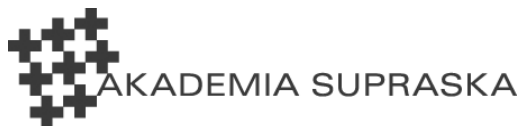


Latopisy Akademii Supraskiej

15



Partnerem przedsięwzięcia jest Województwo Podlaskie

Latopisy Akademii Supraskiej

15

**DAŻENIA DO SAMODZIELNOŚCI  
CERKWI W POLSCE –  
DLA UCZCZENIA STULECIA  
AUTOKEFALII PAKP**

Pod redakcją

Alicji Zofii Nowak i Marzanny Kuczyńskiej

Białystok–Kraków 2024

Rada Naukowa

JE Jakub Kostiućzuk, Prawosławny Arcybiskup Białostocki i Gdański,  
Slavia Barlieva (Sofia), Dragiša Bojović (Niš), Sergejus Temčinas (Wilno),  
Antoni Mironowicz (Białystok), Aleksander Naumow (Wenecja–Supraśl)

Kolegium Redakcyjne

ks. Jarosław Józwić (redaktor naczelny), Marzanna Kuczyńska (UAM Poznań),  
Alicja Zofia Nowak (UJ Kraków), Jakub Oniszczyk (sekretarz),  
Łukasz Siebiatyński (koordynator zasobów internetowych)

Recenzenci

dr hab. Aleksandra Sulikowska-Belczowska, prof. UW (Uniwersytet Warszawski)  
prof. dr hab. Sergejus Temčinas (Lietuvių kalbos institutas, Lietuvių literatūros ir tautosakos  
institutas, Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών)  
prof. dr hab. Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari)

Adres Redakcji

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

© Copyright by Fundacja „Oikonomos”, 2024

Projekt okładki

Jarosław Charkiewicz

Opracowanie graficzne, dtp

Tomasz Sekunda (Wydawnictwo «scriptum»)

ISSN 2082-9299

ISBN 978-83-68252-18-7

Wydawca

Fundacja „Oikonomos”  
Wydawnictwo «scriptum»

Druk i oprawa

ORTHDRUK Sp. z o.o., Białystok

---

## Spis treści

Od redakcji .....	9
Abp Jakub Kostieczuk Kilka słów na temat katolicyzmu i autokefalii Kościoła: w 100-lecie nadania autokefalii PAKP .....	11

### PRAWOSŁAWIE W POLSCE

Antoni Mironowicz Patriarchat konstantynopolitański wobec metropolii kijowskiej, halickiej i litewskiej w latach 988–1685 .....	25
Jerzy Uścińowicz Gotyk prawosławia – fenomen idei architektury pogranicza Wschodu i Zachodu .....	69
Małgorzata Omilanowska-Kiljańczyk Projekty pierwszego soboru prawosławnego w Warszawie w czasach Mikołaja I .....	85
Agata Skurzevska Inskrypcje nagrobne zabytkowych pomników cmentarza prawosławnego w Piotrkowie Trybunalskim .....	105

Ihumen Pantelejmon Karczewski  
Hagiologia polskiego Prawosławia – znaczenie, systematyzacja  
i wyzwania ..... 125

Małgorzata Kurianowicz  
Język liturgiczny Cerkwi Prawosławnej w niepodległej Polsce ..... 155

\* \* \*

Dominika D. Wysoczyńska  
Pamięć przeszłości wobec terażniejszości i przyszłości we wspólnocie  
starowierców w Polsce ..... 163

### PIŚMIENNICTWO CERKIEWNE I. RZECZYPOSPOLITEJ

Halina Matwijenko  
Arcybiskupi serbscy w menologionie kodeksu z 1507 roku ..... 177

Witali Michalczuk  
Transformacja prawosławnej tradycji liturgicznej dawnej Rzeczypospolitej  
(list supraskiego archimandryty Sergiusza Kimbara z 1546 roku) ..... 189

Галина Николаевна Сапожникова  
Лексическая вариативность в руськомовных переводах  
*Żywotów Świętych* Петра Скарги: уникальные лексемы жития  
свт. Афанасия Великого ..... 221

Роман Валерьевич Нуриев  
Виленский список руськомовного перевода *Wielkiego zwierciadła*  
*przykładów* и его польский оригинал ..... 237

Сергей Юрьевич Темчин  
Церковнославянско-руськомовный *Тестамент Василя, царя*  
*греческого*: острожское издание 1607 года и рукописная версия  
начала XVII века как педагогический диптих ..... 249

Ксения Николаевна Казаринова  
Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях:  
скотарская текстологическая группа ..... 255

Alicja Zofia Nowak  
Metropolia kijowska w patriarchacie moskiewskim: Dmytro Tuptało  
o sakramencie pokuty ..... 267

---

**WOKÓŁ TEMATU**

Piotr Kołpak Polityczna rola kultu św. św. Cyryla i Metodego w Królestwach Czech i Polski w późnym średniowieczu .....	281
--	-----

**TEKSTY I KONTEKSTY**

Jakub Oniszczyk 100 lat autokefalii. 1000 lat historii .....	295
Aleksandra Szymaniuk Mikołaj Dylecki we Wrocławiu – mistrzowska odsłona prawosławnego baroku .....	303
Szymon Klimiuk Przysięgi i ślubowania: słowa jako genesis (omówienie) .....	311

**VARIA**

Sprawozdanie Akademii Supraskiej 2023 .....	317
20-lecie Fundacji „Oikonomos” .....	323



Delegaci PAKP oraz Patriarchatu Konstantynopolińskiego przed Belwederem w dniu ogłoszenia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce (1925). Dostojnicy kościelni przed Belwederem po audiencji u prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego. Widoczni w pierwszym rzędzie od lewej do prawej: metropolita chalcedoński Joachim, metropolita Kościoła Prawosławnego w Polsce Dionizy Waledyński, adiutant prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego gen. Mariusz Zaruski, metropolita Nektariusz, metropolita z Sardes Germanos. Widoczni także m.in: archimandryta z Bukowiny Timoteus Evangelinidas (w trzecim rzędzie od góry pierwszy z prawej), profesor Uniwersytetu w Bukareszcie Dragomir S. Demetrescu (w trzecim rzędzie od góry w środku, z siwymi włosami), szef protokołu dyplomatycznego MSZ Stefan Przeździecki (1. z lewej w drugim rzędzie). Na najwyższym stopniu stoją adiutanci prezydenta RP kapitan Janusz Horodecki (z lewej) i major Andrzej Meyer (z prawej).

Źródło: <<http://www.audiovis.nac.gov.pl/obraz/125231/c099de78a8f039761497e67b155ef257/>>.



---

## Od redakcji

Oddajemy czytelnikom do rąk pierwszy z dwóch tomów „Latopisów Akademii Supraskiej”, wydawanych w ramach obchodów stulecia autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Część pierwsza poświęcona jest drogom do samodzielności Cerkwi w Polsce – autorzy artykułów koncentrują w niej uwagę na tysiącletniej historii Prawosławia na ziemiach polskich.

Odrodzona w 1918 roku Rzeczpospolita była państwem wielonarodowym i wielowyznaniowym. Prawosławie stanowiło drugie pod względem liczebności wyznanie kraju. W 1921 roku przynależność do Kościoła prawosławnego deklarowało około pięciu milionów wiernych. W 1924 doszło do pomyślnego zakończenia zabiegów o autokefalię Cerkwi, prowadzonych przez metropolitę Dionizego (Waledyńskiego). W bieżącym roku (2024) w całym kraju organizowane są przedsięwzięcia upamiętniające wydarzenia sprzed 100 lat. Jubileusz przypomina, że autokefalia to rezultat ponadtysiącletniej historii Prawosławia na tych terenach. Jest kontynuacją dzieła ludzi, uważających je za sens i istotę życia.

Mocą decyzji Świętego Soboru Biskupów z 24 października 2023 roku uroczystościom 100-lecia samodzielności Cerkwi prawosławnej w Polsce nadano wymiar religijno-liturgiczno-duszpasterski z uwzględnieniem strony naukowej (konferencje, publikacje) oraz popularnonaukowej. Patronat Honorowy nad jubileuszem setnej rocznicy autokefalii PAKP sprawuje Prezydent RP Andrzej Duda. Uroczystości jubileuszowe zapoczątkowało poświęcenie świątyni Św. Sofii Mądrości Bożej w Warszawie, wybudowanej na pamiątkę naszych Przodków wywiezionych na Sybir, zgładzonych w łagrach i obozach pracy, ofiar Akcji „Wisła”, burzenia prawosławnych cerkwi na Chełmszczyźnie i Podlasiu, kampanii wrześniowej 1939 oraz Powstania Warszawskiego 1944. Centralne nabożeństwo dziękczynne w intencji Cerkwi prawosławnej w Polsce

i jej wiernych zostało odprawione 19 sierpnia 2024 roku w dniu święta Przemienienia Pańskiego na św. Górze Grabarce.

Fundacja Oikonomos włączyła się w obchody jubileuszu, organizując wiele różnorodnych wydarzeń. Jednym z nich była zorganizowana wspólnie z Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie, Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie i Katedrą Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku Konferencja Naukowa, przeprowadzona 13–15 września 2024 roku w Akademii Supraskiej.

W niniejszym tomie uwaga jest zwrócona na eklezjologiczny wymiar autokefalii, unaocznia katolickość (powszechność) Kościoła wyrażoną w *Credo*, Nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary. W planie historycznym badacze omawiają najważniejsze wydarzenia kształtujące oblicze Prawosławian na ziemiach polsko-litewsko-ruskich, łącznie z dotyczącymi ich aktami prawnymi, nie tracąc z oczu aktualnego stanu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

W planie literacko-liturgicznym podkreślona została specyfika piśmiennictwa, korzystającego ze wszystkich języków literackich używanych w Cerkwi prawosławnej na ziemiach polsko-litewsko-ruskich przez prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej Dwojga/Trojga Narodów.

W planie sztuki – malarstwa, muzyki i architektury – skoncentrowano się na niepowtarzalnej syntezie prądów artystycznych ze Wschodu i Zachodu, dzięki którym w ciągu wieków mogły na ziemiach naszej wspólnej Ojczyzny wytworzyć się i zachować do dzisiaj niezwykle dzieła najwyższej artystycznej klasy, świadczące o samodzielności myślenia i tworzenia ich autorów, nie bojących się przełamania stereotypów w kreowaniu nowych wartości.

Celem monografii jest nie tylko upamiętnienie jubileuszu, lecz także chęć ukazania żywego zainteresowania różnych środowisk badawczych w kraju i za granicą dziejami oraz osiągnięciami polsko-litewsko-ruskiego Prawosławia. Drugi tom (LAS 16) ukaze się za kilka miesięcy. Prace w nim zgromadzone poświęcone są głównie aktowi i okolicznościom uzyskania autokefalii w 1924, a także późniejszemu funkcjonowaniu PAKP.

Abp Jakub Kostiućzuk

ORCID 0000-0002-2848-6036 / abpjakub@orthodox.bialystok.pl  
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie / Akademia Supraska

## Kilka słów na temat katolickości i autokefalii Kościoła: w 100-lecie nadania autokefalii PAKP

Słowa kluczowe: Kościół, Kościół prawosławny, przymioty Kościoła, katolickość, autokefalia

W artykule jest mowa o pojęciach katolickości i autokefalii Kościoła. Na początku omówione są przymioty Kościoła, a w szczególności jego trzecia cecha – katolickość. Przedstawiona jest etymologia terminu, jego pierwsze użycie, a także jego zastosowanie w literaturze chrześcijańskiej. Dalsza część artykułu porusza kwestie związane z pojmowaniem tego terminu, jego tłumaczeniem na inne języki, interpretacją teologiczną i jej wpływem na rozwój eklezjologii. Druga część artykułu poświęcona jest pojęciu autokefalii Kościoła. W tej części omówiono znaczenie pojęcia autokefalia i innych określeń stosowanych w odniesieniu do niezależności kościelnej. Przedstawiono też kwestie związane z uzyskiwaniem autokefalii przez Kościoły lokalne.

### Przymioty Kościoła

W tekście nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary wymienione są cztery terminy określające przymioty Kościoła: Jeden, Święty, Powszechny i Apostolski. W najkrótszy sposób wyrażają one istotę Kościoła. Włączone do *credo* drugiego soboru powszechnego (Konstantynopol I, 381), jako część nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary recytowane są podczas sakramentu chrztu, a także podczas Liturgii według rytu św. Jana Złotoustego (Chryzostoma) i św. Bazylego Wielkiego. W *credo* występują greckie terminy: (εις) μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν (ἐκκλησίαν)<sup>1</sup>, zaś w wersji łacińskiej wyznania wiary 150 ojców tego soboru określe-

<sup>1</sup> *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. 1, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2006, s. 68.

nia: (*in*) *unam, sanctam<sup>2</sup>, catholicam et apostolicam (ecclesiam)*. Wyznanie wiary do-  
czekało się tłumaczeń na wiele języków. Pierwsza, druga i czwarta spośród wymienio-  
nych cech nie sprawiały problemu tłumaczom, były zrozumiałe (choć nie w pełni),  
ale już trzecia nie była tak jasna. Był to bowiem specyficzny filozoficzny termin. Na  
łacinię tekst soborowego *credo* był niewątpliwie tłumaczony jeszcze w trakcie obrad  
soboru, a grecki termin καθολικὴν przetranskrybowano na łaciński jako *catholicam*,  
określenie o wyraźnym greckim pochodzeniu. W języku cerkiewnosłowiańskim do tłu-  
maczenia wymienionych terminów użyto następujących wyrażen: (во) ѿднѣ, рѣдѣ,  
соборнѣю ѿ апѣльскѣю (ѿрѣковѣ). W języku polskim ten fragment wyznania wiary brzmi:  
„(w) jeden, święty, powszechny i apostołski (Kościół)” (jak widać termin *kafoliki* został  
przetłumaczony w tych językach jako *sobornaja* i *powszechny*).

Zarówno w języku cerkiewnosłowiańskim, jak i w polskim spotykamy jednak  
wersje zapożyczone z oryginałów greckiego i łacińskiego. Znany sławista prof. Aleks-  
sander Naumow stwierdza, że w piśmiennictwie słowiańskim grecki termin był używa-  
ny długo, w okresie od XII aż do XV wieku<sup>3</sup>. W tekstach teologicznych i liturgicznych  
zapożyczony grecki zwrot *kafoliczeskaja* (*Cerkow*) jest używany paralelnie z wyraże-  
niem *sobornaja* do dziś. Podobnie w języku polskim prócz słowa *powszechny* używa się  
spolszczonego terminu łacińskiego – (*Kościół*) *katolicki*. Użycie jednak tych nowych  
słów do tłumaczenia greckiego pojęcia καθολικός wprowadzało pewne zamieszanie  
i dyskusje, a po podziale Kościoła nawet spory międzywyznaniowe (por. niżej).

### Pochodzenie i zastosowanie terminu καθολικός

Zanim termin καθολικός trafił do języka teologii chrześcijańskiej, był wykorzy-  
stywany w filozofii i klasycznej grece, oznaczając pojęcie ogólne – *powszechnik*<sup>4</sup>. Ter-  
min ten składa się z dwóch greckich słów: καθ – według i ὅλου – całość, pełnia. Po  
raz pierwszy termin ten w chrześcijańskim piśmiennictwie spotykamy u św. Ignacego  
Antiocheńskiego<sup>5</sup> ok. 115 r., a następnie u św. Ireneusza z Lyonu (140–202) i innych  
wczesnochrześcijańskich ojców. Sięgali po niego, aby podkreślić całość i jedność Ko-  
ścioła. Ojcowie soboru w Konstantynopolu w 381 r. tym terminem określali jedną  
z cech Kościoła, nieco rozszerzając i pogłębiając jego znaczenie.

Adoptując ten filozoficzny termin w teologii, starano się przede wszystkim pod-  
kreślić, że Kościół był *katolicki*, nawet wówczas, gdy był „małą trzódką”. Ograniczona

<sup>2</sup> Ibidem, s. 68 (w tym opracowaniu w wersji łacińskiej, raczej pomyłkowo, nie wstawiono drugiego  
przymiotu Kościoła – *sanctam*).

<sup>3</sup> A. Naumow A., ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ в древнеславянской письменности, [w:] *Saint emperor  
Constantine and christianity*. International Conference Commemorating the 1700th Anniversary of the  
Edict of Milan 31 May – 2 June 2013, ed. D. Bojović, vol. 2, Niš 2013, s. 346.

<sup>4</sup> Powszechnik – cechy, pojęcia i idee wspólne jakimś rzeczom, ludziom lub zjawiskom.

<sup>5</sup> Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 138, 147.

do miasta Jerozolima zewnętrznie niewiele różniła się od innych wspólnot religijnych, ale była w swej istocie ukierunkowana na zjednoczenie całego stworzenia. Używając słowa καθολικός wskazywano więc na szczególny rodzaj tego zjednoczenia: nie na wzór połączonych obcych sobie części, ale na wzór części żywego organizmu, który, choć wieloskładnikowy, stanowi jedność.

### Dyskusje na temat rozumienia i tłumaczenia

W rozdziałach poświęconych eklezjologii, w opracowaniach i podręcznikach z teologii dogmatycznej możemy znaleźć różne interpretacje trzeciej cechy Kościoła. W tych z XVIII i XIX wieku bardziej uwypukla się aspekt horyzontalny znaczenia słów: *soborniaja* i καθολικήν. Dla przykładu znany dogmatysta rosyjski arcybiskup Makary Bułgakow (1816–1882) (podobnie jak to było wówczas w Kościele rzymskokatolickim), używając określenia *kafoliczeskaja* myśli o przestrzennym zasięgu, pisząc, że „Kościół nawet w czasach apostołskich, mimo iż nie był wtedy tak rozległy, jak w IV, V wieku i w kolejnych stuleciach, Ojcowie mianowali *kafolicznym* wskazując na jego wszechobecność”<sup>6</sup>. Podobnie też biskup Sylwester Malewanskij (1828–1908), znany rosyjski autor pięciotomowego podręcznika do teologii dogmatycznej w terminie użytym w nicejsko-konstantynopolitańskim symbolu wiary widzi tylko jeden z jego aspektów. Właściwie akcentuje to, co wynika z użytego w języku cerkiewnosłowiańskim słowa *sobornaja*. Używając wymiennie słów *kafoliczeskaja* i *sobornaja* autor podkreśla wagę soborów, które mają w Kościele wyjątkowe znaczenie. Pisze, że władza w Kościele jest soborowa i „posiada większy autorytet w porównaniu z władzą pojedynczego biskupa”<sup>7</sup>. Podobnie dzieje się z tłumaczeniem trzeciej cechy Kościoła w katechizmach. Są one niejako skróctową wersją interpretacji z szerszych opracowań tego okresu<sup>8</sup>. Ponieważ termin καθολικήν nie zawsze był interpretowany w całości swego znaczenia, lecz jedynie w którymś z jego aspektów (często wynikającym z ograniczonej użytych do tłumaczenia tego terminu słów), prowadziło to do nieporozumień, a czasami nawet do wysuwania zarzutów pod adresem innych wyznań o niewłaściwe interpretowanie istoty Kościoła. Ostatecznie zainspirowało to jednak niektórych teologów do głębszej analizy przedmiotu, i szerszego spojrzenia na znaczenie użytego w *credo* terminu. Przykładem ostrej dyskusji może być korespondencja znanego rosyjskiego słowianofila Aleksija Chomiakowa (1804–1860), z pewnym jezuitą rosyjskiego pochodzenia o nazwisku Gagarin, który zarzucał prawosławnym podmiianę terminu

<sup>6</sup> Por. Макарий Булгаков, арх., *Православно-догматическое богословие*, т. 2, Санктпетербург 1857, s. 185.

<sup>7</sup> Сильвестр (Малеванский), *Опыт православного догматического богословия*, т. 4, §122 (por. <azbyka.ru>) (dostęp 10.09.2024).

<sup>8</sup> Филарет Дроздов, митр., *Пространный христианский катехизис*, Варшава 1930, s. 56.

*katolickeskaja* słowem *sobornaja*, a przez to fałszowanie prawdziwej nauki o Kościele. Iwan Gagarin w swojej broszurze stwierdzał:

Przyznać musimy, bracia, że w słowiańskim przekładzie symbolu wiary słowo *katolicki* zastąpiono wyrażeniem nieokreślonym i niejasnym, zupełnie nie oddającym pojęcia powszechności (*wsiemirnosti*). Miliony chrześcijan zamiast wypowiadać w symbolu wiary słowa „wierzę w Kościół Katolicki” mówią: „Wierzę w Kościół soborowy”. I oto w tej sytuacji oskarża się nas o zniekształcenie symbolu! [...] Cecha której przede wszystkim brakuje wyznaniu wschodniemu, której nieobecność rzuca się w oczy, to właśnie katolickość, powszechność. Wystarczy otworzyć oczy, by przekonać się, że Kościoły tego wyznania są Kościołami lokalnymi miejscowymi, narodowymi, nie tworzącymi Kościoła powszechnego<sup>9</sup>.

Chomiakow, odpowiadając na zarzuty jezuitę za pośrednictwem francuskiego wydawnictwa *L'union Chretienne*, pisał:

A okres, kiedy Kościół był jeszcze, by tak rzec, w kołysce; gdy cały mieścił się w ciasnym przybytku oświetlonym w Pięćdziesiątnicę niebiańskimi językami ognia – czy był to według was Kościół katolicki, czy też cecha ta przynależała wówczas pogaństwu? [...] Kościół myśli zupełnie inaczej. Określa siebie nie według przyszłej powszechności (tak wyjaśniano też powszechność), lecz według innych oznak. Właściwa Kościołowi cecha katolickości pozostaje niezależna i od losów materialnych świata, i od rozwoju sił duchowych narodów, i nawet od osiągnięć apostołstwa; jest to cecha niezmienna i taką pozostanie zawsze<sup>10</sup>.

To, co ojciec Gagarin wkłada w pojęcie *καθολικὴν*, Grecy określają terminem *Οἰκουμενικόν*, a jego odpowiednikiem w języku cerkiewnosłowiańskim jest: *вселенская*. To dlatego Chomiakow tak ostro zarzuca jezuitę nierozumienie tematu, a nawet ignorancję i podkreśla, że użyte w tłumaczeniu słowiańskim słowo *sobornaja* w najlepszy sposób oddaje ideę katolickości Kościoła.

Zdaje się, że ta dyskusja wpłynęła na wielu późniejszych teologów różnych wyznań i zmusiła ich do szerszego i głębszego interpretowania tej cechy Kościoła. Metropolita Jan Zizulas<sup>11</sup> podkreśla wyjątkowy wkład Aleksieja Chomiakowa – jako wybitnego teologa – w interpretację soborowości Kościoła. W XX wieku teologowie przechodzą do mocniejszego akcentowania wertykalnej składowej pojęcia *καθολικὴν*. Dzieje się

<sup>9</sup> A. Chomiakow, *List do redaktora „L'union Chretienne” o znaczeniu słów „katolicki” i „soborowy”*. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, jezuitę, tłum. J. Dobieszewski, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Bobieszewski, Warszawa 1998, s. 130–131.

<sup>10</sup> *Ibidem* s. 132.

<sup>11</sup> I. Ζηζιούλα Μητροπολίτου Περγάμου, *Ευχαριστίας ἐξεμπλάριον*, Μεγαρά 2006; ros. wyd. por. И. Зизиулас, митр., *Церковь и Евхаристия, Сборник статей по православной экклесиологии*, Богородице-Сергиева Пустынь 2009, s. 302.

tak nie tylko w Kościele prawosławnym, lecz także w katolickim<sup>12</sup>. Pokazuje to, że za-zwyczaj istota i rozwiązywanie problemu wyłania się z rzeczowej dyskusji.

### Sens terminu „katolicki”

W XX wieku trzeciemu przymiotowi Kościoła poświęcono naprawdę wiele uwagi. Ten temat zajmuje dużo miejsca w pracach takich teologów jak Georgi Florowski, Sergiusz Bułgakow, Paweł Fłorenski, Włodzimierz Łoski czy Paul Evdokimov. Wszyscy oni starają się koncentrować uwagę na wertykalnym aspekcie wyrażenia *καθολική* i *sobornaja*, nie kwestionując oczywiście znaczenia horyzontalnego. Sergiusz Bułgakow pisze:

[...] możliwe jest także jakościowe określenie soborności, czyli katolickości. Odpowiada to autentycznemu znaczeniu tego pojęcia w historii filozofii, a zwłaszcza u Arystotelesa [...]. W tym sensie Kościół katolicki oznacza Kościół trwający w prawdzie, mający wspólnotę z prawdą, Kościół żyjący prawdziwym życiem [...]. W soborności jako katolickości każdy poszczególny członek Kościoła, jak i wszyscy razem, trwają w jedności z całością Kościoła, z „niewidzialnym” Kościołem, który będąc w nierozdzielnej jedności z widzialnym, stanowi jego ośnowę [...]. W tym sensie katolickość jest mistyczną i metafizyczną głębią Kościoła, a nie jego zewnętrznym rozprzestrzenieniem<sup>13</sup>.

Włodzimierz Łoski, niezwykle ceniony teolog XX wieku, wykładający w paryskich uczelniach, w jednej ze swoich książek poświęcił temu tematowi cały rozdział, tytułując go *O trzecim przymiotcie Kościoła*<sup>14</sup>. Podkreśla w nim organiczną spójność wszystkich czterech cech Kościoła i mówi o harmonicznej ich jedności, która wyraża pełnię bytu Kościoła. Zwraca też uwagę na to, że wszystkie terminy bardzo dokładnie określają naturę Kościoła. Powierzchnowe wyjaśnienie każdego z nich, ograniczenie się do ogólnego opisu znaczenia terminu, zubaża rozumienie istoty. Łoski podkreśla, że jest to szczególnie widoczne, kiedy próbujemy wyjaśnić znaczenie atrybutu określonego trzecim terminem – *katolicki*. Zwłaszcza ten termin nie może być traktowany powierzchownie, jest bowiem pewnym dopełnieniem spinającym pozostałe cechy. W swoim artykule Łoski jakby włącza się w dyskusję prowadzoną między Chomiakowem i o. Gagarinem:

Trzeba jednoznacznie zrozumieć różnice pomiędzy ‘ekumenicznością’ (*wsielenskostiu*) i ‘katolickością’ (*sobornostiu*). Kościół w całości jest nazywany ‘ekumenicznym’ (*wsielenskim*), ale to określenie nie może być użyte do jego

<sup>12</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Poznań 2002.

<sup>13</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. ks. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 74–75.

<sup>14</sup> В.Н. Лосский, *По образу и подобию* (<azbyka.ru>), (10.09.2024).

części; jakkolwiek każda część Kościoła, nawet ta najmniejsza, a nawet pojedynczy wierzący, może być mianowana ‘katolicką’ (*sobornoj*)<sup>15</sup>.

Paul Evdokimov charakteryzując krótko przymiot katolickości Kościoła, w książce zatytułowanej *Prawosławie*, pisze:

Wyraz καθολική [...] wyraża całość, ale nie geograficzną, poziomą czy ilościową, lecz pionową i jakościową, przeciwną wszelkiemu dzieleniu *dogmatu*. „Gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół katolicki” (św. Ignacy Antiocheński). Zdanie to oznacza jedność wypełnienia, które nie zależy wcale od warunków historycznych, przestrzennych czy ilościowych<sup>16</sup>.

Niemiecki teolog Karl Felmy, charakteryzując prawosławną eklezjologię, zwraca uwagę na znaczący wkład w jej odnowienie właśnie Aleksieja Chomiakowa:

Teologia wiele zawdzięcza Aleksemu Chomiakowowi (1804–1860) za potężny impuls, który doprowadził do odnowienia eklezjologii. W swoim nowym podejściu do eklezjologii nadawał on duże znaczenie przekładowi na język słowiański greckiego słowa καθολική [...]. Według niego cały Kościół jest zgromadzeniem [...]. W Kościele prawosławnym Chomiaków widział idealną syntezę protestanckiej zasady wolności, ale bez tendencji do samowoli i rzymskokatolickiej zasady jedności, ale bez tendencji do braku wolności [...]. Wpływ jego systemu okazał się bardzo znaczący. Słowo soborowość [...] jest obecnie używane nie tylko w Rosji, ale w całym prawosławiu<sup>17</sup>.

Znany rosyjski teolog Mikołaj Afanasjew<sup>18</sup> i grecki metropolita Pergamonu Jan Zizulas<sup>19</sup> poszerzyli kwestię eklezjologii o jeszcze jeden ważny element, o eucharystyczny aspekt Kościoła<sup>20</sup>. Zwrócili oni uwagę, że Kościół jest zgromadzeniem eucharystycznym. Każdy uczestniczący w sakramencie Eucharystii staje się członkiem mistycznego ciała Chrystusa – Kościoła. I choć każdy uczestniczy w Liturgii w swoim lokalnym Kościele – parafii, ma jednak udział w jednym Ciele Jezusa Chrystusa. Były to, choć oczywiste, tak istotne kwestie, że doprowadziły do spojrzenia na katolickość Kościoła z całkiem innej perspektywy. O znaczeniu poszerzenia eklezjologii o eucharystyczny aspekt może świadczyć chociażby to, że na Afanasjewa powoływano się na drugim soborze watykańskim (1962–1965), który wniósł wiele korekt w rozumienie katolickości Kościoła.

<sup>15</sup> Ibidem. Por. także В.Н. Лосский, *О третьем свойстве Церкви*, „Журнал Московской Патриархии” 1968, № 8, s. 75.

<sup>16</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. ks. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 166–167.

<sup>17</sup> K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 180–181.

<sup>18</sup> Por. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002.

<sup>19</sup> Por. J.D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, red. P. McPartlan, New York 2006.

<sup>20</sup> Por. Abp Jakub Kostiućzuk, *O tajemnicy zbawienia*, Białystok 2013, s. 27–33.



Wypracowane na *Vaticanum Secundum* dokumenty dotyczące eklezjologii zostały uwzględnione w nowym Katechizmie Kościoła rzymskokatolickiego. Padają w nim następujące stwierdzenia:

Kościół jest powszechny, ponieważ jest w nim obecny Chrystus. Tam gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół powszechny. Istnieje w nim pełnia Ciała Chrystusowego zjednoczona z Głową, w wyniku czego Kościół otrzymuje od niego pełnię środków zbawienia, której On chciał mu udzielić: poprawne i pełne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne, posługa święceń w sukcesji apostołskiej. W tym podstawowym znaczeniu Kościół był już powszechny w dniu Pięćdziesiątnicy i taki będzie aż do dnia Paruzji<sup>21</sup>.

Jak widać, jest tu już mowa nie o horyzontalnym znaczeniu trzeciego przymiotu Kościoła, lecz o wertykalnym.

Na podstawie prac teologów XX wieku można wnioskować, że zwrot „katolicyść Kościoła” podkreśla (Jego) uniwersalność, nieograniczoność, jedność i powszechność, ale mimo to nie oznacza dążenia do globalizacji, podporządkowania i unifikacji. Nie pozwala też na inną skrajność, taką jak nacjonalizacja Kościoła i wykorzystywanie Go do celów politycznych; do podziałów na podstawie przynależności narodowej i kulturowej. Egzemplifikacją niewłaściwego rozumienia przymiotu katolicyści była praktyka wchłaniania Kościołów lokalnych, niwelowanie ich wyjątkowości językowej i kulturowej, a także ujednoczanie różnych, często starożytnych, tradycji, czyli wdrażanie katolicyści jako powszechności jedynie przestrzennej (horyzontalnej).

### Katolicyść a autokefalia

Choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że termin *autokefaliczny* pochodzi od słowa katolicki – *kafoliczny* – w rzeczywistości jest inaczej. Każdy Kościół autokefaliczny zachowuje swoją katolicyść (*kafoliczność*), w przeciwnym wypadku nie mógłby być nazwany Kościołem. Wyrażenie *autokefaliczny* pochodzi od innego terminu. Podstawą jest grecki rzeczownik κεφαλή – głowa. Natomiast pierwszy człon, (przedrostek) αὐτο – samo, w przypadku wyrażenia *autokefalia* wskazuje na odrębność, samostanowienie i samodzielność w funkcjonowaniu. Inaczej rzecz ujmując, posiada on własne „organy” niezbędne do samodzielnego funkcjonowania. Taki lokalny Kościół posiada więc swojego zwierzchnika-głowę, który zwołuje i przewodniczy lokalnemu soborowi biskupów, przyjmuje apelacje, przedkłada je soborowej decyzji, a także reprezentuje Kościół lokalny na zewnątrz. Mimo tych atrybutów związanych z autokefalią Kościół lokalny nie traci przez to cech wymienionych w Nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary. Pozostaje święty, realizując swoje zadania uniwersalne. Jest jeden,

<sup>21</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, s. 213.

ponieważ w swojej istocie nie jest oddzielony od pozostałych Kościołów lokalnych, stanowiąc jedno Ciało Jezusa Chrystusa. Jest nadal święty, bowiem w Nim dokonuje się uświęcenie wiernych. Zachowuje też atrybut katolicyzmu (*kafoliczności*), nie jest bowiem pozbawiony cech, które wyraża ten termin. Posiada pełnię Kościoła, choć jest ograniczony granicami geograficznymi określającymi przestrzeń jego kanonicznego działania.

W kontekście autokefalii Kościoła i określenia jej istoty używane są różne pojęcia. Wszystkie one w pewnym sensie odzwierciedlają różne aspekty autokefalii. Jedne z nich są bardziej trafne, inne właściwie nie powinny być używane, ponieważ mogą w jakimś stopniu zaprzeczać pojęciu katolicyzmu Kościoła.

- **Niezależność**

Termin ten określa wiele prerogatyw, które wraz z nadaniem autokefalii otrzymuje Kościół lokalny. Wprawdzie autokefalia daje niezależność w kwestiach wyboru zwierzchnika, powoływania diecezji, parafii i zarządzania Kościołem na danym terenie niezależnie od innych lokalnych Kościołów, ale może jednak błędnie sugerować całkowitą niezależność, która przeczy głównym przymiotom Kościoła, a więc jedności i katolicyzmu. W sprawach dogmatycznych i kanonicznych pozostaje On wciąż powiązany z całością. Kościół autokefaliczny pozostaje zawsze w zależności i jedności z innymi Kościołami na zasadzie jedności i zależności członków jednego ciała.

- **Niepodległość**

Podobnie termin „niepodległość”, który wywodzi się z leksykonu słów używanych do walki narodowowyzwoleńczej, może błędnie sugerować cel ubiegania się o autokefalię. Odrębność narodowa nie musi być powodem do odrębności kościelnej. Przykładów poprawnego funkcjonowania Kościołów autokefalicznych z występowaniem na ich kanonicznym terytorium wielu różnych narodowości, jest wiele. Termin ten, choć wskazuje, że decyzje autokefalicznego Kościoła w zakresie zarządzania nie podlegają akceptacji kogoś z zewnątrz i są suwerenne, to jednak może też błędnie wskazywać, że istnienie danej odrębnej grupy etnicznej umożliwia ubieganie się o autokefalię.

- **Suwerenność**

Termin „suwerenny” jest niejako sprzężony z terminem „niepodległy”. Pojęcie to rzeczywiście wskazuje na pewne atrybuty funkcjonowania Kościoła autokefalicznego. Jego soborowe decyzje są suwerenne. Jedynym suwerenem powinien być tylko sobór lokalny. Nawet władze świeckie nie powinny podważać jego suwerennych decyzji. W przypadku ich niezgodności z dogmatyczną nauką Kościoła i kanoniczną spuścizną, jego decyzje mogą być anulowane po apelacji i podjęciu jednomyślnej decyzji soboru panprawosławnego (lub soboru zwierzchników wszystkich Kościołów autoke-

falicznych). W tym sensie suwerenność jest ograniczona pojęciem jedności i katolicyzmu Kościoła.

- Samorządność

Pojęcie „samorządności” jest bliskie idei suwerenności. Samorządny oznacza samodzielnie kierujący swoją działalnością, niezależnie od innych ośrodków zarządzania. To cecha, która właściwie nie pozwala na manipulowanie życiem Kościoła i jego decyzjami z zewnątrz. Te kwestie mogą i powinny być brane pod uwagę w przypadku ubiegania się o autokefalię, gdy władze zwierzchnie Kościoła znajdują się na terenie innego, wrogiego państwa.

- Niezawisłość

„Niezawisłość” to termin rozpowszechniony w sądownictwie. Oznacza tam konstytucyjną zasadę wymiaru sprawiedliwości, w myśl której sędzia przy rozstrzygnięciu spraw orzeka tylko na podstawie ustawy i swojego wewnętrznego przekonania i nie może być skrepowany żadnym innym zaleceniem lub instrukcją<sup>22</sup>. Kościół również posiada swoje organy sądownicze i kodeks prawa, który stanowią kanony kościelne. Rozstrzyganie spraw spornych ma też hierarchiczną strukturę, według której można odwoływać się do wyższej instancji. Najwyższą instancją w Kościele autokefalicznym jest sobór biskupów lub sobór lokalny. W tym sensie autokefalia daje prerogatywy niezawisłości. Wszystkie decyzje podejmowane przez biskupów powinny być niezawisłe, oparte jedynie na kanonach. Jednakże w myśl katolicyzmu, Kościół autokefaliczny podlega decyzjom soboru panprawosławnego lub soborowi zwierzchników wszystkich Kościołów autokefalicznych. Przy tym apelacja składana na ręce zwierzchnika *primus inter pares* – obecnie patriarchy Konstantynopola, ma być rozpatrywana wspólnie przez wszystkich pozostałych zwierzchników.

- Samodzielność

Samodzielność osiąga się na zasadach pewnego procesu, nabywa się jej w efekcie dorastania i zdobywania doświadczenia. Samodzielność jest atrybutem dojrzałości i pełnej zdolności do ponoszenia odpowiedzialności za swoje decyzje i czyny. Samodzielność w przypadku Kościoła to chyba najważniejszy i najbardziej oddający istotę i sens autokefalii termin.

Wszystkie te terminy w pewnym stopniu oddają ideę autokefalii. W wielu przypadkach jej uzyskanie jest pożądanym, eliminuje bowiem czynniki, które mogą prze-

---

<sup>22</sup> Por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4: *M-P*, Warszawa 1996, s. 488; *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 2: *L-P*, Warszawa 1979, s. 374.

szkadzać we właściwym funkcjonowaniu Kościoła lokalnego. Ponieważ autokefalia nie jest celem samym w sobie i kwestia nadania autokefalii może być odmiennie oceniana przez strony, to bardzo często proces uzyskiwania autokefalii przybierał charakter podobny do walki o niepodległość.

### Kwestie dotyczące nadania autokefalii

W historii chrześcijaństwa można dostrzec dwie skrajne i niezgodne z ideą katolicyzmu Kościoła tendencje. Z jednej strony próby przywłaszczenia sobie terytoriów i podporządkowania swojej władzy zwierzchniej na wzór panowania świeckiego. W tym celu tworzono nawet pseudoteologiczne teorie mówiące o namiestniku Chrystusa skupiającym absolutną władzę typu monarchicznego lub określonej, ograniczonej, stałej liczbie patriarchatów, wyrażonej w koncepcji „pentarchii”. Podobnie też działo się w kwestii językowej. Dochodziło do próby sakralizacji wybranych języków, a tym samym do desakralizacji innych języków narodowych. Teoria trzech języków użytych w napisie z krzyża Chrystusowego była nawet wykorzystywana do blokowania misji świętych braci Cyryla i Metodego wśród Słowian. Tego typu działania wywołują sprzeciw i bardzo często prowadzą do innej skrajności. Polegała ona na próbach zrywania jedności i tworzenia podziałów na zasadach przynależności narodowej, nawet z przejawami nacjonalizmu. Etnofiletyzm powinien być obcy chrześcijanom, którzy będąc członkami Jednego Mistycznego Ciała, stanowią w Jezusie Chrystusie jedność. Jak pisał św. ap. Paweł w Liście do Kolosan: „tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (3,11).

Celem istnienia Kościoła jest realizowanie w Nim uświęcenia i zbawienia wiernych, a dla realizacji tego celu autokefalia nie zawsze jest konieczna. Dążenie do uzyskania autokefalii nie może też być utożsamiane czy porównywane do politycznej walki o niepodległość. Aspiracja do autokefalii na zasadach walki niepodległościowej jest zaprzeczeniem katolicyzmu Kościoła. Z drugiej jednak strony, brak akceptacji przez Kościół Matkę na udzielenie autokefalii lokalnemu Kościołowi, spełniającemu wszystkie wymagania do prawidłowego samodzielnego funkcjonowania, tylko z przyczyn politycznych czy utraty „kanonicznego terytorium”, będzie brakiem właściwego pojmowania chrześcijańskiej miłości, jedności i katolicyzmu. W tym przypadku jakże trafnie zostało użyte w słowiańskim tłumaczeniu terminu katolicyzmu słowo: *sobornost'*. Mimo udzielenia autokefalii, jedność będzie wyrażana właśnie na zasadzie soborowości. Natomiast Kościół Matka na wzór matki akceptującej samodzielną swoich dzieci z pełną świadomością, zrozumieniem i odpowiedzialnością powinien brać pod uwagę wszystkie okoliczności oraz uwarunkowania i postępować tak, by gwarantować wiernym możliwość realizowania zbawienia i uświęcenia. Autokefalia w niektórych

okolicznościach jest więc, jeśli nie konieczna, to co najmniej wskazana. Kiedy jej brak będzie zagrażał realizacji celów Kościoła, należy skrupulatnie ocenić wszystkie okoliczności i uwzględnić wszystkie argumenty (za i przeciw), by podjąć właściwą decyzję o jej ewentualnym nadaniu. Kościół otrzymujący autokefalię pozostaje jednak nadal w jedności z całym Kościołem na zasadzie katolicyzmu.

## SUMMARY

Abp Jakub Kostiuczuk

### **On the Catholicity and Autocephaly of the Church in the 100th Anniversary of Granting the Autocephaly to the Polish Autocephalous Orthodox Church**

**Keywords:** Church, Orthodox Church, Attributes of the Church, Catholicity,  
Autocephaly

The article deliberates on the catholicity and autocephaly of the Church. At the beginning the attributes of the Church are discussed, in particular its third feature – catholicity. The etymology of the term, its first use, and its application in Christian literature are presented. The remaining part of the article addresses issues related to the understanding of this term, its translation into other languages, theological interpretation, and its influence on the development of ecclesiology. The second part of the article is devoted to the notion of autocephaly of the Church. This part discusses the meaning of the concept of autocephaly and other terms used in reference to ecclesiastical independence. Issues related to obtaining autocephaly by local Churches are also presented.



# **PRAWOSŁAWIE W POLSCE**





Antoni Mironowicz

ORCID: 0000-0001-7856-2191 / amir@uwb.edu.pl

Uniwersytet w Białymstoku

## **Patriarchat konstantynopolitański wobec metropolii kijowskiej, halickiej i litewskiej w latach 988–1685**

Słowa kluczowe: autokefalia, metropolia kijowska, metropolia halicka, metropolia litewska, Cerkiew prawosławna

Kościół prawosławny na ziemiach polskich, litewskich i ruskich od samego początku był metropolią, jedną z prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego. Z tego powodu patriarcha miał określone prawa administracyjne i sędziowskie. Posiadał on wyłączne prawo interpretacji kanonów. Zwierzchnik Kościoła bizantyńskiego obsadzał urząd metropolity. W XIII wieku wzrost politycznego znaczenia Księstwa Halicko-Wołyńskiego w XIII w. przyczynił się do zmian w strukturze organizacyjnej Kościoła prawosławnego. Książę Lew I dążył do utworzenia w swym księstwie niezależnej od Kijowa prowincji cerkiewnej. Dopiero książę halicki Jerzy I uzyskał około 1303 r. zgodę patriarchy carogrodzkiego Atanazego na utworzenie w Haliczu metropolii. Podobną do książąt halickich politykę wobec Cerkwi prawosławnej prowadzili władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego. W XIII w. w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego znalazła się dominująca liczebnie i kulturowo ludność ruska. W tej sytuacji książęta litewscy, rywalizujący z Moskwą i Haliczem, dążyli do utworzenia własnej metropolii prawosławnej. Wskutek zabiegów księcia Witenesa utworzono w 1299 r. metropolię litewską z siedzibą w Nowogródku. Decyzję o jej powołaniu podjął patriarcha Jan XII. Obie metropolie, wskutek zabiegów metropolitów kijowskich – rezydujących często w Księstwie Moskiewskim, były kilkakrotnie likwidowane i odnawiane w kolejnych stuleciach.

Taka sytuacja była efektem: zmieniających się granic państw (Polski, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Moskiewskiego), braku konsekwentnej polityki patriarchatu konstantynopolitańskiego wobec ruskiej prowincji cerkiewnej oraz aspiracji osobistych poszczególnych metropolitów (halickich, kijowsko-moskiewskich i litewskich) do objęcia zwierzchności nad ruską prowincją cerkiewną.

Dopiero w 1458 r. metropolici rezydujący w Moskwie zrzekli się tytułu metropolitów kijowskich i używali tytułu metropolitów moskiewskich i całej Rusi. Od 1458 r. do unii brzeskiej (1596 r.) na ziemiach należących do państwa

polско-litewskiego Kościół prawosławny posiadał własną odrębną organizację w postaci metropolii kijowsko-halickiej. Do końca XVI w. Kościół prawosławny na terenie Rzeczypospolitej nie był Kościołem autokefalicznym, ale pozostawał w kanonicznej zależności od patriarchy carogrodzkiego i stanowił jedną z metropolii tego patriarchatu. Zależność metropolii kijowskiej od patriarchatu miała charakter nominalny. Patriarcha nie miał wpływu na powstawanie nowych biskupstw i ich obsadę personalną. Metropolici kijowscy zarządzali metropolią samodzielnie i nie podlegali żadnej kontroli ze strony patriarchy. Stan taki trwał do 1686 roku, kiedy nastąpiło przejście metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego. Patriarcha konstantynopoliński Dionizy IV, pod presją wezyrów, w kwietniu 1686 r. wyraził zgodę na przejście metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchy Joachima. W ten sposób została przerwana zwierzchność kanoniczna patriarchów konstantynopolińskich nad metropolią kijowską istniejąca od chrztu Rusi Kijowskiej w 988 r.

