony srebrną pozłoczoną szatą. Nad głową Matki Boskiej dwaj aniołowie podtrzymywali koronę ze „złotego drotu z lusterkami

³ В. Новинский, *Очерк истории православия в Литве*, Вильнюс 2005, s. 149–150.

⁴ Ibidem, s. 150.

⁵ Н. И. Петров, *Очерк истории Базиланского Ордена в бывшей Польше*, [в:] *Труды Киевской Духовной Академии*, 1870–1871; П. О. Бобровский, *Русская греко-униатская Церковь в царствование Александра I*, Санкт-Петербург 1890.

⁶ *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. I, Санкт-Петербург 1883, s. 598.

augszpurskiej roboty”⁷. Druga złota korona wieńczyła głowę Chrystusa. Na początku XIX wieku na obrazie tym znajdowało się „do 100 kamieni różnego rodzaju, wielkości i koloru”⁸, zdobiących szatę Bogarodzicy. Historia obrazu sięgała XV wieku i była powiązana z Zofią Paleolog, bratanicą ostatniego cesarza Bizancjum, która przywiozła obraz Najświętszej Marii Panny Hodegetrii do Moskwy w 1472 roku, zawierając związek małżeński z księciem moskiewskim Iwanem III. W 1495 roku cudowny obraz NMP został przywieziony na Litwę przez księżną Helenę, córkę Iwana III i małżonkę księcia litewskiego i króla Polski Aleksandra Jagiellończyka. Po śmierci Heleny obraz został umieszczony w prawosławnej katedrze Wilna, cerkwi Zaśnięcia NMP. Po zawarciu unii w Brześciu ikona została przekazana wileńskim bazylianom i umieszczona w głównej świątyni monasteru Świętej Trójcy. Obraz wileński NMP był na tyle znany wśród wiernych Cerkwi wschodniej na Litwie, zarówno unickiej, jak i prawosławnej, że w 1655 roku po opanowaniu Wilna przez wojska rosyjskie, wojewoda Michał Szachowski podjął próbę odnalezienia obrazu, która zakończyła się niepowodzeniem. Ikona przetrwała wielki pożar w 1706 roku, który zniszczył znaczną część wystroju wewnętrznego Cerkwi Świętej Trójcy. Obecność obrazu miała bardzo ważne znaczenie dla bazylianów, ponieważ najstarszy z obrazów wileńskich, cudowny obraz Matki Boskiej czczony przez ludność obrządku wschodniego, znajdował się w świątyni, która stała na miejscu śmierci trzech męczenników wileńskich, świętych obrządku greckiego – patronów Wielkiego Księstwa Litewskiego⁹.

Drugi cudowny obraz NMP znajdował się w monasterze supraskim. Była to kopia ikony Hodegetrii smoleńskiej. Obraz ten przekazał do monasteru supraskiego w 1503 roku Józef Sołtan, późniejszy metropolita kijowski. Pierwotnie cudowny obraz znajdował się w ikonostasie świątyni Zwiastowania NMP. W XVII wieku w cerkwi postawiono nowy ikonostas i obraz został umieszczony na lewym filarze świątyni w „ołtarzu snycerskiej roboty”.

Kult obrazu NMP znajdującego się w żyrowickim monasterze był ściśle związany z legendą o jego cudownym objawieniu w 1470 roku i drugim jego objawieniu po pożarze, który zniszczył cerkiew w połowie XVI wieku. Cudowny obraz był umieszczony z prawej strony ikonostasu w tabulaturze. Na tabulaturze była umieszczona złota korona, ozdobiona diamentami, rubinami i perłami. Obraz był wyrzeźbiony w jaspisie o rozmiarach 43/56 mm. Z tyłu cerkwi, tuż za ogrodem klasztornym znajdowała się kaplica, w której mieścił się kamień, na którym cudowny obraz objawił się po raz drugi – po pożarze. Monaster w Żyrowicach był więc nie tylko miejscem, gdzie znajdował się cudowny obraz Matki Boskiej, lecz również miejscem cudownego objawienia Jej obrazu, miejscem szczególnego oddziaływania łaski Bożej wobec okolicznej ludności.

⁷ Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (dalej: LVIA), f. 634, op. 1, d. 58, l. 81.

⁸ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 81.

⁹ Bazylianie wileńscy nie posiadali ołtarza ani kaplicy ku czci męczenników wileńskich Antoniego, Jana i Eustachego, inne klasztory bazylianów litewskich też nie. Bez względu na to unicy i katolicy uznawali męczenników wileńskich za swoich świętych. W 1771 r. w Wilnie wydano *Menologium Bazylikańskie, to jest żywoty świętych Pańskich obojey płci z zakonu Ś. Bazylego na miesiące rozłożone, zebrane i napisane autorstwa Ignacego Kulczyńskiego, zakonnika bazylikańskiego, zawierający żywot męczenników wileńskich*. D. Baronas, *Trys Vilniaus Kankiniai: gyvenimas ir istorija*, Vilnius 2000.

Miejsce to było niezwykle ważne dla bazylianów, stanowiło jeden z największych unickich ośrodków zakonnych na Litwie.

Wyżej wymienione obrazy znajdowały się w prawosławnych ośrodkach zakonnych długo przed zawarciem unii kościelnej w Brześciu i były od dawna uznawane za cudowne. Bardzo interesujący jest cudowny obraz NMP, który znajdował się w boruńskim monasterze zakonu bazylianów. W 1712 roku w supraskim monasterze została wydana książka metropolity Kiszki o cudach, jakie się dokonały przed obrazem NMP w Borunie. Był to obraz, który powstał w środowisku bazylianów. W 1692 roku znajdował się w prywatnym domu Mikołaja Pieślaka, który wybudował niedużą drewnianą cerkiew, gdzie umieścił ikonę. Później na tym miejscu powstała murowana kaplica. Obraz został uznany za cudowny przez okoliczną ludność, natomiast świątynia, w której obraz się znajdował, stała się miejscem licznych pielgrzymek. Metropolita Cyprian Żochowski po zbadaniu autentyczności cudów, wysłał z Wilna dwóch mnichów do duchowej opieki nad pielgrzymami. W 1697 roku Mikołaj Pieślak przekazał bazylianom majątek w Boruniu, co dało podstawę monasterowi, założonemu w tym miejscu. Obraz znajdował się w murowanej cerkwi Opieki Matki Boskiej w lewym bocznym ołtarzu. Był ozdobiony srebrną pozłacaną szatą w „dętych srebrnych wyzłacanych ramach. Korony na głowach Jezusa i Matki Jęgo, obie złote. W koronie NMP dwa aniołki srebrne pozłacane”¹⁰.

Kult maryjny był ważną cechą pobożności w tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Cudowne obrazy, znajdujące się w świątyniach bazyliańskich, były uznawane również przez ludność prawosławną i były ważną częścią kultury prawosławnej na Litwie jeszcze przed unią brzeską. Były one, w pewnym stopniu, elementem tożsamości wyznaniowej prawosławnych mieszkańców Litwy. Posiadanie tych obrazów i jednocześnie nadawanie im zachodnich cech zewnętrznych (srebrne szaty, korony, złote ozdoby) dawało bazylianom duże możliwości w kształtowaniu nowej unijnej tradycji obrządku wschodniego i wywierania wpływu na miejscową prawosławną ludność. W większości monasterów bazyliańskich znajdowały się ołtarze boczne lub kaplice pw. NMP ozdobione pięknymi obrazami Matki Boskiej w srebrnych pozłacanych szatach, wieńczone srebrnymi lub złotymi koronami.

W pewnym sensie symbolem unii był Jozafat Kuncewicz, arcybiskup połocki, który w 1604 roku wstąpił do zakonu bazylianów w monasterze Świętej Trójcy w Wilnie, a później zginął z rąk mieszkańców Witebska w 1623 roku. Jozafat był gorliwym wyznawcą obrządku unickiego i aktywnie zwalczał przeciwników unii na podległych mu obszarach. W 1643 roku w uznaniu jego zasług i męczeńskiej śmierci za wiarę został ogłoszony przez papieża Urbana VII błogosławionym. Bazylianie rozpowszechniali kult błogosławionego Jozafata jako męczennika. W wileńskim monasterze Świętej Trójcy jeden z ołtarzy poświęcony był Jozafatowi; wisiał tam jego bogato zdobiony obraz: „szata posrebrzana i w kwiaty wyzłocona. Promienie około głowy, mitra, dwaj z boku Aniołowie, Laur męczeński i sama kurytura pastorału srebrne wyzłacane”¹¹. Na obrazie zawieszony był duży, srebrny pozłacany relikwiarz. Ołtarze takie znajdowały się w większości klasztorów bazyliańskich

¹⁰ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 59–74.

¹¹ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 75–112.

m.in. w monasterach: byteńskim (w którym znajdował się obraz Jozafata namalowany na płótnie, w pozłacanej ramie i srebrny relikwiarz z jego relikwiami), grodzieńskim, opactwie kobryńskim i w rezydencji bazylianów supraskich w Drohiczynie. W świątyniach bazylikańskich odprawiano osobne nabożeństwa do błogosławionego Jozafata. Za sprawą kultu bł. Jozafata zakon bazylianów stał się symbolem obrządku unickiego.