Tradycja Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej opiera się na trzech filarach: nurcie metodiańskim, bizantyńskim i ruskim. Sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, a później ze schrytjanizowaną Rusią i Czechami musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Chrystianizacja ziem polskich została rozpoczęta za panowania księcia morawskiego Świętopełka I (870–894). W historiografii polskiej problematyka ta została obszernie opisana<sup>1</sup>. Najnowsze publikacje, uwzględniające odkrycia arche-

<sup>1</sup> O misji metodiańskiej na ziemiach polskich pisali m.in. K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, t. XXXV, Kraków 1898, s. 161–170; idem, *Lehici – Polanie – Polska. Wybór pism*, Warszawa 1965; J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947; idem, *Prohor i Prokul, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszość”, nr 4 (1948), s. 17–32; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX–XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, R. IV (1953), z. 4, 1954; K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1970, s. 472–515; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 365–421; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, s. 8–12; J. Leśny, *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Warszawa 1987, s. 28–38; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. 1–3, Warszawa 1989; *Chrześcijaństwo w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 23–27; F. Kmietowicz, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem”*, Białystok 1994; S. Szczur, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań*, [w:] *Chrytjanizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 7–23; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, s. 417–445; R. Żerelik, *Obrządek słowiański w południowej Polsce*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdroj doświadczania*, red. K. Leśniewski i J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 439–447; M. Bendza, *Chrytjanizacja ziem Polski*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, red. P. Chomik Białystok 2000, s. 68–89; A. Mironowicz, *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku*, Białystok 2013; idem, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations”, vol. XX (2015), 2016, s. 19–46; idem, *Chrzest Polski z różnych perspektyw*, [w:] *Wykłady inauguracyjne rok akademicki 2016/2017*, Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji im. Marka Dietricha, vol. LXVI, Warszawa 2017, s. 127–154; idem, *Chrzest Polski z różnych perspektyw*, „Rocznik Teologiczny”, R. LIX, z. 1, 2017, s. 37–73.

ologiczne, potwierdzają obecność obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich przed i po 966 r.

Wyznanie prawosławne o tradycji bizantyńsko-ruskiej pojawiło się w granicach Polski za panowania Bolesława Chrobrego, po zajęciu przez niego Grodów Czerwieńskich<sup>2</sup>. Kościół prawosławny na ziemiach polskich, litewskich i ruskich od samego początku był metropolią, jedną z prowincji patriarchatu konstantynopolińskiego. Z tego powodu patriarcha miał określone prawa administracyjne i sędownicze. Posiadał on wyłączne prawo interpretacji kanonów. Zwierzchnik Kościoła bizantyńskiego obsadzał urząd metropolity. W praktyce obsadzanie tej godności w X–XI w. należało do kompetencji synodu patriarchalnego, który przedstawiał do zatwierdzenia trzech kandydatów spełniających warunki kanoniczne. Spośród zgłoszonych kandydatów patriarcha wybierał jednego i zatwierdzał go na metropolitę. Taka procedura wyboru metropolity dotyczyła również ruskiej prowincji kościelnej. Różnica w porównaniu z metropoliami znajdującymi się na terenie Cesarstwa Bizantyńskiego polegała na tym, że w przypadku metropolity kijowskiego akt intronizacji był zarazem aktem akredytacji politycznej. Ceremonia przyjęcia nowego metropolity odbywała się w katedrze kijowskiej<sup>3</sup>.

### Kształtowanie się struktury diecezjalnej na pograniczu polsko-ruskim do końca XIII wieku

Metropolia kijowska jako sześćdziesiąta z kolei metropolia patriarchatu konstantynopolińskiego została ustanowiona około 997 roku<sup>4</sup>. Do tego czasu w stolicy Wielkiego Księstwa Kijowskiego przebywał jedynie biskup misyjny. Można założyć, że biskup misyjny przybył do Kijowa wraz z księżną Anną w 989 r. Pierwszym biskupem z

<sup>2</sup> A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 178; E. Голубинский, *История русской церкви*, t. I, cz. 1, Москва 1901, s. 334; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 10, 1896, s. 487–521.

<sup>3</sup> E. Голубинский, *История Русской Церкви*, t. I, cz. 1, Москва 1904, s. 269–272; A. Poppe, *Państwo i Kościół...*, s. 38, 39; idem, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz i J.S. Gajek, Lublin 1993, s. 89–104; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, Kraków 2000, s. 59–68; A. Mironowicz, *Metropolia kijowska w strukturze patriarchatu konstantynopolińskiego (988–1685)*, [w:] *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2006, s. 23–64.

<sup>4</sup> A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI–XIII wieku*, [w:] *Ecclesia. Cultura. Potestas. Studia do dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006 (2007), s. 69–83; idem, *The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12<sup>th</sup> Century*, „Orthodoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej: Rocznik Katedry Historii Europy Środkowo–Wschodniej UwB”, nr 3, 2020, s. 11–44; idem, *The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12<sup>th</sup> Century*, part. II, „Orthodoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej: Rocznik Pracowni Historii Europy Środkowo–Wschodniej UwB”, nr 4, 2021, s. 11–43.

tytułem metropolity został Teofilakt przeniesiony z metropolii Sebasty. Przeniesienie to nastąpiło przed 991 r. tj. przed śmiercią patriarchy Mikołaja Chrysoberga. Drugim metropolitą był Jan. Źródła ruskie wspominają u schyłku X w. jeszcze o dwóch metropolitach – Michale i Leonie<sup>5</sup>. Wraz z powołaniem metropolii kijowskiej ustanowiono sufraganie biskupie<sup>6</sup>.

Pierwszą z sufragani ustanowiono w Białogrodzie, położonym na południowy zachód od Kijowa, jednym z największych ośrodków grodowych Rusi Kijowskiej. Białogród stanowił jedną z rezydencji monarchy kijowskiego i pełnił ważną funkcję obronną. Ten rozległy gród, ściśle powiązany z Kijowem, nie odgrywał do XII w. samodzielnej roli politycznej. Białogród był siedzibą młodszych książąt zarządzających tym grodem z nadania księcia kijowskiego. Powstanie katedry białogrodzkiej datuje się na lata panowania Włodzimierza Wielkiego. Białogród został rezydencją biskupią, ponieważ był również rezydencją książęcą. Biskup białogrodzki był do 1165 r. prothotronosem metropolii. Sytuacja biskupa białogrodzkiego, różniła się zwłaszcza w XII w. od pozycji pozostałych władków rezydujących w księstwach dzielnicowych. Diecezje te, białogrodzka i juriewska, wraz z metropolitalną, znajdowały się w dzielnicy wielkoksiążęcej. Książę kijowski, współdziałając z metropolitą i mając od siebie zależnych dwóch władków, mógł skutecznie wywierać wpływ na obsadę katedr biskupich w innych dzielnicach Rusi Kijowskiej<sup>7</sup>.

Założenie biskupstwa juriewskiego przypada na lata panowania Jarosława Mądryego. Fundacja władcy nastąpiła po 1036 r., kiedy książę rozpoczął budowę grodów nad rzeką Rosią. Biskupstwo w Juriewie miało zapewnić opiekę duszpasterską i prowadzić akcję misyjną wśród ludów koczowniczych. Schrytylizowane ludy koczownicze mogły być wykorzystane w walce z Połowcami i Pieczyngami. Jarosław Mądry erygował biskupstwo juriewskie, ażeby metropolita posiadał, obok białogrodzkiego, drugiego wikariusza. W ten sposób metropolita mógł wyświęcać władków bez potrzeby przywoływania do Kijowa innych sufraganów. Biskup juriewski był nie tylko wikariuszem metropolity, ale administrował własną diecezją obejmującą dorzecze Rosi. Władca juriewski zastępował metropolitę w uroczystościach kościelnych w Konstantynopolu i Kijowie<sup>8</sup>. W latach 1147–1149 biskupstwo przeniesiono z Juriewa do Kaniowa.

<sup>5</sup> A. Poppe, *Państwo i Kościół...*, s. 25–33.

<sup>6</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, т. IV, Москва 1866, s. 132; W. Zaikin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do unii lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, R. X, nr 2, 1930, s. 135; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 811.

<sup>7</sup> A. Poppe, *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*, cz. 3, „Przegląd Historyczny”, t. LVI, 1965, z. 4, s. 557–564.

<sup>8</sup> E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 689–690; A. Poppe, *Państwo i Kościół...*, s. 188–192.

Powodem przeniesienia siedziby biskupstwa było spalenie Juriewa w końcu lat czterdziestych XII w. w czasie walk między książętami ruskimi.

W Nowogrodzie, w drugim po Kijowie ośrodku politycznym, powołano katedrę biskupią jeszcze pod koniec X w. Latopis nowogrodzki datuje utworzenie diecezji już w 989 roku<sup>9</sup>. O wczesnym powstaniu władcy nowogrodzkiego świadczy drewniana katedra św. Zofii o trzynastu kopułach, stanowiąca kopię drewnianej archikatedry kijowskiej pod tym samym wezwaniem, wybudowaną jeszcze za panowania Jarosława Mądrego. Pierwszym biskupem nowogrodzkim był Joachim pochodzący z Korsunia<sup>10</sup>.

Powstanie biskupstwa w Czernihowie, jednego z czołowych ośrodków grodowych na Rusi Kijowskiej, nastąpiło za panowania Włodzimierza Wielkiego. W Czernihowie, podobnie jak w Kijowie, musiała funkcjonować wspólnota chrześcijańska, zanim nastąpiło oficjalnie przyjęcie chrześcijaństwa. Przed 1036 r. książę czernihowski Mścisław rozpoczął budowę monumentalnej katedry Zbawiciela na miejscu istniejącej drewnianej<sup>11</sup>. Ustanowienie biskupstwa wynikało z dominującej roli Czernihowa w życiu politycznym. Po 1246 r. siedziba władcy została przeniesiona do Briańska.

W podobnej sytuacji znajdował się Perejaśław, będący stolicą diecezji, która obejmowała w końcu XI w. ziemię perejaśławską, smoleńską i suzdalską. Erygowanie diecezji nastąpiło na początku XI wieku. Murowana katedra Michała Archanioła, konsekrowana przez metropolitę Efrema w 1089 r., została wzniesiona na miejscu drewnianej pod tym samym wezwaniem. Kult św. Michała jako patrona rycerstwa walczącego z poganami, popularny w Bizancjum, na Rusi upowszechnił się wraz z przyjęciem chrześcijaństwa. Wybór patrona dla katedry perejaśławskiej nie był przypadkowy. Ziemia perejaśławska, zagrożona najazdami koczowników, posiadała swego biskupa za panowania Jarosława Mądrego. Można też przyjąć za wiarygodne źródła ruskie, które ustanawiają biskupstwo perejaśławskie w latach panowania Włodzimierza I. Biskupstwo to mogło powstać wraz z budową potężnego grodu po zwycięstwie nad Pieczyngami w 992 roku<sup>12</sup>.

Dwie ostatnie diecezje na krótko posiadały status metropolii tytularnych. Istota metropolii tytularnych polegała na tym, że biskup podnoszony był do godności metropolity dożywotnio lub na czas określony. Metropolita taki nie miał sufraganów, a po jego śmierci diecezja stawała się zwykłym biskupstwem tej metropolii, której uprzednio podlegała. Pozycja metropolii tytularnych podobna była do statusu prawnego arcybiskupstw autokefalicznych. Nadawanie przez cesarzy bizantyńskich biskupom ho-

<sup>9</sup> Полное собрание русских летописей (dalej: ПСРЛ), т. IV, вып. 1, ч. 1, Петроград 1915, s. 90.

<sup>10</sup> A. Poppe, Uwagi..., cz. 1, „Przegląd Historyczny”, t. LV, 1964, z. 3, s. 382–383.

<sup>11</sup> ПСРЛ, т. I, Ленинград 1926–1928, кол. 150; A. Poppe, Państwo i Kościół..., s. 164.

<sup>12</sup> E. Голубинский, История Русской Церкви..., т. I, ч. 1, s. 685–688; A. Poppe, Uwagi..., cz. 1, s. 382, 383; G. Podskalsky, Chrześcijaństwo i literatura..., s. 54, 55; A. Mironowicz, Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów..., s. 55–60.

norowej rangi metropolity, dożywotnio lub na czas określony, i uwolnienie ich spod jurysdykcji metropolity macierzystej prowincji zdarzało się w XI w. bardzo często.

Awans cerkiewny Czernihowa i Perejaśławia miał podłoże polityczne. Po śmierci Jarosława Mądrego (1054 r.) jego syn Izasław został księciem kijowskim (seniorem). Dwaj pozostali jego synowie: Świętosław został księciem czernihowskim, a Wsiewołod księciem perejaśławskim. Trzej Jarosławowicze prowadzili wspólną politykę zagraniczną i wojskową. Cesarzowi bizantyńskiemu zależało na ich pozyskaniu w wojnie z Pieczyngami i Połowcami. Z tego powodu nadanie tamtejszym biskupom tytułu metropolity służyło wzmocnieniu wpływów bizantyjskich wśród książąt ruskich. Inicjatywa awansu katedr biskupich w Czernihowie i Perejaśławiu wyszła ze strony bizantyjskiej. Tytuł metropolity czernihowskiego posiadał w 1072 r. biskup Neofit, a perejaśławskiego otrzymał w 1077 r. władcyka Efreem. Obie metropolie były rezultatem określonej sytuacji politycznej i przestały istnieć wraz ze śmiercią biskupów, którzy otrzymali godność metropolity. Metropolia czernihowska przestała istnieć po zgonie Neofita przed 1088 r., a perejaśławska – po śmierci Efrema w 1100 r. Po wygaśnięciu dwóch metropolii tytularnych jurysdykcja metropolii kijowskiej objęła ponownie w końcu XI w. całą Ruś Kijowską<sup>13</sup>. Biskupstwo czernihowskie obejmowało ziemie Księstwa Czernihowskiego i Siewierskiego, a perejaśławskie – tereny Księstwa Perejaśławskiego<sup>14</sup>.

Władcy w Połocku powstało za panowania Włodzimierza Wielkiego choć pierwsze informacje źródłowe o biskupie połockim pochodzą z 1105 roku<sup>15</sup>. Połock wśród innych ziem ruskich pełnił ważną rolę polityczną. Włodzimierz I wyznaczył w nim siedzibę najstarszego syna Izasława, który zmarł w 1001 roku. Gród ten był rządzony przez jedną dynastię wywodzącą się od wnuka Włodzimierza I – Briaczysława. Jego syn Wsiesław wznosił w Połocku świątynię Mądrości Bożej. Pięcionawowa cerkiew św. Zofii była stylem nawiązywała do soborów św. Zofii w Kijowie i Nowogrodzie. Poświęcenie świątyni Mądrości Bożej miało szczególną wymowę, albowiem odzwierciedlało ambicje Połocka dorównania głównym centrom politycznym Rusi Kijowskiej. Sam fakt fundacji murowanej katedry potwierdza rezydowanie w mieście w połowie XI w. biskupa<sup>16</sup>. Eparchia połocka rozciągała się na obszary ziemi połockiej

<sup>13</sup> A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 2, s. 557–572; cz. 3, s. 557–569; idem, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, s. 167–170.

<sup>14</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. II, Москва 1861, s. 12; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, Санкт-Петербург 1882, s. 146.

<sup>15</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 334, 335; Г. Шейкин, *Полоцкая епархия*, Минск 1997, s. 5.

<sup>16</sup> Л.В. Алексеев, *Полоцкая земля. Очерки истории северной Белоруссии в IX–XII вв.*, Москва 1966, s. 193–199; A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 2, s. 559, 560; H. Łowmiański, *Geneza ziemi połockiej*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 3, Warszawa 1968, s. 7–24.

i witebskiej. Obszar jurysdykcji tego biskupstwa zmniejszał się wraz z kurczeniem się granic księstwa połockiego<sup>17</sup>.

Powstanie biskupstwa we Włodzimierzu na Wołyniu przypisuje się również księciu Włodzimierzowi I. Władcytvo włodzimierskie miało powstać pod koniec X wieku<sup>18</sup>. Najstarsza informacja o wyświęceniu na katedrę włodzimierską w 1086 r. Stefana nie oznacza, że był on pierwszym biskupem tej diecezji. O prawdopodobnym erygowaniu diecezji w 2 połowie XI w. świadczy fakt, że Włodzimierz nie posiadał murowanej katedry do połowy następnego stulecia. Wzniesiony wówczas sobór Zaśnięcia NMP nawiązywał do soboru znajdującego się w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. Biskupi włodzimierscy nosili tytuł protothronosa, a ich katedra była uważana za najstarszą spośród diecezji należących później do metropolii halickiej<sup>19</sup>. Obszar diecezji włodzimierskiej przed podziałem, czyli do połowy XII w., obejmował cały Wołyń, Polesie z grodami Brześciem, Słonimem, Grodnem, Wołkowyskiem i Kobryniem, tereny nad Bugiem z Mielnikiem, Grody Czerwieńskie i Przemyskie oraz porzeczce górnego Dniestru z Haliczem. W miarę powstawania nowych eparchii jej jurysdykcja kurczyła się i w końcu XIII w. obejmowała zachodni i południowy Wołyń (powiaty włodzimierski i krzemieniecki) oraz południowe i środkowe Podlasie (ziemia brzeska, bielska i drohiczyńska)<sup>20</sup>.

Podobnie jak w przypadku diecezji włodzimierskiej tradycja powołanie biskupstwa rostowskiego przypisuje Włodzimierzowi Wielkiemu<sup>21</sup>. Do 1073 r. ziemia rostowska stanowiła część księstwa perejaśławskiego i z tego powodu nie mogło dojść do powstania osobnego władcytwa przed tą datą. Dopiero polityczne wyodrębnienie się tej ziemi z księstwa perejaśławskiego dało podstawy do utworzenia nowego biskupstwa. Pierwszym biskupem rostowskim został Leon, który zginął podczas działalności misyjnej wśród pogan. Według *Żywota Teodozjusza* drugim ordynariuszem diecezji

<sup>17</sup> И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, s. 146.

<sup>18</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 660–671.

<sup>19</sup> П. Карашевич, *Очерки истории Православной Церкви на Волини*, Санкт-Петербург 1855, s. 18; П. Н. Батюшков, *Волинь, историческая судьба Юго-Западного края*, Санкт-Петербург 1888, s. 19; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny”, т. X, 1896, s. 494; т. XI, 1897, s. 59–61; Н.И. Теодорович, *Историко-статистическое описание волинской епархии*, т. 1, Почаев 1888, s. 15; т. II, Почаев 1890 s. 575, 597; А. Поппе, *Państwo i Kościół...*, s. 175–179.

<sup>20</sup> П.Н. Батюшков, *Волинь, историческая судьба Юго-Западного края*, s. 19; Н.И. Теодорович, *Город Владимир Волинской губернии в связи с историей волинской епархии, исторический очерк*, Почаев 1893, s. 26; А. Jabłonowski, *Ziemia ruskie, Wołyń i Podole*, Warszawa 1889, s. 103; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo...*, s. 281; В. Пашко, *Очерки по истории Галицко-Волинской Руси*, Москва 1950; И. Крипьякевич, *Галицко-Волинское Княжество*, Київ 1984; Н. Łowmiański, *Początki Polski*, т. IV, ч. 1, Warszawa 1985; А. Świeżawski, *Ziemia Bielska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990; А. Mironowicz, *Diecezja włodzimierska do końca XVI wieku*, „Przegląd Wschodnioeuropejski”, 2013, nr 4, s. 13–23.

<sup>21</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 677–679.

został ihumen pieczerski Izajasz, który upowszechnił kult Bogurodzicy, a zwłaszcza święto Zaśnięcia NMP. Po śmierci władcy Izajasza około 1093 r. katedra rostowska została włączona do biskupstwa perejasławskiego. Powołanie diecezji rostowskiej, aczkolwiek miało na celu umocnienia organizacji cerkiewnej i przyspieszenia chrystianizacji Rusi, było rezultatem ustaleń pomiędzy książętami w latach osiemdziesiątych XI w. Powrót do stanu politycznego sprzed podziału księstwa perejasławskiego spowodował upadek diecezji rostowskiej. Reaktywowano ją w nowej sytuacji politycznej po 1136 roku. W drugiej połowie XII w. siedziba biskupstwa została przeniesiona do Suzdala, a następnie do Włodzimierza Suzdalskiego<sup>22</sup>.

Według niektórych badaczy, erygowanie biskupstwa turowskiego nastąpiło w 1005 roku<sup>23</sup>. Odniesienie powstania władcy turowskiego do czasów Włodzimierza I nie znajduje uzasadnienia źródłowego. Turów nie był nawet stolicą dzielnicy Świętopełka I. Rolę tę pełnił Pińsk. Wzrost znaczenia Turowa nastąpił za panowania księcia kijowskiego Wsiewołoda (1078–1093), kiedy dzielnicę turowską otrzymał w 1088 r. Świętopełk II. Podniesienie ziemi turowskiej do rangi dzielnicy książęcej przyspieszyło ustanowienie samodzielnego biskupstwa. Usamodzielnienie się politycznie Turowa spowodowało jego wyjście spod jurysdykcji władcy włodzimierskich i powołanie diecezji turowskiej. Katedra biskupia w Turowie wybudowana pod wezwaniem Zaśnięcia NMP wskazuje, że pierwszy ordynariusz diecezji, podobnie jak wielu innych, pochodził z monasteru peczerskiego<sup>24</sup>. Początkowo eparchia turowska obejmowała całe Polesie, czyli dawne księstwo turowsko-pińskie. W późniejszym okresie władcy turowscy zarządzali czasowo terenami południowego Podlasia i Rusi Czarnej<sup>25</sup>.

W ścisłym związku z kijowską prowincją cerkiewną pozostawało arcybiskupstwo w Tmutarakaniu. Takie powiązanie wynikało z politycznej dominacji Rusi nad tym obszarem do końca XI w. oraz z wyświęcenia mnicha peczerskiego Mikołaja na władcy tmutarakańskiego<sup>26</sup>. W Tmutarakaniu nigdy nie było biskupstwa podległego metropolii kijowskiej. W X–XI w. stanowił on arcybiskupstwo autokefaliczne, tytularne,

<sup>22</sup> A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 3, s. 559, 560; E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 697–698.

<sup>23</sup> E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 324–325; Я.Т. Шапов, *Туровские уставы XIV века о десятинах*, „Археологический ежегодник” за 1964 г., 1965, s. 255–258, 271–273; Я. Лабынцау, *Старая казка Полесья*, Минск 1993, s. 28–29; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI – XVI wieku*, Białystok 2011, s. 50–51.

<sup>24</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. III, s. 12; A. Poppe, *Państwo i Kościół...*, s. 183–188; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 57; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 62–63.

<sup>25</sup> А.С. Грушевский, *Очерк истории Туровско-Пинского Княжества в составе Литовско-Русского государства XIV–XVI вв.*, „Киевские Университетские Известия”, XLII, № 10, 1902 г., s. 98; Я.Н. Шапов, *Туровские уставы XIV века о десятинах*, s. 255, 256, 272; П.Ф. Лысенко, *Туровская земля IX–XIII вв.*, Минск 1999; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI – XVI wieku...*, s. 64–65.

<sup>26</sup> E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 335, 336.



podległe bezpośrednio patriarchsze konstantynopolitańskiemu. Dominacja polityczna Wielkiego Księstwa Kijowskiego wpłynęła pośrednio na stosunki cerkiewne. Syn Włodzimierza I, Mścisław, ufundował w latach dwudziestych XI w. cerkiew Narodzenia NMP, a w latach siedemdziesiątych mnisi kijowsko-pieczerscy założyli w Tmutarakanii filię swego monasteru<sup>27</sup>.

W naszych rozważaniach nie można pominąć powstałego na terytorium księstwa przemyskiego biskupstwa. Według Henryka Paszkiewicza, istniejące w Przemyślu biskupstwo słowiańskie zostało włączone do metropolii kijowskiej już w 1037 r., za panowania Jarosława Mądrego<sup>28</sup>. Fakt ten wydaje się jednak bardzo wątpliwy, albowiem władcy to nie występuje w wykazie diecezji należących do metropolii kijowskiej. Równie wątpliwe byłoby założenie biskupstwa ruskiego w Przemyślu w 1069 r. przez Bolesława Śmiałego i istnienie w tym czasie wikarnej władzy w Starym Samborze<sup>29</sup>. Bolesław Śmiały nie był zainteresowany powołaniem biskupstwa ruskiego w Przemyślu, a jeżeli już to wspierał istniejącą w tym grodzie cerkiew obrządku słowiańskiego. Sprawa utworzenia biskupstwa ruskiego stała się aktualna dopiero po zajęciu Przemyśla w 1080 r. przez księcia kijowskiego Wsiewołoda Jarosławowicza. Gród książę przekazał we władanie księcia włodzimiersko-turowskiego Jaropełka-Piotra Izasławicza. Od 1086 r. księstwo przemyskie przejęli Rościsławowicze. Księstwo Przemyskie wraz z grodami Przemyśl, Zwienigorod i Trembowla wyłoniło się z Księstwa Włodzimierskiego, będącego w posiadaniu Rościsława Włodzimierzowicza. Żoną księcia Rościsława była Helena, córka króla węgierskiego Beli I. Po śmierci Beli I Rościsław utracił władzę na terenie księstwa włodzimierskiego. Próbę odzyskania ojcowizny podjęli Rościsławowiczowie dopiero po 1085 roku. Dwa lata później Ruryk Rościsławicz wszedł w posiadanie Przemyśla, Wołodar – Zwienigorodu, a Wasylko – Trembowli. Ten ostatni, po najeździe z Pieczyngami na ziemie polskie, został w 1092 r. osłepiony przez Dawida Igorowicza, księcia włodzimiersko-wołyńskiego, obawiającego się agresywnej polityki władcy trembowelskiego<sup>30</sup>.

Po interwencji węgierskiej i śmierci księcia Ruryka w 1092 r. Wołodar objął Przemyśl. Ślub Wołodara z córką księcia pomorskiego oraz potwierdzenie jego rządów w Przemyślu i Zwienigorodzie przez książąt ruskich w Lubeczu w 1097 r. przyczyniło się do powstania samodzielnego księstwa. Ważną rolę w tych dążeniach odegrała jego matka Helena, która jako królowa chorwacka dążyła do wzmocnienia roli Przemyśla

<sup>27</sup> A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 3, s. 557, 558; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura ...*, s. 58.

<sup>28</sup> H. Paszkiewicz, *The Origin of Russia*, London 1954, s. 385; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681*, Warszawa 1982, s. 34, 35.

<sup>29</sup> T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, s. 35.

<sup>30</sup> F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV w.*, Wrocław 1977, s. 29, 30.

i odzyskania innych terytoriów, niegdyś należących do księcia Rościsława<sup>31</sup>. Księstwo przemyskie posiadało wiele cech charakterystycznych samodzielnemu organizmowi państwowemu, zwłaszcza w prowadzonej polityce wewnętrznej i zagranicznej.

Przedstawione wyżej fakty posiadają istotne znaczenie w datacji powstania biskupstwa przemyskiego. Podczas najazdu węgierskiego na Księstwo Przemyskie w 1099 r. zginął jeden z dwóch będących u boku króla węgierskiego Kolomana (1095–1116) biskupów. Plany podboju Przemyśla i osadzenia tam biskupa łacińskiego nie były przypadkowe. Przemyśl był wówczas ważnym ośrodkiem politycznym i gospodarczym, na którego terenie prawdopodobnie znajdowało się wcześniej władcytvo bizantyjskie. W okresie rządów Wołodara funkcjonowało już biskupstwo włodzimierskie. Trudno jednak zakładać, że w sytuacji konfliktów między książętami ruskimi władcytvo to obejmowało Księstwo Przemyskie. Książę przemyski, wraz z niezależnieniem się od księstwa włodzimierskiego, dążył do stworzenia własnej struktury cerkiewnej. Z tego powodu należy uznać za wielce prawdopodobną koncepcję Augusta Fenczaka o ustanowieniu biskupa w Przemyśle w okresie zjazdu książąt ruskich w Lubeczu<sup>32</sup>. Wszyscy książęta, biorący udział w zjeździe w Lubeczu, w swych dzielnicach posiadali co najmniej jedną katedrę biskupią. Średniowieczna koncepcja niezależnego księstwa ruskiego zakładała posiadanie własnej katedry biskupiej. Brak jakichkolwiek informacji w źródłach ruskich o władcyce przemyskim wskazuje, że nie podlegał on jurysdykcji metropolitów kijowskich, a bezpośrednio patriarchatowi w Konstantynopolu. Fakt taki mógł nastąpić jedynie wówczas, kiedy biskupem tym okazał się władca tmutarakański, podległy bezpośrednio patriarchatowi carogrodzkiemu. Takie rozwiązanie mogło mieć miejsce, albowiem księciem tmutarakańskim był Rościsław Włodzimierzowicz. Jego syn, Wołodar, zachował wcześniejsze powiązania z tamtejszymi biskupami. Przybycie biskupa z Tmutarakanii do Przemyśla nie zmieniało jego statusu w strukturze cerkiewnej. Władca nadal podlegał bezpośrednio jurysdykcji patriarchy konstantynopolitańskiego.

Dodatkowo za ustanowieniem diecezji przemyskiej na początku XI wieku przemawia fakt, że od 1100 r. rozpoczynają się ożywione kontakty księcia przemyskiego z Bizancjum, a zwłaszcza z cesarzem Aleksym I. Córka księcia Wołodara wyszła

<sup>31</sup> A. Kijas, *Wołodar Rościsławowicz, książę przemyski*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich: encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński, t. VI, Wrocław, s. 572; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, s. 186; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1691. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 38; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, Київ 1992, s. 409; A.S. Fenczak, *Wokół początków bizantyjsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyśle. Kwestia istnienia organizacji diecezjalnej w Księstwie przemyskim (koniec XI i pierwsza połowa XII wieku)*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. III, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 23–29; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 86–88.

<sup>32</sup> A.S. Fenczak, *Wokół początków...*, s. 28.

w 1104 r. za mąż za syna cesarza Aleksego. Kontakty z cesarzem bizantyjskim Wołodar mógł wykorzystać do erygowania kanonicznego biskupstwa przemyskiego, co należało do kompetencji patriarchy<sup>33</sup>. Erygowanie diecezji nastąpiło zapewne przez patriarchę Mikołaja III Gramatyka. Diecezja obejmowała tereny wokół Przemyśla, Zwienigorodu i Trembowli. Funkcję cerkwi katedralnej pełniła ufundowana przez Wołodara świątynia św. Jana Chrzciciela. W cerkwi tej został pochowany jej fundator<sup>34</sup>. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają, że znajdująca się w obrębie grodu przemyskiego świątynia książęca łączyła funkcję katedry biskupiej<sup>35</sup>.

Pierwszy w wykazie biskupów halickich Kosma został przedstawiony jako sukcesor dawniejszych władcyków przemyskich. Równocześnie w innym XVIII-wiecznym źródle jako pierwszego biskupa halickiego wspomina się Aleksego, który mógłby być uprzednio władcyką przemyskim<sup>36</sup>. Należy przyjąć pogląd Augusta Fenczaka, że ostatni biskup przemyski Aleksy przybył do Halicza dopiero w latach czterdziestych XII w., kiedy książę Władymirko Wołodarowicz (1141–1153) osiadł na stałe w Haliczu i rozpoczął starania o ustanowienie w nim siedziby nowej eparchii. Władymirko zapoczątkował powstanie księstwa halickiego. Początkowo w sytuacji konfliktu z księciem kijowskim Izasławem Mścisławowiczem i współpracującym z księciem kijowskim metropolitą Klimentem Smolatyczem, starania Władymirka nie mogły zakończyć się sukcesem. Utworzenie biskupstwa halickiego mogło nastąpić dopiero po mianowaniu nowego metropolity Konstantyna I. Diecezja została powołana w 1147 r., a przebywający do 1157 r. w Haliczu władcyka Aleksy nadal używał tytułu biskupa przemyskiego<sup>37</sup>. Nowe władcytvo objęło swym zasięgiem ziemie biskupstwa przemyskiego (Przemyśl, Zwienigorod, Trembowla) i księstwa halickiego.

Z przedstawionej analizy wynika, że w XII w. ruska prowincja kościelna składała się z 13 diecezji: metropolitalnej kijowskiej oraz 12 sufragani. W tej liczbie znajdują się powstałe w ciągu XII w. biskupstwa smoleńskie i halickie oraz reaktywowane w 1136 r. władcytvo rostowskie. Biskupstwo smoleńskie zostało wyodrębnione z diecezji pereja-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 28, 29; E. Gąssowska, *Bizancjum a ziemie północno-zachodnio-słowiańskie we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1979, s. 157, 158.

<sup>34</sup> ПСРЛ, т. II, Санкт-Петербург 1908, s. 288, 289.

<sup>35</sup> A. Żaki, *Przemyska cerkiew księcia Wołodara w świetle źródeł pisanych i archeologicznych*, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń Komisji naukowych Oddziału PAN w Krakowie*, Kraków 1968, z. 1, s. 47–50; J.T. Frazik, *Zarys dziejów sztuki Przemyśla*, [w:] *Tysiąc lat Przemyśla. Zarys historyczny*, cz. 1, Rzeszów 1976, s. 417–419; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska...*, s. 36; G. Stojak, *Dziedzictwo kulturowe w podziemiach bazyliki archikatedralnej w Przemyślu w świetle literatury i badań*, „Wiadomości Konserwatorskie”, nr 64, 2020, s. 117–130.

<sup>36</sup> В. Татищев, *История Российская с самых древнейших времен*, кн. 1, ч. 1, Москва 1768, репр. Москва 1964, т. III, s. 60; А. Петрушевич, *О соборной Богородичной церкви и святителяхъ в Галичѣ*, „Галицкій историческій сборникъ”, nr 1, 1853, s. 145.

<sup>37</sup> M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska...*, s. 38; A.S. Fenczak, *Wokół początków...*, s. 36, 37; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 88–89.

śląskiej w 1136 r. w wyniku starań księcia smoleńskiego Rościława Mściławowicza (1127–1159). Jego status został oparty na tych samych zasadach, jakie legły u podstaw istniejących już biskupstw ruskich<sup>38</sup>. Władcy smoleńskie obejmowały swym zasięgiem terytorium Księstwa Smoleńskiego i ziemię mściławską<sup>39</sup>. Diecezja halicka została wydzielona z biskupstwa włodzimierskiego w latach 1147–1156. Pierwszego biskupa halickiego Kuźmę *Latopis hipacki* wzmiankuje pod 1164 r.<sup>40</sup> Po 1190 r. z diecezji czernihowskiej wyodrębniono biskupstwo rizańskie z soborną cerkwią Zaśnięcia NMP<sup>41</sup>.

W XIII w. powstały kolejne biskupstwa prawosławne. Książę halicko-wołyński Daniel najpierw w 1223 r. erygował biskupstwo w Uhrowsku, a następnie około 1240 r. przeniósł je do Chełma<sup>42</sup>. Władcy chełmskie zostało wydzielone z diecezji włodzimiersko-wołyńskiej. Początkowo granica wschodnia eparchii uhrowskiej opierała się na linii Bugu na północy i wschodzie. Zachodnia granica biskupstwa obejmowała kasztelanie lubelską i łukomską, należące do dzielnicy sandomierskiej. Do diecezji tej należały tereny ziemi chełmskiej i bełskiej. Rozwój terytorialny państwa Daniela Romanowicza na północy spowodował włączenie do diecezji chełmskiej południowego Podlasia z księstwem drohickim i ziemią mielnicką<sup>43</sup>.

Podział eparchii rostowsko-suzdalskiej spowodował, że na mapie diecezji ruskich pojawiło się władcy włodzimierskie z siedzibą we Włodzimierzu nad Kłazmą. Suzdał został drugim miastem rezydencjonalnym biskupów włodzimierskich<sup>44</sup>. Kolejne podziały polityczne na Rusi spowodowały wyodrębnienie się w 1219 r. diecezji przemyskiej z eparchii halickiej<sup>45</sup>. Diecezja przemyska objęła ziemię przemyską i sanocką. Te same przyczyny legły u podstaw ustanowienia biskupstwa w Łucku po

<sup>38</sup> Афанасий (Мартоc), арх., *Беларус в исторической, государственной и церковной жизни*, Буэнос-Айрес 1966. s. 70; A. Poppe, *Fundacja biskupstwa smoleńskiego*, „Przegląd Historyczny”, t. LVII, 1966, z. 4, s. 552–554; М. Ермалович, *Старажытная Беларусь*, Минск 1990, s. 204–205.

<sup>39</sup> Л. В. Алексеев, *Устав Ростислава Смоленского 1136 года и процесс феодализации Смоленской земли*, [w:] *Словяне в dziejach Европы: studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego*, opr. J. Ochmański, Poznań 1974, s. 111.

<sup>40</sup> ПСРЛ, т. II, Санкт-Петербург 1843, s. 524; Т.М. Трајдос, *Бискупы праваслаўны в монархii Ягiеллы*, „Наша Прэзшчэц”, nr 66 (1986), s. 109; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 53.

<sup>41</sup> A. Poppe, *Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus'*, [w:] G. Podskalsky, *Christentum und theologische literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München 1982, s. 281.

<sup>42</sup> П.Н. Батюшков, *Холмская Русь*, Санкт-Петербург 1887, s. 14, 38, 39; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, s. 6; A. Gil, *Православна епархия чехельмска до 1596 р.*, Lublin 1999, s. 61, 65–68; Antoni Mironowicz, *Powołanie eparchii uhrowskiej (chełmskiej)*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 14: *Formy pamięci: miejsca, budowle, znaki*, red. A.Z. Nowak, M. Kuczyńska, 2023, s. 69–97.

<sup>43</sup> A. Gil, *Православна епархия чехельмска до 1596 р.*, s. 101–111; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 63–64.

<sup>44</sup> A. Poppe, *Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus'...*, s. 281.

<sup>45</sup> И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, s. 186; M. Bendza, *Православна diecezja przemyska...*, s. 38.

1235 roku<sup>46</sup>. Władcywo łuckie zostało wydzielone z diecezji włodzimiersko-wołyńskiej. Biskup rezydował w soborze św. Jana Ewangelisty na Zamku Łuckim<sup>47</sup>. Z kolei z eparchii włodzimierskiej nad Kłazmą wyodrębniono po 1250 r. biskupstwo twerskie. Ostatnia diecezja ruska powstała w XIII w. w Saraju, stolicy „Złotej Ordy”. Ustanowiono ją w 1261 r., a pierwszym jej ordynariuszem został władca Teognost. Do nowej eparchii weszła część diecezji rizańskiej<sup>48</sup>. Ostatecznie w końcu XIII w. metropolia kijowska, oprócz eparchii metropolitalnej, liczyła osiemnaście sufraganii.

Na ziemiach ruskich w XII w. funkcjonowało ponad 6 000 parafii prawosławnych, w tym około jednego tysiąca w miastach. Gdy do tej liczby dodamy około 700 cerkwi monasterskich, to możemy mówić o pełnym zaspokojeniu potrzeb religijnych ludności. Przy zaludnieniu wynoszącym około 6 milionów mieszkańców jedna parafia przypadała przeciętnie na tysiąc osób<sup>49</sup>.

Pierwsi biskupi byli pochodzenia greckiego i nie znali języka słowiańskiego, ani realiów politycznych na Rusi. Główny ciężar działalności chrystianizacyjnej spoczął na duchowieństwie słowiańskim (bułgarskim i ruskim) oraz księżętach i możnych fundujących liczne świątynie w miastach i grodach. W pierwszej połowie XI w. rola biskupów ograniczała się do spraw kanonicznych (wyświęcania duchownych, dbania o poprawność obrzędów, strzeżenia zasad wiary). Ich znaczenie wzrosło po wejściu katedr biskupich w posiadanie duchowieństwa ruskiego. Władcy ruscy w drugiej połowie XI w. stali się rzeczywistymi realizatorami programu ewangelizacji szerokich warstw ludności Wielkiego Księstwa Kijowskiego. Kościół na Rusi Kijowskiej stał się integralną częścią organizacji państwowej. Ewangelizację ziem ruskich można było przeprowadzić jedynie przy pomocy aparatu państwowego. Kościół ruski, podobnie jak Kościół bizantyński, był ściśle połączony z państwem. Stan taki utrzymywał się do politycznego rozpadu Wielkiego Księstwa Kijowskiego.

### Utworzenie metropolii halickiej i litewskiej w jurysdykcji patriarchatu carogrodzkiego

Wzrost politycznego znaczenia Księstwa Halicko-Wołyńskiego w XIII w. przyczynił się do zmian w strukturze organizacyjnej Kościoła prawosławnego. Już książę Lew I dążył do utworzenia w swym księstwie niezależnej od Kijowa prowincji cerkiewnej. Dopiero jednak książę halicki Jerzy I uzyskał około 1303 r. zgodę patriarchy

<sup>46</sup> П.Н. Батюшков, *Волянь, историческая судьба Юго-Западного края*, s. 24; Н.И. Теодорович, *Город Владимир Волянской губернии в связи с историей волянской епархии*, s. 26; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, ч. 1, s. 7.

<sup>47</sup> S. Zajączkowski, *Wołyń pod panowaniem Litwy*, Równe 1931, s. 8.

<sup>48</sup> A. Poppe, *Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus'*, s. 281.

<sup>49</sup> A. Poppe, *Organizacja Kościoła (Ruś)*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich...*, t. III, Wrocław 1967, s. 515.

carogrodzkiego Atanazego (1302–1309) i cesarza Andronika II Paleologa Starszego (1282–1328) na utworzenie w Haliczu metropolii. Od XI w. patriarcha miał kanoniczne prawo podnoszenia eparchii do stopnia metropolii. Decyzja ta mogła być podjęta jedynie na posiedzeniu synodu patriarchalnego. W skład metropolii halickiej weszły biskupstwa: chełmskie, włodzimierskie, przemyskie, łuckie i turowskie<sup>50</sup>. Metropolia halicka była 81 metropolią w patriarchacie konstantynopolitańskim. Decyzja o powołaniu metropolii halickiej przez patriarchat konstantynopolitański nastąpiła po przeniesieniu stolicy metropolii kijowskiej z Kijowa do Włodzimierza nad Kłazmą. Przeniesienie siedziby metropolii kijowskiej nastąpiło w 1299 r. przez metropolitę Greka Maksyma (1283–1305), niechętnego wobec wszelkich kontaktów z Kościołem łacińskim<sup>51</sup>. Metropolia halicka była dziełem politycznym Romanowiczów zmierzającym do podporządkowania Rusi Halickiej bezpośredniej jurysdykcji patriarchatu carogrodzkiego. Działania te miały podnieść prestiż Halicza i uzewnętrznić świetność państwa halicko-włodzimierskiego po upadku Kijowa. Decyzja ta miała doprowadzić do zrównania na ziemiach ruskich Halicza z pozycją Tweru i Moskwy.

Podobną do książąt halickich politykę wobec Cerkwi prawosławnej prowadzili władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego. W XIII w. w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego znalazła się dominująca liczebnie i kulturowo ludność ruska. W tej sytuacji książęta litewscy, rywalizujący z Moskwą i Haliczem, dążyli do utworzenia własnej metropolii prawosławnej. Wskutek zabiegów księcia Witenesa (1296–1315) utworzono w 1299 r. metropolię litewską z siedzibą w Nowogródku. Decyzję o jej powołaniu podjął patriarcha Jan XII (1294–1303). Inicjatywa powołania metropolii litewskiej wyszła od miejscowych książąt. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że urealnienie tej inicjatywy było możliwe dzięki cesarzowi Andronikowi II, znanego z niechętniej postawy wobec Kościoła łacińskiego. Powołanie dwóch nowych metropolii na północno-zachodnich krańcach patriarchatu konstantynopolitańskiego miało wzmocnić Kościół prawosławny i rozszerzyć wpływy Carogrodu na ziemiach polsko-litewsko-ruskich. Coraz liczniejsze na ziemiach ruskich i litewskich misje zakonników katolickich budziły obawy prawosławnych o zachowanie swego stanu posiadania. Trzeba przypomnieć, że to Andronik II odrzucił unię lionską z 1274 r. i dążył do poszerzenia wpływów Kościoła bizantyńskiego na ziemiach słowiańskich. Cesarz dążył do obsady prowincji cerkiewnych na ziemiach ruskich metropolitami pochodzenia greckiego.

W wykazie metropolii należących do patriarchatu konstantynopolitańskiego metropolia litewska zajmuje 82 pozycję, tuż po metropolii halickiej. Nie znamy imienia

<sup>50</sup> Т. Барсов, *Константинопольский патриарх и его власть над русской Церковью*, Санкт-Петербург 1878, s. 426–429; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 492–493; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 4–5.

<sup>51</sup> I. Szaraniewicz, *Sprawy kościelne na Rusi za rządów Kazimierza Wielkiego*, „Biblioteka Ossolińskich. Poczec nowy”, t. II, Lwów 1863, s. 325, 326; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 495, 496.

pierwszego metropolity litewskiego, albowiem w aktach synodu patriarszego (np. z 1317 r.) występuje on jedynie jako „metropolita litewski”. Uwzględniając politykę personalną cesarza Andronika II można przypuszczać, że pierwszym metropolitą litewskim był władca pochodzenia greckiego. Wiadomy z imienia metropolita litewski po raz pierwszy figuruje w 1327 r. Metropolitą tym był biskup Teofil<sup>52</sup>. Nie posiadamy żadnych informacji odnośnie do tego, czy istniały inne, oprócz metropolitalnego, biskupstwa na terenie litewskiej prowincji cerkiewnej. Na obszarach ziem ruskich zdobytych przez Polskę, Litwę i Moskwę każda ze stron dążyła do ustanowienia niezależnej struktury cerkiewnej. W konsekwencji na początku XIV w. jednolita metropolia kijowska rozpadła się na trzy ośrodki metropolitalne: tytularnie kijowski (a faktycznie włodzimierski), halicki i litewski.

Powołanie metropolii litewskiej znacznie uszczupliło władzę metropolitów kijowskich rezydujących na terenie Księstwa Moskiewskiego. Również ustanowienie metropolii halickiej pociągnęło za sobą zasadnicze zmiany w dotychczasowej organizacji Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich. Powstała nowa, niezależna od Kijowa prowincja cerkiewna. Halicz stał się siedzibą metropolii, a biskupi Włodzimierza z przyczyny znajdowania się na starszej eparchii, używali tytułu protothronosa. Biskupstwo włodzimierskie było najważniejszą sufraganią metropolii halickiej. Wśród diecezji metropolii halickiej brakuje biskupstwa smoleńskiego, które wśród spisów eparchii Kościoła greckiego zawsze należało do prowincji kijowskiej. Władcy smoleńskie wymienia się jako należące do metropolii halickiej dopiero za panowania księcia Witolda. Podobnie dopiero od 1401 r. jako sufragania halicka jest wzmiankowane biskupstwo w Białogrodzie (Akkermanie)<sup>53</sup>.

Pierwszym metropolitą halickim był Nikon (Nyfont), a drugim metropolita Piotr, który większość swego czasu rezydował w Moskwie, został kanonizowany w końcu XV w. przez metropolitę kijowsko-moskiewskiego Cypriana (1389–1406)<sup>54</sup>. Wydaje się jednak, że metropolita Piotr uzyskał pierwsze święcenia jako zwierzchnik Kościoła na Rusi Halickiej, a dopiero po 1308 r. został metropolitą kijowskim. Wykluczam możliwość pełnienia godności metropolity halickiego przez osobę o tym samym imieniu, co metropolita kijowski. Po przeniesieniu się metropolity kijowskiego Piotra do Moskwy władca ten utracił zwierzchność nad Cerkwią na Rusi Halickiej. W tej sytuacji godność metropolity halickiego uzyskał Gabriel. Nie należy odrzucać poglądu, że władca

<sup>52</sup> J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 513, 514; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 105–106.

<sup>53</sup> I. Szaraniewicz, *Patriarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej polskiej* [Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie, t. 8], Kraków 1878, s. 257; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 494.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 498, 499; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 113–114.

Gabriel początkowo mógł być wikariuszem metropolity kijowskiego. W jego to jurysdykcji znalazły się biskupstwa z obszaru Rusi Halickiej.

Według watykańskiego katalogu biskupstw patriarchatu konstantynopolińskiego, „metropolia litewska już raz powstała wskutek tejsze gorliwości owego króla Andronika Paleologa Starszego, później całkiem (istnieć) przestała, raz dlatego, że bardzo krótko byli na Litwie chrześcijanie, po wtóre, iż jej ludność (chrześcijańska) zostaje w sąsiedztwie Rusi i łatwo mogła być rządzona przez metropolitę ruskiego”<sup>55</sup>. Nie wiadomo, jakiego metropolitę ruskiego autor wspomnianego katalogu miał na myśli – kijowskiego czy halickiego. Niewątpliwie za rozwiązaniem metropolii litewskiej stał metropolita kijowski Teognost (1328–1353). Teognost pochodził z Konstantynopola i cieszył się opinią człowieka dobrze wykształconego, uczciwego i oddanego swej misji<sup>56</sup>. Metropolita opowiadał się za jednolitą prowincją cerkiewną i był niechętny metropolii litewskiej i halickiej.

Metropolia halicka od jej ustanowienia w 1303 r. posiadała w pierwszej połowie XIV w. czterech biskupów z tytułem metropolity. Pierwszym z nich był władca Nikon (1303–1305), a po nim na katedrze metropolitarnej zasiadał Piotr (1305–1309), Gabriel 1326–1328) i Teodor (1331–1335). Każdy z nich otrzymał od patriarchy konstantynopolińskiego przywilej na objęcie godności metropolity<sup>57</sup>. Metropolici kijowscy, rezydujący w Moskwie lub Włodzimierzu Suzdalskim, dążyli do likwidacji metropolii halickiej. Politykę metropolitów moskiewskich wspierali książęta moskiewscy, utrzymujący bliskie kontakty z Konstantynopolem. Książęta moskiewscy wywierali ogromny wpływ na decyzje patriarchów carogrodzkich. Szczególną aktywność w likwidacji metropolii halickiej przejawiał następca metropolity Piotra – Teognost. Za jego rządów metropolia halicka spadła do roli sufragani kijowskiej, a nawet biskupstwo halickie było stawiane za władactwem włodzimierskim<sup>58</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej wydarzeniom, które doprowadziły do likwidacji metropolii halickiej. Po śmierci metropolity Gabriela w 1328 r. władzę w Haliczu objął metropolita Teodor. Elekcja władcy Teodora odbyła się w maju 1328 r. z udziałem metropolity Teognosta i władcy: przemyskiego, chełmskiego, łuckiego i włodzimierskiego. Obecność metropolity kijowskiego sugeruje, że Teodor został wyświęcony na biskupa halickiego, a nie na metropolitę. Pogląd ten potwierdza fakt uczestniczenia w latach 1329–1335 w elekcji biskupów na Rusi Moskiewskiej władcy: włodzimierskiego Atanazego, przemyskiego Marka, chełmskiego Joanna, łuckiego Teodora. Metropolita

<sup>55</sup> J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 515, 516.

<sup>56</sup> Nicephori Gregorae, *Byzantinae historiae*, libri XXXVII, t. 1, Migne 1967, s. 24–27; *Corpus scriptorum historiae byzantinae*. Nicephorus Gregoras, vol. III, ed. Bonnae 1855, s. 513–515.

<sup>57</sup> A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae*, t. II, Romae 1860, s. 626, 627; Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IV, s. 57.

<sup>58</sup> J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 500, przyp. 1.



kijowski Teognost szczególnie interesował się zachodnimi diecezjami na Rusi, obawiając się o ich pozostanie w dotychczasowej prowincji kościelnej. Nie ulega wątpliwości, że mimo takiej polityki metropolity Teognosta władca halicki Teodor uzyskał w Konstantynopolu godność metropolity. Na synodzie w Carogrodzie zwołanym 6 kwietnia 1331 r. przez patriarchę Izajasza (1323–1334) biskup Teodor występował jako metropolita halicki. Na wieść o uznaniu w Konstantynopolu biskupa Teodora za metropolitę halickiego metropolita Teognost udał się do patriarchatu. W wyniku jego zabiegów metropolita halicki stał się sufraganem kijowskim i taki status miał do 1335 roku<sup>59</sup>. Likwidacja metropolii halickiej okazała się jednak zjawiskiem krótkotrwałym i wkrótce biskupi małoruscy podjęli kolejną próbę jej reaktywowania.

Reaktywowanie metropolii halickiej było jednym z punktów porozumienia Kazimierza Wielkiego z bojarami halickimi. Król obiecał szanować obrządek wschodni i prawa Kościoła prawosławnego oraz zobowiązał się do reaktywowania metropolii halickiej. Jest wielce prawdopodobne, że dyplomacja polska prowadziła rozmowy z patriarchą konstantynopolińskim w sprawie odrodzenia tejże metropolii. Z listu cesarza bizantyńskiego Jana VI Kantakuzena (1342–1355) do księcia Lubarta-Dymitra z 1347 r. można wnioskować, że inicjatywa reaktywowania metropolii wyszła od księcia włodzimierskiego. Lubart-Dymitr miał wysłać władkę Teodora do Konstantynopola celem uzyskania od patriarchy godności metropolity<sup>60</sup>.

Metropolia została odtworzona, kiedy patriarchą był Jan Kalekas – człowiek niezwykle wykształcony i zdecydowany przeciwnik palamitów-hezychastów, zwolenników doktryny kwietystycznej. Patriarcha wspierał również małoletniego przedstawiciela dynastii Paleologów, antypalamistę, cesarza Jana V, przeciwnika pretendenta do tronu cesarskiego Jana VI Kantakuzena. Z kolei, przeciwnicy patriarchy, zwolennicy poglądów Grzegorza Palamasa, oskarżali Jana Kalekasa o objęcie urzędu wbrew woli soboru. Lata 1341–1347 były okresem ostrych sporów między zwolennikami i przeciwnikami nauki Grzegorza Palamasa, dominacji stronnictwa przeciwnego cesarzowi Kantakuzenowi<sup>61</sup>. Nic też dziwnego, że w Carogrodzie nie uznano argumentów metropolity Teognosta w sprawie metropolii halickiej i odrzucono naciski książąt moskiewskich w tej sprawie. Kiedy metropolita kijowski w 1341 r. osobiście stawił się w Konstantynopolu, patriarcha potwierdził reaktywowanie metropolii halickiej. Metropolia halicka funkcjonowała do 1347 r.<sup>62</sup>

Losy metropolii halickiej decydowały się w Konstantynopolu. W 1347 r. nastąpiła zmiana na tronie cesarskim nad Bosforem. Władzę objął, palamista, późniejszy

<sup>59</sup> Ibidem, s. 501, 502; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 118–119.

<sup>60</sup> J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 511.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 503–505, przyp 5.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 488; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 121–122.

mnich-kronikarz, Jan VI Kantakuzen. Zmiana na tronie cesarskim doprowadziła do zmiany patriarchy. Jeszcze w lutym 1347 r. patriarcha Jan Kalekas został przez cesarza Kantakuzena wygnany z Konstantynopola i wyklęty przez patriarchę jerozolimskiego. Patriarchą konstantynopolitańskim został Izydor Buchiras, blisko powiązany z cesarzem Janem VI Kantakuzenem. Cesarz wydał bullę i polecił patriarsze zatwierdzić ją na zwołanym we wrześniu 1347 r. synodzie konstantynopolitańskim. Na synodzie unieważniono wszystkie decyzje poprzedniego patriarchy oraz podniesiono problem metropolii halickiej. Reaktywowana przez patriarchę Jana Kalekasa metropolia halicka uległa ponownemu rozwiązaniu „raz na zawsze po wszystkie wieki”. Jej istnienie uznano za „bezpodstawną innowację” powstałą „wbrew boskim i świętym ustawom Kościoła ze złej woli przekupnego patriarchy”. Wszystkie biskupstwa należące do metropolii halickiej – „Halicz, Włodzimierz, Chełm, Przemyśl, Łuck i Turów, przywrócono z pomocą Bożą do starodawnego, sprawiedliwego i wielce błogosławionego porządku” i oddano pod zwierzchnictwo metropolity kijowskiego jako egzarchy patriarszego całej Rusi<sup>63</sup>.

Likwidacja metropolii halickiej uwieńczyła starania metropolity kijowskiego Teognosta i księcia moskiewskiego Szymona Pysznego. O staraniach tych ostatnich dowiadujemy się z listu cesarza bizantyńskiego Jana VI Kantakuzena z sierpnia 1347 r. do księcia moskiewskiego. Cesarz zapewniał księcia Szymona Iwanowicza o spełnieniu jego żądań po koronacji<sup>64</sup>. W zamian za podjętą decyzję książę moskiewski hojnie wspierał rozbudowę stołecznej świątyni św. Zofii. Ofiary nadesłane z Moskwy musiały być bardzo duże, ponieważ nowy patriarcha odwzajemnił się częścią „drzewa Krzyża świętego i relikwiami czterech świętych męczenników – Teodora Stratyłata, Prokopa, Kiryka i Jana Pięknośpiącego”<sup>65</sup>. Tak oto o losach prowincji cerkiewnej znajdującej się na terenie państwa polskiego po raz pierwszy zdecydowało porozumienie moskiewsko-carogrodzkie. Likwidacja metropolii halickiej była sukcesem Moskwy i to nie tylko w polityce kościelnej. Od 1347 r. metropolici zaczęli używać tytułatury „metropolitów Kijowa i całej Rusi”. Sukces ten został osiągnięty przy poparciu Konstantynopola, któremu łatwiej było kierować jednym ośrodkiem metropolitalnym, aniżeli kilkoma. Zachowanie jednolitej prowincji kościelnej na ziemiach ruskich leżało w interesie patriarchów carogrodzkich, ale było sprzeczne z interesami państwa polskiego i litewskiego.

Patriarcha Izydor w liście do metropolity halickiego napisał, „aby stosownie do uchwały świętego i boskiego synodu, wszystko na bok odkładając, powstawszy czem

<sup>63</sup> J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 505, 506.

<sup>64</sup> *Русская Историческая Библиотека*, t. VI, Санкт-Петербург 1878, s. 6; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 503.

<sup>65</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, t. III, s. 29–30; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 507; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 124.

prędzej, zjawił się w Konstantynopolu, gdzie po roztrząśnięciu na nowym świętym synodzie podniesionych przeciwko niemu zarzutów zapaść miał wyrok kanoniczny<sup>66</sup>. Nie znamy zarzutów, jakie zostały przedstawione metropolicie halickiemu w Konstantynopolu. Na pewno nie były to zarzuty kanoniczne, a dotyczące samego faktu objęcia urzędu metropolity. Nie brano pod uwagę, że powstanie metropolii halickiej było aktem kanonicznym, podobnie jak jej reaktywowanie, a godność metropolitów halickich piastowało już czterech ordynariuszy. Konstantynopol, nie dostrzegając ostatnich zmian w strukturze cerkiewnej, uważał, że wszystkie diecezje ruskie winny podlegać metropolii kijowskiej. Pogląd ten nie miał istotnego znaczenia. Prawdziwe intencje podjęcia decyzji o likwidacji metropolii halickiej znajdujemy w innym sformułowaniu postanowienia patriarszego. Patriarcha Izydor informował, że książę moskiewski pragnął, aby wszystkie biskupstwa ruskie znajdowały się w jurysdykcji metropolity kijowskiej. Zniesienie halickiej prowincji kościelnej było aktem bardziej politycznym, aniżeli kościelnym.

Rezydowanie metropolitów kijowskich we Włodzimierzu Suzdalskim czy Moskwie utrudniało im nadzorowanie spraw cerkiewnych na tych ziemiach ruskich, które weszły w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego lub Korony Polskiej. Stosunki cerkiewne na terytorium rozwiązanej metropolii halickiej znajdowały się w stanie rozprężenia. Z powodu braku biskupów i kapłanów nie można było zabezpieczyć pełnej opieki duszpasterskiej. W takiej sytuacji za naturalne należy uznać dążenie do ustanowienia nowych, niezależnych od metropolitów kijowskich prowincji cerkiewnych. Politykę taką prowadzili Giedyminowicze, którzy doprowadzili w 1354 r. do ponownej reaktywacji metropolii litewskiej. Odnowienie jej nastąpiło wskutek starań księcia litewskiego Olgierda za panowania cesarza Jana VI Kantakuzena, tego samego, który doprowadził do zniesienia metropolii halickiej. Nie znamy bliżej motywów zmiany stanowiska cesarza ani postawy patriarchy Filoteusza (1354–1355). Obaj, cesarz i patriarcha, po reaktywowaniu metropolii litewskiej ustąpili ze swego stanowiska. Na zmianę postawy miała wpływ śmierć metropolity Teognosta w 1353 r., obrońcy jedności metropolii kijowskiej. Pierwszym metropolitą litewskim po reaktywowaniu metropolii był władca Teodoryt.

Metropolita Teodoryt został wyświęcony jeszcze w 1352 r. przez patriarchę bułgarskiego (tyrnowskiego) Teodozjusza II, odnowiciela życia religijnego i literatury bułgarskiej. Udzielenie święceń Teodorytowi w stolicy carów bułgarskich w Tyrnowie, a nie w Carogrodzie, nie było praktyką uprzednio stosowaną. Po raz pierwszy patriarchowie bułgarscy ingerowali w sprawy będące w kompetencji patriarchów konstantynopolitańskich. Fakt ten wywołał oburzenie patriarchatu konstantynopolitańskiego,

<sup>66</sup> *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, wyd. F. Miklosisch, J. Müller, Wiedeń 1860–1862, s. 371; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, s. 507, 508.

zwłaszcza, że kandydatura Teodoryta na metropolitę kijowskiego została nad Bosforem odrzucona. W 1352 r. żył jeszcze metropolita Teognost. W wyniku jego i księcia moskiewskiego Szymona starań arcybiskupem kijowskim został ustanowiony na synodzie konstantynopolizańskim w czerwcu 1354 r. władca włodzimierski Aleksy. Patriarcha Filoteusz, pragnąc zachować zwierzchność nad metropolią kijowską, zatwierdził Rusina Aleksego na wspomnianym arcybiskupstwie. Ponadto patriarcha formalnie musiał się zgodzić na przeniesienie stolicy metropolii kijowskiej z Kijowa do Włodzimierza nad Kłazmą. Od 1354 r. biskupstwo włodzimierskie nad Kłazmą stało się drugą katedrą metropolitów kijowskich. Biskupi włodzimierscy pozostawali metropolitami kijowskimi. I choć zmianę siedziby metropolity kijowskiego tłumaczono względami bezpieczeństwa, to rzeczywistym motywem tego przeniesienia był wznoszący prestiż księstwa moskiewskiego. Drugim powodem takiej decyzji była obecność w Kijowie wyświęconego przez patriarchę bułgarskiego metropolity Teodoryta<sup>67</sup>. Uchwała synodu patriarszego sztucznie podtrzymywała jedność dawnej metropolii kijowskiej. W praktyce ulokowanie tronu metropolitalnego całej Rusi w Kijowie ze stałą rezydencją we Włodzimierzu nad Kłazmą było wymierzone przeciwko Litwie, a w dalszej perspektywie przeciw Polsce. Uchwała potwierdzała, że patriarcha nie wyobrażał sobie na ziemiach ruskich innego prawosławia poza moskiewskim. Na synodzie dominowała doktryna, że tylko monarcha ortodoksyjny może sprawować opiekę nad Kościołem prawosławnym.

Za ustanowienie Teodoryta metropolitą kijowskim patriarcha konstantynopoliński Kalikst I (1350–1354; 1355–1363) potępił w 1355 r. patriarchę tyrnowskiego. Nie znamy dalszych losów metropolity Teodoryta. Wiadomo jedynie, że godność tę uzyskał za wstawiennictwem książąt litewskich, zainteresowanych wyborem lojalnego wobec Wilna metropolity kijowskiego. Metropolita Teodoryt przebywał w Kijowie, znajdującym się poza granicami państwa litewskiego. W 1354 r., kiedy patriarcha carogrodzki Filoteusz Kokkinos (1353–1354; 1355–1363; 1364–1373) wyświęcił na metropolitę kijowskiego i włodzimierskiego Aleksego (1354–1378) a potępił Teodoryta, do Konstantynopola przybyła delegacja litewska w sprawie reaktywowania metropolii litewskiej.

Lata odnowienia metropolii litewskiej wiązały się z gwałtownymi wydarzeniami nad Bosforem. Według żywota św. Aleksego, w Konstantynopolu dla ziem ruskich wyświęcono drugiego metropolitę o imieniu Roman<sup>68</sup>. Zmiana na stanowisku metropo-

<sup>67</sup> J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 3–7.

<sup>68</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IV, s. 42–44; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV w.*, [w:] *Chrzest Litwy*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 23–25; T.M. Trajdos, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagielly*, „Nasza Przeszłość”, nr 66, 1986, s. 113, 114; K. Chodyncki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi*

lii litewskiej nastąpiła po objęciu przez Teodoryta godności metropolity kijowskiego (1354–1355). Roman był szwagrem księcia Olgierda, bratem jego drugiej żony Julianny, księżnej twerskiej. Roman mógł być również bratem księżnej witebskiej Anny Marii, pierwszej małżonki księcia, zmarłej w 1349 roku. Aleksy i Roman zostali wyświęceni w 1354 r.: Aleksy na metropolitę kijowsko-włodzimierskiego, a Roman na metropolitę litewskiego. Kronikarz ruski napisał: „W tymże 1354 r. powstało zamieszanie na metropolii, jakiego przedtem nie było na Rusi: patriarcha w Carogrodzie wyświęcił dwóch metropolitów na całą ziemię ruską – Aleksego i Romana. I była między nimi wielka wrogość”<sup>69</sup>. Współczesny mu historyk bizantyński, Nicefor Gregoras, napisał, że patriarcha Filoteusz nadał godność metropolity Romanowi za pieniądze<sup>70</sup>. Nie wydaje się, aby ta opinia była wiarygodna, albowiem sam Filoteusz w liście do metropolity Aleksego z czerwca 1370 r. informował, że ordynariusz arcybiskupstwa kijowskiego nie dbał o sprawy cerkiewne na terenie Małej Rusi. Nawet wskrzeszenie metropolii halickiej patriarcha carogrodzki przypisał winie metropolity kijowsko-włodzimierskiego<sup>71</sup>. Drugim powodem reaktywowania metropolii litewskiej przez Filoteusza była chęć rozszerzenia wpływów Kościoła bizantyńskiego na ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nie bez znaczenia była też niechęć księcia litewskiego do metropolity kijowsko-włodzimierskiego Aleksego, poddanego wpływom władców moskiewskich. Jeszcze za życia metropolity Teognosta książe litewski Olgierd domagał się, ażeby jego następcą został wówczas 55-letni zakonnik Roman. W zamierzeniach polityczno-kościelnych księcia Olgierda było odebranie księżętom moskiewskim zwierzchności nad Cerkwią ruską. Sprawa ta była znana w Konstantynopolu, albowiem uważano, że poprzez księcia Olgierda i metropolitę Romana Litwa zostanie schryścianizowana przez Kościół wschodni.

Z tego powodu patriarcha zgodził się, po wyświęceniu metropolity kijowsko-włodzimierskiego Aleksego, na wyniesienie Romana na arcybiskupstwo litewskie. Metropolia litewska początkowo obejmowała jedynie arcybiskupstwo nowogródzkie, którego terytorium nie było bliżej określone. Po śmierci metropolity kijowskiego Teognosta (1353 r.) granice metropolii litewskiej uległy powiększeniu.

Konflikty między metropolitą Aleksym a Romanem rozpoczęły się po wyświęceniu tego ostatniego w Konstantynopolu w sierpniu 1354 r. Metropolita uzyskał swą godność za wstawiennictwem księcia litewskiego Olgierda. Powstały konflikt dotyczył zwierzchnictwa nad biskupstwami dawnej metropolii litewskiej. Gdy Roman wracał do swej prowincji z Konstantynopola, napadł go Aleksy i odebrał metropolię litew-

*od średniowiecza po współczesność. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Stanisława Alexandrowicza*, red. Z. Karpus, T. Kempa i D. Michaluk, Toruń 1996, s. 212.

<sup>69</sup> ПСРЛ, т. X, s. 227.

<sup>70</sup> J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 11, 12.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 14; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 129–130.

ską. Na wieść o tym do Carogrodu powrócił metropolita Aleksy, który uzyskał zdjęcie potępienia przez patriarchę. Synod patriarszy, odbyty na przełomie 1355 i 1356 r. pod przewodnictwem cesarza, z udziałem dwóch metropolitów, ostatecznie przyznał metropolię kijowską Aleksemu, a litewską Romanowi. Roman otrzymał tytuł metropolity Litwy i Wołynia z biskupstwami nowogródzkim, połockim i briańskim. Na włączenie tego ostatniego władcy do metropolii litewskiej wpływ miało zajęcie przez Litwę w 1356 r. ziemi czernihowsko-siewierskiej<sup>72</sup>. Możliwe było, że w skład metropolii litewskiej weszło również biskupstwo turowskie, które związane było z pierwszą metropolią litewską w latach 1299–1320<sup>73</sup>. Właśnie ekspansja terytorialna Litwy spowodowała, że synod patriarszy dołączył wkrótce do metropolii litewskiej pięć eparchii wołyńskich znajdujących się na terenie dawnego Księstwa Halicko-Wołyńskiego. W ten sposób metropolia litewska została powiększona o diecezje zlikwidowanej metropolii halickiej, kierowanej przez Teognosta. Decyzja synodu w sprawie biskupstw metropolii halickiej w praktyce nie została zrealizowana.

Sprawą ustanowienia granicy metropolii kijowskiej i litewskiej zajął się ponownie synod patriarszy w 1361 roku. Po wysłuchaniu nadzwyczajnych komisarzy patriarszych przebywających na Rusi w lipcu 1361 r. cesarz Jan VII Paleolog i patriarcha konstantynopolitański Kalikst I potwierdzili przynależność do litewskiej prowincji kościelnej dołączonych uprzednio biskupstw turowskiego i połockiego. Turów, który należał uprzednio do metropolii halickiej, a następnie do kijowskiej, przyłączony został do prowincji litewskiej. Trzeba zauważyć, że w 1361 r. Turów i Łuck należały do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Przy ustaleniu obszaru metropolii litewskiej uwzględniono podział graniczny między Litwą a koronną Polską.

W ostatnich latach swego panowania Kazimierz Wielki zmuszony był na nowo zorganizować strukturę cerkiewną i uniezależnić ją od ośrodków zagranicznych, zwłaszcza na Litwie. Monarcha, wykorzystując zatarg między Litwą a Carogrodem o obsadę metropolii litewskiej wystąpił do patriarchy konstantynopolitańskiego o przywrócenie metropolii halickiej. W 1370 r. król posunął się nawet do szantażu wobec patriarchatu konstantynopolitańskiego. W piśmie do patriarchy Filoteusza groził, że jeżeli nie uzyska zgody na ponowne ustanowienie metropolii halickiej, poleci chrzczyć podległych mu Rusinów według obrządku rzymskiego. Równocześnie Kazimierz Wielki zapewnił patriarchę, że będzie dbał „aby obrządek na Rusi nie zaginął, ani nie podlegał skażeniu”<sup>74</sup>. List do patriarchy przywiózł nominowany przez króla na godność metro-

<sup>72</sup> E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 179, 191.

<sup>73</sup> А.С. Грушевский, *Очерк истории Туровско-Пинского Княжества в составе Литовско-Русского государства XIV–XVI вв.*, „Киевские Университетские Известия”, XLII, nr. 10, 1902, s. 98.

<sup>74</sup> A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae*, vol. II, Romae 1860, s. 626, 627; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 27; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904, s. 232–233; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925, s. 226, przyp. 3; s. 248.

polity biskup Antoni. „Wybraliśmy episkopa Antoniosa metropolitą, dlatego wzywamy waszego błogosławieństwa i dla Boga, i przez wzgląd na nas samych, i na święte cerkwie niechaj się stanie błogosławieństwo wasze i niebios nad tym człowiekiem, by się nie stał pusty tron tej metropolii, poświęćcie Antoniosa metropolitą, aby nie zginął zakon Rusinów, ani nie podległ skażeniu, albowiem kraj nie może być bez zakonu”<sup>75</sup>. Prośba o reaktywowanie metropolii halickiej była próbą obrony biskupstw ruskich, znajdujących się w granicach państwa polskiego, przed włączeniem ich do metropolii moskiewskiej lub litewskiej z siedzibą w Nowogródku. O taką metropolię w tym czasie zabiegał w patriarchacie konstantynopolińskim książę litewski Olgierd.

Starania króla polskiego poparli książęta i bojarzy ruscy. Patriarchat rozpatrzył wniosek zmarłego już ostatniego Piasta 9 maja 1371 r. i uznał Antoniego za metropolitę. Patriarcha wychodził z założenia, że należy w pierwszej kolejności zabezpieczyć potrzeby religijne narodu ruskiego w granicach Polski. Reaktywowana w 1371 r. metropolia halicka objęła eparchie: włodzimierską, halicką, turowską, chełmską i przemyską<sup>76</sup>. Tym samym na obszarze wcielonym do Polski Cerkiew prawosławna została zorganizowana w jednolitą metropolię na czele z metropolitą halickim Antonim (1371–1391).

Powstały w XIV w. galimatias organizacyjny w strukturze cerkiewnej był rezultatem kilku czynników: zmieniających się granic państw (Polski, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Moskiewskiego), braku konsekwentnej polityki patriarchatu konstantynopolińskiego wobec ruskiej prowincji cerkiewnej oraz aspiracji osobistych poszczególnych metropolitów (halickich, kijowsko-moskiewskich i litewskich) do objęcia zwierzchności nad ruską prowincją cerkiewną. Gdy do tego dodamy interesy polityczne władców Polski, Litwy i Moskwy – możemy zrozumieć przyczyny powstałego chaosu organizacyjnego w Kościele prawosławnym pozostającego w jurysdykcji patriarchatu konstantynopolińskiego na ziemiach polskich, litewskich i ruskich.

### **Podział metropolii kijowskiej w jurysdykcji patriarchatu konstantynopolińskiego**

Na terenie ziem ruskich wcielonych do państwa polskiego Kościół prawosławny od 1371 r. znajdował się w strukturze metropolii halickiej. Metropolicie halickiemu Antoniemu udało się obsadzić wszystkie wakuujące katedry biskupie. Źródła niewie-

<sup>75</sup> Cyt. za: J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 29. Treść listu została opublikowana w *Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, t. II, Lwów 1872, s. 626, 627 i *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, Warszawa 1961, s. 626–628.

<sup>76</sup> T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balkanica Posnaniensia. Acta et studia”, t. II, 1985, s. 213, 214; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 27–34; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 137–138.

le mówią o obsadzie katedr biskupich metropolii halickiej za panowania Kazimierza Wielkiego. Oprócz metropolity Antoniego w dokumentach z 1353 r. występuje jeszcze biskup przemyski Cyryl i jego następca Hilarion (1366 r.)<sup>77</sup>. W tej sytuacji za naturalne należy uznać działania nowego metropolity mające na celu obsadzenie wszystkich katedr biskupich. Metropolia halicka obejmowała, oprócz diecezji halickiej, eparchie: chełmską, turowską, przemyską i włodzimierską. Metropolia obejmowała obszar, który znajdował się w granicach państwa polskiego. Po rozszerzeniu granic Wielkiego Księstwa Litewskiego biskupstwo turowskie zostało wyjęte spod jurysdykcji metropolity halickiego i podporządkowane metropolii litewskiemu. Temu ostatniemu zostało poddane władcyństwo łuckie. Podział między metropolią halicką a litewską został dokonany wzdłuż aktualnych granic państwowych Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Podobnie jak Kazimierz Wielki również książę litewski Olgierd dążył do stworzenia niezależnej od Moskwy organizacji cerkiewnej, która poza terenami Wielkiego Księstwa Litewskiego obejmowałaby Kijów, Smoleńsk, Niżny Nowogród i Twer<sup>78</sup>. Rezultatem tej polityki było powtórne odnowienie metropolii litewskiej w granicach Wielkiego Księstwa, które nastąpiło za rządów Olgierda w 1375 r. Olgierd, grożąc likwidacją Kościoła prawosławnego, wystąpił w 1375 r. ze zdecydowanym żądaniem usunięcia z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego filomoskiewskiego metropolity kijowsko-włodzimierskiego Aleksego<sup>79</sup>. Ultimatum zostało przez patriarchat przyjęte w szczególny sposób. Patriarcha mianował i wyświęcił na metropolitę mnicha Cypriana, Bułgara, wychowanek tyrnowskiej szkoły piśmiennictwa cerkiewnego, który w latach 1373–1374, jako jego pełnomocnik na Litwie, krytycznie ocenił postępowanie Aleksego i wspierał starania Olgierda<sup>80</sup>. Dodatkowym czynnikiem, który wpłynął na decyzję patriarchy były zarzuty wysuwane pod adresem metropolity Aleksego o brak zainteresowania eparchiami litewskimi oraz ustanowienie łańcuchowej hierarchii na Rusi Czerwonej (1376 r.). Metropolita litewski Cyprian został wkrótce zwierzchnikiem metropolii kijowskiej i halickiej. Wyznaczając Cypriana na metropolitę litewskiego patriarcha powierzył mu nadzór nad biskupstwami metropolii halickiej. Filoteusz podjął taką decyzję po otrzymaniu informacji o śmierci Kazimierza Wielkiego i przejęciu władzy na Rusi Halickiej przez namiestników węgierskich<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 31.

<sup>78</sup> H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, s. 250–251; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 142–145.

<sup>79</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IV, s. 46; Е. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. I, ч. 1, s. 211.

<sup>80</sup> J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 36; T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Warszawa 1970, s. 121.

<sup>81</sup> J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, s. 37.



Po śmierci metropolity kijowsko-włodzimierskiego Aleksego w lutym 1379 r. synod patriarszy oficjalnie uznał Cypriana za metropolitę halickiego. Metropolita litewski Cyprian uzyskał tytuł metropolity litewskiego i halickiego w 1380 r. od patriarchy konstantynopolińskiego Nila. Formalnie metropolia halicka nie została zlikwidowana. Metropolita Cyprian łączył formalne dwie prowincje cerkiewne. Decyzja ta wzmocniła Cerkiew prawosławną na Rusi Halickiej w sytuacji wrogich działań ze strony Kościoła katolickiego. Formalnie granice metropolii halickiej zostały po unii polsko-litewskiej poszerzone na całą Ruś Czerwoną i niektóre eparchie w Mołdawii. Decyzja patriarchy utrzymywała podział metropolii ruskich na litewską i halicką oraz kijowsko-moskiewską.

Metropolita litewski Cyprian faktycznie sprawował władzę nad biskupstwami litewskimi, a po 1389 r. objął rządy nad całością metropolii kijowskiej. W 1390 r. Cyprian został uznany przez księcia moskiewskiego za jedynego zwierzchnika ruskiej prowincji kościelnej, a patriarcha Antoniusz IV (1389–1390) ponownie podporządkował mu metropolię halicką. Sprawa metropolii halickiej nie zakończyła się wraz ze śmiercią Antoniego (1391). Wbrew woli Cypriana Władysław Jagiełło był zainteresowany utrzymaniem metropolii halickiej, albowiem jej zwierzchnicy mieli prawo wyświęcania biskupów w księstwach mołdawskich. Fakt ten zwiększał wpływy polskie w Mołdawii i był pozostałością rządów namiestników węgierskich na Rusi Halickiej. Zachowanie w Haliczu osobnej metropolii było korzystne dla Polski, albowiem całkowicie podporządkowywało prawosławie na Rusi Halickiej decyzjom władcy, który forsował pełną katolizację społeczeństwa. Metropolita Cyprian, bez przeszkód ze strony króla, wykonywał swe prawa zwierzchnie nad biskupstwami metropolii halickiej.

Od 1405 r. metropolita Cyprian oficjalnie zaczął używać tytułu metropolity kijowskiego, halickiego i całej Rusi. W ten sposób metropolita Cyprian aż do śmierci w 1406 r. utrzymywał jedność ruskiej prowincji kościelnej i władzę nad biskupstwami należącymi do metropolii kijowsko-moskiewskiej, halickiej i litewskiej. Metropolita Cyprian zapoczątkował poczet metropolitów kijowsko-halickich i całej Rusi z siedzibą w Kijowie i Wilnie. Tytułarna metropolia halicka weszła w skład metropolii kijowskiej już jako diecezja i do 1539 r. była zarządzana przez namiestników metropolity kijowskiego.

Po śmierci Cypriana, metropolitą kijowskim przy poparciu księcia Wasyla I został wybrany w Moskwie Grek Focjusz (1408–1431). W 1414 r. Witold wypędził z Litwy wizytującego Focjusza<sup>82</sup>, a równocześnie w imieniu książąt i bojarów Wielkiego Księstwa zażądał od patriarchy wyznaczenia nowego metropolity<sup>83</sup>. Książę litewski przedstawił patriarsze własną kandydaturę Grzegorza Cambłaka, bratanka zmarłego

<sup>82</sup> *Новгородские летописи*, [в:] ПСРЛ, т. III, Санкт-Петербург 1841, s. 105; Т.М. Трајдос, *Метрополици кјјовску...*, s. 225; А. Міроновіч, *Кошціół праваслаўны ў паўстве Піастов і Ягіеллонów...*, s. 167–169.

<sup>83</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви...*, т. II, s. 369, 370; К. Chodyncki, *Кошціół праваслаўны а Рэчэсполіта Польша...*, s. 36.

metropolity Cypriana, wybitnego katechety cerkiewnego, ihumena serbskiego monasteru w Deczanach w Kosowie i Metochii, przebywającego na Litwie od 1406 roku<sup>84</sup>. Patriarcha odrzucił żądania księcia Witolda.

Synod odbyty jesienią 1414 r., a składający się z władcyków, archimandrytów, ihumenów, kniaziów i bojarów, dokonał formalnego wyboru Cambłaka na metropolitę<sup>85</sup>. O zatwierdzenie wyboru bezskutecznie zabiegało w patriarchacie kolejne poselstwo z Cambłakiem na czele wiosną 1415 r. Po jego powrocie następny synod w Nowogródku w dniu 15 listopada 1415 r. pod przewodnictwem księcia Witolda dokonał wyboru i wyświęcenia przez obecnych biskupów metropolity litewskiego i kijowskiego Grzegorza Cambłaka<sup>86</sup>.

Zgromadzeni na synodzie hierarchowie – arcybiskup połocki Teodozy Grek, biskupi: czernihowski Izaak, łucki Dionizy, włodzimierski Herasim i turowski Euty-miusz – wysłali list wyjaśniający motywy swojej decyzji, w którym odrzucili władzę metropolity Focjusza oraz ogłosili powrót do wolnego wyboru i chirotonii „metropolity kijowskiego i litewskiego”<sup>87</sup>. Fakt ten spowodował ekskomunikę Cambłaka przez metropolitę Focjusza i patriarchę carogrodzkiego. O wyborze na metropolitę Grzegorza Cambłaka osobnym pismem poinformował książe Witold. Wielki książe przytaczał cały przebieg starań o odrębną metropolię. Według księcia, w Wielkim Księstwie Litewskim metropolita powinien pozostawać w zależności od władzy hospodara. Stały pobyt metropolity kijowskiego i litewskiego w Moskwie dla władców litewskich był nie do przyjęcia. Książe Witold w liście do patriarchy wyznawał, że nie chce, „aby w naszym państwie religia wasza zmniejszała się albo ginęła, a cerkwie wasze do upadku przychodziły”. Książe zapewnia patriarchę, że będzie starał się o porządek i ład w „waszych cerkwiach”<sup>88</sup>. Z listu wynika, że nie tylko względy natury politycznej, ale i kościelnej skłoniły Witolda i biskupów litewskich do wyboru nowego metropolity. Natomiast biskupi ruscy w uzasadnieniu swojej decyzji posłużyli się argumentacją kanoniczną. Zgodnie z kanonami cerkiewnymi wybór metropolity należał do synodu władcyków, a patriarcha jedynie go zatwierdzał. Odmienną politykę prowadził patriarcha konstantynopolitański, który od XI w. wysyłał własnych nominatów, bez zasię-

<sup>84</sup> К. Мецев, Григорий Цамблак, София 1969, s. 15–18.

<sup>85</sup> А.И. Яцимирский, Григорий Цамблак. Очерк его административной и книжной деятельности, Санкт-Петербург 1904, s. 177–178.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 180; *Акты, относящиеся к истории Западной России*, t. I, Санкт-Петербург 1846, nr 24 i 25, s. 33; I. Daniłowicz, *Skarbiec dyplomów papieskich*, t. II, Wilno 1862, nr 1178, s. 44–45; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 38–40; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, s. 224.

<sup>87</sup> ПСРЛ, т. XVII, s. 98; T.M. Trajdos, *Metropolici kijowscy...*, s. 227.

<sup>88</sup> L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. I, Warszawa 1930, s. 131; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 39; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 169–170.

gania opinii władcy ruskich<sup>89</sup>. Biskupi synodu nowogródzkiego powoływali się na tradycję apostołską, według której synod był wyłącznie kompetentny, aby wybierać metropolitę, natomiast patriarcha mógł udzielić mu jedynie błogosławieństwa. Synod powoływał się na praktyki autokefalicznych patriarchatów Serbii i Bułgarii, których organizacje były dobrze znane na Rusi, dzięki metropolitom Cyprianowi i Grzegorzowi Camblakowi.

Synod nowogródzki z 1415 r. doprowadził do zmiany ustroju Cerkwi litewskiej. W ten sposób została powołana autokefaliczna metropolia litewsko-ruska. Po raz pierwszy doszło do wyraźnego podziału jednolitej metropolii kijowskiej na dwie: kijowską i moskiewską – rozdzieloną granicami państw. Stworzone zostały w ten sposób podstawy organizacyjne niezależnej struktury organizacyjnej Kościoła wschodniego w państwie polsko-litewskim. Równocześnie biskupi biorący udział w synodzie zobowiązali się okazywać szacunek wszystkim patriarchom prawosławnym. Od synodu nowogródzkiego obsadzanie katedry metropolitalnej na ziemiach Korony i Litwy odbywało się na soborach biskupów. Synod faktycznie przyznał katolickiemu władcy Litwy Witoldowi pełnię praw kłtoriskich i prawo „podawania” osób duchownych na stanowiska cerkiewne<sup>90</sup>.

W Moskwie w latach czterdziestych XV w. po ucieczce zwolennika unii kościelnej Izydora wzrosły nastroje przeciwne patriarchatowi w Konstantynopolu. W patriarsze i cesarzu widziano odstępców od wiary prawosławnej i zwolenników unii. Coraz częściej domagano się wyodrębnienia metropolii kijowskiej z jurysdykcji patriarchatu carogrodzkiego. Początkowo, mimo krytycznego stosunku do polityki unijnej patriarchy, Wasyl II (1425–1462) zwrócił się w 1444 r. do Konstantynopola o zgodę na zwołanie soboru biskupów ruskich, na którym miały nastąpić wybory kandydata na metropolitę. Prośba księcia moskiewskiego nie została spełniona, a walki wewnętrzne w Moskwie spowodowały, że wybór metropolity nastąpił dopiero w 1448 r. Biskupi wielkoruscy z polecenia księcia moskiewskiego Wasyla II wybrali w 1448 r. na metropolitę kijowskiego i całej Rusi biskupa Riazania, Jonasza (1448–1461). Wybór metropolity został dokonany bez sankcji patriarchy. Fakt ten oznaczał zerwanie z patriarchatem w Konstantynopolu i wejście Rusi Moskiewskiej na drogę do samodzielności kościelnej. Praktycznie taki sposób wyboru metropolity Jonasza oznaczał ustanowienie autokefalii metropolii moskiewskiej. Biskupi wielkoruscy uzasadniali taki sposób wyboru

<sup>89</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IV, s. 217; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce...*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 789, 790.

<sup>90</sup> W. Zajkin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do Unii Lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, t. IX, nr 2, 1930, s. 134; idem, *Участие светского элемента в церковном управлении*, Warszawa 1930, s. 105–107; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 40, 41; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 171.

faktem, że ówczesny patriarcha carogrodzki Grzegorz Mammas był zwolennikiem unii z Rzymem i nie dbał o interesy ruskiej prowincji cerkiewnej. Dopiero w 1452 r. Wasyl II zwrócił się do patriarchy o usankcjonowanie wyboru metropolity, ale upadek Konstantynopola w roku następnym uniemożliwił zwierzchnikowi Kościoła bizantyńskiego zajęcie stanowiska. Ostatecznie metropolita Jonasz został wybrany przez biskupów ruskich bez sankcji patriarchy<sup>91</sup>. Fakt ten wpłynął również na sytuację Kościoła prawosławnego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Od 1451 r. metropolita Jonasz stał się również zwierzchnikiem Kościoła prawosławnego na Rusi litewskiej i koronnej. O fakcie tym już w końcu 1448 r. metropolita poinformował biskupów, książąt i bojarów litewskich<sup>92</sup>. Od dawna metropolici kijowscy, faktycznie moskiewscy, dążyli do zachowania swej władzy nad całością wszystkich diecezji prawosławnych. W świetle późniejszych wydarzeń metropolita Jonasz posiadał oficjalną władzę nad biskupstwami w Wielkim Księstwie Litewskim aż do 1458 r. Faktycznie metropolita Jonasz nie zarządzał wszystkimi biskupstwami znajdującymi się na terenie państwa Kazimierza Jagiellończyka. Biskupstwa dawnej metropolii halickiej nadal uznawały zwierzchność metropolity Izydora. Władza Jonasza nie trwała jednak długo, albowiem patriarcha konstantynopolitański Grzegorz Mammas, wypędzony z Konstantynopola za przyjęcie unii i osiadły w Rzymie, mianował Bułgara Grzegorza w 1457 r. na metropolitę kijowskiego. Przebywający w Rzymie Izidor w 1458 r. zrezygnował z funkcji metropolity kijowskiego, ażeby umożliwić dokonanie wyboru na metropolitę kijowskiego zwolennika unii kościelnej, Grzegorza, ucznia Izydora. W 1458 r. biskupi wielkoruscy ogłosili, że jedynymi prawdziwymi metropolitami kijowskimi i całej Rusi są tylko ci hierarchowie, którzy zostaną zatwierdzeni przez wielkiego księcia moskiewskiego. Fakt ten oznaczał definitywne zerwanie moskiewskiego prawosławia z Bizancjum, uznawane za upadłe po zawarciu unii florenckiej.

Deklaracja biskupów moskiewskich miała jeszcze jedno ważne znaczenie, albowiem definitywnie dokonywała ona podziału ruskiej prowincji cerkiewnej między metropolię kijowską i moskiewską. Metropolia kijowska obejmowała dziewięć diecezji, a moskiewska (tytułarnie nazywana przez jakiś czas kijowską) miała ich dziesięć. Następcy Jonasza po 1458 r. zrzekli się tytułu metropolitów kijowskich i używali tytułu metropolitów moskiewskich i całej Rusi. Formalnym potwierdzeniem autokefalii Kościoła wielkoruskiego będzie podniesienie metropolity moskiewskiego w 1589 r. do godności patriarchy. Granica między obydwoma metropoliami została ustanowiona wzdłuż granic państwowych.