Obok kultu bł. Jozafata szczególną czią bazylianie otaczali św. Bazylego Wielkiego. Reguły życia monastycznego św. Bazylego stały się podstawą statusu wewnętrznego zakonu bazylianów. Św. Bazyl Wielki był patronem zakonu i jego kult był nie mniej ważny niż kult bł. Jozafata. Ołtarze św. Bazylego również były charakterystyczną cechą bazylikańskich świątyń. Obrazy Bazylego nie zawsze były zdobione, jak np. w wileńskim monasterze Świętej Trójcy, lecz relikwie świętego były otaczane czią na równi z relikwiami bł. Jozafata. W monasterze byteńskim relikwie Bazylego znajdowały się w srebrnym relikwiarzu obok relikwiarzy św. Onufrego i bł. Jozafata. W rezydencji drohickiej supraskich bazylianów boczne ołtarze św. Bazylego i bł. Jozafata znajdowały się naprzeciwko siebie.

Oprócz wymienionych świętych zakon bazylianów otaczał szczególną czią św. Mikołaja i Onufrego. Ołtarze pod ich wezwaniem znajdowały się w wielu bazylikańskich monasterach. Przy klasztorze berezowieckim na początku XIX wieku działało nawet bractwo pw. Onufrego Pustelnika, wprowadzone do monasterskiej świątyni w 1774 roku indyktem papieża Klemensa XIV. Bractwo posiadało własny ołtarz i obraz św. Onufrego ozdobiony koroną. Do bractwa należała, również chorągiew „sukienna procesjonalna z dwoma obrazami i chorągiew polowa”¹², a także przenośny ołtarzyk z dwoma niewielkimi obrazami na płótnie. Bractwo, nie mając żadnych *summ funduszowych*, własnym kosztem utrzymywało ołtarz.

Kult świętego Mikołaja i św. Onufrego Pustelnika był bardzo rozpowszechniony wśród ludności prawosławnej. Niewątpliwie podtrzymanie ich kultu w bazylikańskich świątyniach zbliżało zakon do społeczności prawosławnej i utrwalało wpływy na społeczność unicką. Kult tych świętych, podobnie jak kult cudownych ikon Bogarodzicy, był ściśle związany z tożsamością religijną ludności prawosławnej. Przyjęcie przez zakon bazylianów tych cech pobożności prawosławnych Rusinów zabezpieczył unitom możliwość szerokiego oddziaływania na świadomość miejscowej ludności.

W działalności zakonu bazylianów duże znaczenie miał wygląd wewnętrzny świątyń monasterskich. Wiele z nich pełniło funkcje świątyń parafialnych, niektóre posiadały cudowne obrazy, relikwie świętych lub było ośrodkami oświaty, prowadząc szkoły publiczne. Monastery bazylianów znajdowały się w centrum życia cerkiewnego i ich świątynie stanowiły pewien wzorzec dla świątyń obrządku unickiego oraz nadawały kierunek rozwoju tego obrządku. Najważniejszą cechą bazylikańskich świątyń były ikonostasy, które stopniowo traciły parafie unickie. Na początku XIX wieku w Kościele unickim praktycznie tylko świątynie klasztorów bazylikańskich posiadały ikonostasy. Były one stolarskiej i snycerskiej roboty, drewniane, kamienne i żelazne, posrebrzane lub pozłacane, różnej wielkości i formy. Jeden z najbardziej okazałych ikonostasów znajdował się w monasterze

¹² LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 137–145.

supraskim. Był to barokowy ikonostas z XVII wieku snycerskiej roboty, połączany¹³. Na dolnej kondygnacji znajdowały się cztery duże, malowane na płótnie obrazy Zbawiciela, Bogarodzicy, Jana Teologa i Zwiastowania NMP. Na drugiej kondygnacji były umieszczone obrazy czterech Apostołów i dwa boczne obrazy: Obrzezania Pańskiego i Bożego Narodzenia. Nad Carskimi Wrotami znajdował się obraz *Deesis* na płótnie (Chrystus w centrum, Bogarodzica i Jan Chrzciciel po bokach), na którym Chrystus był przedstawiony w „królewskim majestacie, siedzący”. Na trzeciej kondygnacji znajdowały się obrazy *Pokrowu* lub *Wstawiennictwa* NMP, dwa boczne obrazy przedstawiały miedzianego węża „przez Mojżesza na pustyni postawionego”¹⁴ i drabinę Jakubową. W centrum ikonostasu nad Carskimi Wrotami znajdował się obraz Boga Ojca na płótnie i twarz Chrystusa snycerskiej roboty. Ikonostas w monasterze berezwieckim wykonany był z metalu, połączany. W klasztorach grodzieńskim i wileńskim ikonostasy były stolarskiej roboty, połączone srebrem i złotem. Ikonostas monasteru wileńskiego miał formę *półcyrkula* i opierał się na dwóch filarach świątyni. Okazały ikonostas, w formie dwóch murowanych kolosów „aż pod sklepienie wyprowadzonych: marmurem, malowidłem, pozłotą ozdobionych, między którymi jest miejsce otwarte na Carskie Wrota”¹⁵ posiadał też monaster boruński. Na boku lewego *kolosu* znajdował się murowany ołtarz z cudownym obrazem NMP.

Ikonostasy w świątyniach bazylikańskich zajmowały to samo miejsce co w świątyniach prawosławnych i znajdowały się przed wielkim ołtarzem. Ołtarze boczne nie posiadały ikonostasów i nie różniły się od łacińskich ołtarzy bocznych. Przyjmując obrządek wschodni w nabożeństwie, jak również właściwy dla Cerkwi wschodniej kult cudownych obrazów Bogarodzicy, bazylianie wnosili do świątyni swoich klasztorów cechy tradycji łacińskiej. W świątyniach bazylikańskich znajdowało się od kilku do kilkunastu ołtarzy bocznych, ławki, konfesjonały i ambony. Obecne były także organy i właściwe dla nabożeństw łacińskich naczynia oraz monstrancje. W monasterze wileńskim odprawiano nawet wspólne nabożeństwa z katolikami. W tych przypadkach korzystano z dwóch srebrnych połączanych kielichów.

W klasztorach bazylikańskich oprócz niezbędnych dla odprawiania wschodniego nabożeństwa ksiąg liturgicznych znajdowały się, również mszały łacińskie i księgi zawierające nabożeństwa dla święta Bożego Ciała. W monasterze żyrowickim znajdowała się złota monstrancja wykonana w formie gruszki:

w koło winnymi gronami, pszenicznymi kłóskami i liściem zielonym ozdobione – na pręcie żelaznym w kielichu osadzona – nad tą monstrancją korona, która osadzona jest na pręcie sznurkiem pereł okręconym, ma w sobie szmaragdów 3, pereł 45, rubinów 2. Nad koroną umieszczony krzyżyk w którym diamentów 1 duży, 5 mniejszych. Pod koroną Baranek złoty mający brylant –1, rubinów 2¹⁶.

Podobnie były ozdobione naczynia liturgiczne i monstrancje we wszystkich monasterach bazylikańskich. Ewangielie liturgiczne, które znajdowały się, według tradycji

¹³ LVIA, f. 634, op. 1, d. 3, l. 3.

¹⁴ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 411–413.

¹⁵ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 59–74.

¹⁶ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 387–400.

Kościół wschodniego, w ołtarzach na stołach ofiarnych, były oprawione w srebrne oprawy z wizerunkami czterech ewangelistów na czerwonym aksamicie. Ewangelia, jak również inne księgi liturgiczne, były w języku słowiańskim. W monasterze boruńskim Ewangelia miała oprawę srebrną

marcypanowo pozłacana. Z jednej strony obraz ukrzyżowanego Chrystusa, po bokach: Matka Boska, św. Jan w górze Bóg Ojciec i Święty Duch, po rogach czterech ewangelistów. Po drugiej stronie po rogach 4 aniołów, po środku NMP nad którą dwaj aniołowie trzymali koronę¹⁷.

W monasterze byteńskim *Ewangelie* były druku lwowskiego. Inne księgi liturgiczne wydano w Supraślu¹⁸, Lwowie, Wilnie (mszały, z których łacińskich – 2), Moskwie (*Apostol*), Poczajowie (*Mineje*, *Psalterz*) i Kijowie (*Czasosłow*). Wszystkie Ewangelie i inne księgi liturgiczne, oprócz mszałów łacińskich, były w języku słowiańskim. Dla zaopatrzenia świątyni w księgi liturgiczne bazylianie korzystali z własnych wydawnictw i wydawnictw prawosławnych – jak w przypadku byteńskiego *Apostołu* drukowanego w Moskwie. Jednak łacińskie wpływy kształtowały nie tylko wewnętrzny wygląd świątyni, ale też sposób odprawiania nabożeństwa. Na ogół odprawiano msze czytane albo ciche – w intencji ofiarodawców i fundatorów poszczególnych monasterów oraz w dni świąteczne i niedziele, kiedy msza czytana była odprawiana przy „graniu godzinek” przed mszą śpiewaną. Msza czytana w te dni często była odprawiana przed ołtarzem Matki Boskiej. W przeddzień świąt odprawiano nieszpory według obrządku wschodniego. Dzień w monasterach bazylikańskich rozpoczynano medytacją o godzinie 4.00 lub 4.30 rano.

Na początku XIX wieku zakon bazylianów posiadał w pełni rozwiniętą strukturę organizacyjną. Monastery mieściły się w miastach gubernialnych, powiatowych i w miejscach związanych z historyczną obecnością chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej, jak np. w Supraślu, Drohiczynie, przez pewien czas w Trokach. Każdy zakonnik pełnił w monasterze określoną funkcję. Najczęściej monasterzy posiadały przełożonego, wikarego, spowiednika, kaznodzieję, prokuratora. Jeżeli przy monasterze była czynna parafia, jeden z zakonników pełnił funkcję parocha. W przypadku prowadzenia przez monaster szkoły publicznej jeden z zakonników pełnił funkcję prefekta szkoły, jeszcze kilku zakonników było nauczycielami. Duże monasterzy posiadały archiwistów, chóralistów, magistrów nowicjatu. Większość monasterów posiadało od kilku do kilkunastu nowicjuszy. Bazylianie wileńscy pełnili posługę rektora Alumna (np. Nicefor Nenicz, spowiednik monasteru wileńskiego)¹⁹, sekretarza prowincji i generalnego konsystorza. Monasterzy zamieszkiwało od kilku do kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu zakonników, jak było w monasterach znajdujących się w dużych miastach zaangażowanych w życie publiczne, jak np. w Wilnie, Żyrowicach, Byteniu, Berezwiecku i innych. Duże monasterzy utrzymywały i prowadziły powiatowe szkoły publiczne, angażowały się też w nauczanie na poziomie wyższym, jak bazylianie wileńscy, wśród których na początku XIX

¹⁷ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 59–74.

¹⁸ Zob. M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska 1695-1803. Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów*, Warszawa 1993; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyryliczne z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn 2003.

¹⁹ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 75–112.

wieku było trzech profesorów uniwersytetu wileńskiego: Augustyn Tomaszewski i Damian Korza, teologowie, oraz astronom – Cezary Kannieński²⁰. W monasterach żyrowickim i torokańskim prowadzono szkoły zakonne dla nowicjatu.

Przez 200 lat swego istnienia zakon konsekwentnie prowadził działalność oświatową, do której został powołany tuż po podpisaniu unii brzeskiej²¹. Oświata miejscowej ludności oraz samych zakonników nadal pozostawała jednym z najważniejszych zadań zakonu. Angażowały się w nią nawet nieduże monastera, prowadząc szkoły parafialne lub elementarne. Program nauczania w szkołach publicznych, podległych monasterom bazylianskim, nie odbiegał od wymogów państwowych, określanych w drugiej połowie XVIII wieku i na początku XIX wieku przez Komisję Edukacji Narodowej i Uniwersytet Wileński.

Prowadzone przez bazylianów szkoły publiczne były szkołami świeckimi, utrzymywały ścisłe więzi z miejscowymi gimnazjami. Wykładano w nich lekcje rysunku, moralności, wymowy, gramatyki, historii, fizyki, arytmetyki, algebry, trygonometrii, geografii Rosji. Oprócz tego program nauczania obejmował katechizm, historię świętą i wypisy autorów łacińskich. Nauczano też języka polskiego i rosyjskiego. Nauka obejmowała 4–6 klas. Do szkół bazylianskich uczęszczało od kilkudziesięciu do dwustu uczniów. Szkoła publiczna przy monasterze berezwieckim na początku XIX wieku liczyła 142 uczniów. Nauka w tej szkole trwała 4 lata. Wykładano nauki moralne, ścisłe, przyrodnicze i nawet prawo polityczne w 4 klasie. Oprócz tego uczono języka polskiego, rosyjskiego, łaciny, studiowano listy autorów łacińskich²². Ze względu na to, że najbliższe łacińskie klasztory znajdowały się w znacznej odległości od Berezowa, miejscowa szkoła bazylianska była otwarta dla uczniów obrządku łacińskiego. Stanowiska nauczycielskie w szkołach bazylianskich zajmowali sami zakonnicy. Trzeba zaznaczyć, że działalność oświatowa bazylianów napotykała na przeciwdziałanie Komisji Edukacji Narodowej, która starała się hamować rozwój szkolnictwa unickiego²³. Po kasacie zakonu jezuitów bazylianie jeszcze w 1774 roku deklarowali chęć przejęcia szkół pojezuickich, lecz propozycję tę odrzucono²⁴.

W celu zapewnienia szkołom bazylianskim wykwalifikowanych nauczycieli w monasterze byteńskim działało seminarium nauczycielskie. Seminarium posiadało jedną klasę, w której młodych zakonników nauczano wymowy, poezji, języków: rosyjskiego, łacińskiego i francuskiego, a także arytmetyki, geometrii i algebry. Program był dostosowany do przygotowania nauczycieli do średnich szkół publicznych. W seminarium przebywało przeważnie do 20 uczniów. Bazylianie utrzymywali także szkoły dla młodych zakonników i nowicjuszy zakonu. Na początku XIX wieku działały one w monasterach żyrowickim i torokańskim. W Żyrowicach nauka w szkole filozofii zakonnej trwała

²⁰ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 75–112.

²¹ Zob. M. Pidlypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa-Wrocław 1986 (właśc. 1987) „Acta Universitatis Wratislaviensis” 779 i inne artykuły tej autorki.

²² LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 137–145.

²³ Zob. Z. Niedziela, *Szkoły bazylianskie na Białorusi w świetle raportów Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łuźny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 358–364.

²⁴ I. Matus, *Szkolnictwo cerkiewne-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884–1914 na tle sytuacji oświatowej w diecezji grodzieńskiej*, Białystok 2006, s. 16–17.

3 lata. Torokański monaster prowadził szkołę dla nowicjuszy zakonu, którzy byli już „wyżej wykształceni”. Oprócz nauk teologicznych wykładano tam historię Starego i Nowego Testamentu, naukę moralną, historię powszechną narodów starożytnych, geografę, język łaciński „z początkami wierszopisma polskiego i łacińskiego, rozwianania zadań w liczbach prostych i łamanych” i języka rosyjskiego. Nauka obejmowała co najmniej trzy lata. Na zajęcia uczęszczało do 20 nowicjuszy z różnych monasterów bazylikańskich Litwy²⁵. Monaster Świętej Trójcy w Wilnie prowadził szkołę teologii i filozofii dla nowicjatu. Nie było przy nich konwiktów dla osób świeckich. Bazylianie wspierali też biedniejszą młodzież, pobierającą naukę w szkołach publicznych. Monaster wileński kształcił i utrzymywał kilkunastu młodych ludzi szlacheckiego pochodzenia, nie posiadających wystarczających środków do życia²⁶. Monaster żyrowicki zabezpieczał „dzieci ubogiej szlachty w szkołach publicznych edukującej się, w wikt, stancje i opał”²⁷.

Nieduże monasterium bazylikańskie również angażowały się w działalność oświatową, prowadząc szkoły elementarne i parafialne, dostępne dla dzieci wszystkich warstw społecznych. Monasterium, nie otrzymujące funduszy na prowadzenie szkół, często otwierały je na własny koszt. W takich szkółkach uczono wiedzy elementarnej, umiejętności czytania i pisania w języku polskim i rosyjskim oraz katechizmu. Na zajęcia uczęszczało po kilkoro dzieci z parafii. Nauczycielem był najczęściej paroch albo jeden z zakonników. Takie szkółki działały w monasterze supraskim, antopolskim, kobryńskim. Ten ostatni nie miał funduszu na prowadzenie szkoły, ale w 1817 roku na własny koszt otworzył elementarną szkołę parafialną, prowadzoną przez jednego z zakonników i świeckiego dyrektora szlacheckiego pochodzenia²⁸. Nauczano tam języka polskiego i rosyjskiego, oraz katechizmu. Na zajęciach było najczęściej od kilku do kilkunastu dzieci, natomiast na zajęciach z katechizmu i pacierza, kilkadziesiąt. Niektóre małe monasterium, nie posiadające parafii, jak np. głuźniański, który zamieszkiwało tylko trzech zakonników, nie prowadziły żadnej szkoły ze względu na brak uczniów, lecz były to wyjątki.

Szkolnictwo bazylikańskie litewskie mało różniło się pod kątem organizacyjnym od szkolnictwa zakonu jezuitów²⁹, skasowanego w drugiej połowie XVIII wieku. Jedną z nielicznych różnic było nauczanie w szkołach bazylikańskich języka słowiańskiego, który był językiem liturgicznym obrządku wschodniego. Trzeba zaznaczyć, że oba zakony zmonopolizowały oświatę na Litwie. Zakon jezuitów kontrolował oświatę rzymskokatolicką, tworząc rozległą sieć szkół, natomiast od drugiej połowy XVIII wieku bazylianie podporządkowali sobie oświatę ruską. Działalność oświatowa zakonu bazylikańskiego była na tyle znacząca w Cerkwi unickiej, że monasterium, posiadające duże szkoły, uniknęły likwidacji w 1828 roku po reformie cerkiewnej Józefa Siemaszki. Dotyczyło to podobieńskiego monasterium diecezji wileńskiej. W tym samym roku przy monasterium żyrowickim (wówczas diecezja brzeska) i berezowieckim (w 1828 r. diecezja wileńska) powołano seminaria duchowne obrządku wschodniego. Świadczyło to o wielkim znaczeniu zakonu bazylikańskiego

²⁵ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 176–180.

²⁶ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 75–112.

²⁷ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 387–400.

²⁸ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. 310–320.