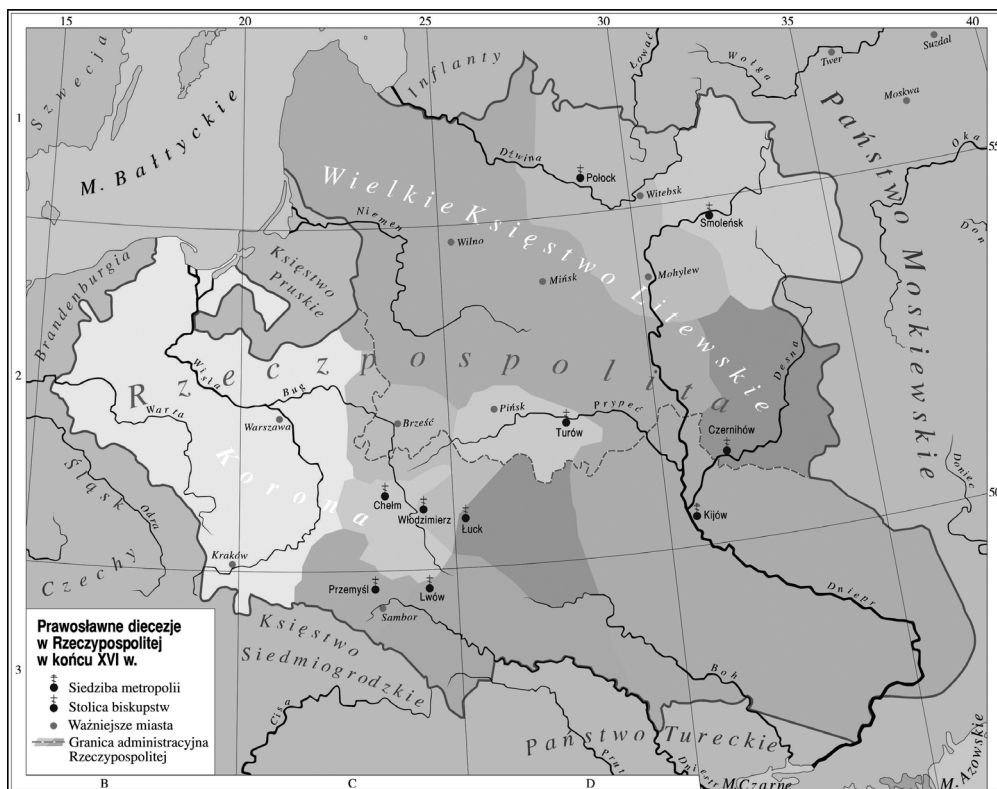
<sup>91</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 53, 54; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s.179–181.

<sup>92</sup> *Русская Историческая Библиотека...*, т. VI, s. 539–542; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 56; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 1998, s. 334.

## Kościół prawosławny w granicach Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1458–1596

Od 1458 r. do unii brzeskiej (1596 r.) na ziemiach należących do państwa polsko-litewskiego Kościół prawosławny posiadał własną odrębną organizację w postaci metropolii kijowsko-halickiej podporządkowanej hierarchicznie patriarsze konstantynopolitańskiemu. Metropolia kijowska składała się z dziesięciu diecezji, z których siedem leżało w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego (kijowsko-litewska, połocko-witebska, smoleńsko-siewierska, czernihowsko-brańska, turowsko-pińska, łucko-ostrogska i włodzimiersko-brzeska), a trzy w obrębie ziem ruskich Korony (chełmsko-bełska, przemysko-samborska i halicko-lwowska). Dwu bądź trzyczłonowe nazwy biskupstw wynikały z kultuwowania historycznych nazw diecezji, określenia miejsca rezydencji ordynariusza, lub przeniesienia jurysdykcji wraz z tytułem do nowej miejscowości. Tak było w przypadku przeniesienia stolicy biskupstwa z Turowa do Pińska czy z Halicza do Lwowa. Najistotniejszym motywem wprowadzenia wielczłonowych nazw diecezji była chęć ściślejszego określenia w samym tytule obszaru diecezji i tym samym określenia zasięgu terytorialnego jurysdykcji danego biskupa. Miasta, których nazwy znajdowały się w tytułach władctw, były przeważnie ważnymi ośrodkami administracji państwowej (ziem, województw). Obszar metropolii kijowskiej pokrywał się z granicami państwa. Po zajęciu przez Moskwę na początku XVI w. Ziemi Siewiersko-Czernihowskiej i Ziemi Smoleńskiej (1514 r.) od metropolii kijowskiej odpadły biskupstwa smoleńskie i czernihowskie. W ten sam sposób w 1563 r. od metropolii kijowskiej odeszło władctwo połockie. Biskupstwo to, po zdobyciu w 1579 r. Połocka przez wojska Stefana Batorego, ponownie znalazło się w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego i metropolii kijowskiej. W 1539 r. władctwo halickie przemianowano na biskupstwo halicko-lwowsko-kamienieckie. Do 1596 r. nie nastąpiły zmiany w strukturze diecezjalnej metropolii kijowskiej. W granicach Rzeczypospolitej pozostawało osiem diecezji prawosławnych<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> K. Chodynicky, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 105, 116; Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IV, s. 166–177, 334–335, 493–502, 516–519, 541–546, 576–579; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. V, *Суспільно-політ. і церковній устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII віків*, Львів 1905, s. 432–442, 459–460; A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937, s. 2–3; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 794–795; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 208–209.



Oprac. Antoni Mironowicz (pierwodruk A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006).

Do końca XVI w. Kościół prawosławny na terenie Rzeczypospolitej nie był Kościołem autokefalicznym, ale pozostawał w kanonicznej zależności od patriarchy carogrodzkiego i stanowił jedną z metropolii tego patriarchatu. Zależność metropolii kijowskiej od patriarchatu miała charakter nominalny. Patriarcha nie miał wpływu na powstawanie nowych biskupstw i ich obsadę personalną. Metropolici kijowscy zarządzali metropolią samodzielnie i nie podlegali żadnej kontroli ze strony patriarchy. Na takie rozluźnienie kontaktów między Kościołem prawosławny w Rzeczypospolitej a patriarchatem konstantynopolitańskim wpływ miała zasada zwierzchnictwa Carogrodu nad podległymi prowincjami kościelnymi w innych krajach ograniczona do spraw kanonicznych, upadek autorytetu patriarchów po zdobyciu Konstantynopola przez Turków i odległość między oboma centrami religijnymi. Kontakty między metropolią kijowską a patriarchatem ograniczały się do udzielania przez patriarchę błogosławieństwa nowo wybranym metropolitom. Zgodnie z praktyką Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej metropolita powinien przed faktycznym objęciem

urzędu uzyskać błogosławieństwo patriarchy. Metropolita aż do zatwierdzenia przez patriarchę nazywał się „nareczennym” (nominat) i dopiero po otrzymaniu błogosławieństwa od patriarchy był uważany za rzeczywistego<sup>94</sup>. Praktyka ściśle przestrzegana do końca XV w. została w następnych okresach naruszona. W praktyce w razie wakat na stolicy metropolitalnej monarcha, po konsultacji z duchowieństwem prawosławnym i świeckimi, sam dokonywał wyboru odpowiedniego kandydata, a następnie polecał go patriarsze celem uzyskania sakry i błogosławieństwa. Panujący nie czekał na zatwierdzenie patriarsze i nadawał metropolicie dobra, będące uposażeniem majątkowym metropolii. W praktyce już w XVI w. o wyborze kandydata na metropolitę decydowała wyłącznie wola króla, kierującego się w pierwszym rzędzie motywami politycznymi.

Metropolita posiadał oficjalny tytuł „arcybiskupa metropolity kijowskiego, halickiego i całej Rusi”<sup>95</sup>. Jurysdykcji metropolity kijowskiego podlegały wszystkie diecezje i biskupi metropolii. Metropolita mógł sądzić władcyków aż do złożenia z urzędu łącznie. Do metropolity należała reprezentacja i obrona interesów Kościoła wobec władz świeckich, a zwłaszcza wobec króla i sejmu. Metropolita wyświęcał biskupów i powierzał im obowiązki w diecezji. Hierarcha zwoływał również sobory prowincjonalne i im przewodniczył. Bezpośredniemu zwierzchnictwu metropolity podlegała największa diecezja kijowska.

Patriarchat konstantynopoliński w przeciwieństwie do Rzymu nie dążył do podporządkowania swej władzy Kościołów prowincjonalnych i nie ingerował w ich sprawy wewnętrzne. Źródła odnotowują jedynie sporadyczne kontakty zwierzchnika Kościoła bizantyńskiego z prawosławnymi ośrodkami na terenie Rzeczypospolitej. Patriarcha Joachim przesłał błogosławieństwo Monasterowi Supraskiemu w 1505 r. i antimins bractwu wileńskiemu w 1509 r., ale były to wydarzenia sporadyczne<sup>96</sup>. Większe zainteresowanie patriarchatu sprawami Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich nastąpiło dopiero w latach osiemdziesiątych XVI w.

Zainteresowanie patriarchatów wschodnich sprawami Kościoła prawosławnego na terenach Rzeczypospolitej znajduje potwierdzenie w wizycie patriarchy antiocheńskiego Joachima w 1586 r. oraz patriarchy konstantynopolińskiego Jeremiasza II w 1589 r. Patriarcha Jeremiasz II, po powrocie z Moskwy, złożył z godności metropo-

<sup>94</sup> A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny...*, s. 4–6; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 123–124; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 33–34.

<sup>95</sup> L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.*, s. 779–837; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 107–192; M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony*, „Przemyskie Zapiski Historyczne”, R. VI–VII, 1990, s. 139–162; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów...*, s. 218–219.

<sup>96</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IX, s. 155–156, 179; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 124.

lity Onisyfora Dziewoczkę, a następnie zwołał synod prowincjonalny w Brześciu. Patriarcha uwolnił od zarzutów biskupa łuckiego Cyryla Terleckiego i nadał mu tytuł egzarchy. Ustanowienie egzarchy osłabiało pozycję metropolity kijowskiego. Patriarcha Jeremiasz II nadał bractwom wileńskiemu i lwowskiemu status stauropigialny, wyjął je z pod jurysdykcji miejscowych biskupów i poddał pod swoją bezpośrednią władzę. Bractwa nadzorowały życie duchowne i informowały patriarchę o postawie episkopatu i duchowieństwa.

Podjęte działania patriarchy wynikały nie tyle z chęci zwiększenia swojej władzy nad metropolią kijowską, co były rezultatem nadchodzących do Konstantynopola informacji o rozprężeniu wśród duchowieństwa i rozmowach unijnych. Wbrew intencjom patriarchy nadanie praw stauropigialnych bractwom i ustanowienie egzarchy nie przyniosło uspokojenia w metropolii kijowskiej, ale doprowadziło do większego zamętu kompetencyjnego i podjęcia przez część episkopatu ruskiego rozmów unijnych. Według wielu historyków działania patriarchów przyspieszyły decyzję niektórych biskupów prawosławnych o uznaniu władzy papieskiej. Po wyjeździe patriarchy pogłębił się chaos w Kościele prawosławnym na terenie Rzeczypospolitej. Większą aktywność w kontaktach z ośrodkami prawosławnymi w Rzeczypospolitej patriarchat carogrodzki wykazał w okresie przygotowania i obrad soboru brzeskiego (1596 r.) Patriarchat wystąpił wówczas przeciwko projektowanej unii kościelnej i w obronie swego zwierzchnictwa nad Kościołem wschodnim.

### Tragiczne skutki unii brzeskiej

Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej był jurysdykcyjnie zależny od patriarchy konstantynopolitańskiego. Cerkiew ruską z bizantyńską łączyła jedność kanoniczna. Przybyły na sobór brzeski Nicefor posiadał wszelkie kompetencje, ażeby sprawować zarząd nad Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej. Pełnomocnictwa takie otrzymał w 1592 r. od patriarchy Jeremiasza II, obejmując godność protosyngla tronu patriarchalnego, tj. zastępcy patriarchy. Kompetencje te nie zostały mu cofnięte po śmierci zwierzchnika Kościoła bizantyńskiego. Na mocy tomosu synodalnego egzarcha Nicefor posiadał prawo przewodniczenia na synodach lokalnych Kościoła prawosławnego w Polsce, nawet wówczas, gdy był obecny metropolita kijowski. Godność egzarchy patriarchalnego i podobne kompetencje posiadał Cyryl Lukarys, późniejszy patriarcha aleksandryjski. Biskupi, którzy samowolnie opuścili Kościół prawosławny i zerwali więzy z patriarchatem, ściągnęli na siebie kanoniczne wyłączenie. W tej sytuacji, za zgodą soboru, 17 października 1596 r., protosyngel patriarszy Nicefor podjął decyzję o pozbawieniu funkcji i godności duchownych tych biskupów, którzy przeszli pod jurysdykcję papieską. O pozbawieniu stanowisk biskupich poinformowano synod prounijny pisemnie. Protosyngel patriarszy Nicefor uzasadnił swoje postanowienie tym, iż



metropolita i biskupi sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej na wierność patriarsze, wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały biskupom przechodzenia spod jurysdykcji jednego patriarchy do drugiego oraz tym, że bez zezwolenia patriarchy władcy ci podjęli decyzję w sprawie zjednoczenia Kościołów, chociaż decyzja taka mogła być podjęta jedynie przez sobór powszechny. Potwierdzenia soboru prawosławnego zostały zaakceptowane przez patriarchat w Konstantynopolu. Na miejsce biskupów ruskich, którzy przyjęli unię, powołano do kierowania Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej tymczasowe kolegium. W jego skład weszli: mianowany egzarcha biskup lwowski Gedeon Bałaban, protosyngel Cyryl Lukarys i ks. Konstanty Ostrogski. Zawarcie unii kościelnej podzieliło społeczność prawosławną na dwa obozy – prawosławny i unicki. Linia podziału nie pokrywała się z podziałem diecezjalnym czy administracyjnym. W obozie prawosławnym pozostała większa część duchowieństwa i wiernych z dwoma biskupami (przemyskim – Michałem Kopysteńskim i lwowskim – Gedeonem Bałabanem). Postanowienia synodu unijnego przyjęła większość byłej hierarchii cerkiewnej i część duchowieństwa. Duchowieństwo zakonne zajęło postawę antyunijną, a świeccie przeważnie opowiedziało się za swymi biskupami, na co wskazuje liczny udział protopopów (namiestników) z diecezji lwowskiej i przemyskiej w soborze prawosławnym<sup>97</sup>.

Na podstawie argumentów prawnych i dogmatycznych sobór prawosławny wystąpił do króla Zygmunta III z prośbą o pozbawienie godności duchownych tych biskupów, którzy do unii przystąpili. Przypomniano, że sobór nakazał nieuznawanie metropolity i biskupów unickich oraz nałożył na nich klątwy. Podkreślono, że postanowienia synodu unicko-katolickiego były przyczyną licznych protestów duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Zygmunt III Waza nie odpowiedział na apel strony prawosławnej. Wiadomość o unii król przyjął z radością. W dokumencie wydanym dopiero 15 grudnia 1596 r. monarcha wyrażał w nim radość z powodu zjednoczenia Kościołów i potępiał tych, którzy od unii odstąpili. Taka sytuacja zapowiadała ostrą walkę na sejmach i sejmikach o status prawny obu odłamów Kościoła wschodniego.

Pierwsze ćwierćwiecze po soborze brzeskim upłynęło w atmosferze wzajemnego zwalczania się unitów i prawosławnych. Społeczności prawosławnej nie udało się przywrócić stanu prawnego Cerkwi sprzed 1596 roku. Unicy zapewnili sobie status prawny, który umożliwiał im przejęcie wszystkich uprawnień Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej. W ich posiadaniu znalazły się prawosławne katedry biskupie, znaczna część cerkwi i monasterów. Nie osiągnęli jednak całkowitego triumfu nad prawosławiem. Również w Kościele łacińskim unicy nie zdobyli należnego stanowiska.

<sup>97</sup> O stosunku duchowieństwa i świeckich do soboru unijnego por. M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska...*, s. 108–118; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 55–79; idem, *Duchowni i świeccy wobec unii kościelnej na soborach brzeskich w 1596 roku*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 9: *Rola laikatu w życiu Cerkwi*, red. M. Kuczyńska i A.Z. Nowak, 2018, s. 38–50.

Nadal zamknięty był dla nich dostęp do senatu. Mimo powiększenia się liczby wiernych obrządku unickiego, jego duchowni nie zostali zrównani w prawach z klerem łacińskim. Metropolici unicy skarżyli się w memoriale adresowanym do papieża, że katolicy pogardzają nimi na równi z Żydami. Duchowieństwo łacińskie uważało biskupów unickich za niższych od katolickich, poniżej godności kanoników<sup>98</sup>.

Po zawarciu unii brzeskiej odstępcy od wiary prawosławnej, biskupi i duchowni, przyjęli dogmaty wiary katolickiej i uznali papieża za swojego zwierzchnika. Tym samym sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej świętej, apostołskiej, powszechnej Cerkwi. Unicy do połowy XVII stulecia zachowywali obrzędowość wschodnią, ale w kolejnych dekadach postępowała łatinizacja liturgii i życia cerkiewnego. Przyjęto praktykę łacińską w zakresie udzielania sakramentów. Z życia religijnego usuwano prawosławne księgi liturgiczne i modlitewniki. Modlitwy w języku cerkiewnosłowiańskim zastąpiono modlitwami w języku polskim. W XVII w. śpiewano, modlono się i głoszono kazania w języku polskim. Wprowadzono tzw. liturgie czytane, ciche, które można było sprawować kilka razy dziennie. Kanon eucharystyczny miał być sprawowany według zasad i reguł zawartych w mszałach łacińskich. Reformy przyjęte na soborze zamojskim w 1720 r. wprowadziły zmiany w sakramencie chrztu. Odrzucono chrzest przez zanurzenie, zabroniono postrzyżyn i podawania św. Eucharystii bezpośrednio po chrzcie. Zmienił się wystrój cerkwi wskutek usunięcia ikonostasów, wprowadzenia bocznych ołtarzy, konfesjonałów i ławek. Podczas liturgii zaczęto używać dzwonek i organów. Z ujednoczeniem dogmatycznym, obrzędowym, szło zbliżenie duchowieństwa unickiego z łacińskim w codziennym ubiorze. Księża unicy przestali nosić brody i wschodnie sutanny, a bazylianie przyjęli strój jezuicki. Monasterom narzucona została nowa reguła zakonna, ograniczająca samodzielność ośrodków klasztornych. W ten sposób zaczęto je upodabniać do zakonów łacińskich<sup>99</sup>.

### Z reaktywowaną hierarchią

Zasadnicze zmiany w położeniu ludności prawosławnej nastąpiły po reaktywowaniu hierarchii cerkiewnej. Wracający przez ziemie ukraińskie z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filareta, patriarcha jerozolimski Teofanes wyświęcił w październiku 1620 r. na metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego – ihumena monasteru św. Michała i byłego rektora szkoły brackiej we Lwowie. Równocześnie chirotonię na biskupa przemyskiego uzyskał ihumen meżyhorski Izajasz Kopiński. W miesiąc później Teofanes wyświęcił na arcybiskupa połockiego znanego autora utworów polemicznych

<sup>98</sup> *Impedimenta ex parte Catholicorum Ritus Latini frigide defendentium Unionem*, [w:] M. Haraśiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae...*, s. 263–271.

<sup>99</sup> A. Mironowicz, *Unie kościelne na ziemiach polskich i ich konsekwencje*, „Studia Podlaskie”, 2011, t. XIX, s. 33–60; idem, *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικές Ουνίες*, Białystok 2018.

Melecjusza Smotryckiego. Po wyjeździe z Kijowa, w eskorcie Kozaków, na początku 1621 r., patriarcha wyświęcił w Trechtymirowie na biskupa włodzimierskiego tamtejszego ihumena Józefa Kurcewicza, w Białej Cerkwi na biskupa łuckiego ihumena czerczyckiego Izaaka Boryskowicza, a w Żywotowie na biskupa chełmskiego ihumena mieleckiego Paizjusza Hipolitowicza. Ponadto biskupem pińskim mianowany został towarzyszący patriarsze władca Stachony, Grek Abraham<sup>100</sup>. Podczas pobytu w Kijowie patriarcha jerozolimski nadał prawo stauropigialne bractwom: kijowskiemu, łuckiemu, mohylowskiemu i słuckiemu, potwierdzając równocześnie przywileje bractwa lwowskiego i wileńskiego<sup>101</sup>. Przed wyjazdem z Polski Teofanes wydał dwa dokumenty o ważkim wymiarze politycznym. W pierwszym zakazał Kozakom walczyć przeciwko Moskwie. W drugim informował społeczność prawosławną o przywróceniu przez niego metropolii kijowskiej z siedmioma biskupstwami i rzuceniu klątwy na unitów. Dokument ten stwierdza, że po śmierci metropolity biskupi mają wybrać jego następcę spośród siebie, po czym mają wystąpić do patriarchy o zatwierdzenie wyboru. Bractwa stauropigialne, w trudnej sytuacji Cerkwi prawosławnej, winny poddać się władzy swoich biskupów. Ponadto władcy zobowiązani zostali do usunięcia zwyczajów niezgodnych z tradycją cerkiewną. Dokument patriarszy świadczy, że problem prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej wyszedł poza sferę jej polityki wewnętrznej i znalazł się w zasięgu wpływów Moskwy i Konstantynopola. Plan wznowienia metropolii kijowskiej prawdopodobnie powstał w okresie pobytu Teofanesa w Moskwie i był uzgodniony z delegacją kozacką przebywającą w tym samym czasie w stolicy carów. Nie był dziełem przypadku czas i okoliczności reaktywowania hierarchii prawosławnej.

<sup>100</sup> Д. Дорошенко, *Нарис історії України*, т. I, Варшава 1932, s. 206–207; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska...*, s. 425–429; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 72–73; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596–1795*, „Przegląd Powszechny”, t. CIC, Kraków 1921–1922, s. 161–163; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego...*, s. 843–844; Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. IX, кн. 4, Санкт-Петербург 1879, s. 542–546; П.Н. Жукович, *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией до 1609 года*, Санкт-Петербург 1901, s. 109–110; М.С. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. V, Львів 1905, s. 575; E. Likowski, *Unia brzeska*, Poznań 1889, s. 105–106; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, s. 102–107; Б.Н. Флоря, *Брестские синоды и Брестская уния*, [w:] *Славяне и их соседи*, вып. 3: *Католицизм и православие в средние века. К XVIII Международному конгрессу византинистов*. Москва 1991, s. 69–73; М.В. Дмитриев, *Между Римом и Цароградом. Генезис Брестской Церковной Унии 1595–1596 гг.*, Москва 2003, s. 123–127; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 80–82; idem, *The Activities of the Patriarch Teofanes III in the Polish-Lithuanian Commonwealth and Great Duchy of Moscow*, [w:] *Orthodox Scientist in Modern World. Values of Orthodox World and Contemporary Society. Materials of the IV International Conference*, Salonika, 2015, part 2, s. 175–183.

<sup>101</sup> Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви...*, т. XI, s. 333; А. Карташев, *Очерки истории Русской Церкви*, Париж 1959, т. II, s. 272–275; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 35.

Reaktywowanie hierarchii prawosławnej odebrano jako akt nielojalności wobec państwa, sprzeczny z „prawem podawania”. Sytuacja polityczna w kraju, naciski uni-tów i nuncjusza apostolskiego, Kosmasa de Torres spowodowały, że król Zygmunta III odmówił uznania reaktywowanej hierarchii, ale nie podjął przeciwko niej zdecydowanych działań. Ostatecznie hierarchia, choć nieuznawana przez władze państwo-we, wypełniała swoją misję wśród wiernych. Biskupi rusczy nie utrzymywali bliskich kontaktów z patriarchatem carogrodzkim, a bardziej z patriarchatem moskiewskim. Zmiana postawy biskupów ruskich nastąpiła po oficjalnym reaktywowaniu hierarchii prawosławnej w Polsce w 1633 roku. Metropolita Piotr Mohyla (1633–1647) nawiązał kontakty z Konstantynopolem i uzyskał nad Bosforem potwierdzenie swego wyboru. Podobnie postąpili jego następcy na metropolii kijowskiej: Sylwester Kossow (1647–1657), Dionizy Bałaban (1658–1663) i Józef Nielubowicz-Tukalski (1663–1675)<sup>102</sup>. Zwierzchnicy Kościoła konstantynopolitańskiego ograniczali się do potwierdzenia wybranego metropolity. Decydujący wpływ na obsadzenie godności metropolity pozostawał w rękach panującego i elit prawosławnych. Patriarchowie tylko w nielicznych przypadkach ingerowali w wybór nowego metropolity kijowskiego. Taka sytuacja miała miejsce podczas podwójnej elekcji na stolicę metropolii kijowskiej Józefa Nielubowicza-Tukalskiego i Antoniego Winnickiego. Sytuacja ta doprowadziła do rozbicia wewnętrznego w Kościele prawosławnym i próby uzyskania potwierdzenia swojej nominacji przez patriarchów wschodnich. Winnicki uzyskał nawet aprobatę swojej elekcji u przebywającego w Mołdawii patriarchy jerozolimskiego Nektariusza. Potwierdzenie to nie miało jednak większego znaczenia, albowiem jedynym kompetentnym do wydawania takiej decyzji był patriarcha carogrodzki<sup>103</sup>. U patriarchy konstantynopolitańskiego zabiegał o pomoc metropolita Tukalski. Starania o dekret patriarchy w Konstantynopolu zakończyły się sukcesem. Patriarcha Metody III 6 marca 1668 r. skierował swój dekret do biskupów i duchowieństwa prawosławnego, hetmana Piotra Doroszenki i Wojska Zaporoskiego oraz do wiernych. Metody III dziękował w nim za wierność tronowi patriarchszemu. Patriarcha carogrodzki nakazywał też posłuszeństwo metropolicie Tukalskiemu, który został wybrany po śmierci Dionizego Bałabana na drodze elekcji zgodnie z prawem kanonicznym. Patriarcha Metody III nadał Tukalskiemu tytuł „metropolity kijowskiego, halickiego i całej Rusi, egzarchy tronu konstantynopolitańskiego, biskupa białoruskiego i archimandryty leszczyńskie-

<sup>102</sup> Por. prace Antoniego Mironowicza: *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997; *Teodozy Wasilewicz, archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997; *Metropolita Józef Nielubowicz-Tukalski*, Białystok 1998; *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999; *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 97–233.

<sup>103</sup> I. Szaraniewicz, *Patryjarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej Polskiej*, „Rozprawy i Sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności”, t. X, Kraków 1879, s. 28; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 195–196.

go”. Dekret nadający Tukalskiemu godność egzarchy, oprócz patriarchy, podpisało 18 metropolitów greckich.

Decyzje metropolity Józefa Nielubowicza Tukalskiego o zniesieniu Antoniego Winnickiego z godności biskupa lwowskiego zatwierdził 8 października 1669 r. przebywający w Mohylewie patriarcha aleksandryjski Paizjusz. Patriarcha Paizjusz potępił Winnickiego za bezpodstawne przyswojenie tytułu metropolity kijowskiego. Patriarcha aleksandryjski potwierdził również prawowitość wyboru Tukalskiego na godność metropolity kijowskiego i używania przez niego tytułu egzarchy patriarchatu konstantynopolitańskiego<sup>104</sup>. Mianowanie nowego metropolity przez królów polskich, niezgodnie z prawem kanonicznym, pozostawiając w prawach poprzednich (Winnickiego i Tukalskiego) pogłębiało rozbięcie wewnętrzne w Kościele prawosławnym. W sytuacji faktycznego podziału metropolii kijowskiej nominacje królewskie wprowadzały chaos organizacyjny. Aby ten stan uregulować, na sejm koronacyjny 1676 r. przybyła liczebna delegacja Kościoła prawosławnego z metropolita Antonim Winnickim. Zamiast uregulowania struktury organizacyjnej sejm 5 lutego uchwalił konstytucję zakazującą prawosławnym utrzymywania kontaktów z patriarchatem carogrodzkim i podporządkował bractwa cerkiewne jurysdykcji miejscowych biskupów<sup>105</sup>. Konstytucja z 1676 r. zmierzała do pełnej izolacji ludności prawosławnej od innych prawosławnych ośrodków znajdujących się poza granicami Rzeczypospolitej.

### Przejsie metropolii kijowskiej w jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego

W polityce wewnętrznej Rzeczypospolitej odchodzono od tolerancji wobec innowierców. Wobec prawosławnych ponownie wprowadzono ograniczenia prawne. Z drugiej strony o metropolię kijowską coraz bardziej zabiegał patriarchat moskiewski, a stolica metropolii Kijów po raz pierwszy znalazła się w granicach państwa carów. Obrona tożsamości metropolii i jej jurysdykcyjnej przynależności do patriarchatu konstantynopolitańskiego doprowadzała do konfliktu z prawosławnym carem moskiewskim. Dzięki postawie metropolity Tukalskiego oficjalne włączenie metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego nastąpiło dopiero w 1686 r. Królowie polscy zamiast poparcia starań metropolitów kijowskich w utrzymaniu swej niezależności widzieli w nich czynnik destabilizacji wewnętrznej kraju. Decyzje monarchów pogłębiały podziały wewnętrzne w Cerkwi, a popieranie unii doprowadziło do wzrostu

<sup>104</sup> М. Андрусак, *Львівське, Галицьке і Кам'янець-Подільське православне (в 1539–1700 рр.) й уніатське (в 1700–1808 рр.) єпископство у Львові*, „Логос”, т. X, 1959, s. 45–49; M. Andrusiak, *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708). Zarys biograficzny*, Lwów 1934, s. 20–30; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 204–205; idem, *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, s. 97–98.

<sup>105</sup> *Volumina Legum*, t. V, Petersburg 1859, s. 180; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 212.

antypolskich nastrojów wśród społeczności ruskiej. Przed metropolitami kijowskimi i episkopatem ruskim stanął problem lojalności wobec kanonicznych władz duchownych i władz państwowych. Metropolici przez cały ten okres zachowali wierność patriarchatowi konstantynopolitańskiemu i bronili dotychczasowego statusu metropolii kijowskiej.

Informacje o prounijnej postawie biskupa lwowskiego i przemyskiego wykorzystwała Moskwa. Rząd rosyjski rozpoczął oficjalne starania o podporządkowanie metropolii kijowskiej jurysdykcji patriarchy moskiewskiego. Już w 1683 r. arcybiskup czernihowski Łazarz Baranowicz wyświęcił po Innocentym Gizelu na archimandrytę Ławry peczerskiej Barlaama Jasińskiego. Rok później patriarcha moskiewski Joakim potwierdził jego wybór, nie zważając, że dotyczyło to prowincji kościelnej podległej patriarche carogrodzkiemu. Patriarcha Joakim zaapelował do Konstantynopola i cara o pilny wybór metropolity kijowskiego. W apelu zwracano uwagę na prześladowania ludności prawosławnej w Rzeczypospolitej i używanie tytułu metropolitów kijowskich przez unitów. Jako przykład prześladowań prawosławnych podawano przybycie na Lewobrzeże biskupa łuckiego Gedeona Czetwertyńskiego. Patriarcha Joakim uważał władzę łuckiego za dobrego kandydata do godności metropolity kijowskiego. Z podobną prośbą do patriarchy konstantynopolitańskiego Parfeniusza IV wystąpili carewice Iwan i Piotr w 1684 r.<sup>106</sup>. Pod wpływem tych apeli hetman Wojska Zaporoskiego Iwan Samojłowicz zwołał 29 czerwca 1684 r. w Kijowie sobór, na którym wybrano Gedeona Czetwertyńskiego metropolitą. Z kolei duchowieństwo kijowskie z archimandrytą Barlaamem Jasińskim, bez udziału hetmana, zwołało drugi sobór, na którym zaprotestowało przeciwko projektowi wyświęcenia w Moskwie metropolity kijowskiego. Według duchownych hetman nie miał prawa przekazania metropolii kijowskiej patriarchatowi moskiewskiemu, bez uprzedniej zgody patriarchy konstantynopolitańskiego. Ponadto taka decyzja stawiała w trudnej sytuacji prawosławnych w granicach Rzeczypospolitej. W Kijowie uważano, że przekazanie ich bez zgody Cerkwi macierzystej pod jurysdykcję patriarchy moskiewskiego spowoduje, że wyznawcy prawosławia zostaną zmuszeni do przyjęcia unii. Duchowni kijowscy zwracali uwagę na fakt, że zmiana przynależności patriarchalnej pozbawi metropolię kijowską dotychczasowych przywilejów i zrówna ją w prawach z innymi metropoliami ruskimi.

W tej sytuacji hetman i biskup Czetwertyński, poprosili cara moskiewskiego o prawne uregulowanie statusu metropolii kijowskiej. Postulowano, ażeby metropolita kijowski, w strukturze patriarchatu moskiewskiego, zachował tytuł „egzarchy patriarchy konstantynopolitańskiego”. Postulat zgłoszono z uwagi na dobro ludności prawosławnej w Rzeczypospolitej. Hetman Samojłowicz i władcy Gedeon nie zdawali sobie

<sup>106</sup> M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 190; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 227; idem, *Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski*, Białystok 2004.

sprawy, że król Jan III Sobieski również opowiadał się za likwidacją zależności metropolii kijowskiej od patriarchów carogrodzkich. Zabiegi strony polskiej były podyktowane innymi przyczynami i zmierzały do zerwania wszelkich powiązań biskupów prawosławnych z ośrodkami zagranicznymi. W Moskwie z radością powitano wybór Czetwertyńskiego na metropolitę kijowskiego, a jego wyjazd z Polski porównano do ucieczki Abrahama i Mojżesza. Nie zważając na sprzeczności kanoniczne, 8 listopada 1685 r., władca Gedeon został w obecności carewiczów i patriarchy wyświęcony na metropolitę kijowskiego w moskiewskim soborze Zaśnięcia NMP. Na godność metropolity Czetwertyńskiego powoływały dwa dekryty carewiczów i patriarchy<sup>107</sup>. Wyświęcenie Gedeona Czetwertyńskiego stało się faktem dokonany. Nowy metropolita zdawał sobie sprawę, że złożenie przysięgi wierności patriarsze moskiewskiemu mogło pociągnąć konsekwencje kanoniczne. Przyjmując święcenia w Moskwie naruszył przysięgę wierności Carogrodowi, daną, kiedy obejmował biskupstwo łuckie. Metropolita obawiał się również reperkusji tego aktu na sytuację prawosławnych w Rzeczypospolitej. Z tych względów Czetwertyński usilnie prosił patriarchę moskiewskiego o szybkie wysłanie poselstwa do Konstantynopola.

Poselstwo moskiewskie z prośbą o wyrażenie zgody na przejście metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego i usankcjonowanie aktu konsekracji biskupa Gedeona Czetwertyńskiego przybyło do Turcji wiosną 1686 r. Turcja walcząca z Ligą Świętą, ażeby zachować neutralność Rosji, wymusiła na patriarsze jerozolimskim Dozyteuszowi II akceptację prośby posłów moskiewskich. Również nowy patriarcha konstantynopoliński Dionizy IV, pod presją wezyrów w kwietniu 1686 r. wyraził zgodę na przejście metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchy Joakima<sup>108</sup>. Decyzję patriarchy Dionizego IV zatwierdził sobór biskupów Kościoła greckiego w czerwcu 1686 r. W ten sposób została przerwana zwierzchność kanoniczna patriarchów konstantynopolińskich nad metropolią kijowską istniejąca od chrztu Rusi Kijowskiej w 988 r.

Równie ważnym wydarzeniem wpływającym na losy Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej było zawarcie 6 maja 1686 r. traktatu Grzymułtowskiego. W polsko-rosyjskim traktacie pokojowym w artykule IX metropolicie kijowskiemu zostało przyznane zwierzchnictwo nad Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej, a prawosławnym wolność wyznania i prawo swobodnego kontaktowania się z metropolitą w sprawach cerkiewnych<sup>109</sup>.

Na początku władze polskie nie dostrzegały w tym układzie niebezpieczeństwa, albowiem do końca XVII wieku zakładano całkowitą likwidację hierarchii Kościoła

<sup>107</sup> Ф.И. Титов, *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, т. I, ч. 1, Киев 1905, s. 92–102; Д. Дорошенко, *Нарис історії України*, Львів 1991, s. 105; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego...*, s. 852–856.

<sup>108</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 228–229.

<sup>109</sup> *Volumina Legum*, t. VI, Petersburg 1860, s. 77.

prawosławnego w granicach państwa. Stolica Apostolska i król, godząc się na taki zapis, brali w pierwszej kolejności pod uwagę zobowiązania Rosji w zagwarantowaniu praw katolikom i unitom na swym terytorium. Zakładano wreszcie, że unia znajdzie zwolenników w Moskwie, a Kościół prawosławny w swej zorganizowanej formie przestanie funkcjonować w Rzeczypospolitej. W tym celu dążono, aby wszyscy władcy prawosławni przyjęli unię i temu zadaniu przyświecała polityka personalna w obszarze katedr biskupich. W praktyce jednak traktat dał podstawę prawną metropolitom kijowskim przebywającym na terenie Rosji do ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Zagwarantowanie uprawnień i swobód prawosławnym w traktacie międzynarodowym stało się podstawą prawną do licznych interwencji władz rosyjskich u króla polskiego w związku z naruszeniem postanowień w sprawach wiary w „wieczystym pokoju”<sup>110</sup>.

## SUMMARY

Antoni Mironowicz

### **The Patriarchate of Constantinople towards the Metropolitanates of Kyiv, Halich and Lithuania in the Years 988–1685**

Keywords: Autocephaly, Metropolitanate of the Kyiv, Metropolitanate of the Halych, Metropolitanate of the Lithuania, Orthodox Church

The Orthodox Church has hundreds of years of history in the Polish Commonwealth. Its beginnings date back to the period of the formation of the Polish state in the 9<sup>th</sup> century. The subjection of the Vislanes tribe's territories to Great Moravia resulted in the Christianization of Lesser Poland as early as the end of the 9<sup>th</sup> century. Therefore the Cyrillo-Methodian rite had been widespread in Polish territories long before the adoption of Christianity by Duke Mieszko I in 966.

Within the next centuries the Orthodox believers subject to the jurisdiction of Constantinople made up a major part of the inhabitants of the Polish Commonwealth, forming the majority of the population in its eastern parts. During the reign of Mieszko I, the Chervinskie Castle-towns constituted part of his state. The incorporation of the Chervinskie Castle-towns by Boleslav the Brave in 1018 initiated a constant presence of the Orthodox Church within the borders of the State of Poland.

---

<sup>110</sup> A. Deruga, *Piotr Wielki a unia kościelna 1700–1711*, Wilno 1936, s. 5–8; A. Mironowicz, *Polityka Piotra I wobec Kościoła prawosławnego w Rosji i w Rzeczypospolitej*, [w:] *Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kruszewski, Poznań 2001, s. 277–294.



The princes of Halich-Volhynia made a particular contribution to the development of the Orthodox Church in the eastern territories of Poland. In consequence of the transfer of the seat of the metropolitan of Kyiv from Kyiv to Vlodimir on the Klazma, Duke of Halich George I, in 1303, received permission from the patriarchate of Constantinople (to which the Orthodox Church in the Rhutenian territories was jurisdictionally subjected) to establish a separate metropolitanate. The metropolitanate of Halich embraced the bishoprics of Volodymyr, Peremysl, Lutsk, Turau and Kholm. At the same time, as a result of efforts made by dukes of Lithuania, the Lithuanian metropolitanate was called into being with the seat in Novahradak. The establishment of the new Orthodox Church structure was connected with the plans of the subjugation of Rhutenian territories by Lithuania, and with leading to a break of ties with the metropolitanate of Kyiv, being under the influence of dukes of Moscow. Due to their activities, both the metropolitanates – the Lithuanian one and that of Halich – were dissolved in 1330. Their reestablishing took place under the rules of Olgerd in Lithuania in 1350. In 1371, the metropolitanate of Halich was incorporated into the Lithuanian one. The dissolution of the Halich metropolitanate by the dukes of Lithuania was connected with the annexation of Halich Ruthenia to the Crown in 1366. Casimir the Great's death (1370) cancelled the plans for the establishment of an independent Orthodox Church structure within Poland.

The Union of Krevo (1386) made the Orthodox Church in the Crown and in the Grand Duchy of Lithuania find itself under the common jurisdiction of the Lithuanian metropolitans (nominally of Kyiv-Halich). At the beginning of the 15th century, the division of the Orthodox Church in the Ruthenian territories finally ended. The structure being monolithic until then, was divided into the Lithuanian and Vlodimir-Suzdal parts. The dividing line between the two metropolitanates ran along the state borders between the Grand Duchy of Lithuania and the Duchy of Moscow. In 1415 Greory Tsamblak was elected metropolitan of Lithuania (of Kyiv-Halich) and Fotsius – metropolitan of Moscow. In 1458, metropolitans of Moscow officially renounced their title to the metropolitanates of Kyiv.

From 1458 to the Union of Brest (1596), the Orthodox Church in the Ruthenian territories of the Polish-Lithuanian state had its separate structure (the Metropolitanate of Kyiv-Halich), hierarchically subordinated to the patriarchate of Constantinople. Until the mid- to 16th century, the dependence on Constantinople was limited to a formal confirmation and blessing of a new metropolitan by the patriarch. Only before the Union of Brest, the patriarchate made efforts aimed at tighter subordination of the Ruthenian church in Poland to itself. Loose dependence of the Orthodox Church on the patriarchate was not accompanied by the increase in importance of the Ruthenian hierarchy, as at the same time the church was subordinated to the superior authority of the king or grand duke, who took over some juridical powers from a patriarch, particularly those concerning the appointment of metropolitans and bishops. As regulated by the canon law, the synod of bishops elected a metropolitan, who was later confirmed by the patriarch. From 1480, by king's order, it became customary for

the bishops' synod to elect metropolitans with the participation of laymen. Kings and lay magnates did not always conform to canon requirements, tradition or the needs of the Orthodox Church.

The Orthodox Church had a significant influence on the religiousness and customs of the whole Commonwealth. At the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the organisational structure of the Orthodox Church in Poland achieved its final shape. In the 16<sup>th</sup> century, the metropolitan possessed an official title of *the archbishop metropolitan of Kyiv, Halich, and of all Rus*. He did not usually reside in Kyiv, but in the northern part of his diocese, in Novahradak or in Vilnyus. The Kyiv Metropolitanate governed six dioceses, seven of which lay within the boundaries of the Grand Duchy of Lithuania (Kyiv, Polatsk-Vitebsk, Smolensk-Seversk, Chernihiv-Bransk, Turov-Pinsk, Lutsk-Ostroh, and Volodymyr-Brest) and three in Ruthenian territories of the Polish Crown (Khelm-Belzsk, Przemyśl-Samborsk, and Halych).

The Council of Brest, in 1596, divided the eastern Church into Orthodox and Uniats. By the decree of King Sigismund III Vasa (1587–1632), the Uniats were given all the rights and privileges which had formerly belonged to the Orthodox Church. The Orthodox faith, to which the vast majority of clergy and laity remained loyal, was no longer recognised by the government. Between 1596–1632, Orthodox Christians sought to regain the rights and properties which had belonged to their Church.

In the 17<sup>th</sup> century, the attitude of the Orthodox Ruthenians reflected the policy of the Polish authorities toward this religious group. The Metropolitan of Kyiv, Job Boretski, established contacts with the Moscow Patriarchate only in the deep crisis following the assassination of Josaphat Kunceвич. The succeeding legally elected Kyivan metropolitans Peter Mohyla (1633–1647), Silvester Kossov (1647–1657), Dionisii Bałaban (1658–1663) and Joseph Nelubovych-Tukalski (1663–1675) were faithful to the Polish-Lithuanian Commonwealth. Their election was traditionally ratified by the Constantinopolitan patriarch. The latter's role towards the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth was limited to sanctioning the elected metropolitan, whose election was influenced by the ruler and the elite, Orthodox and non-Orthodox alike. This legal and canonical state changed in 1676, when the Diet (Sejm) adopted a constitution prohibiting the Orthodox in the Polish-Lithuanian Commonwealth to maintain contacts with Constantinople. This constitution aimed to complete the isolation of the Orthodox from other Orthodox centres outside the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The future fate of the Kyiv metropolitanate was greatly influenced by the division of Ukraine under the Truce of Andrusovo between Poland and Russia in 1667. Kyiv, the capital of the metropolitanate, found itself within the borders of Russia. Administrators appointed by the Moscow Patriarch would rule in the metropolitan capital of Kyiv from 1661. The Bishop of Mstislav and Orsha Methodius Filimonovich and later the Bishop of Chernihiv Lazarus Baranovich realised that they received the episcopal consecration at the hands of the Constantinopolitan Patriarch and that they were obliged to be faithful

to him. The direct interest of the Moscow Patriarchate in matters of the Kyiv metropolitanate on a larger scale came to a head in 1683, when the successor to the Archimandrite of the Kyiv-Pechersk Lavra Innokenty Gyzel was chosen. A year later, the problem of filling the vacant metropolitan see came up, which caused a conflict between the left-bank hetman of Ukraine, Ivan Samojlovich, and the Moscow Patriarch Joakhim. These events coincided with the arrival to Kyiv of bishop Gedeon Sviatopolk-Chetvertinsky, who was elected as the metropolitan of Kyiv on 29 June 1685 without the consent of Constantinople. The ordination of Gedeon Svyatopolk-Chetvertinsky to the position of metropolitan of Kyiv took place on 8 November 1685 in Moscow in the presence of the patriarch and the tsars. Fearing excommunication by Constantinople, Metropolitan Gedeon began to make efforts to regulate his status canonically. By being consecrated in Moscow, Gedeon Svyatopolk-Chetvertinsky violated his oath of allegiance to Constantinople, which he swore in taking over the bishopric of Lutsk. It was only due to Moscow's diplomacy, which managed to obtain the support of the Ottoman government, that in April 1686 the hetman Ivan Samoylovych (1672–1687) secured the consent of Patriarch Dionisii IV to bring the Kyiv metropolitanate under the jurisdiction of the Patriarch of Moscow Joakhim (1674–1690). In June that year, the council of bishops of the Kyriarchal Church agreed to the transition of the Kyiv and Halych metropolitanates and all of Ruthenia from the Constantinopolitan Patriarchate to the Moscow Patriarchate. Thus, the canonical sovereignty of Constantinopolitan Patriarchs over the Kyiv metropolitanate, which had existed since the baptism of Kyivan Rus, was broken. An equally important event that influenced the fate of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth was the conclusion of Grzymułtowski's Treaty of Perpetual Peace on 6 May 1686. In the Polish-Russian Peace Treaty, Article 9 granted Kyiv Metropolitan authority over the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth, while the Orthodox were granted freedom of religion and the right to contact the Metropolitan freely on church matters. The events of 1686 led the Metropolitanate of the Kyivan Orthodox Church to leave the jurisdiction of the Constantinopolitan Patriarchate and be incorporated into the Moscow Patriarchate.