²⁹ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, l. Matus, op. cit..

w szkolnictwie unickim. Bazylianie posiadali wykwalifikowanych nauczycieli, doświadczenie i rozwiniętą sieć szkół³⁰. Poza tym posiadali możliwość kształcenia nowych nauczycieli. Musiał się z tym liczyć Józef Siemaszko, który z jednej strony zwalczał zakon bazylianów, z drugiej strony korzystał z możliwości i kompetencji monasterów przy powołaniu niezależnego szkolnictwa duchownego Cerkwi unickiej w końcu lat 20-ch XIX wieku. Tak, na mocy ukazu monarchy z 9 października 1827 roku w każdej diecezji Cerkwi unickiej powołano dodatkowo kilka niższych seminariów duchownych, m.in. przy monasterach kobryńskim, supraskim, ławryszewskim, lesińskim i suchowskim diecezji brzeskiej i boruńskim, liadeńskim i rakowskim diecezji wileńskiej. W każdej z nowo powstałych szkół utworzono od 10 do 20 miejsc dla dzieci ubogich duchownych, które miały być utrzymywane na koszt uczelni. W niższych seminariach duchownych uczono języka cerkiewnosłowiańskiego, śpiewu cerkiewnego, odprawiania nabożeństwa według obrządku wschodniego i innych nauk, według istniejącego w Rosji programu nauczania klas 1–3 szkół niższych. Szkoły te były podporządkowane biskupom diecezjalnym. Bez względu na to, że nowo powstałe szkoły znajdowały się przy monasterach bazyliańskich i początkowo kadra pedagogiczna składała się z wykształconych zakonników, sam zakon w okresie poprzedzającym jego likwidację, kiedy stracił już swoje wpływy w Kościele unickim, stracił też samodzielność w prowadzeniu szkolnictwa cerkiewnego. Tylko, że nie było to już szkolnictwo ruskie. Józef Siemaszko, zwalczając zakon, upatrywał w bazylianach główny czynnik latynizacji i polonizacji Cerkwi unickiej.

Od początku XIX wieku bazylianie w zaborze rosyjskim nie posiadali wspólnego zwierzchnika, protoarchimandryty. Godność ta została zniesiona na mocy rozporządzenia monarchy w 1804 roku. Od tego czasu prowincjami zakonu zarządzali prowincjałowie, natomiast sam zakon tracił samodzielność na rzecz poszczególnych ordynariuszy diecezji unickich. Bez względu na to zakon bazylianów nadal wywierał ogromny wpływ na życie cerkiewne obrządku unickiego i w znacznym stopniu kształtował jego oblicze duchowe. Bazylianie prowadzili szkolnictwo duchowne i świeckie, posiadali cudowne obrazy Bogarodzicy, kształcili kandydatów do posługi biskupiej, posiadali znaczące księgozbiory w przyklasztornych bibliotekach, wydawali książki w językach ruskim, słowiańskim, polskim i łacińskim w drukarniach monasterskich. Na mocy przywilejów królewskich i postanowień kongregacji zakonu, bazylianie reprezentowali monastycyzm obrządku unickiego i przez długi czas wśród zakonników wybierano biskupów Cerkwi greckokatolickiej. Wystrój świątyń bazyliańskich był wzorcem dla wszystkich świątyń Cerkwi unickiej, natomiast posiadanie cudownych obrazów, znanych społeczności prawosławnej jeszcze przed zawarciem unii brzeskiej, przyciągało wielu pielgrzymów i oddziaływało na tożsamość religijną społeczności ruskiej. Nawet w dobie kryzysu zakonu bazylianów (lata 20–30-e XIX w.) ostatnim zwierzchnikiem Cerkwi unickiej był bazylianin Jozafat Bułhak, natomiast ostatni biskup unicki z zakonu, Jozafat Żarski, został wyświęcony w 1834 roku, 5 lat przed likwidacją tej ostatniej na Litwie i Białorusi. Obaj

³⁰ I. Matus, op.cit., *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, t. I, Санкт-Петербург 1883, O. Łatyszonek, *Białoruskie Oświecenie*, BZH 1994, nr 2, s. 26, T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773/1794*, Kraków 1921, s. 78.

biskupi zmarli rok przed ostatecznym zjednoczeniem obrządku unickiego z Cerkwią prawosławną. Wszystko to sprawiło, że zakon bazylianów stał się symbolem unii brzeskiej i Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej. Jednocześnie był to symbol ingerencji tradycji łacińskiej w obrządek wschodni. Potwierdzeniem tego są świadectwa dwóch hierarchów Cerkwi unickiej, odmiennie oceniających działalność i historię zakonu bazylianów. Jozafat Żarski przyznawał zbędność wpływów łacińskich w obrządku wschodnim Cerkwi unickiej i zaznaczał, że „jak kiedyś mnisi w najlepszy sposób zachowali unię w jedności z Rzymem, tak również teraz tylko przy dobrej ich organizacji mogą przyczynić się do zachowania obrzędów Cerkwi greckiej”³¹. Józef Siemaszko w swoich pamiętnikach pisał o bazylianach jako o „głównej więzi z Rzymem, głównej sprężynie”³², która „zmieniła unię”. Zakon był główną siłą unii, Cerkwi unickiej i obrządku unickiego. Jednocześnie był główną barierą oddzielającą obrządek Cerkwi unickiej od tradycji chrześcijaństwa wschodniego. W tym tkwiła główna przyczyna kryzysu, a później upadku bazylianów na Litwie i Białorusi w pierwszej połowie XIX wieku.

W monasterach bazylikańskich doszło do swoistego spotkania tradycji chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, lecz to ostatnie było pozbawione w społeczności bazylianów czynnika kulturotwórczego i było kierowane przez tradycję łacińską. Obrządek wschodni nie był postrzegany jak samowystarczalny i samodzielny w swoim rozwoju. Dlatego też tradycja wschodnia tak łatwo uległa w zakonie bazylianów wpływom łacińskim. Odzwierciedliło się to w wyglądzie wewnętrznym świątyń bazylikańskich i cudownych obrazów, sposobie odprawiania nabożeństw i praktyk duchowych życia monastycznego. Za pośrednictwem bazylianów obrządek łaciński wchodził do liturgii wschodniej, a w ślad za umacnianiem się unii w Rzeczypospolitej stopniowo malały wpływy kultury ruskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Wszystko to spowodowało oddzielenie zakonu bazylianów od obrządku wschodniego, doprowadziło do konfliktu w Cerkwi unickiej, kiedy Józef Siemaszko i jego stronnictwo rozpoczęli reformy, zmierzające do przywrócenia dawnego obrządku i słowiańskiego języka, do oczyszczenia liturgii z obcych wpływów. Siemaszko był przekonany, że obecność i dominacja wpływów łacińskich pozbawia obrządek wschodni siły kulturotwórczej i możliwości rozwoju. Przyszły ordynariusz prawosławnej diecezji litewskiej widział w obrządku wschodnim historyczną siłę, określającą tożsamość religijną i narodową Rusinów, zamieszkujących tereny byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Dlatego stronnictwo Siemaszki starało się o samodzielność obrządku wschodniego, natomiast fakt poddania tradycji wschodniej wpływom łacińskim w zakonie bazylianów i brak oddziaływania kulturalnego rytu greckiego na społeczność litewską rozumiano jako wynik ekspansji katolicyzmu na chrześcijaństwo wschodnie. Reformy Siemaszki i konflikt duchowieństwa parafialnego z bazylianami doprowadziły do wykluczenia zakonu z życia Cerkwi unickiej i zbliżenia się jej do prawosławia

³¹ „Литовские Епархиальные Ведомости”, nr 29–30, 1895, s. 282. W 1833 r. Jozafat Żarski proponował przed Kolegium Greko-unickim szereg reform zakonu bazylianów w celu przywrócenia czystości obrządku wschodniego i zlikwidowania wpływów łacińskich. *Акты издаваемые Виленскою Археологическою Комиссиею*, t. XVI, Вильна 1889, s. 650.

³² *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, t. I, Санкт-Петербург, 1883, s. 598.

jako siły, która mogła wspomóc przywrócenie tradycji wschodniej, nadanie jej na terenie Litwy mocy kulturotwórczej. Józef Siemaszko miał pewność, że obrządek wschodni Cerkwi unickiej przekształci się w żywą tradycję chrześcijaństwa wschodniego. Tylko w ten sposób Cerkiew mogła przekazywać wiernym wartości duchowe właściwe chrześcijaństwu wschodniemu, określać tożsamość religijną i kulturalną społeczności ruskiej byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego i rozwijać własną samowystarczalną tradycję religijną. Było to niemożliwe w zakonie bazylianów, który rozwijał obrządek wschodni według łacińskich wartości duchowych i kierował tożsamość religijną i kulturalną unitów w stronę uzależnienia od kultury chrześcijaństwa zachodniego. Zakon bazylianów zachowywał ryt grecki, lecz przekazywał wiernym wartości łacińskie. Na tym polegała ta szczególna sytuacja zakonu w Wielkim Księstwie Litewskim, która uwarunkowała jego upadek w XIX wieku.

SUMMARY

Fr./Rev. Denis Rusnak

The role of the Basilian Order in shaping the religious and cultural identity of the inhabitants of the Grand Duchy of Lithuania

Keywords: Basilian Order, Lithuanian province, Union of Brest, identity

The main task of the Basilian Order was to spread the union and replace the Orthodox tradition by the Greek-Catholic rite in the territories of the Grand Duchy of Lithuania and the territories of the Russian Crown. Basilisk has taken over the most important Orthodox religious centers and miraculous icons while changing their appearance and the way of celebrating spiritual services and practices according to Latin patterns.

The Basilian Order was called to change the very content of the Orthodox spiritual tradition by changing its direction towards the subordination of the Latin tradition. This resulted in distortion of the tradition of Eastern Christianity in the Basilian monasteries and depriving it of the cultural factor. This led to a conflict within the Greek Catholic Church which led to the liquidation of the Lithuanian province of the Basilian and the unification of the Lithuanian and Byelorussian Orthodox churches in 1839. In the opinion of the initiators of this union, the Uniate Bishops of Josef Siemaszko, Antoni Zubko and Basil Luzynsky were the only possibility of preserving the religious, cultural and national identity of the faithful of the Eastern Church.

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
AKADEMII SUPRASKIEJ
SIERPIEŃ 2016 – LIPIEC 2017**

I.

Projekty i wydarzenia zrealizowane przez Akademię Supraską

* 26 lipca – 6 sierpnia 2016

Warsztaty plastyczno-ikonograficzne dla dzieci i młodzieży

Warsztaty były skierowane do dzieci i młodzieży w wieku 8–14 lat. Dzieci codziennie miały wiele atrakcji – zwiedziły m.in. Muzeum Ikon, gdzie poszerzyły swą wiedzę na temat świętych obrazów, oraz Muzeum Sztuki Drukarskiej i Papiernictwa, gdzie miały możliwość wczuć się w rolę piętnastowiecznych drukarzy, a także poznać tajniki produkcji papieru. Nie zabrakło również wizyty w Parku Krajobrazowym Puszczy Knyszyńskiej, gdzie zaskoczyła nas najnowsza ekspozycja, obrazująca puszczańskie życie zwierząt i owadów. Obozowicze uczestniczyli także w wycieczce Szlakiem Rękodzieła Ludowego, zapoznając się z ginącymi zawodami. Mieli też okazję odwiedzić pracownię garncarską „Adam i Paweł Piechowscy” z Czarnej Wsi Kościelnej oraz pracownię wyrobu łyżek „Mieczysław Baranowski” w Zamczysku. Każdy z uczestników wycieczki wrócił z własnoręcznie wykonanym dzbanuszkami oraz z unikatowymi pamiątkami. W przerwie między zajęciami ikonograficznymi, znalazła się chwila na wspólne wyjście na kręgle oraz do Strefy Zabaw na białostockim lodowisku. Każdego dnia odbywały się różnorodne zajęcia integracyjne, podczas których dzieci rywalizowały w konkurencjach sportowych, a także spędzały upalne popołudnia na plaży miejskiej w Supraślu, korzystając z siłowni na świeżym powietrzu i jeżdżąc na gokartach. Uczestnicy warsztatów próbowali też swych sił w lucznictwie oraz w samodzielnym wyrobie gipsowych zawieszek. Na zakończenie obozu dzieci odwiedził Wędrowny Teatr Lalek MAŁE MI, ze spektaklem *FINTIKLUSZKI – Folkowe Okruszki*. Nie zapominaliśmy ponadto o duchowym wymiarze odpoczynku. Każdy dzień zaczynał się i kończył wspólną modlitwą. Codziennie obozowicze uczestniczyli w Boskiej Liturgii, podczas której regularnie przystępowano do sakramentu spowiedzi oraz Św. Eucharystii. Nieodzownym elementem był Akatyst przed Ikoną Hodegetrii Supraskiej. Na zakończenie uczestnicy otrzymali drobne upominki oraz płytki ze zdjęciami z pobytu w Supraślu, a także zostali zaproszeni na wystawę, prezentującą zrobione przez nich ikony.

Koordynator: ks. Jarosław Józwik

Liczba uczestników – 24 osoby

* 22 sierpnia 2016

Wizyta w Supraślu Jego Świątobliwości Patriarchy Antiochii i całego Wschodu Jana X

W dniach 20–22 sierpnia 2016 r. z wizytą w diecezji białostocko-gdańskiej przebywał Jego Świątobliwość Patriarcha Antiochii i całego Wschodu Jan X. Jego Świątobliwości towarzyszyli: JE Metropolita Wysp Brytyjskich i Irlandii Silouan, JE Biskup Kosta – przełożony Stauropigialnego Monasteru św. Eliasza, Archimandryta Parteniusz Allati oraz protodiakoni Józef Shattahi i Jerzy Yaacoub. Z Patriarchą przybyli też dziennikarze Lea Adel i Husam Alibi. Ostatnim punktem programu patriarszej delegacji z Damaszku była wizyta w dniu 22 sierpnia w Męskim monasterze Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu. Goście zapoznali się z działalnością Akademii Supraskiej i zwiedzili Muzeum Ikon. Pobyt w Supraślu zakończył oficjalną wizytę Patriarchy Jana X w Polsce.

* 22–23 sierpnia 2016

Wizyta w Supraślu Przedstawiciela Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola, arcybiskupa Hioba

W dniach 22-23 sierpnia 2016 r. przybył do Supraśla przedstawiciel patriarchatu konstantynopolitańskiego przy Światowej Radzie Kościołów w Genewie arcybiskup Hiob (Getcha). W trakcie swojego pobytu abp Hiob zwiedził budynki oraz zapoznał się z działalnością Akademii Supraskiej. Wieczorem odbyło się spotkanie z członkami chóru „Fili”.

Liczba uczestników – 17 osób

* 29–31 sierpnia 2016

Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej – „Dawna cyrylicka księga drukowana: twórcy i czytelnicy”

W dniach 29-31 sierpnia 2016 r. w Akademii Supraskiej odbyła się VII Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej. W trakcie trzech dni można było wysłuchać 39 referatów, wygłoszonych przez badaczy duchownych i świeckich z ośmiu krajów europejskich. Tematem konferencji była księga cyrylicka oraz jej czytelnicy. Konferencja odbyła się w przededniu obchodów 500-lecia praskiej inicjatywy wydawniczej Franciszka Skoryny i była poświęcona również przygotowaniom do tego jubileuszu.

Pierwsza na świecie drukowana księga cyrylicka pojawiła się w Krakowie około 1490 roku, następnie kolejno pojawiały się druki w Czarnogórze (1492-1496), w Rumunii (1508-1512), w Pradze (1517-1520), od 1519 zaczęły swą działalność drukarnie cyrylickie w Wenecji i w serbskim Goražde. W ciągu XVI wieku prawosławne drukarstwo słowiańskie nabrało niezwykłego rozmachu, będąc efektem bogatej tradycji rękopiśmiennej, rozwoju poglądów renesansowych i ożywienia kultury duchowej. Różnorodność kontekstu poszczególnych inicjatyw wydawniczych, dzieje mecenasów, wydawców, drukarzy, specyfika wykonywania dzieł i ich czytelniczego obiegu od czasu powstania do czasów współczesnych, otwierają szerokie możliwości badań i refleksji.

W trakcie konferencji, uczestnicy mieli możliwość zarówno przedstawić swoje referat, jak i zwiedzić miejsca związane z drukarstwem na Podlasiu: Supraśl (Muzeum Sztuki Drukarskiej i Papiernictwa w Supraślu) i Zabłudów (Cerkiew pw. Zaśnięcia NMP

oraz kaplica upamiętniająca pierwsze druki cyrylickie). W ramach projektu został wydany VII tom „Latopisów Akademii Supraskiej”.

Organizatorzy: Fundacja „Oikonomos” oraz Akademia Supraska przy współpracy z: Uniwersytetem w Białymstoku, Fundacją im. Księcia Konstantego Ostrońskiego oraz Muzeum Sztuki Drukarskiej i Papiernictwa w Supraślu. Zadanie zrealizowano dzięki dofinansowaniu Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku

Koordynator: ks. Jarosław Józwik

Liczba uczestników – 70 osób

* 29 sierpnia 2016

Panichida za duszę śp. prof. Andrzeja Łapko

W Cerkwi Monasteru Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu, została odprawiona panichida za duszę Fundatora Fundacji OIKONOMOS oraz Przewodniczącego Bractwa św. św. Cyryla i Metodego, **prof. Andrzeja Łapko**, zmarłego przed rokiem. Nabożeństwu przewodniczył Arcybiskup Białostocki i Gdański, Jakub, w asyście licznie zgromadzonego duchowieństwa oraz osób związanych z Fundacją OIKONOMOS oraz Bractwem św. św. Cyryla i Metodego. Po nabożeństwie, w Akademii Supraskiej w sali wystawienniczej im. Wiktora Wołkowa została otwarta wystawa upamiętniająca postać oraz dorobek naukowy prof. Andrzeja Łapko. Wystawę można było oglądać do końca września 2016 roku.

* 4 września 2016

Finisaż wystawy ikon

4 września 2016 r. miał miejsce finisaż wystawy prac uczestników warsztatów plastyczno-ikonograficznych dla dzieci i młodzieży. Jednocześnie był to dzień zakończenia całości projektu Fundacji Oikonomos, który miał na celu zapoznanie dzieci i młodzieży z techniką pisania ikon, pogłębienie wiedzy o prawosławiu, a także umożliwienie ciekawego spędzenia wakacji. Efekt pracy młodych osób można było oglądać w korytarzach Akademii Supraskiej w dniach 10 sierpnia – 4 września.

Koordynator: ks. Jarosław Józwik

Liczba uczestników – około 300 osób

* 25 września 2016

Spektakl: *Zatopieni w historii II*

W ramach projektu *Zatopieni w historii II* grupa młodzieży pod kierownictwem p. Anny Kołosow-Ostapczuk zrealizowała kolejne przedstawienie dotyczące parafii prawosławnej w Topilcu. Tym razem młodzież zainteresowała historia schowania oraz poszukiwania dzwonów z cerkwi w Topilcu.