Jerzy Uścińowicz

ORCID: 0000-0003-0303-4700 / j.uscinowicz@pb.edu.pl

Politechnika Białostocka

## Gotyk prawosławia – fenomen idei architektury pogranicza Wschodu i Zachodu

Słowa kluczowe: gotyk, prawosławie, architektura, sztuka, idea

W pracy przeprowadzona została analiza wybranych, reprezentatywnych przykładów występowania gotyku w prawosławnej architekturze cerkiewnej XV–XVI w. polsko-ruskiego pogranicza Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zbadano je pod kątem ideowego celu i sensu sztuki sakralnej – w jej przechodzeniu od wartości estetycznych do wartości religijnych poprzez teologię wyrazu. Posługując się językiem sakralnych archetypów i symboli, starano się ujawnić prawdziwy sens i cel gotyku w architekturze i sztuce sakralnej prawosławia, nie jako stylu czy formy artystycznego wyrazu, ale jako metody ideowego napięcia i potencjalności, w jego ciągłym poszukiwaniu prawdziwych wartości życia – prawdy, dobra i piękna.

Gotyk wiążemy najczęściej ze stylem Zachodu, głównie Francji, Anglii i Niemiec. Osobliwością pozostaje jednak jego obecność także na Wschodzie. Choć jego rzadkie tu występowanie łągodzą poszukiwania jego wcześniejszych, głębszych powiązań genetycznych, jak to celnie uczynił austriacki historyk sztuki Joseph Strzygowski z architekturą romańską, wywodząc ją ze znacznie wcześniejszej kaukaskiej architektury cerkiewnej Armenii i Gruzji okresu VI–IX w. – to gotyk, z silnie zgeometryzowaną formą, o strukturalnie uporządkowanych przestrzeniach i ostrych, ekstatycznie atakujących niebiosą formach – architekturze cerkwi, pogrążonej zazwyczaj w cyrkularnych, naśladujących kosmos geometriach, jest raczej obcy. A jednak w niej zaistniał. Świadczy o organicznym zespoleniu – syntetycznym aliansie sztuk Wschodu i Zachodu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gotyk prawosławia XV–XVI w. na pograniczu polsko-litewsko-ruskim stanowi przykład organicznego zespolenia stylu gotyckiego z utrwaloną przez wieki strukturą liturgiczno-przestrzenną świątyni prawosławnej. Zarówno w skali świątyni, jak i poszczególnych jej elementów oraz związku architektury z ikonografią jest przykładem syntetycznego aliansu, twórczego i tradycyjnego zarazem. Inaczej było z gotykiem w rosyjskiej architekturze cerkiewnej, gdzie mówić należy raczej o pseudogotyckim jego wcieleniu. Było to w głównej mierze spowodowane dysonansem pomiędzy teologiczno-filozoficznymi ideami

Gotyk traktować więc trzeba dialektycznie, nie identyfikując go ściśle kulturowo ani terytorialnie wyłącznie jako stylu Zachodu i ograniczając do ścisłych cezur czasowych<sup>2</sup>. Gotyk to bardziej wyraz pewnej kultury wyrazu, wyraz metody i formy przekazu wartości sztuki i myśli filozoficzno-teologicznej. Oczywiście, to głównie wspaniała myśl konstrukcyjna w architekturze i wyjątkowa idea luminacji, ale ujmować go można bardziej jako wzór pewnego wyrazistego sposobu strukturalnego konstruowania wizji artystycznej, przejawiającego się zdecydowanym zaznaczaniem dyferencjacji oraz ustanawianiem archetypowych zasad porządkowania<sup>3</sup>. W sposobie recepcji i kreacji rzeczywistości sakralnej szczególnie ważny jest zwłaszcza język geometrii, światła i ich symbolologii.

### Gotyk pogranicza

Jednym ze szczególnych przykładów aliansu prawosławnej sztuki sakralnej z gotykiem<sup>4</sup> jest grupa późnogotyckich i gotycko-renesansowych świątyń o cechach obronnych XV–XVI w. Określa się je w literaturze wspólnym mianem cerkwi tzw. bi-

---

romantyzmu i sytuacją Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej okresu synodalnego, niezdolnej już wtedy do podejmowania samodzielnych decyzji w kreowaniu jej życia eklezjalnego oraz weryfikacji wyznaczonej jej wtedy podległej pozycji i drogi rozwoju. Nie była to droga wolności i niezależnej od władzy cesarskiej transmisji wartości Tradycji, lecz raczej droga jej uśpienia, a nawet wycofania. O ile więc w rosyjskiej kulturze prawosławia gotyk w jego pseudogotyckim wcieleniu, uznać można raczej za incydentalny, a podstawowe jego idee w architekturze cerkiewnej Rosji XVIII–XIX wieku za niespełnione, o tyle wydaje się, że poprzedzające tę epokę realizacje cerkwi na pograniczu polsko-litewsko-ruskim, świadczą o sobie inaczej. Spełniły się. Stworzyły ideową podstawę wspaniałego aliansu i ideowej podniety do rozwoju i odnowienia sztuki sakralnej prawosławia w wieku XX. J. Uścińowicz, *Neogotyckie wcielenie romantyzmu w architekturze sakralnej wschodniej ortodoksji*, „Sztuka Europy Wschodniej / Искусство Восточной Европы / Art of the East Europe”, vol. 8: *Romantyzm i jego tradycje*, 2020, s. 185–207.

<sup>2</sup> Cezury te, biorą swój początek mniej więcej od ukończenia opackiego kościoła w St. Denis w XII w. (lata 1140–1144).

<sup>3</sup> J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura. Hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, [Politechnika Białostocka, Rozprawy Naukowe Nr 56], Białystok 1997.

<sup>4</sup> Pierwszym przykładem aliansu sztuki prawosławnej z gotykiem jest spotkanie gotyckiej architektury z prawosławną ikoną. Za prototypowe przykłady w Polsce służyć mogą rusko-bizantyńskie freski w gotyckich, łacińskich kościołach epoki pierwszych Jagiellonów. Dzięki aktywności fundacyjnej króla Władysława Jagiełły wprowadzono monumentalną ikonografię prawosławną do zachodnich, łacińskich świątyń: kaplicy zamkowej Świętej Trójcy w Lublinie, kolegiaty w Sandomierzu, kolegiaty w Wiślicy czy nawet do archikatedry w Gnieźnie. Było to głównie wynikiem upodobań kulturowych fundatora tych kościołów, jego obcowania najczęściej ze sztuką cerkiewną i wyznawcami prawosławia oraz wychowaniem w tradycji rodzinnej jego matki – wielkiej księżnej ruskiej Julianny Twerskiej, naturalnie wpływającej na kształtowanie jego potrzeb duchowych i estetycznego gustu. Dziś znaczenie tych królewskich fundacji jest ogromne, tym większe, że poza królem Jagiełłą, wcześniej i później, wschodnia sztuka, w tym malarstwo monumentalne w kościołach łacińskich, nie znalazła aż tak spektakularnego przedstawienia. Z fundacji Jagiełły zachowały się zaledwie trzy kościoły: w Lublinie, Sandomierzu i Wiślicy. Z fundacji Kazimierza Jagiellończyka – kaplica Świętego Krzyża na Wawelu. Wszystkie kolegiaty wspomnianą monumentalną ikonografię mają jedynie w prezbiteriach. Pełne swoje przedstawienie ma tylko kaplica Świętej Trójcy na zamku lubelskim. I ona jest jednym z najciekawszych i najcenniejszych obiektów tego typu.

zantyńsko-gotyckich<sup>5</sup>, choć bardziej adekwatnie wiązane być one powinny z gotykiem prawosławnym.

Z szerokiej perspektywy historii i teologii architektury świątyni prawosławnej nazywanie tego stylu gotykiem bizantyńskim jest dużym uproszczeniem. Z jakimi bowiem wartościami bizantyzmu mamy tutaj do czynienia – historycznymi, kulturowymi, stylistycznymi, znaczeniowymi? Prawosławie nie jest przecież formacją chrześcijaństwa zakorzenioną wyłącznie w Bizancjum i Konstantynopolu, tak jak rzymski katolicyzm wyłączenie w Rzymie. Ortodoksja wschodnia jest religią uniwersalistyczną i soborową, w swojej strukturze w pełni demokratyczną. Jego różnorodną sztukę trudno kojarzyć tylko z Bizancjum<sup>6</sup>. To po prostu sztuka prawosławia lub sztuka wschodniej ortodoksji<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Obiekty te niejednokrotnie nazywane są w białoruskiej literaturze „białoruskim gotykiem XV–XVI w.” Można by na wstępie zapytać, czym jest „białoruski gotyk”? Mykoła Szczakacichin twierdzi, w odróżnieniu od swoich zarówno polskich, jak i rosyjskich poprzedników, że jest on wynikiem oryginalnej twórczości artystycznej narodu białoruskiego. Koncentruje przy tym uwagę na narodowych korzeniach tego kulturowego zjawiska. Dotyczy to w szczególności „białoruskiego gotyku sakralnego, a zwłaszcza cerkiewnego”, w odróżnieniu od gotyku świeckiego (zamki). Wywiódł on swoją koncepcję, jak słusznie zauważa Tamara Gabruś, z teorii stopniowego rozwoju form architektury przez zapożyczenia pierwowzoru, lokowanego w gotyku niemieckim, szczególnie w architekturze budownictwa obronnego, czyli zamków krzyżackich. Zob. М. Шчакаціхін, *Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва*, Нью Ёрк 1970. Autor ten za najbardziej wyrazisty, przejęty z Niemiec, wzór gotyku w Wielkim Księstwie Litewskim uznał kościół św. Anny w Wilnie, który wpłynął na pobudowany później kościół bernardynów z flankowaną wieżami fasadą. Ten zaś – jak twierdzi – stał się typologicznym wzorem tzw. białoruskiego gotyku reprezentowanego przez czterowieżowe cerkwie obronne. Choć oczywiście pogląd ten (szukający pierwowzoru w kościele św. Anny) został już powszechnie skorygowany (był to bowiem najpóźniejszy obiekt zbudowany w stylu gotykiem w Wielkim Księstwie Litewskim, a nie najwcześniejszy, co potwierdziły kwerendy w archiwum Joachima Litawora Chreptowicza w Szczorsach i prace badawcze Jurija Jegorowa, Michaiła Kacera, Michaiła Tkaczowa czy Alesia Kuszniarewicza), to słuszna jest lokacja źródeł typologicznych cerkwi obronnych w tym właśnie ośrodku kulturowym WKL. Wilno niewątpliwie przyczyniło się do zbudowania pierwotypów rozwiązań stylistycznych, które później zastosowano w omawianych tu cerkwiach.

<sup>6</sup> Historia Cerkwi Prawosławnej i jej lokalnych tradycji potwierdza możliwość istnienia pełnej jedności wiary i sakramentów przy wielości form kultu, sztuki ikonowej i architektonicznej, specyfiki rytuałów, obrzędów i innych przejawów cerkiewnego życia. Wyklucza to normatywizm, monotypiczność i unifikację poszczególnych Cerkwi lokalnych. Jak mówi Leonid Uspienski: „Cerkiew uświęca wszelką różnorodność wszechświata objawiając mu jego właściwy sens, kierując go ku prawdziwemu celowi budowania Królestwa Bożego. [...] W dziedzinie sztuki, a także we wszystkich innych dziedzinach, powszechność ta nie implikuje jednolitości, lecz przekazywanie prawdy za pośrednictwem rozlicznych form, właściwych dla każdego ludu, każdej epoki, każdego człowieka”. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1991, s. 57.

Otwarcie się Cerkwi na wszelką różnorodność form budowania tradycji kościelnych otwiera tym samym drogę wielu narodom, które, przynależąc do niej, wnoszą i rozwijają w niej własne cechy narodowe, pozostawiając przy tym nienaruszoną samotożsamość. Niebywała różnorodność, przejawiająca się w wielości wszelkich typów i modeli architektonicznych świątyń, nie wyklucza wspólnoty ich treści sakralnej – tego samego odniesienia do Tradycji. Jak powiada św. Jan Ewangelista: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele” (14, 1–4, 18).

<sup>7</sup> Ortodoksja lub orthodoxyia = [gr. orthos = prosty, prawidłowy + doxa = chwała, cześć, sąd, mniemanie] jest prawym, prawidłowym wyznawaniem Chwały Bożej [doxa = gr. chwała], nie zaś – jak to czę-

Powstałe tutaj w tym czasie obiekty tworzą stylistycznie grupę dość zwartą. Przynależąc do pogranicza chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, poprzez naturalny wpływ środowiskowy i wzajemne transmisje wartości, stworzyły w architekturze cerkiewnej typ swoisty, niepoddający się uproszczonej ocenie aksjologicznej i klasyfikacji stylistycznej. Wynika to głównie z tego, że i samo to pogranicze nie jest wyłącznie kategorią terytorialną. Jest zwłaszcza w sztuce sakralnej kategorią ideową. Jest kategorią ciągłego, eklezjologicznego napięcia, w którym poszczególne kultury narodowe i etniczne oraz religie i ich wspólnoty i instytucje zmuszone są do ciągłego sankcjonowania swojej tożsamości, do samookreślenia się. Tutaj panuje samoświadomość odmienności wspólnotowej i tutaj też wyodrębiają się różnice. Szczególnie w kulturze życia religijnego. Ujawnia się już w samym pojmowaniu istoty „obrazu całości” sacrum, jak i poszczególnych jego komponentów, które określają zasadę misteryjnego życia religijnej wspólnoty, orientowanego poprzez dogmatykę, teologię, filozofię, eklezjologię, liturgikę, sztukę. Stanowiąc o zespole ideowych wartości składają się na ich religijną Tradycję, na życie *homo religiosus* w przestrzeni *sacrum*. Architektura i sztuka sakralna, pojmowane jako teologia form wyrażania kultu religijnego, ma na tym pograniczu najsilniejszą potrzebę samoidentyfikacji. Tutaj paradoksalnie najczęściej dochodzi do niespotykanych gdzie indziej syntez. Jest on na tych ziemiach wielką wartością, która nie unifikuje ani nie rozmywa istniejącego tam zróżnicowania i odmienności, lecz wzmacnia je i sankcjonuje w pewien autonomiczny zbiór wartości. Tak samo jest na tym pograniczu z architekturą cerkwi, zwłaszcza przypadków ewolucyjnie najbardziej dojrzałych. Są one wynikiem wyostrenia i połączenia poszczególnych komponentów, scaleniem pozornych przeciwieństw, dających w efekcie poczucie ładu i harmonii.

Należy zaznaczyć, że świątyni tradycji prawosławnej w tej grupie było w dawnej Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim co najmniej kilkanaście. Są to m.in. cerkwie w Nowogródku, Synkowiczach, Mołomożejkwowie, Kodniu, Wilnie, Brześciu oraz – najbardziej rozwinięta i doskonała jej postać – w Supraślu. Wraz z innymi cerkwiemi o statusie obronnym Ziemi Przemyskiej, Pińszczyzny, Podola i Wołynia, a także obiektami w Szczepieszynie (il. 1), Posadzie Rybotyckiej (il. 2), Sutkowcach, Zimnem, Rahatyniu, Ostrogu, Międzyrzeczu tworzą wspólną grupę typologiczną. Razem natomiast z rzymskokatolickimi kościołami w Wilnie, Grodnie, Iszkołdzi, Gnieźnie, Komajach, Wsielubiu czy kalwińskimi zborami w Zasławiu, Smorgoniach i Ostaszy-

---

sto się zdarza w opiniach obiegowych – prawowiernością. Pojęcie *orthodoxia* (w dosłownym tłumaczeniu starosłowiańskim – prawosławie) używane było zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie Cesarstwa Rzymskiego już od II w. n.e. Rozpowszechnione zostało, szczególnie na Wschodzie, po VII soborze powszechnym na cześć Tryumfu *Orthodoxii* w 842 r., po zwycięstwie nad herezją ikonoklastyczną. Rozumie się pod nim zarówno wyznanie (konfesję) chrześcijańskiego Wschodu, jak i Cerkiew (Kościół) o określonej ściśle strukturze, tradycji, obrzędzie. Powszechnie stosowane jest na świecie na określenie chrześcijaństwa wschodniego. Por. S. Kiryłowicz, *Prawosławie*, [w:] *Zarys dziejów religii*, pr. zb., red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 689; J. Nowosielski, *Inność Prawosławia*, Warszawa 1991, s. 85–86.



nie stanowią szerszy zbiór świątyń gotyckich, gotycyzujących lub gotycko-renesansowych<sup>8</sup>. Większość tych świątyń, pomimo wspólnych gotyckich cech architektury, ma również wyraziste funkcjonalno-przestrzenne rozwiązania konfesji, dla których zostały one przeznaczone.

W przypadku prawosławnej gotyckiej architektury cerkiewnej nie jest to gotyk w jego postaci powszechnie uznawanej. To raczej architektura o cechach gotyckich, ale też i niekiedy dość silnie ideowo z tym gotykiem zespolona. To jakby puls innego, odnowionego życia sztuki prawosławia w gotyku. To również i inne samego gotyku oblicze, o parę wieków przecież wcześniejsze niż powierzchowne jego pseudo-gotyckie transpozycje przeniesione do XVIII–XIX-wiecznej, eklektycznej, poważnie już zokcydentalizowanej architektury cerkiewnej Rosji<sup>9</sup>. I nie jest to wcale tylko – jak twierdzą niektórzy – założona na prawdziwe oblicze tradycyjnej architektury prawosławnej świątyni aktorska maska, skrywająca od zewnątrz jej liturgiczną przestrzeń i dostosowująca się jak kameleon do kulturowego klimatu jej otoczenia. Nie jest to też – jak twierdzą inni – jedynie wschodnia postać zachodniego gotyku w jego schyłkowych, opóźnionych rysach, zastosowana, aby wyrazić abstrakcyjnie skonstruowane w stosunku do prawosławia, eklezjologiczne odmienności, odzwierciedlające jakieś wymaginowane prounijne (lub raczej prozelickie) nastroje, potrzeby i aspiracje władców, fundatorów czy hierarchów. To, wprost przeciwnie, postać ortodoksyjnego gotyku całkiem odmienna, nowa i oryginalna, wyjątkowo zintegrowana z architekturą tradycyjnej prawosławnej świątyni i jej strukturą przestrzenno-liturgiczną, a nawet w nią organicznie wrastająca. Bo choć gotyk zaznacza w niej swoje istnienie nie tylko w zewnętrznej, ale i wewnętrznej architekturze, szczególnie w partiach sklepiennych, to porządki i formy, które budują jej zasadniczy zrąb liturgiczno-przestrzenny, ich ogólną konwencję wyrazu oraz rozwiązania formalne, funkcjonalne i ikonograficzne przenoszą inne już, wyższe niż tylko kulturowo-historyczne, stylistyczne wartości. Reprezentując różne kultury lokalne, wyrosłe z różnych tradycji budowania i ozdabiania świątyń prawosławnych, są w zasadniczej swojej idei dla prawosławia tradycyjne. Stanowią jego odnowioną, żywą Tradycję.

<sup>8</sup> A. Jankiewicz, *Wschodni obszar występowania gotyku i niektóre specyficzne cechy litewskiej architektury XV–XVI wieku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, t. 19, z. 3, 1974, s. 232–242; „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 1966, t. 11, z. 4, s. 360–364.

<sup>9</sup> Architektura cerkiewna prawosławnego gotyku polsko-ruskiego pogranicza XV–XVI w., choć nie powstała w dużych ilościach, pozostawiła po sobie trwałe ślady. Wpłynęła na sztukę sakralną prawosławia i była w niej obecna parę wieków. Łączyła wiele konwencji stylistycznych epok wcześniejszych, oddziałując na epoki późniejsze. Tak jak gotyk naturalnie czerpał na Zachodzie ze źródeł architektury i sztuki romańskiej (przejmując wzory strukturalnego konstruowania budowli na Wschodzie, szczególnie z architektury Armenii i Gruzji), przekazywał swoje idee w dobie renesansu dalej, tak i neogotykiem na Wschodzie, organicznie łącząc się z klasycyzmem w drugiej połowie XVIII w., wprowadził go w epokę eklektycznego historyzmu XIX w.

W architekturze świątyń kulturowego pogranicza chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, zaliczanych do grupy cerkwi tzw. peryferii bizantyńskiej, gdzie powstawały jedne z najciekawszych i nietypowych obiektów sztuki wschodniochrześcijańskiej, o dużej różnorodności i wyrafinowanych, niejednorodnych formach, krzyżowały się różne wpływy także persko-islamskie czy nawet hinduskie. Nie przewartościowały one jednak nigdy ich zasadniczego, archetypowo-symbolicznego ustroju i ich teologicznej wymowy. Zasadnicza idea tej architektury, jej teologiczna treść, praktycznie aż do XVII w. pozostawała ta sama. Budowle różniły się w formach, ale nie w teologii wyrazu tych form, nie w ich treści.

Cerkwie te mają, tak jak wiele gotyckich kościołów, podobne wzory późnogotyckich sklepień krzyżowych, gwiazdzistych i kryształowych, dwuspadowe dachy korpusów, ostrołuki portali i okien, wątki ceglanych murów i ich rombowe dekoracje. Sposób zestrojenia w nich wewnętrznych porządków liturgiczno-przestrzennych, form wystroju czy ikonografii daje jednak niespotykany gdzie indziej – w żadnym innym gotyku – efekt. Swoisty prawosławiu, a nietypowy samemu gotykowi.

Prawosławne cerkwie gotyckie, w szczególności w Synkowiczach, Małomożejkwie i Supraślu, tworzą odrębną typologicznie grupę świątyń obronnych, prostokątnych w planie, krzyżowych lub krzyżowo-kopułowych, 4 słupowych, 9-polowych, jedno- lub trójabsydowych, oflankowanych czterema wieżami. Wszystkie trzy są do siebie zbliżone w ogólnych rysach stylistycznych i, wydawać by się mogło, że tylko w niektórych formach i elementach architektury, dekoracyjnych wątkach czy detalach różnią się pomiędzy sobą, co wskazywałoby jedynie na naturalny postęp ewolucyjny w tej architekturze. Teza ta nie do końca uzyskuje swoje potwierdzenie przy głębszej analizie formalnej.

Pomińmy w tych analizach pierwsze przykłady XV wieku, tj. gotyku na terenie interesującego nas pogranicza reprezentowanego przez rzymskokatolickie kościoły Podniesienia Krzyża Świętego we Wsielubiu i Świętej Trójcy w Iszkoldzi, obu przebudowanych na kalwińskie zbory w XVI w. i rekonwertowanych na kościoły katolickie w latach 1641–1642. Choć zastosowane w nich rozwiązania miały wpływ na kształtowanie i zakorzenienie się stylu gotyckiego w architekturze cerkiewnej, to dokonało się ono raczej poprzez jego transpozycję pośrednią, tj. wtórną gotycyzację cerkwi podczas ich przebudowy, czego przykładem może być prawosławna cerkiew Św. Św. Borysa i Gleba w Nowogródku (1517–1519). Wpływ ten jest szczególnie widoczny w uformowaniu struktury przestrzennej i bryły zewnętrznej, zastosowaniu gotyckich sklepień i przypór. Podobne jest tutaj również jednoabsydowe rozwiązanie ich stref ołtarzowych.

Cerkiew Świętych Borysa i Gleba w Nowogródku (il. 3–6) fundacji hetmana Wielkiego Księstwa Litewskiego Konstantego Ostrońskiego z lat 1517–1519, zbudowana była na fundamentach dużo wcześniejszej cerkwi z XII wieku. Pomimo licznych przebudów ma wewnątrz charakter gotycki. 9-polowy plan jest zbliżony do kościo-

ła w Iszkołdzi (il. 7–10). Paradoksalnie ma też bardziej linearną, a nie dośrodkową dyspozycję korpusu. Zauważa się zróżnicowanie rozwiązań sklepień. Podobny jest system łuków podpierających je i sama ich konstrukcja. Pola międzyprzęsłowe są jednak w ujęciu podłużnym różnej wielkości, a środek wyróżnia sklepienie krzyżowe. W ujęciu poprzecznym, w odróżnieniu od kościoła w Iszkołdzi, cerkiew borysoglebska w Nowogródku ma jednakowej szerokości pola nawowe, co daje w odbiorze przestrzennym wrażenie *quasi* transeptu. Tworzy to charakterystyczny układ sklepień ułożony w kształt greckiego krzyża. Jest to interesujące zastosowanie porządku koncentrycznego do układu linearnego świątyni. Strefa kulminacji eucharystycznej została tutaj również wzmocniona poprzez sklepienie gwiaździste, a ściana wschodnia naosu została ujęta jednorodnie w postaci zespołu tęczy łuków. W ten sposób uzyskano silne wrażenie kanonicznego dla prawosławia w ujęciu liturgicznym trójabsydowego układu prezbiterium.

Na zewnątrz obu świątyń charakterystyczne w gotyku przypory różnią się zasadniczo. W Nowogródku nie są one ustopniowane i prostokątne w planie, lecz poligonalne, o jednakowym przekroju. Również zaznacza się charakterystyczny dla ruskiej architektury cerkiewnej dwupodział stref na górną, z fryzem arkadkowym i dolną. Cerkiew była przebudowana, najpierw przez unitów w latach 1624–1632, otrzymując za fundacji Aleksandra Chreptowicza barokową fasadę, później, po powrocie do prawosławia w XIX w., uzyskała formę ostateczną, lecz już zmienioną w stosunku do pierwotnej, poprzez zastosowanie historyzujących elementów wież w stylu eklektycznym.

Cerkiew Świętego Ducha w Kodniu (il. 11–14) zbudowana została w latach 1520–1530 z fundacji Pawła Sapiehy, wojewody nowogrodzkiego. Jest, obok cerkwi w Szczbrzeszynie (il. 1) i Posadzie Rybotyckiej (il. 2) i jedną z 3 murowanych gotyckich cerkwi, jakie pozostały w formie autentycznej w obecnych granicach Polski. Pierwotnie prawosławna, później rzymskokatolicka, służyła jako kaplica dworska rodu Sapiehów do XIX wieku<sup>10</sup>. Jest to cerkiew orientowana. Wzniesiona na 9-półowym planie nawiązuje w swojej architekturze do kościoła w Iszkołdzi. Reprezentuje styl gotycki, ale szczyt i portal ma już wczesnorennesansowy. Wewnątrz zwraca uwagę żebrowo-gwiaździste sklepienie z XVII w. z ikoną Chrystusa Pantokratora.

Świątynie różnicują formy absyd – w Kodniu jest hemicyklowa, w Iszkołdzi – graniasta. Różnią się też ułożeniem wież. Plan cerkwi w Kodniu jest nieco skoszony, zgodnie z kanonem ruskiej architektury cerkwi – co pewnie wpłynęło na niejednorodność rysunku graficznego sklepień, a szczególnie sklepiennych żeber, zwłaszcza części

<sup>10</sup> Przez wiele lat była tutaj przechowywana ikona Matki Boskiej Kodeńskiej, skrycie wywieziona (wykradziona) przez Mikołaja Sapiehę w 1630 r. z Rzymu. Nad wejściem umieszczona jest płyta nagrobna Jana Sapiehy (o przeniesieniu ciała ojca do zamkowej cerkwi zdecydował syn Paweł). Informują o tym napisy w języku staroruskim. Witraże znajdujące się w budynku są współczesne. Cerkiew pełni obecnie funkcję kościoła filialnego pod wezwaniem Świętego Ducha.

środkowej. Innowacją wydają się być tutaj słupy o wykroju krzyżowym, stanowiące w zasadzie krzyż filarów podporowych, mających swoje bezpośrednie (w ścianie południowej) i pośrednie przeniesienie na układ zewnętrznych przypór. W analogii do kościoła w Iszkołdzi w cerkwi kodeńskiej wykorzystano w ścianie frontowej struktury zamknięte łukowo blendy okienne w postaci ślepych nisz (w Iszkołdzi dodatkowo wyciętych w przyporach fasady) oraz zastosowanie dekoracyjnego pasa (obecnie zatynkowanego) i dekoracyjnych wstawek z przepalanej cegły. Istnienie struktury blendowej jest tutaj bardzo podobne do kościoła Św. Franciszka i Św. Bernarda w Wilnie (il. 15) oraz cerkwi Św. Michała Archanioła w Synkowiczach i cerkwi Narodzenia Matki Bożej w Małomożejkowie. W sferze prawdopodobnych przypuszczeń pozostaje jej genetyczny związek z ikonostasem. Niewątpliwie jednak zespolenie gotyckich form z semantyką form architektury świątyni prawosławnej mogło mieć swoje konsekwencje na zasadzie wtórnej transpozycji. Powstało wskutek dostosowania i poszukiwania głębszych wartości ideowych w architekturze niż tylko wartość dekoracyjna. Od zawsze bowiem, na każdym stopniu ewolucji architektury świątyni, ortodoksja poszukiwała esencji stosowanych form, nadając im status wyrazu teologicznego, w logicznym ustpnianiu hierarchii – od estetyki do religii. To istotne rozwinięcie, tj. traktowanie fasady jako drugiego ikonostasu, wspaniale rozwinięte w cerkwi Św. Mikołaja w Mohylewie, jest dla takich działań najlepszym potwierdzeniem i modelowym wzorem.

Ewolucyjny postęp w oswojaniu gotyku i nadawaniu mu służebnej roli w strukturach przestrzenno-liturgicznych prawosławia ma swój silny wyraz w cerkwiach w Synkowiczach, Małomożejkowie i Supraślu. W celach metodycznych jednak, aby lepiej zobrazować istotę prowadzonego tutaj wywodu, porzucmy na chwilę chronologię ich powstawania i całą rozbudowaną faktografię z tym związaną, która w literaturze została dość dobrze opisana.

Cerkiew Św. Archanioła Michała w Synkowiczach (il. 16–19) zbudowana została prawdopodobnie w pierwszej dekadzie XVI wieku. Przebudowana była w latach 1880–1881. Początkowo była prawosławna, później unicka<sup>11</sup>, od 1839 r. – ponownie prawosławna. Raczej trudną do obrony wydaje się być teza, że cerkiew powstała w 1407 roku. Prawdopodobnie wzniesiono ją bezpośrednio po lub przed cerkwią Świętej Trójcy w Wilnie, z fundacji Księcia Konstantego Ostrońskiego i przez tych samych majstrów. Zbudowano ją na planie lekko pochylonego czworoboku, z trzema hemicyklowo zamkniętymi od wschodu apsydami, kryjąc wysokim dwuspadowym dachem. Naroża cerkwi oflankowano czterema wieżyczkami z otworami strzelniczymi. Wieże przy fasadzie są u dołu czworoboczne i podparte szkarpami, u góry zaś – ośmioboczne.

<sup>11</sup> W okresie międzywojennym, w latach 1926–1934, działała tu parafia neounicka, prowadzona przez jezuitów z misji w Albertynie pod Słonimem. Po 1934 r. świątynia stała się ośrodkiem parafii rzymskokatolickiej. Po II wojnie światowej cerkiew była zamknięta i służyła jako magazyn, w 1990 r. otrzymali ją prawosławni i przywrócili do kultu, który trwa tam do dziś.

Wieże tylne są w planie okrągłe. Każdą ze ścian bocznych podpierają dwie szkarpy. Ozdobą cerkwi jest wspomniany już wysoki trójkątny szczyt fasady, z kilkoma pasami wnek różnej wielkości. Wejście prowadzi przez dobudowany dużo później esonarteks. Trzynawowe, halowe wnętrza nakrywają sklepienia krzyżowe z żebrowaniem, wsparte na czterech ośmiobocznych filarach.

Sylweta cerkwi odznacza się pięknymi proporcjami. Wokół świątyni, w górnej części ścian, ciągnie się pas machikuł. Drugi, niższy ich pas biegnie poprzez absydy i dolne kondygnacje tylnych baszt. Ewenementem są tutaj hemicyklowe absydy – trzy w poziomie przyziemia, łączące się w jedną – w poziomie gzymsowania. Ta oczywista innowacja, podyktowana zapewne koniecznością zachowania zewnętrznego, gotyckiego charakteru i praktycznego przekrycia jednorodnym dachem stożkowym, a nie stożkami wieńczącymi każdą z jej absyd osobno, zarówno w wileńskiej cerkwi Świętej Trójcy, jak i synkowickiej cerkwi Św. Michała, dało bardzo interesujące efekty przestrzenne. Uzyskano je przy pomocy schodkowych trompów, znanych z wnętrz świątyni bizantyńskich. W ten sposób zachowano tradycyjną dla prawosławia ołtarzową przestrzeń, dostosowaną do jego liturgii, na zewnątrz przekrywając ją praktycznym, prostym w wykonaniu i w użytkowaniu dachem. W późniejszej cerkwi w Murowance tego zabiegu już nie zastosowano. Zbudowano jedną absydę, co poświadczać się zdaje, że cerkwie te stanowią oczywisty etap ewolucji form absyd z układu 3 do 1-cyrkularnego, co miało swoje późniejsze konsekwencje zwłaszcza w dobie baroku.

W obu świątyniach uderzające jest podobieństwo arkaturowego pasa wokół wschodnich wież i ołtarzowych absyd. Nie jest to przypadkowe i ma znaczenie symboliczne. Arkaturowy fryz w architekturze ortodoksji, szczególnie w architekturze staroruskich cerkwi włodzimierskich, był łącznikiem pomiędzy sferą ziemską i niebiańską, ludzką i boską. Tak jak ikonostas poświadczał związek obu tych sfer. Był opowieścią o życiu świętych w rajskim ogrodzie Edenu. Podobnie zinterpretować możemy również system arkadkowy strzelnic oraz zastosowaną w wieżach zasadę „kwadratury koła” – przejścia od geometrii ortogonalnych lub poligonalnych do cyrkularnych.

W cerkwi synkowickiej mamy wyciętych w jej szczycie 6 rzędów i aż 11 typów nisz blendowych, od okrągłych do łukowych, od półkolistych, ostrołukowych do bi- i triforialnych i innych również. Dolny pas jest arkadowym pasem otworów strzelniczych. Tej doskonałej, rytmicznie, hierarchicznie i symetrycznie skomponowanej struktury blendowej nie da się tutaj również nie skojarzyć z ikonostasem. Związek ten jest oczywisty (il. 16).

Cerkiew Narodzenia Bogurodzicy w Murowance (Małym Możejkwie lub Małomożejkwie) zbudowana została z cegły i kamienia w pierwszej połowie XVI w., najprawdopodobniej do 1542 r. (il. 20–23). Była to również świątynia pierwotnie prawosławna, później, po unii brzeskiej, unicka. Została zamknięta po 1839 r. z polecenia władz carskich, a po 1863 r. przywrócona do kultu jako świątynia prawosławna. Pod-

czas przekształceń w latach 1817 oraz 1871–1872 do fasady dobudowano niewielki narteks, podwyższono zachodnie wieże i obniżono dach. Ponownie zamknięta po I wojnie światowej, została w 1928 r. zamieniona na kościół rzymskokatolicki. Po raz kolejny zamknięta po II wojnie światowej przez pewien czas funkcjonowała jako muzeum. W 1991 r., na fali politycznych przemian po rozpadzie Związku Radzieckiego, świątynia najpierw przekazana została rzymskim katolikom, a później ponownie prawosławnym. Obecnie, po remoncie, funkcjonuje już jako cerkiew prawosławna.

Cerkiew ta ma piękną, harmonijną formę. Jest trójnawowa, wzniesiona na planie prostokąta, z czterema cylindrycznymi narożnymi wieżami, kryta dwuspadowym dachem. Elewacje są częściowo otynkowane. Biel tynków silnie kontrastuje z surową czerwieńią gotyckiej cegły, zachowanej w elewacjach wież i ścian bocznych. Ściany zewnętrzne są ozdobione płytkami, otynkowanymi wnękami, zwieńczonymi podwójnymi łukami. Fasadę zamyka wysoki trójkątny szczyt, ozdobiony dwoma rzędami blend. Pola sklepienne naosu nakryte są gotyckimi sklepieniami kryształowymi. Pod świątynią znajdują się sklepione piwnice. Cerkiew ta zdaje się wieńczyć proces ewolucyjny prawosławnego gotyku na terenie polsko-litewsko-ruskiego pogranicza.

### Supraski fenomen

Rozważania te prowadzą do kulminacyjnego etapu rozwoju gotyckiej architektury cerkiewnej prawosławia – do cerkwi Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Supraślu. Stanowi ona zwornik wszystkich stosowanych przez twórców rozwiązań ideowych w tej architekturze.

Wzniesiona w latach 1503–1511 (1510?) świątynia jest w swojej grupie wyjątkowa (il. 24–27). Jest fenomenem. Cerkiew ma wiele cech gotyckiej architektury Zachodu. To późnogotyckie wzory krzyżowych, gwiazdzistych i kryształowych sklepień, ostrołuki okien, ceglane wątki murów i ich rombów dekoracje, gotycką cegłę palcówkę. Podobne do mazowieckich kościołów<sup>12</sup>, choć stosowane powszechnie w średniowiecznych cerkwiach i inaczej, kosmologicznie interpretowane, jest odchylenie osi prezbiterium od osi głównej świątyni. Cerkiew ma nieco zbliżony schemat planu do dwu wcześniej opisanych świątyń. Podobny jest podział na trzy nawy i flankowanie prostokątnego rzutu czterema wieżami. Na tym jednak podobieństwo się kończy. Zasadnicze różnice, zarysowują się głównie w układzie przestrzennym świątyń.

Plan cerkwi w Supraślu jest bardziej wydłużony na osi wschód-zachód. Zwężeniu uległa szerokość naw bocznych na rzecz poszerzenia jej nawy środkowej i zrówna-

<sup>12</sup> Znane było na tych terenach, w tym pierwszym przypadku, w architekturze np. kościołów w Łomży i w Wiźnie. W drugim stało się nawet metodą datowania średniowiecznych cerkwi, o czym traktuje literatura przedmiotu. J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura. Hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej* [Politechnika Białostocka, Rozprawy Naukowe Nr 56], Białystok 1997.

nia jej szerokości do podłużnych rozpiętości międzysłupowych, co w konsekwencji utworzyło pseudotransept. Miejsce trzynawowej bazyliki zajęła świątynia o układzie krzyżowo-kopułowym, a więc budowla centralna, całkiem odmienna od gotyckiej konstrukcji przestrzennej łańskich katedr zachodnich. Nasuwa się tutaj naturalnie skojarzenie z klasycznym, dziewięciopółowym modelem prawosławnej świątyni bizantyńskiej i jej genetycznym prototypem – nieistniejącą już cerkwią Nea Ekklēsia w Konstantynopolu z lat 876–880 oraz jej późniejszymi, bizantyńskimi i ruskimi transpozycjami, jak chociażby z cerkwią Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Witebsku z XII w., o rozplanowaniu zbliżonym do supraskiego katedrału.

Dominujący, centralnie położony i bardzo wysoki, oktagonalny bęben zwieńczony kopułą – jak w cerkwiach rumuńskich w Curtea de Argeș, Târgoviște, Voroneț, Sucevița, Neamț, Suceava czy Iassach – ale w Supraślu wyższy o prawie połowę od wysokości całej przestrzeni podsklepiennej naosu i naw bocznych, daje centralny układ wnętrza. W nim kierunek z zachodu na wschód, od wejścia ku ołtarzowej absydzie, nie jest dominujący jak w gotyckich katedrach zachodnich. On już tu prawie nie istnieje! Panuje w cerkwi charakterystyczny dla teocentrycznej duchowości prawosławia, ruch okrężny, wokół jednego, wyraźnie zaznaczonego centrum – przestrzeni pod kopułą, kopułą, której gotyk w ogóle nie zna. Dyspozycja koncentryczna rządzi niepodzielnie zasadniczym w gotyku porządkiem linearnym. Cechujący gotyk rytm słupów, łuków i sklepień, przechodzi w Supraślu w symetrię. Wzmacnia ją horyzontalny trójpodział wnętrza oraz klasyczny trójdzielny schemat prezbiterium, pozostający w oczywistym związku z porządkiem liturgicznym prawosławia (il. 27).

Warto wspomnieć, że po raz pierwszy od powstania prototypu świątyni krzyżowo-kopułowej Nea Ekklēsia zbliżone proporcje pionowego podziału przestrzeni świątyni na tych ziemiach możemy zarejestrować w soborze Monastyrzu Zbawiciela i Eufrozyny w Połocku (il. 28), już w XII w. O ile w cerkwi tej mamy jednak prawie równy dwupodział pionowy przestrzeni, o tyle w cerkwi supraskiej część podkopułowa przewyższa znacznie wysokość naosu i naw bocznych, o prawie połowę! To już niemal podkopułowa studnia, która genetycznie wiąże tę cerkiew z cerkwiemi typu wieżowego, murowanymi w tzw. „słup”<sup>13</sup>. O panującym w architekturze tej świątyni strukturalnym porządku świadczy ikonografia, wywodząca się genetycznie z kręgu kultury bałkańskiej XVI wieku. W sposób harmonijny zespolona jest ona ze strukturą gotyckich sklepień.

Kopuła wieńcząca to charakterystyczna, ośmioramienna gwiazda z ikoną Chrystusa Pantokratora w centrum oraz sześcioskrzydłymi serafinami w jej ramionach

<sup>13</sup> Taką formę przykrycia „zbudowaną w słup” – jak podaje kronikarz – miała cerkiew św. Grzegorza w Monastyrze Chutyńskim w Nowogrodzie Wielkim, którą „[...] robili mistrzowie ziemi Twerskiej [...]”. Por. N.W. Pokrowski, *Archeologia chrześcijańska w związku z historią sztuki kościelnej*, tłum. z j. ros. M. F., Warszawa 1930, s. 192–194.

(il. 29–30). Sklepienie wschodnie naosu to ośmioramiennie sklepienie gwiazdziste o 24 rozdzielonych przez żebra i wypełnionych freskami polach (il. 31–32). Pośrodku w ośmiu rombikach przedstawiono anioły najwyższej triady w hierarchii: sześciokrzydłe serafiny i czterokrzydłe cherubiny. W czterech czworobokach-promieniach widnieją tetramorfy, w czworokątach pomiędzy nimi są zaś cztery wyobrażenia: Odwiecznego Dniami Sabaotha, Chrystusa – jako Anioła Wielkiej Rady, Chrystusa Emanuela i symbol Świętego Ducha, pod postacią gołębia w nimbie i aureoli. Na obrzeżach sklepienia, w ośmiu polach trójkątnych umieszczono: serafiny, proroka Izajasza i Ezechiela.] W czterech pozostałych – medaliony z popiersiami świętych: Hermolausza, Pantelejmona, Kosmy i Damiana. Warto wspomnieć, rozwijając kwestię ideową, że połączone wizje proroków Izajasza i Ezechiela realizują się w Zwiastowaniu Bogurodzicy, będącym wezwaniem świątyni i całej Ławry w Supraślu.

Przypomnijmy, że ośmiobok, wywodzony z konfiguracji liczby 8, jest symbolem doskonałości, nieśmiertelności, Zmartwychwstania, „ósmego dnia” – jako dnia zbawienia, nieskończoności, „ósmej sfery niebieskiej”. Jest też liczbą osób uratowanych w Arce Noego, uznanej za prefigurację Kościoła. Jest symbolem chrztu, który wiąże się z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, mającymi swój praobraz w Chrystusie. Geometria oktagonu oraz figury gwiazdy ośmioramiennej jest niejednokrotnie kojarzona z „Gwiazdą Betlejemską” i Kościołem, który jako „gwiazda przewodniczka” wskazuje drogę ku zbawieniu – życiu w wieczności „ósmego wieku”, w „ósmym niebie”<sup>14</sup>. Uobecnia też Przenajświętszą Bogurodzicę oraz Jej prefigurację – „drabinę Jakuba” (Rdz 28, 12). Jest też symbolem chórów anielskich, które w liczbie 9 uobecnia 9 wierzchołków ostrosłupa oraz 3 poziomy „trzech hierarchii anielskich”. Genetycznie powiązane z symboliką góry, „drabiny Jakuba”, „centralnej Kolumny” wskazują na symboliczną więź Kościoła ziemskiego z hierarchią Kościoła Niebiańskiego, z „poziomymi Niebios wznoszącymi się ku Tronowi Boga”. Specyficzna geometria, będąca sugestią ekstazy wstępowania ku niebiosom, adekwatnie oddaje sens przesłania o „hierarchii wybranych” ku niemu zmierzających: „Albowiem wielu jest wezwanych, ale mało wybranych” (Mt 22, 14).

Krzyżowo-kopułowy układ wnętrza ujawnia się też w formie zewnętrznej, co wyróżnia ten obiekt spośród pozostałych cerkwi. Dotyczy to cylindrycznego przekrycia o ostrosłukowym wykroju, którego korpus został przecięty poprzecznie przebiegającym dachem oraz piętą, centralną wieżą. Można spytać, czy jej istnienie – znane ze wspomnianych wyżej murowanych cerkwi rumuńskich XV–XVII w., czy też z monumentalnych słupowych cerkwi ruskich typu namiotowego z XVI w.<sup>15</sup>, stanowiących

<sup>14</sup> J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura...*, s. 128–131.