Koordynator: ks. Jarosław Józwik

Liczba uczestników – 90 osób

* 28–29 października; 4–5, 18–19 listopada 2016

Kolędy w Supraślu

Tematem warsztatów były ukraińskie pieśni bożonarodzeniowe, kolędy oraz archaiczne życzące pieśni noworoczne z różnych regionów Wschodniej Polski. W ramach zajęć, prócz nauki utworów (melodii, tekstu, znaczenia słów, okoliczności wykonania itp.), odbywały się prace nad prawidłową emisją, elementami wymowy, rytmem, frazowaniem, techniką oddechu oraz artykulacją i manierą wykonania charakterystyczną dla wybranych, niekiedy bardzo zróżnicowanych w tradycyjnej kulturze muzycznej, regionów Podlasia. Warsztaty prowadziły: Swietłana Łukaszewicz, Julita Charytoniuk i Marta Filimoniuk.

Liczba uczestników: 24 osoby

* 25 listopada 2016

Wernisaż prac Wiktora Kabaca i Małgorzaty Bowtruczuk

Wiktor Kabac (ur. 1935 r. w Minkówce koło Narewki) mieszkaniec Hajnówki. Ukończył Wydział Sztuk Pięknych UMK w Toruniu, kierunek malarstwo, w pracowni Stanisława Borysowskiego. Członek Związku Polskich Artystów Plastyków. Głównym tematem jego prac jest Puszcza Białowieska. Małgorzata Bowtruczuk (ur. 1995 r. w Hajnówce) jest Absolwentką Liceum Plastycznego w Supraślu. Obecnie studentka ASP w Łodzi. Przed otwarciem wystawy wyświetlony został film dokumentalny o bohaterach wystawy pt.: *Artysty prolog czy epilog*, w reżyserii Romana Wasiluka.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – 56 osób

* 30 stycznia – 4 lutego 2017

Zimowisko w Akademii Supraskiej

W zimowisku wzięło udział 24 dzieci z Białegostoku i okolic w wieku 9-13 lat. Opiekunami były Dorota Maksymiuk oraz Anna Haponiuk, obie na stałe pracują w świetlicy Eleos w Białymstoku. Bogaty program wypełniły wspólne gry i zabawy, zwiedzanie Supraśla i okolic. Dzieci brały również udział w zajęciach dotyczących zasad udzielania pierwszej pomocy. Codzienne modlitwy oraz nabożeństwa pozwoliły na przybliżenie wszystkim prawosławia.

Koordynator projektu: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników: 24 osoby

* 22–25 lutego 2017

Wielkopostne spotkania

Projekt, w którym brała udział młodzież z całego kraju. Codzienne modlitwy oraz nabożeństwa pozwoliły na przybliżenie wszystkim prawosławia. Czas spędzony na modlitwie i wyciszeniu pozwolił wszystkim na przeżycie w sposób wyjątkowy kilku dni Wielkiego Postu.

Koordynator projektu: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników: 26 osób

* 22–23 kwietnia 2017

Warsztaty cerkiewnego dzwonienia

Tym razem wspólnie z Monasterem Zwiastowania NMP, zorganizowaliśmy naukę cerkiewnego dzwonienia, skierowaną do młodzieży prawosławnej z okolic Białegostoku. Spędzając dwa dni w Supraślu, młodzi adepci kampanologii, mogli pod okiem swoich starszych kolegów podszkolić się w sztuce cerkiewnego dzwonienia. Szkoląc się na dzwonnicy Supraskiej, można było również zapoznać się z historią dzwonów w tradycji prawosławnej.

Koordynator projektu: o. Andrzej Borkowski

Liczba uczestników: 7 osób

* 23 kwietnia – 30 czerwca 2017

Wystawa Elizy Proszczuk PGO – *Prywatne Gospodarstwo Ogrodnicze*

Tytuł projektu odnosi się bezpośrednio do historii rodziny Elizy Proszczuk. Otaczali ją ludzie od zawsze związani z ziemią, zajmujący się uprawą warzyw i kwiatów. Eliza swoją rodzinę porównuje do ogrodu, który wchodząc w kolejne etapy przemian, wymaga nieustannej uwagi i pielęgnacji. Ogląda, analizuje i przetwarza równoczesną siłę witalności i powolny proces obumierania, które zawsze są ciągłością, zamknięte w cyklu natury i związane z nią człowieka.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – około 1000 osób

* 1–25 czerwca 2017

Wystawa ikon *Boskie Objawienia w Świętych Górach Rodopy*

W Akademii Supraskiej miała miejsce wystawa ikon bułgarskich z Prawosławnej Metropolii Płowdiw. 1 czerwca odbył się wernisaż. Uroczystość prowadził Witold Karczewski konsul honorowy Bułgarii, a uczestniczyli w niej m.in. wicemarszałek województwa podlaskiego Maciej Żywno, zastępca prezydenta Białegostoku Przemysław Tuchliński, biskup Supraski Grzegorz, namiestnik metropolity płowdiwskiego o. Jordan Georgiev, przedstawiciele Ambasady Bułgarskiej w Polsce, przedstawiciele duchowieństwa oraz samorządu lokalnego.

Ekspozycja zawierała 30 ikon z Metropolii Płowdiwskiej, centrum prawosławia w Bułgarii, wykopaliska archeologiczne i utensylia liturgiczne z Muzeum Historycznego w Asenowgradzie. Ikony pochodziły z XVI, XVII, XVIII oraz dwie z XIX wieku. Wystawa wcześniej prezentowana była w Instytucie Kultury Bułgarskiej w Warszawie, w Supraślu znalazła się dzięki staraniom Witolda Karczewskiego, konsula honorowego Republiki Bułgarii w Białymstoku oraz organizatorom: Instytutowi Kultury Bułgarskiej w Warszawie, Akademii Supraskiej i Muzeum Ikon w Supraślu (oddział Muzeum Podlaskiego).

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – około 400 osób

* 9–31 lipca 2017

Wystawa fotografii Mariusza Wideryńskiego *Misteria prawosławia*

Otwarcie nastąpiło 9 lipca 2017 r., o godz. 17.00 w Sali Wystawowej im. Wiktora Wołkowa w Akademii Supraskiej (ul. Klasztorna 1, 16-030 Supraśl). Wystawę można było oglądać do

31 lipca br., a jej organizatorem była Akademia Supraska. Wystawa Mariusza Wideryńskiego w nowej odsłonie liczy 80 fotografii. Artysta utrwalił Misteria odbywające się w świątynnych wnętrzach, ale całość uzupełnił elementami krajobrazu oraz cerkiewną architekturą. Nie zabrakło bogactwa detali i fragmentów cerkiewnego wystroju, płonących świec, ikon, dymu kadzideł, liturgicznych paramentów i feerii barw szat prawosławnego duchowieństwa.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – około 300 osób

* 11 – 13 lipca 2017

Warsztaty śpiewu bizantyjskiego

Muzyka bizantyjska jest bezpośrednią kontynuacją sztuki muzycznej pierwszych chrześcijan. Bizantyjscy „melodosi” pierwszego chrześcijańskiego tysiąclecia tworzyli muzykę do pisanych przez siebie hymnów, powodując, że stawała się ona nieodłączną ich częścią. Kolejne pokolenia hymnografów starały się tworzyć hymny równe rytmicznie pierwowzorom, dzięki czemu dawne melodie były wciąż żywe i dotrwały do naszych czasów. Projekt polegał na przeprowadzeniu 3 dniowych warsztatów muzycznych oraz koncertu uczestników warsztatów z Męskim chórem im. Bogdana Onisimowicza.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – bezpośrednich: 7, pośrednich: 150

* 23 lipca – 2 sierpnia 2017

Warsztaty plastyczno-ikonograficzne dla dzieci i młodzieży

Warsztaty były skierowane do dzieci i młodzieży w wieku 9–14 lat. Dzieci codziennie miały wiele atrakcji – zwiedziły m.in. Muzeum Ikon, gdzie poszerzyły swą wiedzę na temat świętych obrazów, oraz Muzeum Sztuki Drukarskiej i Papiernictwa, gdzie miały możliwość wczuć się w rolę piętnastowiecznych drukarzy, a także poznać tajniki produkcji papieru. Nie zabrakło również wizyty w Parku Krajobrazowym Puszczy Knyszyńskiej, gdzie zaskoczyła nas najnowsza ekspozycja, obrazująca puszczańskie życie zwierząt i owadów. Obozowicze uczestniczyli także w wycieczce Szlakiem Rękodzieła Ludowego, zapoznając się z ginącymi zawodami. Mieli też okazję odwiedzić pracownię garncarską „Adam i Paweł Piechowscy” z Czarnej Wsi Kościelnej oraz pracownię wyrobu łyżek „Mieczysław Baranowski” w Zamczysku. Każdy z uczestników wycieczki wrócił z własnoręcznie wykonanym dzbanuszkami oraz z unikatowymi pamiątkami. W przerwie między zajęciami ikonograficznymi, znalazła się chwila na wspólne wyjście na kręgle. Każdego dnia odbywały się zajęcia integracyjne, podczas których dzieci rywalizowały w konkurencjach sportowych, a także spędzały upalne popołudnia na plaży miejskiej w Supraślu, korzystając z siłowni na świeżym powietrzu i jeżdżąc na gokartach. Nie zapominaliśmy ponadto o duchowym wymiarze odpoczynku. Każdy dzień zaczynał się i kończył wspólną modlitwą. Codziennie obozowicze uczestniczyli w Boskiej Liturgii, podczas której regularnie przystępowano do sakramentu spowiedzi oraz Św. Eucharystii. Nieodzownym elementem był Akatyst przed Ikoną Hodegetrii Supraskiej. Na zakończenie uczestnicy otrzymali drobne upominki oraz płytki ze zdjęciami z pobytu w Supraślu, a także zostali zaproszeni na wystawę, prezentującą zrobione przez nich ikony.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – 30 osób

* 26–28 lipca 2017

Warsztaty śpiewu ludowego

W programie warsztatów: ćwiczenia ruchowe, oddechowe, dykcyjne, umuzykalniające, zapoznanie z tekstem i melodią pieśni ludowych z północno-wschodniej Polski. Uczono się pieśni związanych z obrzędami dorocznymi i rodzinnymi (narodziny dziecka, wesele, śmierć) oraz pieśni powszechnych śpiewanych bez szczególnej okazji. Zajęcia skierowane były zarówno do osób początkujących, jak i tych, które mają doświadczenie w śpiewie tradycyjnym. Warsztaty prowadziła Julita Charytoniuk.