<sup>15</sup> Należy wspomnieć, że stosowanie namiotowych (tzw. „szatrowych”) typów przekryć świątyni, charakterystycznych pierwotnie dla drewnianej, później zaś także dla murowanej, ruskiej architektury cerkiewnej XVI–XVII w. – zostało po reformie patriarchy Nikona zabronione. Poczynając bowiem od lat



oryginalną, osobną grupę typologiczną – jest na tych terenach jednostkowym aktem ich transpozycji? Czy też występowały jeszcze gdzie indziej? Pojawienie się takiej cerkwi wśród gotyckich obiektów cerkiewnych jest bowiem wyjątkową osobliwością. Bo przecież zastosowanie form wieżowych znajdujemy na wielu rycinach, sztychach i rysunkach, wskazujących na taki właśnie charakter architektury części średniowiecznych cerkwi Wielkiego Księstwa Litewskiego. Choć można powątpiewać, że formy te miały realne odzwierciedlenie w konkretnych zabytkach, to trudno jest kwestionować ich istnienie, nawet jeśli utrwaliły się one tylko w sztuce Kościoła wschodniego okresu XVI–XVII wieku. Być może było to wynikiem ich późniejszego inkastelowania, ale zaistniało nie bez podstaw. We wszystkich tych przykładach typ wieżowy korpusu świątyni zaznaczony jest wyraźnie. Przykładem może być architektura przebudowanego w latach 1494–1505 soboru Św. Sofii w Połocku, z jego hipotetycznym wyobrażeniem uwidocznionym na sztychu Stanisława Pochołowickiego *Oblężenie Połocka przez wojska Stefana Batorego* (il. 33). Zastosowano tu typ wysokiego, stożkowego zwieńczenia oraz oflankowanie korpusu czterema wieżami. Analogiczny wygląd miała cerkiew Św. Św. Borysa i Gleba na Kołozy w Grodnie, ukazana na sztychu Zündta z 1568 r., wielokrotnie odbudowywana i przebudowywana w XVI wieku. Jest nią również wzmiankowana w kronikach XVI w. cerkiew Przczystej Bogurodzicy, znana z ryciny z 1568 roku, a ponadto cerkwie witebskie: Świętego Ducha i Zmartwychwstania Pańskiego, wyobrażone na tzw. *Чертеже* z 1664 roku<sup>16</sup>.

50. XVII w. w wydawanych przez patriarchat reskryptach na budowę nowych cerkwi występuje dość stanowcze wskazanie – ażeby świątynie budowane były: „о одной, трех и пяти главах, а шатровые отнюдь не строить” (cyt. za: *История русской архитектуры*, wyd. zb., Moskwa 1956, s. 210). W konsekwencji przykrycia te, uznane za niekanoniczne – sprzeczne z ustawą kościelną i niezgodne z „prawidłami św. św. Apostołów i św. św. Ojców” – zostały w drugiej połowie XVII w. praktycznie wyeliminowane, pozostając wyłączną domeną zwieńczeń dzwonicznych cerkiewnych. Formy te zachowały się jedynie w świątyniach położonych na peryferiach Rosji, szczególnie na północy i wschodzie. Por. N.W. Pokrowski, *Archeologia chrześcijańska...*, s. 194.

<sup>16</sup> Zob. М.А.Ткачоў, *Замкі Беларусі (XIII–XVII ст.ст)*, Минск 1977; А.М. Кушнярэвич, *Культывавае дойдства Беларусі XIII–XVI ст. ст.*, „Навука і тэхніка”, 1993, s. 62–94; И.И. Воронин, *Материалы и исследования по археологии древнерусских городов*, t. 3: *Древнее Гродно*, Москва 1954, s. 81; Ю.А. Якимович, *Задчество Белоруссии XVI – середины XVII в.*, Справочное Пособие, „Навука і тэхніка”, 1991, s. 72–74, 107–108. Do niedawna, trwał spór o wzajemne związki obu typów świątyni, spór, w którym stawiano różne hipotezy, co do pierwszeństwa ich pochodzenia. Ostatecznie rozstrzygnięty on został na korzyść architektury drewnianej, która była prototypowa wobec kamiennej architektury pomnikowej cerkwi. Zdecydował tutaj odkryty przez Mychaila N. Tichomirowa tekst latopisu, w którym napisano: „wielki książę wzniósł w swoim siole w Kołomienskoje kamienną cerkiew Wniebowstąpienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, z wierchem według wzoru drewnianego [‘вверх на деревянное дело’]”, por. *История русской архитектуры*, s. 141; М.Н. Тихомиров, *Москва и культурное развитие русского народа XIV–XVII в.в.*, „Вопросы истории” 1947, nr 9, s. 14. Nie da się również wykluczyć wpływu na ten typ ruskich cerkwi architektury świeckiej, zwłaszcza motywu basztowego przejętego z budowli obronnych. Por. В.И. Пилявский, А.А. Тиц, Ю.С. Чшаков, *История русской архитектуры*, Ленинград 1984, s. 38–39.

Supraski kathedraon jest więc na mapie świętyń prawosławnych obiektem wyjątkowym. Pomimo podobnej gotyckiej formy zewnętrznej jest inny niż cerkwie w Synkowiczach, Małomożejkwie, Kodniu czy Wilnie. Miejsce trzynawowej, 9-polowej bazyliki, zajęła tutaj świątynia o układzie krzyżowo-kopułowym typu krzyża wpisane*go quincunx* (il. 34). Wyprowadzona ze swojego bizantyńskiego prototypu stała się po Tryumfie Ortodoksji modelem stosowanym w strukturze prawie każdej cerkwi prawosławnej: od Grecji przez Bałkany, Gruzję i Armenię, Rumunię po Ruś, a później Litwę, Białoruś, Ukrainę i Polskę. W Supraślu zastosowano go również, organicznie łącząc z gotykiem.

### Podsumowanie

Grupa prawosławnych gotyckich cerkwi powstałych w XV–XVI w. na polsko-litewsko-ruskim pograniczu to wyjątkowy zespół obiektów architektury sakralnej (il. 35). Zespala się w nich dorobek dziejowy wielu narodów, ściera się wiele lokalnych tradycji i wpływów. Spotkały się one na płaszczyźnie wielkiej sztuki świątynnej ortodoksji, w jej stylistycznym aliansie z gotykiem. Spotkanie to miało swoje konsekwencje. Dało nie tylko dzieła architektury wyjątkowej wartości, będące bezcennym dziedzictwem kultu i kultury. Dało też pożywkę do jej dalszego rozwoju, do transmisji uzyskanych wartości ideowych w przyszłość.

Architektura tych cerkwi jest zjawiskiem trudnym do jednoznacznego sklasyfikowania, lecz niezwykle oryginalnym. Nie są to obiekty jednorodne w ideowej, stylistycznej i semiotycznej kwalifikacji. Ujawnia się to w szczególności w monastycznym kathedraonie w Supraślu, którego formę, właściwą dla świątyni prawosławnej nie tylko „ubrano” w kostium gotyku, jak w przypadku pozostałych świątyń tej grupy. Nie tylko jej zewnętrzna powłoka architektury ma formę i atrybuty gotyckie, adekwatnie zgrane z prawosławną tradycją symbolicznej interpretacji form i porządków w niej kanonicznie występujących. Więcej – jej wnętrze, wykorzystując te gotyckie formy oraz ich atrybuty i cechy, zespoliło się w jedną, syntetycznie skomponowaną strukturę. Krzyżowo-kopułową<sup>17</sup> – w konstrukcji, a archetypowo-symboliczną – w jej

<sup>17</sup> Struktura architektoniczna modelu krzyżowo-kopułowego w sposób doskonały i pełny wyraża liturgiczne znaczenie świątyni, i jak stwierdza H. Schultz: „Jest to najwspanialsze ujęcie doktryny o ikonach”, por. H.J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie*, Fryburg im Breisgau 1964, s. 22. W strukturze tej kopuła wyznacza centrum całej kompozycji i oś wertykalnej homologii, wokół której rozwijany jest cały porządek architektoniczny i ikonograficzny, dążąc do wyrażenia w ten sposób „powszechności Kościoła” w Jego pełni strukturalnego uporządkowania. Wokół Pantokratora na kopule oraz Orantki na konsze absydy, według teologicznej interpretacji mającej swój wyraz w Świętej Liturgii: „zbiera się wszelkie stworzenie niebieskie i ziemskie, przeznaczone na to, aby stać się nowym stworzeniem w Chrystusie, Bogu-Człowieku”, L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 172. Cały Wszechświat „zbiera się” pod sklepieniem Kościoła, nad którym niepodzielnie panuje Pantokrator, zgodnie ze słowami: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18).

teologicznej wymowie przestrzenno-liturgicznej. Jest to w tym czasie zarówno dla gotyku, jak i dla samego też prawosławia, rozwiązanie unikatowe, nigdzie nie zastosowane. Jest ideowym ewenementem architektury pogranicza chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

## SUMMARY

Jerzy Uścińowicz

### **Orthodox Gothic – the Phenomenon of the Idea of Architecture of the Borderland between East and West**

**Keywords:** Gothic, Orthodox, Architecture, Art, Idea

This work analyzes selected, representative examples of the occurrence of the Orthodox Gothic architecture of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century Polish-Ruthenian borderland of Poland and the Grand Duchy of Lithuania. It analyzes them in the aspect of the ideological goal and sense of sacred art – in its transition from aesthetic values to religious values, through the theology of expression. Using the language of sacred archetypes and symbols, this theology tries to reveal the true meaning and purpose of the fulfillment of gothic in orthodox sacred architecture and art, not as a style or form of artistic expression, but as a genetic method of ideological tension and potential, inherent in man from the moment of his creation, in his constant search for the true values of life – truth, goodness and beauty.



Małgorzata Omilanowska-Kiljańczyk

ORCID: 0000-0001-9766-0424 / momilan@ispan.pl

Instytut Historii Sztuki Uniwersytet Gdański

---

## Projekty pierwszego soboru prawosławnego w Warszawie w czasach Mikołaja I

Słowa kluczowe: architektura prawosławia, architektura cerkiewna, Sobór św. Trójcy w Warszawie, Henryk Marconi, Francesco Rusca, Franz Ruska, architektura XIX w., architektura Warszawy

Artykuł skupia się na pierwszych inicjatywach budowy w Warszawie soboru prawosławnego. Inicjatywa wzniesienia soboru pojawiła się w połowie 1829 r., wyszła od cara Mikołaja I i wiązała się z potrzebą symbolicznego podniesienia rangi wyznania domu panującego w stolicy podbitego katolickiego kraju. Pierwszą lokalizacją był Plac Zamkowy, a projekt cerkwi zamówiono w Petersburgu. Po powstaniu listopadowym wrócono do pomysłu zlecając w 1832 r. zaprojektowanie soboru Henrykowi Marconiemu, który w kilku wariantach – z lokalizacją na pl. Zamkowym i pl. Saskim – zaproponował budowę cerkwi w formach nawiązujących do soboru Izaaka w Petersburgu. Jeden z wariantów proponował fasadę nawiązującą do katedry św. Marka w Wenecji, co było ewenementem w tamtych czasach. Ani te projekty Marconiego, ani następne sporządzone na konkurs 1833/1834, ani ostatni wariant z maja 1834 r. nie zostały zrealizowane. 22 kwietnia 1834 r. car zatwierdził decyzję ustanowienia w Warszawie katedry biskupiej, ale pomysł z budową nowej świątyni, zapewne ze względów finansowych porzucono, na rzecz zakupu i przebudowy już istniejącej budowli. 10 sierpnia tego roku car Mikołaj I zezwolił na pozyskanie zespołu kolegium Pijarów i przekształcenie na cerkiew ich kościoła MB Zwycięskiej przy ul. Długiej. Przebudowa kościoła Pijarów doczekała się bogatej literatury, ale należy uzupełnić tę wiedzę o dwie kwestie, dotyczące autorstwa tej przebudowy i jej form stylowych.

Sprawa autorstwa wydaje się z pozoru jasna, bo zachowane rysunki projektowe są sygnowane przez Antonia Corazziego i Andrzeja Gołońskiego. W rosyjskich źródłach pojawia się nazwisko Ruska [Rusko] – i to Franz Ruska, a właściwie Francesco Rusca (1784-1856), urodzony w Sankt Petersburgu, w rodzinie architektów z Ticino, jest autorem koncepcji nadbudowy pięciogłowa nad fasadą kościoła, choć z braku uprawnień budowlanych w Królestwie Polskim rysunków podpisywać nie mógł.

Sprawa formy stylowych przebudowanego soboru nie interesowała do tej pory badaczy. Sobór św. Trójcy w Warszawie nie mieścił się ani w przyjętym w tym czasie w architekturze rosyjskiej idiomie klasycystycznym ani wprowadzonym właśnie przez Konstantina Thona idiomie neobizantyńskim. Pięciogłowie wieńczące fasadę soboru przy ul. Długiej uzyskało formy nadawane tego typu zwieńczeniom w połowie XVIII w. w architekturze cerkiewnej Petersburga.

Rozwiązanie warszawskie jest poniekąd redukcją pięciogłowia wieńczącego fasadę soboru Smolnego Monasteru Zmartwychwstania Pańskiego zaprojektowanego przez Bartolomeo Rastrellego i innych cerkwi tego architekta. Co więcej, warszawskie kopuły pomalowano z zewnątrz na niebiesko i ozdobiono złocnymi gwiazdami, zgodnie z jeszcze starszym wzorcem znanym z architektury pskowskiej i moskiewskiej XVI i XVII wieku. Powinniśmy więc uznać formę nadaną soborowi św. Trójcy w Warszawie za dzieło wyjątkowe, bez analogii w architekturze dziewiętnastowiecznego, rosyjskiego prawosławia. Sięgnięcie w latach trzydziestych XIX w. po formy późnego baroku (i rokoka) petersburskiego było aktem świadomej archaizacji. Gest ten miał uzasadnienie *stricte* architektoniczne wobec faktu, że przebudowywany kościół katolicki miał barokową metrykę, ale przede wszystkim archaizacja form budynku soboru w Warszawie legitymizowała obecność prawosławia w tym mieście i wzmacniała przekaz, że wyznanie to od dawna było tam obecne – cerkiew domową mieli rosyjscy posłowie w Warszawie od co najmniej 1719 roku – co nie dawało się unaochnić w oparciu o istniejące budowle związane z prawosławiem.

Obecność Rosjan w Warszawie w czasach Królestwa Kongresowego była niewielka, a potrzeby religijne tej grupy zaspokajały tzw. cerkwie domowe (w Zamku Królewskim i w Pałacu Brühla zajmowanym przez Wielkiego Księcia Konstantego) oraz zbudowana w latach 1817–1818 według projektu Jakuba Kubickiego, skromna cerkiew Św. Trójcy na dziedzińcu wewnętrznym przy ul. Podwale 5, która w istocie miała formę tylnej oficyny wklejonej pomiędzy sąsiednią zabudowę<sup>1</sup>. Sytuacja uległa zmianie po powstaniu listopadowym, gdy Rosjan w Warszawie znacząco przybyło, a potrzeba zbudowania nowej cerkwi stała się oczywista. Zapewne dlatego historia projektowania pierwszej prawosławnej katedry dla Warszawy zazwyczaj liczona jest od 1831 r., a więc utraty przez Królestwo Polskie znacznej części autonomii i zaostrenia polityki rusyfikacyjnej, choć jest to niezgodne z faktami<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Paszkiewicz, *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915*, Warszawa 1991, s. 14–15 i 40–53; A. Golimont, „Podwałka” nie była pierwsza, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 14, 2023, s. 107–128, tam szczegółowe dzieje efemerycznych cerkwi domowych urządzanych w pierwszych dziesięcioleciach XIX w.

<sup>2</sup> H. Sienkiewicz, *Cerkwie w krainie kościołów. Prawosławne świątynie na Mazowszu*, Warszawa 2006, s. 52; P. Przeciszewski, *Warszawa Prawosławie i rosyjskie dziedzictwo*, Warszawa 2011, s. 31; K. Sokoł, A. Sosna, *Cerkwie w centralnej Polsce 1815–1915*, Białystok 2011, s. 138; P. Cynalewska-Kuczma, *Architektura cerkiewna Królestwa Polskiego narzędziem integracji w Imperium Rosyjskim*, Poznań 2004, s. 57.

Inicjatywa wzniesienia soboru w istocie pojawiła się wcześniej, bowiem jeszcze przed wybuchem powstania w połowie 1829 r. i wyszła od samego cara Mikołaja I. Władca przybył do Warszawy w maju 1829 r. w związku ze swoją koronacją na króla polskiego. Podczas swojego pobytu Car uczestniczył w nabożeństwie w cerkwi Św. Trójcy, czyli „Podwałce”, a z okazji koronacji wziął udział w uroczystym nabożeństwie w katolickiej katedrze św. Jana. Doświadczenia te skłoniły go do powzięcia stanowczego zamiaru zbudowania w Warszawie soboru prawosławnego i wyposażenia go we wszystkie dla świątyni elementy<sup>3</sup>.

Już od 1825 r. wspólnota prawosławna w Warszawie podporządkowana została zwierzchnictwu Świętego Synodu Petersburskiego z biskupem mińskim jako ordynariuszem, a od 3 listopada 1827 r. biskupem wołyńskim Ambrozym, który w sierpniu 1829 r. odwiedził Warszawę, ale wydarzenia te nie pociągnęły za sobą nowych inwestycji<sup>4</sup>. Wydaje się, że za inicjatywą carską stała nie tyle chęć ulżenia doli wiernych prawosławnych, ile myśl o symbolicznym podniesieniu rangi wyznania panującego domu w stolicy kraju podbitego, ale katolickiego. Świadczy o tym zarówno pierwsza wybrana lokalizacja, jak i projektowana forma soboru.

Władze Królestwa Kongresowego relatywnie szybko musiały przystąpić do działań, ponieważ w liście pisanym 24 października 1829 r. przez Franciszka Ksawerego Druckiego Lubeckiego do Ignacego Turkuła, dyrektora kancelarii Sekretariatu Stanu Królestwa Polskiego w Petersburgu, padły słowa:

Jeżeli zaś chodzi o fundusze dla kościoła greckiego, to Komisja Wyznań powinna złożyć wniosek: ale przedstawiony rysunek nie zyskał Najwyższej aprobaty<sup>5</sup>, więc [Komisja] nie podjęła żadnych działań w Radzie, zresztą działania te powinny być najpierw poprzedzone kosztorysem, notatkami etc. Jeśli mnie pamięć nie myli, to rysunek powinien przybyć z Petersburga; kiedy przyjedzie, to zajmiemy się resztą kosztorysów, a pieniędzy nie zabraknie na wykonanie [projektu]<sup>6</sup>.

Wynika z tego jasno, że pomiędzy majem a październikiem 1829 r. zdołano zamówić i uzyskać u warszawskiego architekta projekt cerkwi, który jednak nie spodobał się

<sup>3</sup> М.П. Устимович, *Варшавский православный кафедральный Свято-троицкий собор: Крат. ист. очерк: (1837–1887):* (Юбилейное изд.), Варшава 1887, s. 5. Por. P. Paszkiewicz, *Pod berłem Romanów...*, s. 55.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>5</sup> Sądzę, że mowa o rysunku cerkwi autorstwa Adama Idźkowskiego, o którym architekt wspomniał w liście do Józefa Rautenstraucha z 21 stycznia 1832 r. – por. niżej.

<sup>6</sup> „Quant au fonds pour l'église grecque, c'était à la Commission des Cultes à en faire la demande: mais le dessin présenté n'ayant pas obtenu l'approbation Suprême, elle n'a fait encore aucune démarche au Conseil, démarche qui doit d'ailleurs être appuyée des devis, notes etc. Je crois même me rappeler que ce dessin devait venir de Pétersbourg: lorsqu'il arrivera, on s'occupera de suite des devis, et l'argent ne manquera pas l'exécution”. *Korespondencya Lubeckiego z ministrami i sekretarzami stanu Ignacym Sobolewskim i Stefanem Grabowskim*, wyd. S. Smolka, t. I–IV, Kraków 1909, s. 348.

w Petersburgu. Zdecydowano więc o zamówieniu rysunków u któregoś z architektów petersburskich, a chętnych do zaprojektowania soboru w Warszawie musiało być wielu, skoro 3 marca 1830 r. generał Karl Oppermann w liście z Petersburga do Lubeckiego wspominał: „Pan Pascal, znany artysta, zatrudniony przy budowie kościoła św. Izaaka, dowiedziawszy się, że W.E. zamówił rysunki cerkwi do Warszawy, wykonał [własne], które chciałby przedłożyć [Waszej Ekscelencji] Mój Księżę...”<sup>7</sup>.

Nie wiemy nic o zamówionych wówczas projektach, ale prace na urzeczywistnieniu planu posuwały się naprzód. 29 września 1830 r. Stefan Grabowski pisał do Lubeckiego:

Kolejny [przetarg], który zapowiada zakup domów, które powinny ustąpić miejsca nowemu grecko-rosyjskiemu kościołowi, który wprawdzie będzie drogo kosztować, ale zadowoli Jego Królewską Mość. [...] Jeśli później, Mój Księżę, uznasz za konieczne, będę wdzięczny za oznaczenie funduszu, z którego te wydatki zostaną poniesione, prawdopodobnie jako zaliczka na poczet wydatków nadzwyczajnych w przyszłym budżecie<sup>8</sup>.

I rzeczywiście „na cerkiew Grecką kupiono 2 domy przy Zamku na plac i zapłacono 580.000 złp (gdzie mieszka Sbarbori Restaurator)”, co wiemy z wyjaśnień Ministra Skarbu dotyczących wydatkowania środków z pożyczki, składanych podczas posiedzenia sejmu w lutym 1831 roku<sup>9</sup>. Lokalizacja ta była niesłychanie prestiżowa, bo dom Sbarboriego stał naprzeciw Kolumny Zygmunta, był obszerną piętrową kamienicą o trzech frontach – fasadą skierowaną ku zachodowi, na pl. Zamkowy, południową na ul. Mariensztat, a północną na uliczkę wiodącą wzdłuż elewacji Zamku Królewskiego do zamkowej Bramy Grodzkiej. Od wschodu kamienica przylegała do bocznej elewacji kościoła Bernardynek<sup>10</sup>.

Wybuch powstania listopadowego przerwał na krótko realizację tego projektu, zakup kamienicy został wprawdzie dokonany, ale petersburskie projekty cerkwi albo w ogóle do Warszawy nie dotarły, albo nie nadawały się do realizacji w tym miejscu, nikt już do nich bowiem nie wrócił. Sprawa budowy po powstaniu nie straciła jednak na aktualności. Rychło, już jesienią 1831 r., namiestnik Iwan Paskiewicz wystąpił

<sup>7</sup> M. Pascal, artiste distingué, employé à la construction de l'église de St. Isaac, ayant appris que V.E. fait composer des dessins pour une église grecque à Varsovie, en a fait qu'il désire vous soumettre, mon Prince...”, *Korespondencyja Lubeckiego...*, t. III, s. 379.

<sup>8</sup> „L'autre qui annonce l'achat des maisons qui doivent faire place à la nouvelle église greco-russe qui, bien que très coûteux, a satisfait Sa Majesté. [...] si vous croirez plus tard en avoir besoin, vous voudrez bien, mon Prince, m'indiquer le fonds, sur lequel cette dépense sera à imputer, probablement comme avance sur le fonds extraordinaire du budget futur”. *Korespondencyja Lubeckiego...*, t. III, s. 378.

<sup>9</sup> „Polak Sumienny” 1831, nr 39, z 4 lutego, s. 154.

<sup>10</sup> To miejsce, gdzie dziś znajduje się wschodni wylot tunelu Trasy W-Z.



z inicjatywą utworzenia w Warszawie katedry biskupiej<sup>11</sup>. Pod koniec 1831 r. generał Józef Rautenstrauch (wówczas członek Rządu Tymczasowego, kierujący Wydziałem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego) zaproponował, aby na sobór przebudować niedokończony jeszcze wówczas gmach Teatru Wielkiego<sup>12</sup>. Rzecznikiem w sprawie ewentualnej przebudowy został Adam Idźkowski, który w liście z 21 stycznia 1832 r. przekonywał, że jest za późno na tę realizację, gdyż teatr jest na ukończeniu i całe przedsięwzięcie byłoby zbyt kosztowne; przypomniał też, że „był już zrobiony przezeń plan greckiego kościoła, zastosowany wielkością do ludności wyznania greckiego w Warszawie, dla którego miejsce przeznaczone było obok Placu Saskiego przy ul. Królewskiej na terenie XX. Trynitarzy”, a obecnie jest gotów zrealizować ten projekt za kwotę 560 000 złp<sup>13</sup>. Projekt Idźkowskiego cerkwi przy Królewskiej nie jest znany, nie udało się też znaleźć archiwalnych dokumentów na to, o jakie zlecenie mogło chodzić – czy była to własna inicjatywa architekta, czy zlecenie rządowe – ale być może jest to wskazówka, że właśnie ten architekt był autorem wspomnianego już rysunku z 1829 r., który „nie zyskał Najwyższej aprobaty”. Pomysł przerobienia teatru na cerkiew na szczęście upadł, a Rautenstrauch doprowadził jedynie do redukcji wielkości widowni w teatrze.

Pod koniec 1832 r. Paskiewicz zlecił Henrykowi Marconiemu sporządzenie projektu cerkwi, która stanąć miała na miejscu „gmachu pobernardyńskiego” przy Krakowskim Przedmieściu lub na pl. Saskim<sup>14</sup>. Szkice do tych projektów zachowały się w zbiorach AGAD<sup>15</sup>. Na jednej z kart, oprócz wyrazistych rysunków ukazujących

<sup>11</sup> E. Sakowicz, *Utworzenie prawosławnej katedry biskupiej w Warszawie*, „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce” 1939, nr 33, s. 3.

<sup>12</sup> Do ostatniej wojny korespondencja ta przechowywana była w archiwum Teatru Wielkiego, gdzie spłonęła, ale wcześniej została wykorzystana naukowo, a fragmenty zostały zacytowane przez Alfreda Lauterbacha i Piotra Biegańskiego, por. A. Lauterbach, *Warszawa*, Warszawa 1925, s. 195; P. Biegański, *Teatr Wielki*, Warszawa 1974, s. 65.

<sup>13</sup> A. Lauterbach, *Teatr Wielki*, „Studia z Dziejów Sztuki w Polsce”, t. 2: *Varsoviana*, 1930, s. 94.

<sup>14</sup> Historia pierwszych projektów Marconiego i konkursu, była szczegółowo udokumentowana w aktach przechowywanych do ostatniej wojny w Archiwum Akt Dawnych, w zespole Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, sygn. 19996, ale poszyt ten nie ocalał; przed wojną notatki z niego sporządził architekt Antoni Karczewski, po którego śmierci trafiły do prof. Tadeusza S. Jaroszewskiego, a ten udostępnił je swojemu magistrantowi Wojciechowi Szymańskiemu, por. Wojciech Szymański, *Sobór na Placu Saskim w Warszawie i problem rusyfikacji architektury Warszawy*, praca mgr napisana na Wydziale Historycznym UW pod kierunkiem Tadeusza S. Jaroszewskiego, Warszawa 1983. Korzystał z niej Piotr Paszkiewicz, por. idem, *Pod berłem Romanowów...*, s. 55–56. Nie wiadomo, co się stało z notatkami Karczewskiego po śmierci Tadeusza Jaroszewskiego, ale w rozprawie Szymańskiego zostały starannie zacytowane, co pozwala dziś się na nich oprzeć.

<sup>15</sup> AGAD, Zbiór Rysunków Henryka i Leandra Marconich (Zb. rys. H. i L. Marconich), sygn. 579.36: Karta z rysunkami połówek rzutu, przekroju, fasady z rysunkiem ikonostasu oraz szkicem planu sytuacyjnego, datowana 20.11.1833. Por. także T.S. Jaroszewski i A. Rottermund, *Katalog rysunków architektonicznych Henryka i Leandra Marconich w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie*, Warszawa 1977, s. 75, poz. 349.

połówki fasady, przekroju i rzutu cerkwi na pl. Saskim widoczny jest niewielki szkic planu sytuacyjnego okolic placu Zamkowego. Wynika z niego, że świątynia stanąć miała na miejscu wcześniej już brany pod uwagę, a więc na miejscu domu Sbarboriego i dawnego kościoła Bernardynek, który także przeznaczono do rozbiórki (il. 1). Rysunek jest maleńki i bardzo schematyczny, ale można z niego odczytać, że Marconi planował budowę cerkwi orientowanej z fasadą zlicowaną z fasadą kościoła św. Anny, na rzucie centralnym zbliżonym do krzyża greckiego, z wariantowo wrysowanymi na zakończeniu ramion kolumnowymi portykami bądź odcinkowymi zamknięciami.

Pozostałe szkice na tej karcie – jak wspomniano – dotyczą cerkwi na pl. Saskim na miejscu korpusu pałacowego, centralnej na rzucie kwadratu, neorenesansowej, z wielką kopułą na wysokim bębnie, ujętą czterema wieżyczkami z kopułkami i fasadą z ośmiokolumnowym portykiem zwieńczonym trójkątnie (il. 2). Portyki boczne miały wieść do kolumnowych galerii, łączących świątynię ze skrzydłami bocznymi pałacu, które także otoczone miały być kolumnadami. Z tej pierwszej fazy projektowania warszawskiej cerkwi pochodzą też najpewniej dwa inne rysunki (rzut i fasada) ukazujące niemal identyczną świątynię, ale z sześciokolumnowymi portykami, wpisaną w miejsce korpusu pałacu Saskiego. Rysunek przewidywał także przebudowanie elewacji skrzydeł pałacowych, którym nadano formy klasyczne z czterokolumnowymi, wielkoporządkowymi portykami na skrajach (il. 3–4).<sup>16</sup>

Pomimo że ten pierwszy projekt został przyjęty i zatwierdzony w grudniu 1833 r. Michał Gorczakow napisał do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych:

Jaśnie Oświecony Książę Feldmarszałek mając zamiar wystawić cerkiew greckorosyjską, albo na miejscu głównego korpusu pałacu Saskiego, albo na Krakowskim Przedmieściu polecić mi raczył prosić J.W. Pana ażebyś wezwał tutejszych budowniczy do sporządzenia projektowanych planów i facjat takowej cerkwi, której obszerność ma być stosowna do mieszcznia 1500 osób<sup>17</sup>.

Projekty nadsyłane miały być do końca lutego 1834 r. a zaproszenie do nadsyłania rysunków otrzymali: Antonio Corazzi, Anicet Czaki, Jan Jakub Gay, Andrzej Gołośki, Aleksander Groffe, Ludwik Kozubowski, Alfons Kropiwnicki, Józef Lessel, Karol Majerski, Henryk Marconi, Fryderyk A. Schutz, Adolf Szuch i Bonifacy Witkowski (zwraca uwagę brak na tej liście Adama Idźkowskiego). Na zaproszenie do konkursu odpowiedzieli Gołośki, Kropiwnicki i Gay, ale ich projekty nie są znane, oraz Marconi, którego kilka szkiców zachowało się w Archiwum Głównym Akt Dawnych.

<sup>16</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.31 i 580.65. T.S. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 75, poz. kat. 346 i 348.

<sup>17</sup> W. Szymański, *Sobór na Placu Saskim...*, s. 7–8. T.S. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 75–76.

Marconi przygotował, jak się wydaje, co najmniej dwa kolejne warianty świątyni, wszystkie zakładające rzut centralny krzyża greckiego wpisane w kwadrat, z potężną kopułą po środku, różniące się jedynie szczegółami. Pierwszy wariant ukazany na dwóch rysunkach (rzut i fasada) i odznacza się silnymi konotacjami bizantyzującymi, zwłaszcza w partii fasady zdominowanej trzema wspartymi na kolumnach półkolistymi arkadami kojarzącymi się z kościołem św. Marka w Wenecji (il. 5–6)<sup>18</sup>. Drugi wariant, ukazany na jednej planszy z rzutem, fasadą, przekrojem i ikonostasem, to niemal identyczna budowla, ale o nieco smuklejszych proporcjach wież i kopuły (il. 7)<sup>19</sup>.

Ostatni zachowany arkusz noszący datę 7 maja 1834 r., powstał zapewne w związku z przygotowaniem kolejnej wersji projektu na zlecenie nieusatysfakcjonowanej wynikiem konkursu komisji, co wynika także z treści włoskojęzycznego napisu na projekcie (il. 8)<sup>20</sup>. Z kilku szkiców na nim umieszczonych wynika, że Marconi wrócił do pomysłu z poprzedniego roku, a więc wyrysował neorenesansową świątynię na rzucie kwadratu z ośmiokolumnowymi portykami, przekrytą ogromną kopułą na niewysokim bębnie, narożnymi wieżyczkami dzwonnymi, ale pomniejszonymi.

W spuściźnie po Marconich zachowanej w Archiwum Głównym Akt Dawnych zachował się jeszcze jeden rysunek, zaliczony przez Tadeusza S. Jaroszewskiego i Andrzeja Rottermunda do grupy projektów związanych z projektowaniem soboru dla Warszawy<sup>21</sup>. W inwentarzu Archiwum Głównym Akt Dawnych w opisie tego rysunku podana jest data 1833, ale sam rysunek nie jest datowany, a jedynie sygnowany<sup>22</sup>. W mojej opinii, to już zupełnie inna budowla, choć niewątpliwie prawosławna. Na karcie przedstawiony jest przekrój poprzeczny ukazujący widok na ikonostas. Wynika z niego, że Marconi projektował kolistą budowlę otoczoną wysokimi ślepymi arkadami zwieńczonymi dekoracją w ośli grzbiet. Budowlę wieńczyła kopuła ze smukłymi lukarnami i z latarnią zwieńczoną cebulastym hełmem; okna mają otwory także zwieńczone łukami w ośli grzbiet, który pojawia się też w dekoracji wrysowanego pośrodku budowli ikonostasu (il. 9)<sup>23</sup>. Nie sposób na podstawie tego jednego przekroju jednoznacznie przesądzić o kształcie, jaki miała przyjąć cała budowla, ale wydaje się, że chodziło raczej o kaplicę, a nie sobór. Istotny jest też wybrany styl bizantyńsko-

<sup>18</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.32 i 579.34. T.S. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 75–76, poz. kat. 353 i 350.

<sup>19</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.33. T.S. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 75, poz. kat. 351.

<sup>20</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 580.70; T.S. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 126, poz. kat. 721; autorzy nie związali tego projektu z planami budowy cerkwi na pl. Saskim. Napis na projekcie głosi: „Progetto di una chiesa greca dato alla Commissione il 7 Maggio 1834, puo contenere 1500 persone a costare 500 000 fiorini”.

<sup>21</sup> S.T. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków*, s. 75, poz. kat. 352.

<sup>22</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.35.

<sup>23</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.35.

-rosyjski, który w latach trzydziestych dopiero torował sobie drogę w architekturze cerkiewnej imperium rosyjskiego, głównie za sprawą Konstantina Tona, a daje się zauważyć w projektach innych architektów rosyjskich dopiero w latach czterdziestych. Należałoby więc ten rysunek Marconiego datować na późniejsze dekady i wiązać z inną lokalizacją<sup>24</sup>.

Warto przypomnieć w tym miejscu, że w 1837 r. Marconi zaprojektował cerkiew w Suwałkach, wzniesioną w latach 1838–1840<sup>25</sup>. Ale i przy tym, choć 4 lata później, projekcie Marconi nadal pozostawał w kręgu stylów okcydentalnych. Zrealizowany wariant był redukcją klasycystycznych szkiców i projektów soboru w Warszawie<sup>26</sup>. W spuściznie po Marconich zachował się projekt cerkwi z 1837 r., będący moim zdaniem wariantem świątyni w Suwałkach, ale w formach stylowych wywodzących się z gotyku angielskiego<sup>27</sup>. Jednak w żadnym z tych rozwiązań nie ma nawet śladu inspiracji architekturą bizantyńską czy ruską.

Źródłem inspiracji wszystkich projektów warszawskiego soboru Marconiego, a w każdym razie rozwiązania przestrzennego, był niewątpliwie sobór św. Izaaka w Petersburgu. Być może wzór ten został architektowi zasugerowany, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że kilka lat wcześniej autorem projektu cerkwi w Warszawie był jeden z projektantów tej petersburskiej świątyni. Natomiast o ile w pierwszym i ostatnim wariantcie Marconi powtórzył po petersburskiej budowli także rozwiązanie fasady z klasycznym portykiem zwieńczonym trójkątnie, to warianty z trójarkadową fasadą, wzorowaną na kościele św. Marka w Wenecji, są samodzielną i niezwykle innowacyjną jak na ten czas ideą. W latach 1833–1834 w architekturze rosyjskiej nikt nie próbował jeszcze wykreować rozwiązań stylowych dla architektury cerkwi prawosławnej w oparciu o styl bizantyński<sup>28</sup>. Także w architekturze europejskiej wenecka bazylika św. Marka miała stać się źródłem inspiracji dopiero w drugiej połowie XIX wieku<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Ledwo widoczne szkice ołówkiem na tej samej karcie pokazują dwie fasady i rzut kościoła, które także wydają się należeć do późniejszej fazy twórczości tego architekta.

<sup>25</sup> И. Юхновский, *Церковь Успения Божией Матери в губернском городе Сувалках*, „Холмско-Варшавский Епархиальный Вѣстникъ” 1885, № 8, s. 112–116. Cerkiew pw. Zaśnięcia Matki Bożej była w ciągu XIX w. kilkakrotnie rozbudowywana, a w 1926 r. pozbawiona cech architektury rosyjskiej i przeznaczona na kościół katolicki.

<sup>26</sup> H. Marconi, *Zbiór projektów architektonicznych*, posz. 5, 6, 7, Warszawa 1841, tabl. XXXIII–XXXIV.

<sup>27</sup> AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 580.71. Rysunek ten nie był dotychczas wiązany z Suwałkami i w katalogu (S.T. Jaroszewski, A. Rottermund, *Katalog rysunków...*, s. 126, poz. kat. 722) opisany jest jako „cerkiew prawosławna neogotycka” w rozdziale *Miejscowości nieokreślone*.

<sup>28</sup> J. Kiritschenko, *Zwischen Byzanz und Moskau. Der Nationalstil in der russischen Kunst*, München 1991, s. 65; Ю.П. Савельев, „Византийский стиль” в архитектуре России: вторая половина XIX-начало XX века, Санкт-Петербург 2005; Е.М. Кишкинова, „Византийское возрождение» в архитектуре России: середина XIX-начало XX века, Санкт-Петербург 2006.

<sup>29</sup> J.B. Bullen, *Byzantium Rediscovered*, London–New York 2003.

Należy więc uznać koncepty Marconiego (por. il. 5–7) za dowód jego wielkiej samodzielności twórczej i oryginalności myślenia.

22 kwietnia 1834 r. car zatwierdził decyzję ustanowienia w Warszawie katedry biskupiej, na którą 6 maja powołano przełożonego Ławry Poczajowskiej Antoniego<sup>30</sup>. Sprawy uległy więc przyspieszeniu, ale pomysł z budową nowej świątyni, zapewne ze względów finansowych, porzucono na rzecz tańszego wariantu zakupu i przebudowy już istniejącej budowli. Początkowo brano pod uwagę pusty kościół pojezuicki NMP przy Świętojańskiej na Starym Mieście, ale uznano, że jest za mały, a lokalizacja przy ciasnej uliczce niekorzystna z punktu widzenia planowanych uroczystości<sup>31</sup>.

Dziesiątego sierpnia tego roku Namiestnik Paskiewicz ogłosił decyzję cara Mikołaja I zezwalającego na pozyskanie zespołu kolegium Pijarów i przekształcenie na cerkiew ich kościoła MB Zwycięskiej przy ul. Długiej. Projekty Marconiego poszły w zapomnienie, na potrzeby przyszłej katedry i pałacu biskupiego zespół kolegium pijarskiego u zbiegu ul. Długiej i Miodowej został odkupiony, a pijarzy przenieśli się do klasztoru pojezuickiego na Starym Mieście<sup>32</sup>.

Wzniesienie nowego gmachu cerkwi na pl. Saskim i przekształcenie pałacu Saskiego w rezydencję biskupią i siedzibę kurii metropolitalnej miałyby znaczący wymiar symboliczny i propagandowy, wpisywałyby się też w politykę imperium rosyjskiego lokowania świątyni prawosławnych w eksponowanych i ważnych symbolicznie miejscach w stolicach krajów podbitych, tyle że latach trzydziestych XIX w. było na to jeszcze za wcześnie, wyznawców prawosławia w Warszawie nie było wielu, a środków finansowych na takie inwestycje brakowało, zwłaszcza że kasa Królestwa Polskiego obciążona była gigantycznymi wydatkami związanymi z budową Cytadeli i twierdzy Modlin. Imperium było jeszcze wówczas w fazie „budowlanej powściągliwości”, okres „architektonicznego naporu” miał dopiero nadejść<sup>33</sup>. Pomysł wykorzystania pl. Saskiego na potrzeby prawosławia wrócił i to skutecznie dopiero w 1893 roku.

Przebudowa kościoła Pijarów na cerkiew doczekała się już bogatej literatury, ale wciąż – pomimo zachowanej bogatej dokumentacji – utrzymuje się wokół niej kilka nieporozumień<sup>34</sup>. Nie powtarzając tu ustaleń moich poprzedników, chciałabym do-

<sup>30</sup> A. Golimont, „Podwałka” nie była pierwsza ..., s. 127–128.

<sup>31</sup> М.И. Устимович, *Варшавский православный кафедральный Святоотроцкий собор...*, s. 7.

<sup>32</sup> А. Лотоцкий, *Церковно-историческое и статистическое описание Варшавской православной Епархии*, Почаев 1863, s. 245–244.

<sup>33</sup> P. Paszkiewicz, *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721–1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999, s. 64 i nn, oraz s. 88 i nn.

<sup>34</sup> Dokumentacja przebudowy zachowana w AGAD, CWW KP, sygn. 75, 76, 77, 78, 79, Zb. Kartograficzny, sygn. 38.16 i 5558.2, oraz Zakład Architektury Polskiej Politechniki Warszawskiej, sygn. S–001. Por. także E. Ziolkowska–Ganc, *Andrzej Goloński (1799–1854). Architekt–urzędnik Królestwa Polskiego* [Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata. Studia i Monografie, t. 30], Warszawa–Toruń 2019, s. 96–115.

rzucić swoje uzupełnienia w dwóch kwestiach, dotyczących autorstwa tej przebudowy i jej form stylowych.

W pierwszej kwestii: sprawa autorstwa wydaje się z pozoru jasna, jednoznaczna i dawno już ustalona. Zachowane rysunki projektowe są sygnowane przez Antonia Corazziego i Andrzeja Gołońskiego<sup>35</sup>. Wiadomo też, że robotami budowlanymi kierował Gołoński wspierany przez Aureliana Corazziego, brata Antonia. Jednak nie wyczerpuje to odpowiedzi na pytanie o autorstwo koncepcji przeistoczenia kościoła katolickiego w budowlę jednoznacznie identyfikowalną jako prawosławna. W rosyjskich źródłach dotyczących tej przebudowy pojawia się nazwisko Ruska [Rusko, Russko]<sup>36</sup>, co przez Piotra Paszkiewicza i Pawła Przeciszewskiego zostało jedynie zasygnalizowane i to przede wszystkim w kontekście projektu ikonostasu<sup>37</sup>.

Franz Ruska, a właściwie Francesco Rusca (1784–1856), to urodzony w Sankt Petersburgu syn architekta Giovaniego Marii Rusca, który wraz ze swym ojcem, architektem Giovannim Geronimo Ruską, zjechał nad Nową z Agno w Ticino<sup>38</sup>. Ta linia rodu architektów był spokrewniona ze znanym architektem czynnym w Petersburgu, pochodzącym także z Ticino, urodzonym w Mondonico w gminie Agno, Luigim Ruską. Francesco Rusca na naukę budownictwa wysłany został do Włoch (bądź do Ticino), ale wrócił do Rosji i od 1817 r. był zatrudniony w gabinecie Jego Cesarskiej Mości. W ramach rozmaitych delegacji wykonywał wiele różnych zadań – sporządzał projekty, nadzorował budowy, uczestniczył w komisjach nadzorczych i odbiorczych itp. – powierzonych mu przez cesarza<sup>39</sup>. W 1832 r. wysłany został do Poczajowa, gdzie miał nadzorować przebudowę świątyni Ławry Poczajowskiej, z której rok wcześniej ukazem carskim usunięto bazylianów za wsparcie udzielone Polakom w czasie powstania listopadowego. Dwudziestego dziewiątego kwietnia 1834 r. Ruskę wyekspediowano na delegację do Warszawy, a jego zadaniem było nadzorowanie procesu projektowania i przebudowy kościoła Pijarów na sobór. Tyle rosyjscy badacze.

<sup>35</sup> Dokumentacja przebudowy zachowana w AGAD, CWW KP, sygn. 75, 76, 77, 78, 79 oraz Zb. Kartograficzny, sygn. 38.16 i 5558.2, oraz Zakład Architektury Polskiej Politechniki Warszawskiej, sygn. S-001.

<sup>36</sup> *Семидесятилетие Варшавского Свято-Троицкого кафедрального собора: (1837–1907)*, Warszawa 1907, s. 5; М.П. Устимович, *Варшавский православный кафедральный СвятоТроицкий собор...*, s. 8–9.

<sup>37</sup> W polskich badaniach udział Ruski nie był dotychczas w ogóle uwzględniany (por. E. Ziółkowska-Ganc, *Andrzej Gołoński* 2019, s. 96–115), albo wzmiankowana (por. P. Paszkiewicz, *Pod berłem Romanów...*, s. 55–56; P. Przeciszewski, *Warszawa, prawosławie i rosyjskie dziedzictwo*, s. 32, który uznał Ruskę za architekta katalońskiego o imieniu Francisco (sic!).

<sup>38</sup> К. Малиновский, *Семья Руска в Санкт-Петербурге и окрестностях / La famiglia Ruska a San Pietroburgo e nei dintorni*, Гатчина 2003, s. 176–183.

<sup>39</sup> П. Столпянский, *Руска, Франц Иванович (архитектор)*, <[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_biography/108404/Руска](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/108404/Руска)> (dostęp 15.01.2024).

Ruska rysunków architektonicznych przebudowy kościoła pijarów nie sygnował i zapewne nie miał nic wspólnego z ich sporządzeniem. Trzeba pamiętać, że w Królestwie Polskim do 1870 r. obowiązywały osobne przepisy budowlane, w tym m.in. zasady certyfikacji do zawodu, ograniczające możliwość budowania w Warszawie architektom bez potwierdzonych uprawnień, a takowych Ruska nie miał i nie potrzebował.