Koordynator: ks. Jarosław Józwick

Liczba uczestników – bezpośrednich: 12, pośrednich: 70

Łączna liczba osób biorących udział w projektach Akademii Supraskiej: 2607 osób

II.

Projekty innych organizacji odbywające się w Akademii Supraskiej

* 1–14 sierpnia 2016

Obóz dla Polonii - *Duchowe okno na kraj - ojczyzna obrazem i piórem poznana*

Młodzież przyjechała do Supraśla z różnych zakątków świata, m.in. z Rosji, Białorusi, Litwy, Łotwy, Ukrainy, Belgii, Włoch, Wielkiej Brytanii, a nawet Kanady. Celem obozu była realizacja kilku założeń. Przede wszystkim miał być okazją do przyjazdu do ojczyzny, poznania regionu, praktykowania, a w niektórych przypadkach także nauki, języka polskiego, ojczystej kultury i tradycji. Dla niektórych uczestników był to pierwszy przyjazd do Polski, inni wydłużyli wakacje spędzane w ojczyźnie.

Kolejnym założeniem organizatorów była nauka poprzez warsztaty. Młodzi ludzie mogli zgłębić tajniki fotografii, nagrań wideo, dziennikarstwa telewizyjnego, śpiewu oraz gry aktorskiej. Podczas zajęć graficznych uczestnicy projektowali swoje logo i wizytówki. Szczególne warsztaty poprowadził Marek Korniluk, prezes Polskiego Towarzystwa Genealogicznego, który pomógł młodzieży w poszukiwaniu rodzinnych korzeni.

Jednym z najważniejszych zadań było przybliżenie młodych ludzi do Cerkwi, pokazanie im, jak funkcjonuje prawosławie w Polsce. Młodzież codziennie czytała modlitwy poranne i wieczorne, modliła się także przed i po posiłkach. Wyjątkowym wydarzeniem w trakcie trwania obozu było święto Supraskiej Ikony Bogarodzicy – młodzież czynnie uczestniczyła w nabożeństwach, jak i wcześniej w pracach przygotowawczych na terenie monasteru.

Duchowy charakter miały także organizowane podczas obozu wycieczki. Już w pierwszym tygodniu uczestnicy pojechali do Warszawy na zaproszenie metropolity

Sawy, gdzie wzięli udział w święcie patronalnym tamtejszej katedry. Przy okazji pobytu w stolicy młodzież zwiedziła Pałac Prezydencki i spotkała się z Szefem Gabinetu Prezydenta RP Adamem Kwiatkowskim. Kierunkiem kolejnej wyprawy były monastery: św. Onufrego w Jabłecznej i św. św. Marty i Marii na św. Górze Grabarce. W organizacji tego wyjazdu pomógł Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego. Miejscem ostatniego wyjazdu był Białystok. Tu młoda Polonia spotkała się z arcybiskupem Jakubem, zwiedziła Katedrę św. Mikołaja, Kościół Farny. Dzięki uprzejmości urzędu Miasta Białystok była w galerii im. Sleńdzińskich oraz w Muzeum Wojska Polskiego. Obóz odbył się dzięki dofinansowaniu przez Senat RP w ramach sprawowania opieki nad Polonią.

Organizator: Stowarzyszenie „OrthNet”

Liczba uczestników: 45 osób

* 19–23 sierpnia 2016

Wizyta Greków w Supraślu

W sierpniu zawitała do nas młodzież z opiekunami (biskup oraz 3 duchownych) z Diecezji Prawosławnej z Katerini. Podróżując po Polsce, zapoznawali się z prawosławiem w Polsce oraz dzielili się swoim doświadczeniem wyznawania prawosławia.

Organizator: Diecezja Białostocko-Gdańska

Liczba uczestników: 39 osób

* 22 września 2016

XX Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej

22 września 2016 r. w cerkwi Świętego Ducha w Białymstoku po raz dwudziesty odbyły się Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej. Wśród zaproszonych gości byli m.in.: Jego Eminencja Najprzewielebniejszy Metropolita Verii i Naus Pantelejmon z Grecji oraz Jego Eminencja Najprzewielebniejszy Biskup Mesaoryjski Grzegorz z Cypru. Podczas koncertu rozdane zostały nagrody w konkursie „Św. Gabriel w rysunkach dzieci”. Przed zgromadzonymi w świątyni zaprezentowały się następujące chóry: chór dziecięcy parafii Katedralnej w Białegostoku, chór parafii pw. św. Jana Teologa w Białymstoku, chór parafii pw. Narodzenia Bogurodzicy z Bielska Podlaskiego wraz z chórem dziecięcym prawosławnego przedszkola im. św. Gabriela z Bielska Podlaskiego, chór parafii Świętego Ducha w Białymstoku, chór katedry pw. Opieki Matki Bożej z Grodna na Białorusi.

Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej organizowane są przez Prawosławną Diecezję Białostocko-Gdańską przy finansowym wsparciu Urzędu Miasta Białegostoku oraz Podlaskiego Urzędu Marszałkowskiego. Występy chórów usłyszeć można było na antenie Radia Orthodoxyia.

Organizator: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska

Liczba uczestników: 500 osób

* 3–6 września 2016

Konsultacje polsko-niemieckie

Coroczne konsultacje pomiędzy PAKP i Kościołem Ewangelickim Niemiec Środkowych, odbyły się w tym roku w Supraślu. W ramach spotkania uczestnicy konsultacji podzielili się swoim doświadczeniem w pracy w parafiach oraz działalności charytatywnej. Ciekawym punktem programu było zapoznanie się z tradycjami bożonarodzeniowymi Podlasia, które zaprezentował wszystkim zebrany Doroteusz Fionik z Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach.

Organizator: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska, Prawosławna Diecezja Wrocławsko-Szczecińska

Liczba uczestników: 24 osoby

* 18–21 października 2016

Spotkanie osób niepełnosprawnych

W ramach corocznych wyjazdów z dziećmi i młodzieżą, Stowarzyszenie Accesible, zorganizowało pobyt kulturalno-oświatowy swoim podopiecznym w Supraślu. W ramach pobytu organizowane były spotkania z ciekawymi osobami oraz cykl prelekcji na temat prawosławia w Polsce.

Organizator: Stowarzyszenie Accesible

Liczba uczestników: 49 osób

* 24–26 listopada 2016

Polsko-białoruska wymiana młodzieży

Już po raz kolejny w Akademii Supraskiej miało miejsce spotkanie zorganizowane przez Bractwo św. św. Cyryla i Metodego pomiędzy uczniami z prowadzonej przez Bractwo szkoły oraz uczniów i nauczycieli z liceum w Brześciu, Republika Białoruś.

Organizator: Stowarzyszenie Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego

Liczba uczestników: 22 osoby

* 3–4 grudnia 2016

Warsztaty śpiewu: pieśni ukraińskie

Tematem warsztatów były ukraińskie kolędy, archaiczne życzące pieśni noworoczne, pieśni liryczne i religijne z różnych regionów Ukrainy. W ramach zajęć, prócz uczenia się utworów (melodii, tekstu, znaczenia słów, okoliczności wykonania itp.), pracowano nad prawidłową emisją, elementami wymowy, rytmem, frazowaniem, techniką oddechu oraz artykulacją i manierą wykonania charakterystyczną dla wybranych, niekiedy bardzo zróżnicowanych w tradycyjnej kulturze muzycznej, regionów Ukrainy. Szczegółne skupienie na próbie możliwie dokładnego odtworzenia pierwotnego brzmienia pieśni jest próbą poszukiwania dogłębnego poznania nie tylko fizycznych właściwości muzycznych (np. właściwości tzw. ładu, czyli niepowtarzalnej skali dźwiękowej wytworzonej w danej społeczności, w danym regionie), ale także cech funkcjonalnych pieśni, źródeł inspiracji, organiczności ich istnienia w otaczającym twórców świecie oraz jakości ich oddziaływania na wykonawców i odbiorców – i w konsekwencji ich właściwości duchowych, funkcji śpiewu jako elementarnej ekspresji ludzkiego jestestwa.