Jednak nazwisko Ruski pojawia się w aktach, bo podpisał się pod kosztorysem przebudowy z 25 sierpnia 1834 r., sygnowanym także (w drugiej kolejności) przez Antonia Corazziego<sup>40</sup>. Niewątpliwie więc przybyły z Petersburga architekt uczestniczył w projektowaniu przebudowy i, jak się wydaje, był odpowiedzialny za te elementy, o których architekci wykształceni w tradycji zachodnioeuropejskiej nie mieli pojęcia, a więc za ikonostas i konstrukcję pięciu cebulastych hełmów, które zwieńczyły nową strukturę dzwonnicy. Warszawskim architektom brakowało kompetencji do projektowania w stylu rosyjsko-bizantyńskim, a Ruska od ponad dwóch dekad pracował w Imperium i doskonale znał architekturę Petersburga, także cerkiewną. Należy przy tym pamiętać, że projekt przebudowy kościoła na sobór był na tyle ważny, że został zatwierdzony bezpośrednio przez cara Mikołaja I, a według miejscowej tradycji, rysunki z odręcznymi adnotacjami imperatora przechowywano do 1915 r. w zakrystii soboru<sup>41</sup>.

W drugiej kwestii: w dotychczasowej, polskiej literaturze przedmiotu zmiany poczynione w formach budowli przekształconej z kościoła katolickiego na sobór prawosławny nie były przedmiotem analiz stylistycznych, a wyłącznie poddawane ocenom. Krytyka ta uwzględniała jedynie dwa aspekty: zniszczenia barokowego dzieła polskiej architektury oraz wprowadzenia w pejzaż miasta nowego, obcego, agresywnego kształtu. Tymczasem warto przeanalizować architekturę soboru św. Trójcy w kontekście architektury rosyjskiego prawosławia tego czasu, zwłaszcza wobec udziału w projektowaniu petersburskiego architekta Ruski.

W latach trzydziestych XIX w. cerkwiom prawosławnym wznoszonym w miastach imperium rosyjskiego nadawano formy klasycystyczne. Pierwszym architektem, który podjął próbę sięgnięcia po inne wzory z nadzieją na uformowanie nowego kanonu form specyficznych, narodowych, podkreślających odrębność rozwoju architektury prawosławia od stylów okcydentalnych był Konstantin Ton, a za pierwszy, poniekąd wzorcowy przykład nowego stylu uznaje się zaprojektowany przez niego sobór Chrystusa Zbawiciela w Moskwie (1839–1860). Niemniej jednak ten pierwszy rozdział zastosowania nieokcydentalnych form w architekturze cerkiewnej opierał się na wokabularzu architektury bizantyńskiej. Natomiast sobór św. Trójcy w Warszawie nie mieścił się ani w idiomie klasycystycznym, ani neobizantyńskim, a pięciogłowie, wień-

<sup>40</sup> AGAD, CWW KP, sygn. 78, s. 40.

<sup>41</sup> H. Sienkiewicz, *Cerkwie w krainie...*, s. 52.

czące fasadę, uzyskało formy nadawane tego typu zwieńczeniom w połowie XVIII w., zwłaszcza w architekturze cerkiewnej Petersburga (il. 10)<sup>42</sup>.

Rozwiązanie warszawskie nie ma bezpośredniego pierwowzoru, ale jest poniekąd redukcją pięciogłównia wieńczącego fasadę soboru Smolnego Monasteru Zmartwychwstania Pańskiego (il. 11) zaprojektowanego przez Bartolomeo Rastrellego (1748–1764). Pewne analogie można też dostrzec ze zwieńczeniem nieistniejącej już cerkwi tzw. Spasa-na-Siennym, czyli cerkwi Zbawiciela na placu Siennym, cerkwi domowej Apostołów św. Piotra i Pawła w Peterhofie (il. 12), czy w cerkwi pw. Zwiastowania na Wyspie Wasylewskiej, które należą do tego samego nurtu późnobarokowej architektury cerkiewnej, wiązanej albo z samym Rastrellem, albo z jego kręgiem<sup>43</sup>. Co więcej, warszawskie kopuły pomalowano z zewnątrz na niebiesko i ozdobiono złożonymi gwiazdami, zgodnie z jeszcze starszym wzorcem znanym z architektury pskowskiej i moskiewskiej w XVI i XVII wieku<sup>44</sup>.

Należy więc uznać formę nadaną soborowi św. Trójcy w Warszawie za dzieło wyjątkowe, bez analogii w całej architekturze dziewiętnastowiecznego rosyjskiego prawosławia. Sięgnięcie w latach trzydziestych XIX w. po formy późnego baroku (i rokoka) petersburskiego nie było bowiem zabiegiem przypadkowym, lecz aktem świadomej archaizacji. Gest ten znajduje uzasadnienie *stricte* architektoniczne: przebudowywany kościół katolicki miał barokową metrykę, ale z punktu widzenia inwestorów w istocie chodziło o coś znacznie ważniejszego. Archaizacja form budynku soboru w Warszawie legitymizowała obecność prawosławia w tym mieście i wzmocniała przekaz, że wyznanie to od dawna było tam obecne – cerkiew domową mieli rosyjscy posłowie w Warszawie od co najmniej 1719 roku<sup>45</sup> – co nie dawało się unaocznic w oparciu o istniejące budowle związane z prawosławiem. Wyniosła pięciokopułowa konstrukcja stawiała w pejzażu mocny, widoczny z daleka znak symbolizujący tę obecność.

Zarówno niezrealizowany projekt soboru autorstwa Marconiego zainspirowany bazyliką św. Marka w Wenecji, jak i wypracowane w połowie XVIII w. w Petersburgu pięciogłównie zaimplantowane przez Franca Ruskę do budynku soboru przy ul. Długiej to niespotykane rozwiązania bez analogii w prawosławnej architekturze rosyjskiej tamtego czasu. Projektowanie w mieście o okcydentalnej tradycji architektonicznej, pełnym świątyni katolickich i w skomplikowanym układzie politycznym wymagało

<sup>42</sup> P. Przeciszewski wskazał, że kopuły miały być stylizowane na „kopuły głównej świątyni Ławry Świętej Trójcy w Sergijewym Posadzie, Soboru zaśnięcia NMP” (P. Przeciszewski, *Warszawa. Prawosławie i rosyjskie dziedzictwo...*, s. 32), co jest o tyle nietrafne, że jedynym powiązaniem propozycji warszawskiej z zabytkiem w Sergijewym Posadzie jest zastosowanie na kopułach niebieskiej kolorystyki ze złotymi gwiazdami.

<sup>43</sup> Forma cebulastych kopuł stosowanych przez Rastrellego miała z kolei swoje pierwowzory w barokowej architekturze wiejskich kościołów Bawarii i Tyrolu, ale to osoby wątek.

<sup>44</sup> P. Paszkiewicz, *Pod berłem Romanów...*, s. 59.

<sup>45</sup> A. Golimont, „Podwalka” *nie była pierwsza...*, s. 112.



niestandardowych rozwiązań od architektów. Co intrygujące, były to wszystko rozwiązania bezpośrednie, bądź pośrednio związane z Włochami – nie tylko poprzez formy, ale i ze względu na wykształcenie proponujących je architektów.

## SUMMARY

### Małgorzata Omilanowska-Kiljańczyk **Designs of the First Orthodox Cathedral in Warsaw under Nicholas I of Russia**

**Keywords:** Orthodox Architecture, Church Architecture, St. Trinity Orthodox Cathedra in Warsaw, Henryk Marconi, Francesco Rusca, Franz Ruska, 19th Century Architecture, Architecture of Warsaw

The focus of the paper is on the first initiatives to raise an Orthodox cathedral in Warsaw. The initiative to build such a church was formulated in mid-1829 by Tsar Nicholas I, resulting from the need to symbolically boost the prominence of the denomination of the ruling house in the conquered Catholic country. The first assigned location for the cathedral was Zamkowy Square, and the design for it was commissioned in St Petersburg. Following the November Uprising the project was resumed, and in 1832, Enrico Marconi was commissioned to design it; the architect proposed several variants of the church echoing St Isaac's Cathedral in St Petersburg to be located at Zamkowy and Saski Squares respectively. One of Marconi's designs suggested the cathedral's façade resembling that of St Mark's Basilica in Venice, an extraordinary solution at the time. However, neither these designs by Marconi, nor the subsequent ones submitted for a competition in 1833/1834, or the last variant from May 1834 were implemented.

On 22 April 1834, the Tsar approved the decision to establish an episcopal cathedral in Warsaw, yet, possibly for financial reasons, the idea to build a new church was abandoned in favour of a purchase and alteration of an existing building. On 10 August 1834, Tsar Nicholas authorized the acquisition of the Piarist College in Długa Street and its remodelling into the Orthodox Church of Our Lady Victorious.

The alteration of the Piarist church has been extensively discussed in the literature, however, two issues referring to the authorship of the remodelling and its stylistic forms need to be complemented.

The attribution of the alteration is seemingly obvious, since the preserved design drawings are signed by Antonio Corazzi and Andrzej Gołoński. The name appearing in Russian sources is Ruska, and it was Franz Ruska, or strictly speaking Francesco Rusca (1784-1856), born in St Petersburg to a family of architects from

Ticino, who authored the concept of the five-domed superstructure above the church's façade; however, lacking the construction licence valid for the Congress Kingdom of Poland, he was not authorized to sign design drawings.

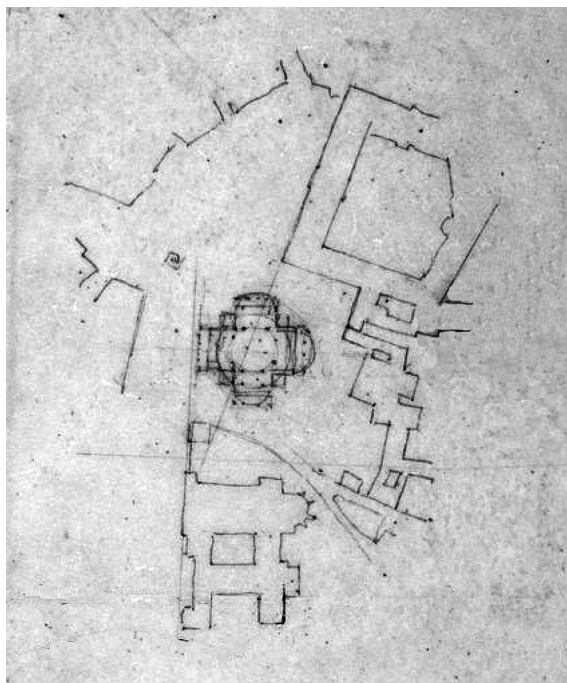
Until today researchers have not investigated the stylistic forms of the remodelled cathedral. The Holy Trinity Orthodox Cathedral fitted neither the Neo-classical idiom of Russian architecture spread at the time, nor the Neo-Byzantine one being introduced by Konstantin Thon. The five-domed crowning of the façade of the Cathedral in Długa Street was given the form similar to that bestowed upon such in Orthodox architecture in St Petersburg in the mid-18<sup>th</sup> century.

The Warsaw solution is in a way a reduction of the five domes crowning the façade of the Smolny Convent of the Resurrection designed by Bartolomeo Rastrelli and in other Orthodox churches he designed. What is more, the Warsaw domes were painted blue on the outside and adorned with gilded stars, in harmony with earlier models known from Pskov and Moscow architecture from the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.

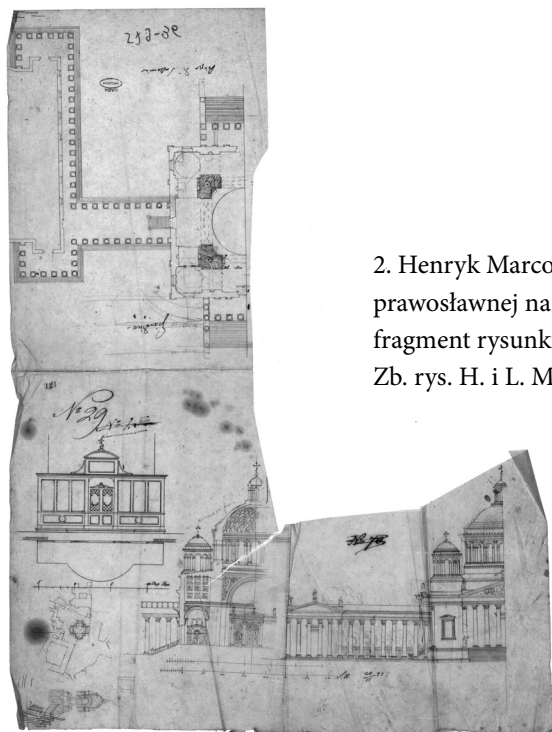
We should thus consider the form bestowed upon the Holy Trinity Orthodox Cathedral to be a unique work, with no analogy in the architecture of the 19<sup>th</sup>-century Russian Orthodox Church. Reaching in the 1830s for St Petersburg late-Baroque (and Rococo) forms was an act of conscious archaization. This gesture was justified strictly architecturally in view of the fact that the altered Catholic church was of Baroque provenance, yet first and foremost the archaization of the building of the Warsaw Orthodox Cathedral legitimized the presence of the Orthodox faith in the city, boosting the message that this denomination had been present there for long (a private Orthodox church was something Russian deputies in Warsaw had had at least from 1719<sup>9</sup>), the fact which could not be visualized based on the existing buildings related to the Orthodox faith.

---

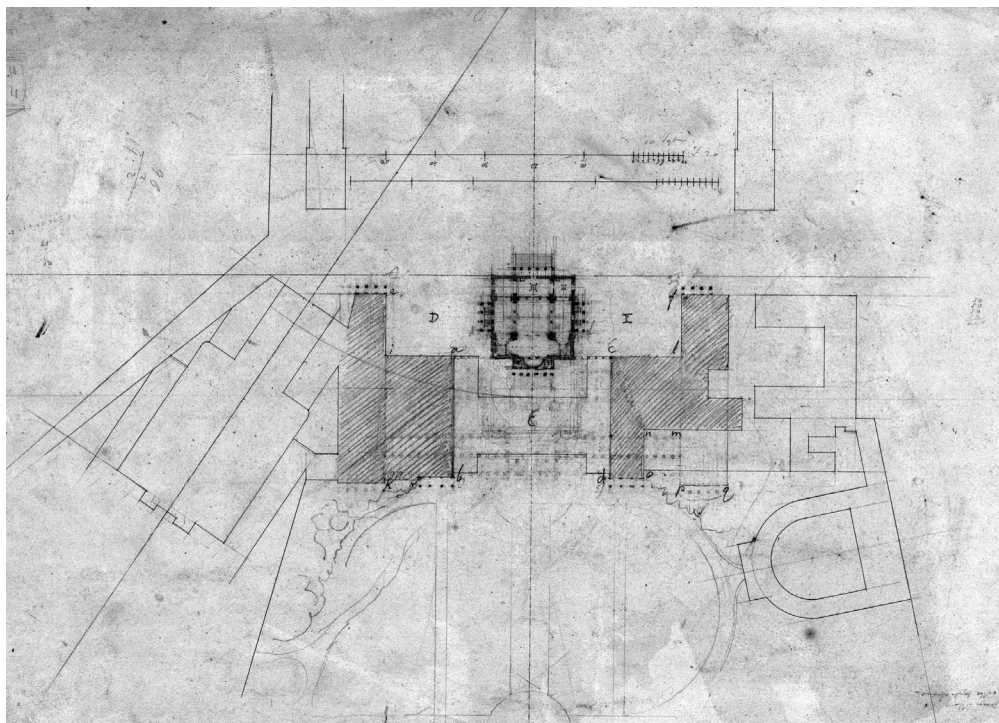
<sup>9</sup> A. Golimont, „Podwalka” *nie była pierwsza...*, s. 112.



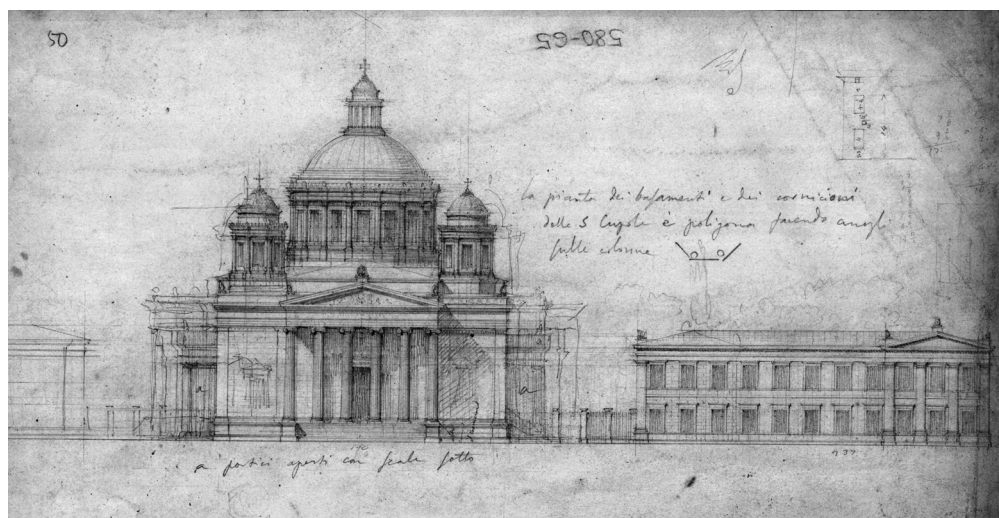
1. Henryk Marconi, Szkic planu sytuacyjnego projektowanej cerkwi prawosławnej na miejscu domu Sbarboriego i kościoła Bernardynek przy pl. Zamkowym, fragment rysunku z 20 listopada 1833, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.36.



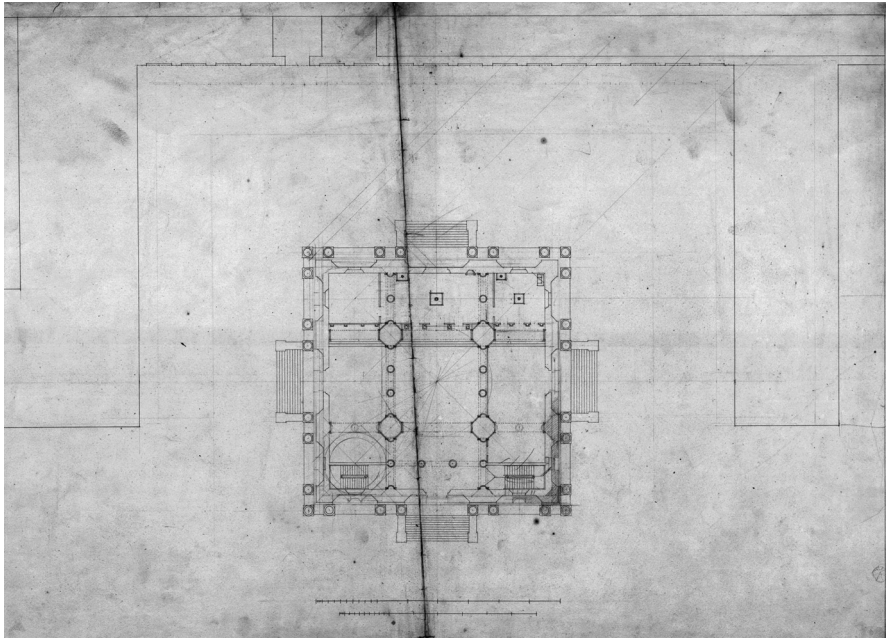
2. Henryk Marconi, Szkice projektowanej cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, pół rzutu i pół fasady, fragment rysunku z 20 listopada 1833, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.36.



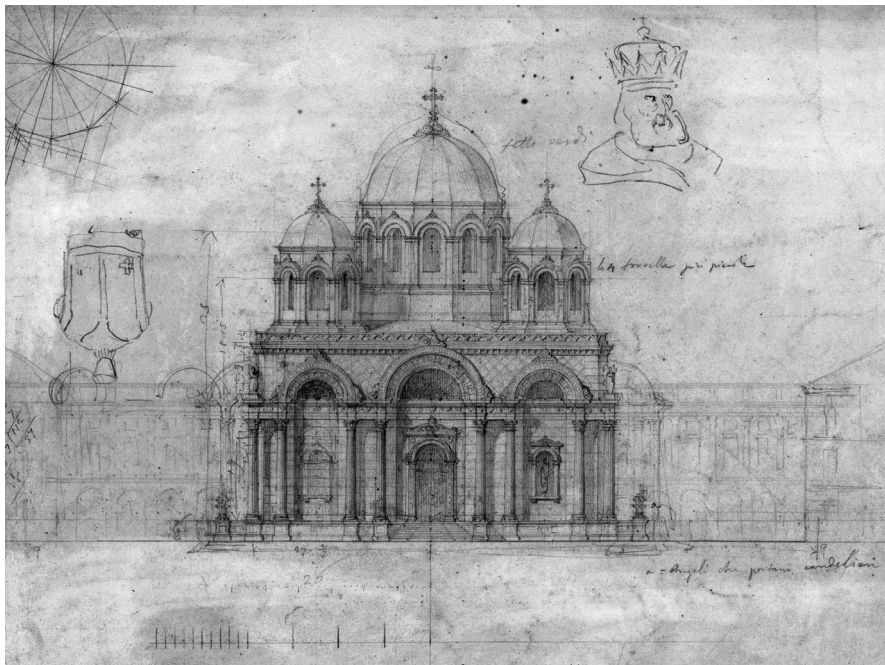
3. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, rzut, zapewne 1833, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.31.



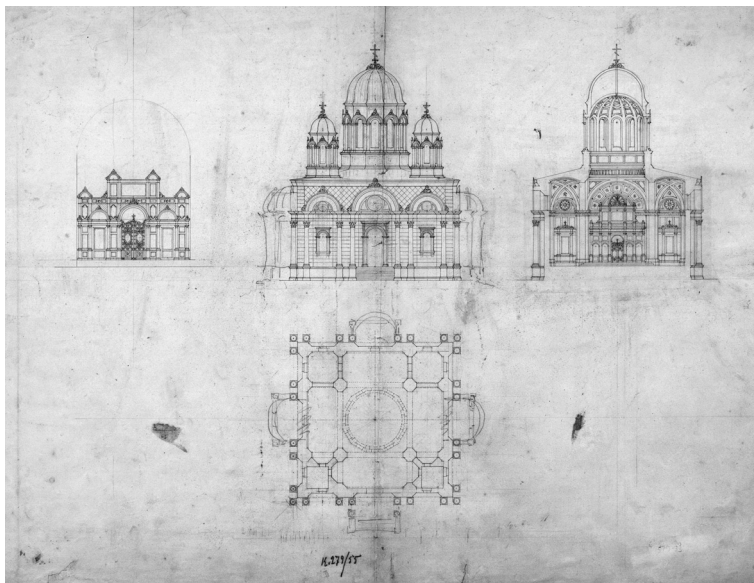
4. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, fasada, zapewne 1833, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 580.65.



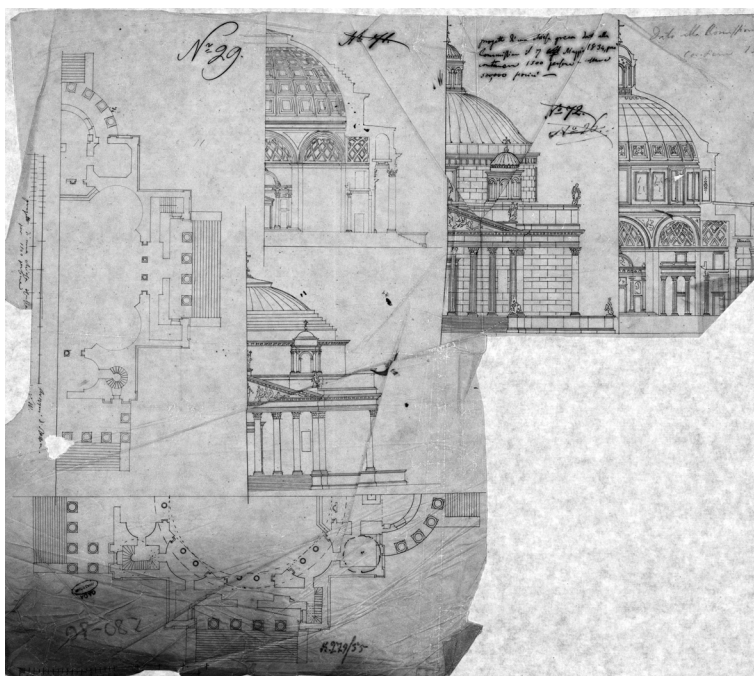
5. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, I wariant, rzut, zapewne pocz. 1834, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.34.



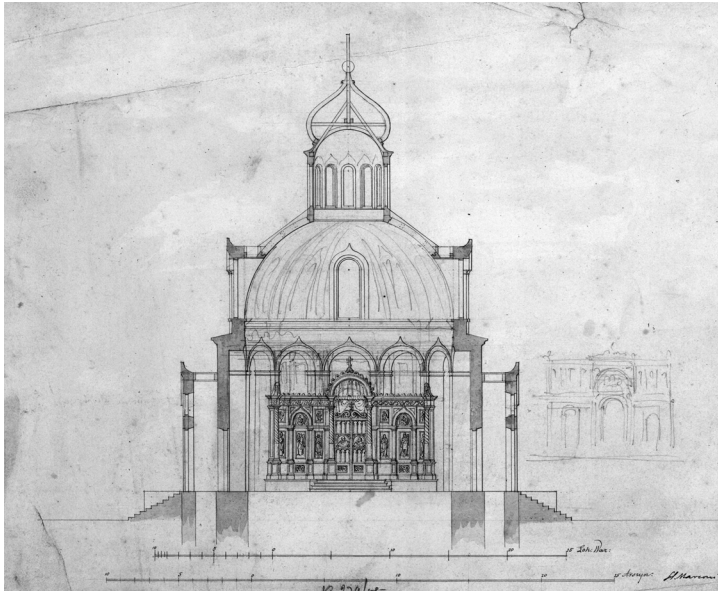
6. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, I wariant, fasada, zapewne pocz. 1834, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.32.



7. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, II wariant, ikonostas, fasada, przekrój i rzut, zapewne pocz. 1834, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.33.



8. Henryk Marconi, Szkice projektowanej cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, dwie połówki rzutów, dwie połówki fasad, 7 maja 1834, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 580.70.



9. Henryk Marconi, Projekt cerkwi prawosławnej na pl. Saskim, III wariant, przekrój, zapewne pocz. 1834, AGAD, Zb. rys. H. i L. Marconich, sygn. 579.35.



10. Prawosławny sobór św. Trójcy w Warszawie, fot. w zbiorach Library of Congress.



11. Sobór w zespole Smolnego Monastynu Zmartwychwstania Pańskiego, proj. Bartolomeo Rastrelli, fot. w zbiorach Library of Congress.



12. Cerkiew domowa Apostołów św. Piotra i Pawła w Peterhofie, proj. Bartolomeo Rastrelli, fot. w zbiorach Library of Congress.



Agata Skurzewska

ORCID: 0000-0002-1561-9944 / agata.skurzewska@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## Inskrypcje nagrobne zabytkowych pomników cmentarza prawosławnego w Piotrkowie Trybunalskim

Słowa kluczowe: cmentarz, prawosławie, inskrypcja nagrobna, Piotrków Trybunalski, architektura sakralna

Cmentarz prawosławny w Piotrkowie Trybunalskim funkcjonuje od 1830 r. Nekropolia jest doskonałym przykładem XIX- i XX-wiecznej rzeźby sepulkralnej. Spośród mogił nekropolii do rejestru zabytków wpisano 27 nagrobków. Inskrypcje nagrobne umieszczane na pomnikach w zdecydowanej większości pochodzą z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Szczegółowa charakterystyka materiału inskrypcyjnego pozwoliła na wyodrębnienie podstawowych i powtarzających się elementów tablic nagrobnych – imienia, imienia odojcowskiego, nazwiska, daty śmierci. Dodatkowo pojawiają się formuły inicjalne i finalne, które doprecyzowują wymienione elementy obligatoryjne i obejmują nazwy sprawowanych urzędów, pełnionych funkcji czy też związków rodzinnych zmarłego i fundatora nagrobka.

Cmentarz prawosławny w Piotrkowie Trybunalskim, zlokalizowany na ulicy Cmentarnej, funkcjonuje od 1830 roku. Nekropolia jest doskonałym przykładem XIX- i XX-wiecznej rzeźby sepulkralnej. Wśród nagrobków cmentarza wyróżniono ok. 100 pomników, których forma charakterystyczna jest dla monumentów z lat około 1850 do 1920<sup>1</sup>. Spośród mogił nekropolii do rejestru zabytków wpisano jednak jedynie 27 nagrobków, najstarszy z których datowany jest na rok 1857. Do ewidencji wpisany został cały cmentarz z murem, bramą, układ alejek i kwater oraz dwie kaplice (na mocy decyzji z 28 kwietnia 1995 r.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Narodowy Instytut Dziedzictwa. *Poznaj polskie zabytki*, <<https://zabytek.pl/pl/obiekty/piotrkow-trybunalski-cmentarz-prawoslawny>> (dostęp 8.08.2024).

<sup>2</sup> Ibidem.

Cmentarz w pierwszej kolejności konotuje treści religijne, jest bowiem przestrzenią sakralną. Jest też miejscem pamięci historycznej, gdzie zlokalizowane są często pomniki zasłużonych obywateli, mogiły zbiorowe i symboliczne. W wieku XIX odkryto cmentarz jeszcze jako swoistą przestrzeń sztuki, stąd na ówczesnych nekropoliach pojawiły się liczne nagrobki z pracowni artystów rzeźbiarzy lub warsztatów kamieniarskich<sup>3</sup>. Autorami pomników z kamienia na piotrkowskich Powązkach<sup>4</sup> byli uznani wówczas rzeźbiarze: Andrzej Pruszyński i Bolesław Syrewicz z Warszawy, Kazimierz Kruszyński i Baltazar Proszowski z Częstochowy oraz bracia Władysław i Józef Karbowski z Piotrkowa<sup>5</sup>, i wszyscy oni częstokroć sygnowali wykonane przez siebie nagrobki. W. Karbowski podpisał swoim nazwiskiem pomnik Nikołaja Kuzmienki: ZAKŁAD ART.-RZEŻB. WŁ. KARBOWSKIEGO<sup>6</sup>/ W PIOTRKOWIE. J. Karbowski w 1893 roku założył własną firmę kamieniarską pod nazwą „Józef”<sup>7</sup>, której znak wyryty łacinką (JÓZEF) lub cyrylicą (ЮЗЕФЪ) zachowany jest na wielu ocalałych nagrobkach. Na pomniku pułkownika Epifana Gubaniewa autorzy granitowego obelisku podpisali się: КРУШИНСКИЙ, ПРОШОВСКИЙ<sup>8</sup>/ ЧЕНСТОХОВ[Ъ]<sup>9</sup>, natomiast z prawej strony monumentu na miejscu pochówku sześciu rosyjskich żołnierzy, którzy zginęli w kwietniu 1863 r., tłumiąc powstanie styczniowe, wykuto nazwisko rzeźbiarza oraz miejsce i rok powstania pomnika: А. ПРУШИНСКИЙ/ ВЪ ВАРШАВЪ/ 1888.

Spośród obiektów uznanych za zabytki architektury formą i materiałem wyróżnia się kaplica grobowa Tatiany Maksimowny Andriejewnej zmarłej w roku 1904. Wykonana została w kształcie niewielkiej kapliczki na rzucie kwadratu. Jej ściany tworzą metalowe płyty, od dołu pełne, z dekoracyjnym krzyżem. Od góry ściany są ażurowe, wypełnione kolorowymi, szybkami. Kapliczkę przykrywa dach z metalowych płyt, wielopołaciowy zwieńczony krzyżem. Kapliczka ustawiona jest w głowach nagrobka. Jego pole otacza niewysokie ogrodzenie z kutej kraty (il. 1).

<sup>3</sup> J. Adamowski, *Semantyka cmentarza – zarys problematyki*, „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych” 2004, r. XIX, nr 3 (58), s. 12, <[https://biblioteka.teatrnn.pl/Content/29035/TL\\_2004\\_NR\\_3.pdf](https://biblioteka.teatrnn.pl/Content/29035/TL_2004_NR_3.pdf)> (dostęp 18.08.2024).

<sup>4</sup> Nieoficjalna nazwa starego cmentarza w Piotrkowie Trybunalskim.

<sup>5</sup> *Przechadzka po Piotrkowskich Powązkach A.D. 2016...*, Life Is Travel;), <<http://lifeistravel.eu/przechadzka-po-piotrkowskich-powazkach-a-d-2016/>> (dostęp 15.08.2024).

<sup>6</sup> Ukośnik oznacza koniec wersu.

<sup>7</sup> *Stary Cmentarz rzymsko-katolicki w Piotrkowie (1830–1920)*, oprac. J. Orzyński, Piotrków Trybunalski 1992, s. 19.

<sup>8</sup> Nawiasy kwadratowe oznaczają miejsca nieczytelne. Luki zostały uzupełnione, jeśli nie było wątpliwości odnośnie do zawartości tekstu.

<sup>9</sup> Zapis miasta Częstochowa w języku rosyjskim w okresie zaborów podają za: *Подробная карта губерний Царства Польского*, издание Фр. Карловича, Варшава 2025, <[http://maps.marywig.org/m/Polish\\_maps/various/Small\\_scale\\_maps/Karpowicz\\_Podrobaia\\_karta\\_gubernij\\_Carstwa\\_Polsko-go\\_1915\\_PBC\\_m568-000.jpg](http://maps.marywig.org/m/Polish_maps/various/Small_scale_maps/Karpowicz_Podrobaia_karta_gubernij_Carstwa_Polsko-go_1915_PBC_m568-000.jpg)> (dostęp 1.10.2024) oraz <[www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/14071045](http://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/14071045)> (dostęp 1.10.2024). Źródła internetowe notują też warianty nazwy miasta w formie Ченстоховъ i Ченстохово.



Wśród nagrobków wpisanych na listę zabytków<sup>10</sup> powtarzające się formy to: rozłożona księga na kamiennym postumencie (il. 2),

kamienny krzyż okryty całunem na skałkach (il. 3),

<sup>10</sup> Wykaz zabytkowych nagrobków dostępny na stronie: <[https://zabytek.pl/pl/obiekty/piotrkow-trybunalski-cmentarz-prawoslawnny/dokumenty/PL.1.9.ZIPOZ.NID\\_N\\_10\\_EN.101143/5](https://zabytek.pl/pl/obiekty/piotrkow-trybunalski-cmentarz-prawoslawnny/dokumenty/PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_10_EN.101143/5)>.

krzyż z wieńcem lub opleciony ornamentem roślinnym na skałkach (il. 4 i 5),



złamana kolumna opleciona węzłem na postumencie (il. 6).



Oryginalną formą wyróżniają się:  
pomnik z postacią  
Chrystusa trzymającego krzyż (il. 7),



nagrobek w postaci skałek z kamienia zwieńczonych krzyżem, na skałkach umieszczono czako i szablę (il. 8), kamienne popiersie Chrystusa w cierniowej koronie na wysokim cokole (il. 9),



pomnik z kamienia, skałki z krzyżem i wieńcem na cokole (il. 10), mały kamienny sarkofag (il. 11).



Jedną z dwu podstawowych funkcji, jaką pełnią we współczesnej kulturze europejskiej cmentarze, jest – oprócz funkcji miejsca pochówku zmarłych – utrwalanie o nich pamięci. Funkcja ta, dziś dla wszystkich oczywista, charakteryzuje cmentarze dopiero od nieco ponad dwustu lat, od stopniowej likwidacji u schyłku XVIII i na początku XIX wieku tzw. cmentarzy przykościelnych, położonych w obrębie miejscowości, i zastępowania ich tzw. cmentarzami pozamiejskimi, polowymi („w polu”), grzebalnymi, zazwyczaj oddalonymi od kościołów<sup>11</sup>. Konsekwencją założenia dużych cmentarzy usytuowanych poza obrębem miast i kościołów było jednak nie tylko zapobieżenie epidemiom i poprawa komfortu życia mieszkańców tych miejscowości, lecz również wykształcenie się nowych form kultu zmarłych<sup>12</sup>, co nie pozostało bez wpływu na językowy kształt nagrobków<sup>13</sup>.

Powszechną formą realizacji możliwości nagrobego utrwalenia pamięci o zmarłych stało się wkrótce „opatrywanie grobów znakami wyróżniającymi i indywidualizującymi je, potwierdzającymi tożsamość zmarłego”<sup>14</sup>. Najczęściej stosowanymi znakami tego typu są do dziś inskrypcje nagrobne, czyli napisy na cmentarnych nagrobkach.

Inskrypcja nagrobna jest to krótka forma literacka umieszczona na grobie lub tablicy upamiętniającej zmarłego. Posiada pewne stałe elementy, lecz niekoniecznie wszystkie z nich muszą pojawić się w obrębie tekstu, aby został on zakwalifikowany do tego gatunku. Do podstawowych elementów składowych napisów nagrobnych zalicza się: imię, nazwisko, daty urodzenia i śmierci, informację o rodzaju śmierci, tytuły i zasługi zmarłego, czasem również zwroty i prośby do Boga o zbawienie, fragmenty poezji lub słynne cytaty literackie. Istnieje wiele kombinacji zapisu i wykorzystania cech formy oraz znaczna dowolność w tym, które z powyższych elementów znajdują się w inskrypcji<sup>15</sup>.

Napis ten cechuje przede wszystkim informacyjność, wyrażająca się głównie w jego części identyfikacyjnej. Zatem podstawową i zamierzoną treścią inskrypcji jest jej zawartość onomastyczna – imię i nazwisko wraz z datą śmierci i – ewentualnie – narodzin lub lat życia. Zazwyczaj jednak teksty inskrypcji przekazują również wybrane informacje dodatkowe, związane przede wszystkim z sytuacją rodzinną zmarłego<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> A. Biernat, *Dziewiętnastowieczne napisy epigraficzne na ziemiach Królestwa Polskiego*, Wrocław 1987, s. 20; *Co mnie dzisiaj, jutro tobie. Polskie wiersze nagrobne*, zebrał, wyboru dokonał, wstępem i objaśnieniami opatrzył J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 14.

<sup>12</sup> *Co mnie dzisiaj...*, s. 14.

<sup>13</sup> I. Steczko, *Językowe sposoby wyrażania aktu śmierci w dawnych inskrypcjach nagrobnych z cmentarza Rakowickiego w Krakowie*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2011, Studia Linguistica VI, s. 93.

<sup>14</sup> J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Wrocław 1985, s. 29.

<sup>15</sup> D. Kieres, *Nagrobne inskrypcje metaforyczno-peryfrastyczne z polskiego cmentarza w Adam polu (Turcja)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2015, Studia Poetica III, s. 156.

<sup>16</sup> J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Toruń 2013, s. 145–146.

Tworzą też z grobu miejsce intymne, godne, by mówić tu o sprawach doniosłych, głęboko tkwiących w sercach żywych, przychodzących na grób. Stąd możemy odczytać, jak radzą sobie żywi ze zjawiskiem śmierci, jak postępuje proces osvajania „śmierci drugiego” przez osvajanie przestrzeni cmentarnej<sup>17</sup>.

Ze względu na strukturę inskrypcji Kazimierz Długosz wyróżnił dwa ich typy: proste, czyli onomastyczne, których funkcja jest ograniczona do prezentacji osoby zmarłej, tzn. wymienienia jej podstawowych danych biograficznych (imię, nazwisko, data urodzin i zgonu), oraz złożone (onomastyczno-tekstowe), które oprócz części onomastycznej zawierają dodatkowy tekst, np. fragmenty modlitwy, cytaty z Biblii lub ich parafrazy, dodatkowe informacje o zmarłym (np. okoliczności śmierci, nazwy zawodów i godności), teksty literackie, sentencje, przesłania<sup>18</sup>.

Poszczególne elementy w strukturze inskrypcji, mające określoną formę oraz funkcje kompozycyjne i semantyczno-pragmatyczne, definiowane jako segmenty, można podzielić na: 1) segment inicjalny, rozpoczynający tekst inskrypcji; 2) segment podstawowy, tj. korpus napisu, który tworzą dane onomastyczne i inne informacje faktograficzne o zmarłym; 3) segment finalny, zamykający napis nagrobny<sup>19</sup>.

Segment inicjalny inskrypcji nagrobnych w wielu realizacjach tekstowych stanowi formułę odzwierciedlającą chrześcijańskie postrzeganie życia wiecznego, związane z wiarą w to, że śmierć biologiczna nie kończy ludzkiego istnienia, ale jest wprowadzeniem do życia wiecznego. Jednym ze sposobów pojmowania pozaziemskiego istnienia człowieka jest utożsamianie go ze stanem spoczynku<sup>20</sup>.

W napisach rosyjskojęzycznych omawiana formuła wstępna ma postać przysłówka ЗДѢСЬ – ‘tu’ połączonego z eufemizmami zgonu w postaci form osobowych czasownika покоиться – ‘spoczywać’ lub imiesłowu od czasownika погresti: ‘pogrzebać, pochować’. Połączenia wyrazowe ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ/ ПОКОЯТСЯ łączą się najczęściej z leksemem ПРАХЪ:

**ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ/ АНДРЕЯ ИВАНОВИЧА/ ТАМИЛИНА**  
**ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ/ ПЕТРА КОНДРАТЬЕВИЧА/**  
**ХОМЯКОВСКАГО**  
**Здѣсь<sup>21</sup> покоится прахъ/ НАДЕЖДЫ ГРИГОРЬЕВНЫ/ МАКАРОВОЙ**  
**Здѣсь покоится прахъ/ НИКОЛАЯ КОНДРАТЬЕВИЧА/ КУЗЬМЕНКО**

lub bezpośrednio z imionami zmarłych, gdy czasownik użyty został w liczbie mnogiej:

<sup>17</sup> I. Borkowski, *Śmierci tajemnicze wrota. Językowy świat inskrypcji nagrobnych*, „Język a Kultura” 2000, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, s. 343.

<sup>18</sup> K. Długosz, *Inskrypcje nagrobne w ujęciu językoznawczym*, Gorzów Wielkopolski 2010, s. 15.

<sup>19</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Inskrypcje nagrobne pogranicza polsko-ukraińskiego. Studium genologiczne*, Lublin 2018, s. 57.

<sup>20</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Inskrypcje nagrobne...*, s. 62.

<sup>21</sup> Różnica w wielkości czcionki oddaje proporcje zapisu liter na tablicach nagrobnych.

здѣсь/ покоятыя/ ДМИТРИИ СТЕПАНОВИЧЪ/ ИЛЬКОВИЧЪ/ [ʔ<sup>22</sup>].

Dalszy tekst inskrypcji został zniszczony i jest nieczytelny, ale z napisu poniżej:

ПРИЗНАТЕЛЬНЫЕ ДѢТИ/ ВЪ ПАМЯТЬ/ НЕОЦѢННЫМЪ  
РОДИТЕЛЯМЪ

można z pewnością stwierdzić, że jest to nagrobek obojga rodziców;

ЗДѢСЬ ПОГРЕБЕНЫ/ ЖЕНА ПРОТОІЕРЕЯ ІОАННА ЮХНОВСКАГО/  
МАРІЯ СИМЕОНОВА/ И МАТЬ ЕГО/ МАРІЯ ФЕОДОСІЕВА.

Większość analizowanych inskrypcji nagrobnych nie posiada segmentu inicjalnego i rozpoczyna się od podania danych onomastycznych, zawsze w ustalonej kolejności: imię w formie metrykalnej, imię odojcowskie oraz nazwisko zmarłego:

Теодор Афанасьевич Протасов  
Анна Ивановна Протасова  
АЛЕКСАНДРЪ ХАРЛАМПІЕВИЧЪ/ ХОХРЯКОВЪ  
АНДРЕЙ ІГНАТЬЕВИЧЪ/ ІГНАТЬЕВЪ  
ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВНА ОРЛОВА.

W inskrypcjach poświęconych dzieciom imię zapisywano w postaci deminutywnej bez podania formy metrykalnej: Костик/ Протасов, ЛЮБОЧКА/ ТАМИЛИНА, ВИТЯ/ ЗАТАЕВИЧЪ. Celem użycia formy zdrobniałej było wyrażenie szczególnie bliskich relacji ze zmarłym dzieckiem, bowiem właśnie imię w postaci spieszczonej jest zwykle używane wśród rodziny i bliskich<sup>23</sup>.

Elementami rozbudowującymi strukturę typowych inskrypcji nagrobnych są najczęściej informacje dotyczące związku zmarłego z fundatorem nagrobka:

Младенець Лидія/ **Дочь** Поручика ОРЛОВА  
Младенець Ілья/ **сынъ** Поручика Евдокимова  
ЗДѢСЬ ПОГРЕБЕНЫ/ **ЖЕНА** ПРОТОІЕРЕЯ ІОАННА ЮХНОВСКАГО/  
МАРІЯ СИМЕОНОВА/ И **МАТЬ ЕГО**/ МАРІЯ ФЕОДОСІЕВА.

Innym detalem zwiększającym strukturę typowych inskrypcji jest stosowane w przypadku zmarłych panien lub dziewcząt określenie дѣвица – ‘panna’ lub w odniesieniu do zmarłych dzieci dodatkowa charakterystyka wieku poprzez dodanie leksemu младенець – ‘dziecię, niemowlę’:

ДѢВИЦА/ МАРІЯ ПЕТРОВНА/ МАРКОВА

<sup>22</sup> Znak zapytania w nawiasie kwadratowym umieszczony w tekście inskrypcji oznacza miejsce nieczytelne.

<sup>23</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Inskrypcje nagrobne...*, s. 81.



**Младенець** Лидія/ Дочь Поручика ОРЛОВА  
**Младенець** Илья/ сынъ Поручика Евдокимова.

Kolejnym elementem poszerzającym strukturę typowych inskrypcji jest określenie „z domu” oraz panieńskie nazwisko umieszczane na nagrobkach kobiet zamężnych. Wskazywano je przy pomocy imiesłowu: урождена, zapisywanego w formie skróconej урожд. lub урож.