Warsztaty prowadziła Tatiana Sopiłka – etnomuzykolog i wokalistka, wieloletni pracownik naukowy Akademii Muzycznej im. Piotra Czajkowskiego w Kijowie. Jest członkinią powstałego w 1979 roku ukraińskiego zespołu „Drewo”, skupiającego wykonawców i badaczy muzyki tradycyjnej, a także założycielką i liderką warszawskiego zespołu „Dziczka”. Na zakończenie projektu odbył się koncert pieśni i kolęd w wykonaniu uczestników projektu.

Organizator: Stowarzyszenie Dziedzictwo Podlasia i Akademia Supraska

Liczba uczestników: bezpośrednich: 12 osób, pośrednich: 35 osób

* 14 grudnia 2016

Projekcja filmu *Bogurodzica*

W ramach projektu Stowarzyszenia „Orthnet” w Akademii Supraskiej odbyła się projekcja filmu *Bogurodzica – szlakiem podlaskich ikon*. Po projekcji odbyło się spotkanie z twórcą obrazu.

Organizator: Stowarzyszenie „Orthnet”

Liczba uczestników: 11 osób

* 16–19 lutego 2017

Międzynarodowe Obchody Światowego Dnia Młodzieży Prawosławnej

Dnia 16 lutego 2017 r. prawosławna młodzież Diecezji Białostocko-Gdańskiej wraz z przybyłymi gośćmi z Kaliningradu, Litwy, Białorusi, Ukrainy i Niemiec rozpoczęła obchody Światowego Dnia Młodzieży Prawosławnej, które po raz kolejny odbyły się w Białymstoku i Supraślu.

Projekt zrealizowano przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku.

Organizator: BMPDBG

Liczba uczestników: 70 osób

* 3 kwietnia – 9 maja 2017

Gdyński Uniwersytet Trzeciego Wieku – Supraśl 2017

Przejazd zorganizowany po raz kolejny przez GUTW oraz Fundację „FLY”, aby uczestnicy zapoznali się z pięknym regionu oraz Cerkwi Prawosławnej w Polsce. Grupie zorganizowano liczne wycieczki po okolicznych cerkwiach oraz muzeach Podlasia. Jedną z głównych atrakcji był występ chóru cerkiewnego.

Organizator: Fundacja „FLY”

Liczba uczestników: 52 osoby

* 22–25 marca 2017

Widząc w ciemności

Wizyta w Supraślu osób niewidomych i niedowidzących, która miała na celu zapoznanie młodzieży z Polski z prawosławiem.

Organizator: PZN

Liczba uczestników: 34 osoby

* 21–23 kwietnia 2017

III Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Sacrum – profanum – sacrum. Konwersje i rekonwersje architektury i sztuki sakralnej XX–XXI w.*

Głównym celem konferencji jest ukazanie i próba oceny zjawiska konwersji i rekonwersji architektury i sztuki sakralnej XX–XXI wieku. Konferencja ma zarówno cel diagnostyczny, ujawniający istotę, metodykę i zakres ich występowania w historii i współcześnie, jak przede wszystkim cel prognostyczny, ujawniający ich znaczenie dla kondycji *sacrum* różnych religii.

Organizator: International Union of Architects UIA Worku Programme “Spiritual Places” Zakład Architektury Kultur Lokalnych Wydział Architektury Politechniki Białostockiej.

Liczba uczestników: 18 osób

* 30 maja – 4 czerwca 2017

PKPK w Supraślu

Plener oraz spotkania wokół Puszczy Knyszyńskiej. W trakcie swojego pobytu goście zapoznali się z okolicami Supraśla. Zorganizowano rajd po Puszczy Knyszyńskiej oraz przeprowadzono szereg spotkań i wykładów tematycznych. Ważnym elementem było zapoznanie się z historią i terminologią prawosławia.

Organizator: PKPK

Liczba uczestników: 14 osób

* 10–14 lipca 2017

Warsztaty kaligraficzne

Laboratorium Sztuk Różnych z Krakowa zorganizowało dziesięciodniowe warsztaty kaligraficzne dla adeptów sztuki drukarskiej. Pracując w Akademii Supraskiej, warsztatowicze mieli możliwość poznania historii regionu oraz zwiedzania Supraśla i okolic. Mając na uwadze miejsce, w którym były prowadzone warsztaty, jednym z głównych punktów programu były cykliczne spotkania dotyczące prawosławia.

Organizator: Laboratorium Sztuk Różnych

Liczba uczestników: 26 osób

* 10–14 lipca 2017

Zatopieni w historii II

To projekt artystyczno-edukacyjny, którego celem było zintegrowanie lokalnej społeczności z Parafii św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu i utrwalenie wspomnień najstarszych mieszkańców tej okolicy. Autorką projektu i jego koordynatorem była Anna Kolasow-Ostapczuk, a pomysłodawcą o. Jarosław Józwick, proboszcz parafii. Przedsięwzięcie zostało zrealizowane przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku.

Projekt rozpoczął się od przeprowadzenia serii wywiadów z najstarszymi mieszkańcami parafii, którzy opowiadali o swoich wspomnieniach dotyczących historii parafii, relacjonowali wydarzenia z życia własnego oraz sąsiadów. Anna Kolosow-Ostapczuk, która przeprowadziła wszystkie te rozmowy, wykorzystała zebrane informacje do napisania scenariusza sztuki teatralnej. W efekcie powstał portret społeczności widzianej oczami młodych osób. Na kolejnym etapie realizacji projektu scenariusz posłużył jako podstawa pracy warsztatowej z pochodzącą z parafii młodzieżą w wieku gimnazjalno-licealnym. Z zaproszenia do wzięcia udziału w projekcie skorzystało 5 osób: Dominika Błahuszevska, Ela Czech, Grzegorz Siergiejew, Szymon Szatyłowicz i Weronika Szatyłowicz. Warsztaty teatralne w murach Akademii Supraskiej przeprowadziły Katarzyna Siergiej i Anna Kołosow-Ostapczuk. Za przygotowanie wokalne odpowiedzialne były Julita Charytoniuk. Projekt zrealizowano przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku.

Organizator: Parafia Prawosławna pw. Św. Mikołaja w Topilcu

Liczba uczestników: 11 osób

*** Poznając ikonę**

Spotkania adeptów sztuki pisania ikon, organizowane przez Stowarzyszenie Metamorphosis z Supraśla. W ramach projektu uczestnicy łączyli zajęcia teoretyczne z praktyką.

– 13–22 stycznia 2017 – liczba uczestników: 8

– 2–11 lipca 2017 – liczba uczestników: 12

*** Warsztaty ikonograficzne**

Spotkania adeptów sztuki pisania ikon, organizowane przez Annę Geldon z Krakowa. W ramach projektu uczestnicy łączyli zajęcia teoretyczne z praktyką. W lipcu zaprezentowali swoje prace na wystawie w Akademii Supraskiej.

– 4–12 lutego 2017 – liczba uczestników: 14

Łączna liczba osób biorących udział w projektach współorganizowanych przez Akademię Supraską: 996 osób

Ogólna liczba uczestników projektów (pkt. I – II): 3603 osób

III.

Inne formy działalności

W ciągu całego roku w Domu Pielgrzyma miały miejsce różnorodne spotkania wynikające ze współpracy Akademii Supraskiej z innymi organizacjami. Ważnym wydarzeniem było przyjęcie 8 listopada 2016 roku Akademii Supraskiej do Sieci „International Research Network Pax Byzantino-Slava”. Stale współpracujemy z Muzeum Ikon

w Supraślu. Akademia Supraska jest członkiem OIKOSNET, zrzeszającym Akademię chrześcijańskie Europy.

IV. Podsumowanie

Szczególnie ważne jest podkreślenie współpracy Akademii Supraskiej z Muzeum Ikon w Supraślu, Prawosławnym Ośrodkiem Miłosierdzia Diecezji Białostocko-Gdańskiej „Eleos”, Bractwem Młodzieży Prawosławnej, Bractwem Prawosławnym św. św. Cyryla i Metodego, Katedrą Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, Stowarzyszeniem OrthNet.

Dzięki współpracy z GUTW padła propozycja rozwinięcia współpracy ze Stowarzyszeniem „FLY”, działającym w woj. pomorskim. W planach jest wspólne zorganizowanie programu dotyczącego promocji prawosławia na wybrzeżu. Przewidywane są wystawy, koncerty oraz prelekcje na tematy związane z prawosławiem.

Akademia Supraska podejmuje próby intensyfikacji współpracy ze Wschodem. Odbywały się spotkania z partnerami oraz próby realizowania wspólnych projektów. Jednak największym problemem jest polityka wizowa, która uniemożliwia swobodny przepływ obywateli. Z tego powodu inicjatywa nie może mieć charakteru cyklicznego.

W realizację projektów Akademii Supraskiej angażuje się coraz więcej wolontariuszy. Większość z nich jednorazowo uczestniczyła w pracy, jednak współpraca z niektórymi jest obiecująca także w dłuższej perspektywie, do osób szczególnie zaangażowanych należy Jakub Oniszczuk i Paula Borowik.

Wspomnienie

17 kwietnia 2017 r., w nocy, o godz. 01.50, zmarł arcybiskup Jeremiasz, ordynariusz Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej, wieloletni Przewodniczący Polskiej Rady Ekumenicznej, Rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wieloletni członek Konwentu Akademii Supraskiej.