МАРІЯ СИМЕОНОВА/ **УРОЖД.** БУДИЛОВИЧЪ  
 МАРІЯ ФЕОДОСИЕВА/ **УРОЖД.** ПОЛОНСКАЯ  
 СОФІЯ АЛЕКОАНДРОВНА<sup>24</sup>/ СОБОЛЕВСКАЯ/ **УРОЖД.** Соколова  
 ВЪРА АЛЕКСѢВНА/ БОГДАНОВА/ **УРОЖ.** ПОЗДѢВА.

Inskrypcjami typu protokolarnego są napisy, w których mowa jest o sprawowanych za życia funkcjach zmarłego lub o jego aktywności zawodowej<sup>25</sup>. Nazwy zawodów i godności – jako fakultatywne elementy inskrypcji – występują na eksponowanym miejscu, obok imienia oraz nazwiska i świadczą o prestiżu społecznym w danym środowisku (w mniemaniu nadawcy)<sup>26</sup>. Najczęściej informacje takie zapisywano na miejscach spoczynku duchownych, wojskowych, urzędników administracji różnego szczebla, przedstawicieli prawa oraz osób świeckich związanych funkcyjnie z cerkwią, przy czym nazwy pełnionych stanowisk czy godności mogły być podawane zarówno w post- jak i prepozycji:

АЛЕКСАНДРЪ ХАРЛАМПЕВИЧЪ/ ХОХРЯКОВЪ/ **ПРѢДСЕДАТЕЛЬ  
 ПЕРТОВОВСКАГО/ ОКРУЖНАГО СУДА**

Здѣсь покоится прахъ/ НИКОЛАЯ КОНДРАТЬЕВИЧА/ КУЗЬМЕНКО/  
**СЕКРЕТАРЯ ПЕТРОВОВСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ/ ГОСУДАРСТВЕННОГО  
 БАНКА**

ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ/ ПЕТРА КОНДРАТЬЕВИЧА/  
 ХОМЯКОВСКАГО/ **ПРОСЛУЖИВШАГО ПСАЛОМЩИКОМЪ/  
 ВЪ МѢСТНОМЪ СОБОРНОМЪ ХРАМѢ 70 ЛѢТЪ**

**ОТСТАВНОЙ/ ШТАБСЪ КАПИТАНЪ/ 27<sup>го</sup> ВИТЕБСКАГО ПОЛКА/  
 АНДРЕЙ ИГНАТЬЕВИЧЪ/ ИГНАТЬЕВЪ**

<sup>24</sup> W zapisie patronimiku zamiast litery С wykonawca inskrypcji wyrzył błędnie literę О.

<sup>25</sup> O. Kich-Maslej, *Cmentarz – jako przestrzeń obrazu i słowa. Postmigracyjne cmentarze ziemi tomaszowskiej – przykład Wierzbicy*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 12: *Obraz – Słowo – Litera*, red. A.Z. Nowak, M. Kuczyńska, 2021, s. 195.

<sup>26</sup> K. Długosz, *Inskrypcje nagrobne z Pomorza Zachodniego w ujęciu językoznawczym*, Szczecin 1991, s. 193.

**ГЕНЕРАЛЪ-МАІОРЪ/ ИВАНЪ МИХАИЛОВИЧЪ/ ДРОЗДОВЪ**

**ГЕНЕРАЛЪ МАІОРЪ/ ПЕТРЪ АНТОНОВИЧЪ/ МАРКОВЪ**

W odniesieniu do zawodów mundurowych stopień był umieszczany w pre-, natomiast wykonywany zawód w postpozycji:

**ШТАБСЪ КАПИТАНУ/ ИВАНУ ЯКОВЛЕВИЧУ/ СТЕПАНОВУ/  
ПОЛИЦІЙМЕЙСТЕРУ Г. ПЕТРОКОВА.**

Nazwy miejscowe stanowią element fakultatywny napisów nagrobnych. Wśród badanych inskrypcji pojawiają się przeważnie nazwy miejscowe związane z działalnością zawodową zmarłych, co obrazują wymienione powyżej przykłady. Swoje odzwierciedlenie w formie nazw własnych zawartych w inskrypcjach znalazły też wydarzenia związane z działaniami wojennymi podczas I wojny światowej. Na płycie nagrobnej oficera 3 Pułku Dragonów Nikołaja Pegarkowa umieszczono informację określającą miejsce jego śmierci: *Убитъ 23/<sub>XI</sub> 1914 г./ у деревни Монколице<sup>27</sup>.*

Formuła identyfikacyjna bywa niekiedy poszerzona o informacje na temat związków rodzinnych osoby pochowanej. Wówczas inskrypcja może mieścić komunikat o członkach rodziny, którzy zostali opuszczeni przez zmarłego. Takie dane pojawiają się także w ostatniej, fakultatywnej części inskrypcji – we wskazaniu na fundatora pomnika. W tego typu napisach dodatkowo podkreśla się stosunek do zmarłych poprzez używanie określeń nacechowanych emocjonalnie, wartościujących pozytywnie (najdroższy, kochany). Także rzeczowniki określające pokrewieństwo między zmarłym i fundatorami mogą mieć zabarwienie emocjonalne poprzez stosowanie ich form deminutywnych<sup>28</sup>:

Любяще дѣти **дорогим незабвенным** Родителям

**МУЖЪ И ДОРОГОЙ** ОТЕЦЪ.

Kolejne informacje charakteryzujące zmarłego, czyli dane dotyczące urodzin i śmierci podawane są mniej lub bardziej szczegółowo, choć nie są one obligatoryjne dla wszystkich analizowanych inskrypcji.

Najprostsze konstrukcje zawierają jedną liczbę, odnoszącą się do roku śmierci:

ВладимірЪ/ НИКОЛАЕВИЧЪ/ ДУЖІНСКІЙ/ [?]/ **1879.**

<sup>27</sup> Wieś Mąkolice, położona w województwie łódzkim, w okolicach której w dniach 20–23 listopada 1914 r. wojska niemieckie toczyły walki z oddziałami carskiej Rosji, zob. <[www.lodz.ap.gov.pl/bitewnik1.pdf](http://www.lodz.ap.gov.pl/bitewnik1.pdf)> (dostęp 11.09.2024).

<sup>28</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Życie i śmierć w świetle inskrypcji nagrobnych nekropolii prawosławnych wschodniej Lubelszczyzny*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 2016, t. 16, s. 386.

Bardziej precyzyjne zapisy uwzględniają dzienną datę zgonu:

**АЛЕКСАНДРЪ ХАРЛАМПЕВИЧЪ/ ХОХРЯКОВЪ/ ПРЪДСЕДАТЕЛЬ  
ПЕРТОВОВСКАГО/ ОКРУЖНАГО СУДА/ СКОНЧАЛСЯ 14 ОКТЯБРЯ  
1891 Г.**

**ВЛАДИМИРЪ АНДРЕЕВИЧЪ/ КВАРНБЕРГЪ/ \*1 МАРТА 1909 Г.**

**Здѣсь покоится прахъ/ НАДЕЖДЫ ГРИГОРЬЕВНЫ/ МАКАРОВОЙ/  
Ск. 9 Декабря/ 1894 г.**

бądź dzienną datę śmierci oraz długość życia:

**Теодор Афанасьевич Протасов/ Ск. 11 Декабря 1920 г. на 56 г. жизни**

**ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ/ АНДРЕЯ ИВАНОВИЧА/ ТАМИЛИНА/  
СКОНЧ. 6 МАРТА 1896 Г./ НА 58 ГОДУ ЖИЗНИ.**

**ЗДѢСЬ ПОГРЕБЕНЫ/ ЖЕНА ПРОТОІЕРЕЯ ІОАННА ЮХНОВСКАГО/  
МАРІА СИМЕОНОВА/ УРОЖД. БУДИЛОВИЧЪ/ 40 ЛѢТЪ ОТЪ РОДУ./  
УМ. 22 ФЕВР. 1898 Г./ И МАТЬ ЕГО/ МАРІА ФЕОДОСІЕВА/ УРОЖД.  
ПОЛОНСКАЯ/ 87 ЛѢТЪ ОТЪ РОДУ./ УМ. 6 ДЕК. 1897 Г.**

**ВѢРА АЛЕКСѢВНА/ БОГДАНОВА/ УРОЖ. ПОЗДЪЕВА/ 27 ЛѢТЪ ОТЪ  
РОДУ/ СК. 2 ЯНВАРЯ 1910 Г.**

**АЛЕКСАНДРЪ АНТОНОВИЧЪ/ МАРКОВЪ/ СКОНЧАЛСЯ 18 СЕНТЯБРЯ  
1904 ГОДА/ НА 27 Г. ОТЪ РОДУ.**

Kolejny wariant zapisu danych liczbowych uwzględniaienne daty urodzin i śmierci:

**Костик/ Протасов/ 11.X.1940-17.IX.1944**

**ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ/ ПЕТРА КОНДРАТЬЕВИЧА/  
ХОМЯКОВСКАГО/ РОД. 25 НОЯБРЯ 1819 СК. 4 МАРТА 1909 Г.**

**ПОЛКОВНИКЪ/ ЕПИФАНЪ ИВАНОВИЧЪ / ГУБАНІЕВЪ/ РОДИЛСЯ  
3 СЕНТЯБРЯ 1843 Г./ УМЕРЪ 15 ОКТЯБРЯ 1908 Г.**

W inskrypcjach rosyjskojęzycznych daty życia są oznaczone za pomocą czasowników: *родился/ родилась і скончался/ скончалась/ умеръ lub przy wykorzystaniu skrótów: род. і ск./ сконч. lub ум.* Liczba przeżytych lat określona jest poprzez wyrażenia: 1) *на + liczebnik określający liczbę przeżytych lat + году (г.) + жизни (fakultatywnie), пр. на 75 году (жизни); 2) на + liczebnik określający liczbę przeżytych lat + г. отъ роду, пр. на 27 г. отъ роду; 3) liczebnik określający liczbę przeżytych lat + лѣтъ*

отъ роду, пр. 87 лѣтъ отъ роду. Abrewiacja stosowana jest powszechnie przy zapisie rzeczownika год/году/года – г. oraz sporadycznie w nazwach miesięcy np. апр/ окт/ фебр./ сент. Innym sposobem skracania stosowanym przy zapisie dat jest nadpisywanie końcówek fleksyjnych w rejestrze górnym, np. РОДИЛАСЬ 1° АПРѢЛЯ 1853 ГОДА/ СКОНЧАЛАСЬ 20° ЮЛЯ 1865 ГОДА.

W inskrypcjach informujących o wieku poprzez schemat: ur. + data urodzenia + zm. + data śmierci leksemu „urodzony”, „zmarł” niekiedy zastępują elementy ikoniczne, czyli gwiazdka (\*) jako symbol początku życia i krzyż (†/+) oznaczający koniec ziemskiej egzystencji:

ЛЮБОЧКА ТАМИЛИНА/ \*6 АПР 1895 Г. † ОКТ 1897 Г.  
ВИТЯ/ ЗАТАЕВИЧЪ/ \*14 СЕНТЯБРЯ 1898/ † 2 ОКТЯБРЯ 1903  
ВЛАДИМИРЪ АНДРЕЕВИЧЪ/ КВАРНБЕРГЪ/ +1 МАРТА 1909 Г.

Osobliwy zapis dat znajdujemy na grobie Sofiji Sobolewskiej. W opisie nagrobka, dostępnego w rejestrze zabytków podano, że zmarła żyła w latach 1865–1890. Na pomniku wyryto następujący napis (il. 12):

СОФІА АЛЕКОАНДРОВНА/  
СОБОЛЕВСКАЯ/ урожд.  
Соколова/  
18<sub>xii</sub> 65 †<sub>viii</sub> 90



Można się domyślić, że cyfry rzymskie oznaczają miesiące urodzin i śmierci, nad którymi prawdopodobnie były nadpisane liczby oznaczające dni miesiąca. Niestety, zniszczenie inskrypcji nie pozwala na ostateczne odczytanie zapisu.

Na tablicach inskrypcyjnych zamieszczone mogą być też informacje dotyczące okoliczności czy przyczyny śmierci:

Анна Ивановна Протасова/ Ск. мученической смертью

НИКОЛАЙ/ ПЕГАРЬКОВЪ/ Убитъ 23/<sub>xi</sub> 1914 г.

Na emocje odbiorcy – czytelnika inskrypcji nagrobnej – mogły też mieć wpływ informacje o wydarzeniach w życiu zmarłego, np. o jego uczestnictwie w powstaniu styczniowym czy służba w wojsku. Wśród zabytkowych pomników cmentarza piotr-

kowskiego wyróżnia się zbiorowa mogiła otoczona metalowymi słupkami złączonymi łańcuchem. W środku na mogile w kształcie kopca z kamieni zwieńczonego prawosławnym krzyżem umieszczono tablicę z inskrypcją (il. 13):



ВОИНАМЪ МУЧЕНИКАМЪ/ КАПИТАНУ НИКИФОРОВУ/ И/ ПАТИ  
РАДОВЫМЪ/ ПОЛОЦКАГО ПОЛКА/ 10 АПРѢЛА 1863 г.

Pochowano tu kapitana Nikiforowa i pięciu żołnierzy armii carskiej wziętych do niewoli 22 kwietnia 1863 roku, w bitwie pod Stefankowem. Z wyroku sądu powstańczego żołnierze zostali powieszani w znajdującym się w pobliżu Nieklania leśnym uroczysku „Piekło” (świętokrzyskie). Uwagę zwraca czcionka, stylizowana na cyrylicę cerkiewnosłowiańską z włączeniem do zapisu małego jusa.

Inskrypcje rosyjskojęzyczne, zarówno w segmencie inicjalnym jak i w formule końcowej, zawierają często nawiązania do Biblii. Jak pisze Agnieszka Dudek-Szumigaj, gdy inskrypcje pochodzą z nekropolii wyznaniowych i poświęcone są w zdecydowanej większości osobom wierzącym, to w Biblii chrześcijanin szuka odpowiedzi na pytanie o sens życia i śmierci, o Boga, stara się znaleźć pocieszenie i wsparcie<sup>29</sup>. Odwołania do Boga mogą przybierać formę mniej lub bardziej dokładnych cytatów pochodzących z Nowego Testamentu, fragmenty modlitw czy parafrazy tekstów religijnych. Inskrypcje przywołujące fragmenty Nowego Testamentu zawierają cytaty z pism ewangelistów. Na obelisku stojącym na grobie generał majora Iwana Drozdowa można przeczytać fragment z Ewangelii św. Mateusza (Mt 11, 28–30):

<sup>29</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Inskrypcje nagrobne...*, s. 138.

ПРИИДИТЕ КО МНѢ/ ВСИ ТРУЖДАЮЩИИ-/ СЯ И ОБРЕМЕНЕННИИ/ И  
 АЗЪ УПОКОЮ ВЫ/ ВОЗМИТЕ ИГО МОЕ/ НА СЕБЕ И НАУЧИТЕСЯ/ОТЪ  
 МЕНЕ ЯКО КРО-/ ТОКЪ ЕСМЪ И СМИРЕНЪ/ СЕРДЦЕМЪ : И ОБРЯ-/  
 ЩЕТЕ ПОКОЙ ДУШАМЪ/ ВАШИМЪ : ИГО БО МОЕ/ БЛАГО И БРЕМЯ  
 МОЕ/ ЛЕГКО ЕСТЬ./ МАТФ. 11. 28–30.

Inskrypcja miała wlewać otuchę w serca odwiedzających go bliskich, ale pełni również, właściwą dawnym cmentarzom, funkcję wychowawczą<sup>30</sup>.

Tę sentencję w skróconym wariacie i bez wskazania źródła cytowania wyryto także na nagrobku generała Piotra Markowa:

ПРИИДИТЕ КО МНѢ ВСѢ/ ТРУЖДАЮЩИЕСЯ/ И ОБРЕМЕНЕННЫЕ И АЗЪ  
 УПОКОЮ/ ВЫ ИГО БО МОЕ ЕСТЬ БЛАГО/ И БРЕМЯ МОЕ ЛЕГКО ЕСТЬ.

Na nagrobku Siergieja Płockiego, na krzyżu umieszczonym na cokole odnotowa- no krótki fragment z Ewangelii św. Jana (6, 54):

АЗЪ/ ВОСКРЕШЖ ЕГО/ ВЪ/ ПОСЛѢДНІЙ/ ДЕНЬ/ ИОАН. гл. 6./ ст. 54.

Kolejny fragment z Nowego Testamentu (J 15, 13) bez podania źródła cytowania umieszczono na grobie oficera Nikołaja Pegarkowa:

НѢТЬ больше сея любви до/ кто душу свою положить/ за други своя.

Inskrypcje dziecięce poświęcone dwojgu niemowlętom zawierają analogiczny, lecz różniący się leksykalnie, fragment zaczerpnięty z dwóch Ewangelii, św. Łukasza (18, 16) i św. Marka (10, 14):

Пустите дѣтей приходить ко мнѢ/ и не возбраняйте/ имъ ибо таковыхъ/ есть царствие Божіе/ Ев. Л. гл. 18 ст.16

Пустите дѣтей/ приходить ко МнѢ/ и не препятствуй/ те имъ ибо тако/ выхъ  
 есть Цар –/ ствие Божіе/ Ев. Мр. гл. 10 ст. 14.

Wśród tekstów odwołujących się do Biblii na jednym z nagrobków segment inicjalny stanowi parafraza fragmentu z Ewangelii św. Łukasza (23, 42):

Помяни мя/ Господи во/ царствіи/ Твоемъ.

W inskrypcjach odzwierciedlających chrześcijańskie postrzeganie stanu po śmierci człowieka największą frekwencję mają formuły nawiązujące do spokoju obróconego w proch ciała ludzkiego<sup>31</sup>:

<sup>30</sup> M. Hlebionek, *Czytanie cmentarzy. Inne oblicza historii*. Portal miłośników historii, <<https://ioh.pl/artykuly/pokaz/czytanie-cmentarzy,1051/>> (dostęp 10.09.2024).

<sup>31</sup> A. Dudek-Szumigaj, *Inskrypcje nagrobne...*, s. 173.

**МИРЪ ПРАХУ ТВОЕМУ**  
**МИРЪ ПРАХУ ТВОЕМУ/ ШТАБСЪ КАПИТАНУ/ ИВАНУ ЯКОВЛЕВИЧУ/**  
**СТЕПАНОВУ/ ПОЛИЦІЙМЕЙСТЕРУ Г. ПЕТРОКОВА**  
**МИРЪ ПРАХУ ТВОЕМУ НЕЗАБВЕННЫЙ/ МУЖЬ И ДОРОГОЙ ОТЕЦЪ**  
**МИРЪ ПРАХУ ТВОЕМУ ДОБРЫЙ ТОВАРИЩЪ.**

Wśród formuł finalnych zawierających prośbę do Boga znaczną częstotliwością odznaczają się maksymy oparte na czasowniku упокоить ‘dać wieczny odpoczynek’, które przyjmują formę trybu rozkazującego. W postaci wołacza występuje rzeczownik odnoszący się do Boga jako adresata formuły modlitewnej, tj. Господи ‘Panie’. Modlitwy kierowane do Boga mają wyjednać spokój duszy zmarłego:

**УПОКОЙ ГОСПОДИ ИХЪ ДУШИ.**

W segmencie finalnym inskrypcji widoczny jest wyrażony bezpośrednio lub pośrednio fundator nagrobka<sup>32</sup>, a zarazem nadawca komunikatu inskrypcyjnego. W kontekście funkcji memoratywnej tego komunikatu może być ona interpretowana po pierwsze jako ujawnienie, kto o zmarłym pamięta i chce, by inni go nie zapomnieli, po drugie jako chęć zapewnienia sobie pamięci innych przez fundatora<sup>33</sup>. Jednocześnie wyraża ona emocjonalne, uczuciowe połączenie między zmarłym a nadawcą napisu nagrobnego. Informacja ta przekazywana jest w formie dedykacji:

**ПРИЗНАТЕЛЬНЫЕ ДѢТИ / ВЪ ПАМЯТЬ / НЕОЦѢННЫМЪ**  
**РОДИТЕЛЯМЪ**

Милому дорогому дѣтонкѣ/ отъ Папы и Мамы.

Napisy wykonywano zwykle starannym i zróżnicowanym pod względem kroju pismem, które spełniało głównie funkcję estetyczną. Jednakże poprzez zróżnicowanie wielkości liter w całych wyrazach wzmacniano bądź wybijano ich znaczenie, różne wielkości miały podkreślać ważniejsze, z punktu widzenia autora napisu, treści<sup>34</sup>.

Analizowane inskrypcje wskazują na archaiczny kształt nagrobnej ortografii. Niemal wszystkie wymienione litery w czasach, z których pochodzą tablice, występowały już w nowych, zreformowanych kształtach. Wśród inskrypcji cyrylickich większość stanowią napisy zawierające grafemy sprzed reformy pisma rosyjskiego w 1917 roku (litery Ъ, Ѡ<sup>35</sup>, І, Ъ na końcu wyrazu). Na dwóch nagrobkach zapisano teksty z użyciem

<sup>32</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>33</sup> E. Rogowska-Cybulska, *Inskrypcje nagrobne wiejskiego cmentarza jako nośniki pamięci o zmarłych: (na przykładzie cmentarza parafialnego w Łojach w diecezji łomżyńskiej)*, „Studia Łomżyńskie” 2012, t. 22, s. 113, <[https://pcr.uwb.edu.pl/SL/files/SL\\_2012\\_22\\_009.pdf](https://pcr.uwb.edu.pl/SL/files/SL_2012_22_009.pdf)> (dostęp 28.08.2024).

<sup>34</sup> A. Biernat, *Dziewiętnastowieczne napisy...*, s. 18, 22.

<sup>35</sup> Litera zapisana tylko raz, w imieniu odojcowskim МАРИЯ ѠЕОДОСИЕВА. Litera Ѡ wśród wymienionych znaków zajmuje odrębne miejsce, ponieważ występuje w nazwach własnych, w imionach

usuniętych przez Piotra I jusów: Ɑ, Ɱ. Starszy typ pisowni widoczny jest także w końcówkach dopełniacza przymiotników rodzaju męskiego -aro.

W zdecydowanej większości badane napisy pochodzą z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Szczegółowa charakterystyka materiału inskrypcyjnego pozwoliła na wyodrębnienie podstawowych i powtarzających się elementów tablic nagrobnych – imienia, patronimiku, nazwiska oraz roku śmierci osoby zmarłej. Cechą charakterystyczną piotrkowskich zabytkowych inskrypcji jest wyraźna frekwencyjna dominacja formuły eksponującej liczbę przeżytych lat i datę śmierci. Dodatkowo pojawiają się formuły inicjalne i finalne, które doprecyzowują wymienione elementy obligatoryjne. Są to najczęściej dane dotyczące długości życia, aktywności zawodowej, zajmowanych stanowisk. Bowiem jak pisze Jan Hajduk:

Inskrypcja nagrobna jest też swego rodzaju opowieścią o zmarłym, ostatnią zapisaną historią dostępną dla każdego, kto zechce się z nią zapoznać. Ten krótki tekst ujmuje życie ludzkie w schemat, według którego człowiek rodzi się, żyje i umiera. Narracja zawarta w inskrypcji porządkuje życie zmarłego oraz wyjaśnia jego śmierć. Ukazuje ją jako odwieczny porządek rzeczy, przez co zostaje oswojona, gdyż człowiek z natury obawia się bardziej tego, co jest mu nieznanie<sup>36</sup>.

Justyna Straczuk zauważa zaś, że „inskrpcja nagrobna jest często jedynym dokumentem pisanym, zawierającym konkretne daty, imiona, informacje o składzie rodziny”<sup>37</sup>. Okazuje się, że słowa te są szczególnie trafne w odniesieniu do społeczności rosyjskiej, która po ponad stuletniej obecności na ziemi piotrkowskiej opuściła ją bezpowrotnie w pożodze I wojny światowej.

Wykaz zabytkowych prawosławnych nagrobków został sporządzony w 1996 roku i dotyczy stanu faktycznego. Niestety, pomimo włączenia tych nielicznych prawosławnych pomników do ewidencji zabytków ich degradacja nasila się. Niektóre nagrobki, na skutek postępującej destrukcji pomników i erozji płyt epitafijnych tracą swoje kształty, a napisy ulegają zatarciu. Zapewne nie bez znaczenia jest w tym kontekście materiał, z którego wykonywano nagrobki. Podstawowym tworzywem był tradycyjny kamień (stosunkowo miękki piaskowiec i wapień). Gros pomników na piotrkowskiej nekropolii wykonywano z piaskowca szydlowieckiego, którego najbliższe złoża znajdowały się w okolicach Żarnowa i skąd czerpały minerał miejscowe pracownie kamieniarskie<sup>38</sup>.

---

i powstałych na ich bazie nazwiskach. Ta grecka litera, theta, w systemie tego języka odpowiadająca wartości th, przejęta przez cyrylicę w nazwach osobowych języka rosyjskiego i ukraińskiego odpowiada spółgłoskom f i p, patrz. F. Czyżewski, *Antroponimia pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych*, cz. I. *Słownik nazwisk*, Lublin 2013, s. XLIV.

<sup>36</sup> J. Hajduk, *Opowiem Ci swoją historię. Mikronarracje w inskrypcjach nagrobnych*, [w:] *Narracyjność języka i kultury. Literatura i media*, red. D. Filar, D. Piekarczyk, Lublin 2013, s. 273.

<sup>37</sup> J. Straczuk, *Cmentarz...*, s. 147.

<sup>38</sup> *Stary Cmentarz...*, s. 26.





Materiały te, przy braku konserwacji, nie okazały się przeważnie na tyle silne, aby dotrzeć do naszych czasów<sup>39</sup>. Ale czynnik ludzki ma tutaj także swój udział. Smutnym tego przykładem jest grób Witi Zatajewicza, obelisk z kamienia z dużą owalną fotografią dziecka. Z mogiły, włączonej do katalogu zabytków, pozostał jedynie obelisk, nato-

miast na części poziomej miejsca pochówku umieszczono kamienny chodnik z ławką (sic!), który szczelnie przylega do obelisku i stanowi integralny element sąsiedniego współczesnego nagrobka (il. 14 i 15).



Prawdopodobnie z czasem jedynym śladem istnienia także tych zaliczonych do zabytków architektury pomników zostaną jedynie ich fotografie (il. 16).

<sup>39</sup> A. Biernat, S. Gawlas, *Źródła epigraficzne do historii XIX wieku. Napisy nagrobne cmentarza Powązkowskiego w Warszawie*, „Studia Źródłoznawcze” 1974, t. 19, s. 186, <<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/40708/edition/29776/content?&meta-lang=pl>> (dostęp 11.09.2024).

### Spis ilustracji

(wszystkie fotografie autorstwa A. Skurzewskiej)

1. Kaplica grobowa Tatiany Maksimowny Andriejewnej.
2. Pomnik z kamienia w formie rozłożonej książki spoczywającej na wysokiej podstawie, Teodor Afanasjew Protasow.
3. Pomnik z kamienia, krzyż okryty całunem ustawiony na skałkach, generał major Iwan Michajłowicz Drozdow.
4. Wysoki kamienny cokół, zwieńczony dużym krzyżem, Nikołaj Kondratiewicz Kuzmienko.
5. Wysoki kamienny cokół opleciony ornamentem roślinnym, ustawiony na skałkach, Wiera Alekszejewna Bogdanowa.
6. Pomnik z kamienia, ułamana kolumna na cokole opleciona przez węża, Władimir Nikołajewicz Duczyński.
7. Pomnik z kamienia z postacią Chrystusa trzymającego krzyż na mogile Andrieja Iwanowicza Tampilina.
8. Nagrobek kapitana Iwana Jakowlewicza Stiepanowa: na skałkach z kamienia zwieńczonych krzyżem umieszczono czako i szablę.
9. Kamienne popiersie Chrystusa w cierniowej koronie na wysokim cokole, Władimir Andriejewicz Kwarnberg.
10. Pomnik z kamienia, skałki z krzyżem i wieńcem na cokole, Siergiej Andriejewicz Płocki.
11. Mały kamienny sarkofag dla oficera dragonów Nikołaja Pegarkowa.
12. Inskrypcja na nagrobku Sofiji Aleksandrowny Sobolewskiej.
13. Granitowy, wysoki krzyż ustawiony na skałkach, od frontu duża tablica z epitafium dla kapitana Nikiforowa i pięciu żołnierzy Połockiego Pułku Piechoty poległych w 1863 r.
14. Obelisk z kamienia z dużą fotografią dziecka w owalu, Witia Zatajewicz.
15. Widok na obelisk z widocznym chodnikiem z kamienia i ławką.
16. Widok ogólny cmentarza prawosławnego.

## SUMMARY

Agata Skurzevska

### **Grave Inscriptions of Historic Monuments in the Orthodox Cemetery in Piotrków Trybunalski**

**Keywords:** Cemetery, Orthodoxy, Grave Inscription, Piotrków Trybunalski, Sacred Architecture

The Orthodox cemetery in Piotrków Trybunalski has been operating since 1830. The necropolis is an excellent example of 19th and 20th century sepulchral sculpture. Among the graves of the necropolis, 27 tombstones were entered into the register of monuments. The vast majority of tombstone inscriptions on the monuments come from the second half of the 19th and the beginning of the 20th century. A detailed characterization of the inscription material allowed us to isolate the basic and repeating elements of tombstones – name, paternal name, surname, and date of death. Additionally, there are initial and final formulas that specify the above-mentioned obligatory elements, including the names of offices held, functions performed, or family relationships of the deceased and the founder of the tombstone.



Ihumen Pantelejmon Karczewski

ORCID: 0000-0003-0829-1781 / pantelejmon.karczewski@gmail.com

Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie

## Hagiologia polskiego Prawosławia – znaczenie, systematyzacja i wyzwania

Słowa kluczowe: święty, hagiografia, historia, Polski Autokefaliczny Kościół  
Prawosławny (PAKP)

Kult świętych jest istotnym elementem pobożności prawosławnej. W niniejszym artykule omówiono kwestię kultu świętych związanych z terytorium Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Pierwsza część to teologiczno-duchowe oraz eklezjalno-praktyczne uzasadnienie kultu lokalnych świętych oraz zarys historii formowania się synaksy świętych PAKP. W drugiej części zaprezentowano listę świętych z ich krótkimi biografiami, zwłaszcza w kontekście związków z Polską i informacjami na temat kultu. Część trzecia to proponowana lista ważnych postaci do dokładniejszej analizy na rzecz ewentualnej kanonizacji. Dwie prezentowane listy zostały podzielone na cztery okresy historyczne.

Istotnym elementem Prawosławia jest kult świętych, przynoszący przykład wiary i pobożności osób, które osiągnęły zbawienie i są orędownikami ludzi żyjących na ziemi przed Tronem Bożym. Chrześcijanie mogą zwracać się w modlitwie do różnorodnych pod względem rodzaju świętości i miejsca życia świętych. Szczególną grupę stanowią święci lokalni, czyli osoby uznane za święte, które żyły (choćby przez część swojego życia) na danym terenie. W niniejszym artykule omówiona zostanie kwestia kultu świętych związanych z terytorium Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, istotna szczególnie w kontekście obchodzonego w bieżącym 2024 roku jubileuszu 100-lecia autokefalii PAKP.

## 1. Znaczenie kultu świętych PAKP

### 1.1. Teologiczno-duchowy wymiar kultu lokalnych świętych

Przedmiotem krótkiej refleksji niniejszej części artykułu nie jest rozważanie kultu świętych ogólnie, a jedynie w jego partykularnym aspekcie czci oddawanej świętym związanym z konkretnym regionem geograficznym.

Święty zachowuje szczególną miłość do ziemi, w 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. Wierni powinni zachowywać modlitewną jedność z tymi, którzy żyli na danej ziemi, niezależnie od politycznych uwarunkowań (choćby zmian granic państwowych), w których przyszło im funkcjonować. Daje to osobisty kontakt z orędownikiem, który będzie pełnił nad chrześcijaninem szczególną opiekę.

Jest to w przypadku wielu świętych niepodważalna prawda, potwierdzona na przestrzeni wieków świadectwami z hymnografii, w której występują motywy geograficzne – nawiązania do nazwy miejscowości, regionu, rzek czy gór, a nawet odniesienia do krajobrazu. Te odwołania mają charakter zarówno historyczny, jak i modlitewny – często teksty zawierają szczególne prośby o orędownictwo nad określonym miastem czy krainą. Dlatego jest naturalne, że w danej miejscowości czy regionie, w którym działał święty, pamięć o nim była żywa, a wierni zwracali się doń w modlitewnie bardzo często<sup>1</sup>.

Omawiany przez nas kult lokalnych świętych sprzyja także duchowej stabilizacji wiernych i klarowaniu się ich eklezjalno-geograficznej świadomości. Pomaga budować poczucie wspólnoty oraz określić religijną tożsamość jej członków w określonych ramach geograficznych, co istotne jest dla pracy misyjnej i edukacji. Taka świadomość w żaden sposób nie stoi w sprzeczności z zasadą powszechności Kościoła, o ile zagadnienie narodowości nie będzie eksponowane w sposób przesadny, nadrzędnie wobec wiary (zjawisko etnofiletyzmu). Jeden z najbardziej znanych i płodnych współczesnych hagiologów, polski badacz Jarosław Charkiewicz pisze: „W tworzeniu wartości duchowych każdego narodu szczególną rolę odgrywają związani z nim święci, a kult im oddawany jest wyrazem tożsamości religijnej, kulturowej i narodowej danej społeczności”<sup>2</sup>.

### 1.2. Eklezjalno-praktyczny wymiar kultu lokalnych świętych

Miejscowi święci są wspominani podczas nabożeństw we wszystkich Kościołach lokalnych, chociażby podczas litii i rozesłania. Ku ich czci powstają ikony i teksty liturgiczne, obecne niekiedy jeszcze przed kanonizacją, jeśli kult danej osoby był już

<sup>1</sup> Zob. P. Karczewski, *Święci Zachodniej Europy z pierwszego tysiąclecia*, „Latopisy Akademii Suprańskiej”, t. 8: *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy*, 2017, s. 89.

<sup>2</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej*, Hajnówka 2006, s. 5.

żywy wśród ludu. Często również wykonuje się pieśni paraliturgiczne ku czci lokalnych świętych po zakończeniu nabożeństwa lub w uroczystych momentach pozaliturgicznych.

Miejsca związane ze świętymi stają się szczególnymi ośrodkami kultu, zwłaszcza jeśli znajdują się tam relikwie. Mogą to być monastery, cerkwie parafialne lub kaplice. Do takich miejsc przybywają wierni, nawet w ramach pieszych pielgrzymek. Ku czci świętych wznoszone są cerkwie również poza miejscami ich tradycyjnego kultu. Dedykowane są im boczne ołtarze świątyn i kaplice.

Kult lokalnych świętych wpływa także na kalendarz liturgiczny. Wprowadzany jest do niego dzień pamięci każdego świętego. Najczęściej jest to dzień śmierci, może być także rocznica odnalezienia (wydobycia/przeniesienia) relikwii albo rocznica kanonizacji. Ponadto święci scalani są w synaksy (zgromadzenia, cs. *sobor*) według kryterium geograficznego, czym zyskują kolejny dzień wspomnienia w kalendarzu. W praktyce wielu Kościołów lokalnych, świętym danej jurysdykcji dedykowana jest druga niedziela po Pięćdziesiątnicy (tydzień po wspomnieniu Wszystkich Świętych).

Istotnym elementem funkcjonowania synaks świętych (choć niewymuszonym) jest jej aktualizacja – ogłaszanie nowych świętych. Kanonizowanie nowych orędowników świadczy o tym, że Cerkiew żyje, a także pokrzepia lud Boży, przedstawiając świętość jako cel życia dostępny każdemu chrześcijaninowi. Istotnym przykładem ogłoszenia nowych współczesnych świętych jest decyzja Synodu Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego z lipca 2024 roku. Kanonizowano tam szesnastu nowych świętych, w tym archimandrytę Sofiana, zmarłego w 2002 roku. A zatem lata jego życia – jako jednego z nielicznych kanonizowanych obecnie świętych – przypadają na trzecie tysiąclecie.

### 1.3. Formowanie się synaksy świętych PAKP

Przez wiele wieków tradycja wschodniosłowiańska nie akcentowała odrębności narodów: Rosjan, Ukraińców, Białorusinów, związanych z ziemią polskimi. Narody te postrzegane były jako Ruś, mająca swoje źródło we wspólnym chrzcie przyjętym przez św. Włodzimierza Wielkiego<sup>3</sup>. Poszczególne synaksy świętych związane z mniejszymi geograficznie obszarami zaczęły pojawiać się o wiele później, kiedy pojawiła się potrzeba eksponowania własnej duchowości i tradycji. Refleksyjne spojrzenie na historię prawosławia ziem polskich pozwala jednak zauważyć jego odrębność w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Na kształtowanie się mentalności oraz formowanie synaksy świętych lokalnych wpływ miało wiele wydarzeń i procesów, jak choćby: dziedzictwo cyrylometodiańskie, unia brzeska, zmiana zależności jurysdykcyjnej od XVII wieku, zabory, bieżącość, rozmaite prześladowania okresu I i II wojny świato-

<sup>3</sup> Ibidem.

wej. Wielu świętych czczonych w sposób szczególny w PAKP to święci kanonizowani przez dzisiejszy Rosyjski Kościół Prawosławny, zwłaszcza z ziem dzisiejszej Białorusi i Ukrainy. Do świętych „naszych” można zaliczyć tych spośród nich, których narodziny, część życia bądź śmierć związane były z terenem Polski. Pośród nich wymienić można wielu męczenników kanonizowanych w 2000 r. jako tzw. nowych męczenników i wyznawców.

Charakterystyczną cechą prawosławia na ziemiach polskich jest jego etniczna różnorodność. O ile w niektórych jurysdykcjach łatwo utożsamić narodowość z wyznaniem, o tyle na naszych ziemiach można mówić o wielu narodowościach, zwłaszcza: polskiej, białoruskiej, ukraińskiej, łemkowskiej. Rezultatem takiego stanu rzeczy jest tytułowanie synaksy ogólnym określeniem „święci ziemi naszej”, bez nazywania narodowości. Tak podpisane są niektóre ikony, takie wezwanie nosi również boczny ołtarz cerkwi św. Mikołaja w Szczecinie. Kolejnym etapem w kształtowaniu się świadomości może być nazywanie kategorii świętych określeniem „święci Polskiej Cerkwi” albo „święci ziemi polskiej”. Oba terminy są trafne i zdają się nie wywoływać niejednoznaczności w kwestii narodowości.

Wielu świętych jest obecnych w komemoracji liturgicznej od lat. Jednym z najdłużej czczonych na terenie PAKP jest św. męczennik Gabriel, ogłoszony patronem młodzieży (w tym Bractwa Młodzieży Prawosławnej), którego szczególnymi ośrodkami kultu są Monaster w Zwierkach i katedra św. Mikołaja w Białymstoku. Ku jego czci powstała niejedna cerkiew i kaplica (m.in. Zwierki, Malinniki). Świątynie budowano także pod wezwaniem świętych Cyryla i Metodego (m.in. Warszawa, Białystok, Biała Podlaska, planowana cerkiew w Krakowie), św. Antoniego Supraskiego (Supraśl), św. Maksyma Gorlickiego (Głogów), męczenników ziemi Chełmskiej i Podlaskiej (Zbucz), męczenników ziemi Podlaskiej (cerkiew wznoszona w Zaleszanach), św. Jerzego z Policznej (Policzna), św. Grzegorza Peradze (Warszawa, Białystok), św. Serafina Smoleńskiego (Biała Podlaska), św. Paraskiewy Turkowickiej (Turkowice). W wielu cerkwiach znajdują się ikony lokalnie czczonych świętych, a nawet ikony kilku świętych z danego obszaru geograficznego, nazwanych od nazwy miejscowości, np. ikona świętych ziemi hrubieszowskiej w Hrubieszowie.

Polska Cerkiew także dokonywała kanonizacji świętych:

1. św. Maksyma Gorlickiego w 1994 r.
2. Męczenników ziemi Chełmskiej i Podlaskiej w 2003 r.
3. św. Mikołaja Borowika (włączenie do grona Męczenników ziemi Chełmskiej i Podlaskiej) w 2008 r.
4. Męczenników ze wsi Puchały Stare (Męczennicy Podlascy) w 2019 r.
5. Męczenników ze wsi Szpaki, Zanie, Zaleszany, Wólka Wygonowska (Męczennicy Podlascy) w 2020 r.



Ponadto, w 2014 r., Sobór Biskupów powołał komisję „w celu przeprowadzenia kanonizacji śp. ks. Szymona Fedorońki i świeckich wiernych naszej Cerkwi, którzy zostali zamęczeni w Katyniu”<sup>4</sup>. W 2021 r. na posiedzeniu Soboru Biskupów PAKP „postanowiono uzupełnić hagiologion Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej” i powołano odpowiednią komisję<sup>5</sup>, a w 2024 r. „podjęto decyzję przeprowadzenia kanonizacji osób zamęczonych w łagrach”<sup>6</sup>.

Dla tożsamości geograficzno-religijnej istotny jest nie tylko kult lokalnych świętych, ale też lokalnych ikon Matki Bożej. W przypadku PAKP możemy wymienić chociażby następujące (w kolejności alfabetycznej): Augustowska, Białostocka, Bielska, Chełmska, Częstochowska, Hrubieszowska, Jabłecznińska, Jaczniańska, Jaworska, Krasnostocka, Leśniańska, Ostrobramska, Poczajowska, Prehorylska, Starokornińska, Supraska, Tarnogrodzka, Turkowicka, Wasilkowska, Zaleszańska, Żyrowicka. Kult ten jest związany z pobożnością, ruchem pielgrzymkowym i twórczością artystyczną (teksty liturgiczne i paraliturgiczne). Kult ikon Bogurodzicy ziem polskich nie jest jednak przedmiotem niniejszego artykułu. Autor niniejszego artykułu pomija także celowo zagadnienie hymnografii ku czci przedstawionych świętych, aby zachować obiektywizm, ponieważ jest to temat szczególnie bliski piszącemu niniejsze słowa.

## 2. Lista świętych związanych z polskim Prawosławiem

W niniejszej części artykułu przedstawieni zostali prawosławni kanonizowani święci, których życie związane było z Polską. Wypisani zostali w kolejności chronologicznej z podziałem na cztery okresy: 1) czasy formowania się polskiej państwowości i panowania dynastii Piastów (do 1370 r.); 2) czasy dynastii Jagiellonów (1385–1572); 3) czasy od unii brzeskiej do trzeciego rozbioru Polski (1596–1795); 4) wieki XIX i XX (obejmujące zabory, I Wojnę Światową z rewolucją w 1917 roku, dwudziestolecie międzywojenne, II Wojnę Światową i pierwsze lata powojenne). Niniejsze zestawienie zawiera 44 pozycje (pojedynczych świętych, par lub grup).

Przy każdym ze świętych pokrótce omówiono jego znaczenie i zasadność obecności w synaksie. Pominięto szereg informacji biograficznych z uwagi na fakt, że żywoty są ogólnodostępne w polskojęzycznej literaturze, a celem artykułu jest opis hagiograficzny w kontekście PAKP. Przy wspomnieniach liturgicznych pominięto dodatkowe celebrowanie pamięci świętych w różnych lokalnych synaksach (np. w gronie białoruskich świętych czy w synaksie nowych męczenników i wyznawców ziemi Rusi).

<sup>4</sup> *Z prac Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 2014/12, 2024, s. 4.

<sup>5</sup> *Komunikat Kancelarii Świętego Soboru Biskupów Świętego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, <[www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-12/](http://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-12/)> (3.08.2024).

<sup>6</sup> *Wiosenna sesja Św. Soboru Biskupów PAKP*, <[www.orthodox.pl/wiosenna-sesja-sw-soboru-biskupow-pakp/](http://www.orthodox.pl/wiosenna-sesja-sw-soboru-biskupow-pakp/)> (3.08.2024).

## 2.1. Początki państwa polskiego i czasy Piastów (do 1370 r.)

**Święci Cyryl (826–869) i Metody (815–885)** – obecność świętych braci w synaksie świętych ziemi polskiej jest oczywista. Fundamentem wszystkich synaks lokalnych świętych zawsze są ewangelizatorzy – osoby, które przyniosły do danej krainy światło chrześcijaństwa. Wiele Kościołów i miast może się poszczycić apostołskim pochodzeniem. W Polsce, należącej do słowiańskiego obszaru etnicznego i kulturowego, takimi oświecicielami są święci Cyryl i Metody oraz ich uczniowie. Święci są patronami diecezji białostocko-gdańskiej. Wspomnienie liturgiczne: 11/24 maja.

**Św. Marcin Turowski** (ok. 1090–1150) – urodzony w Turowie mnich i kucharz kilku kolejnych miejscowych biskupów. W podeszłym wieku zamieszkał w porzuconym monasterze świętych Borysa i Gleba na wyspie Bołoń na rozlewisku Prypeci, gdzie miał widzenie wspomnianych świętych. Zmarł w opinii świętości. Turów znajduje się obecnie w południowej Białorusi, ale przez wieki był ważnym ośrodkiem religijnym i kulturowym Wielkiego Księstwa Litewskiego, a zarazem Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Wspomnienie liturgiczne: 27 czerwca/10 lipca<sup>7</sup>.

**Św. Cyryl Turowski** (ok. 1130–1182) – kolejny święty z Turowa, biskup, jeden z największych kaznodziejów w historii Prawosławia, nazywany „ruskim Złotoustym”. Napisał wiele modlitw, kazań i komentarzy do Pisma Świętego. Do naszych czasów pozostała jedynie niewielka część jego dzieł. Jest jednym z najbardziej czczonych białoruskich świętych. Jego pamięć była ważna dla kulturowego dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wspomnienie liturgiczne: 28 kwietnia/11 maja<sup>8</sup>.

**Św. Antoni Przemyski (Dobrynia)** (zm. 1232) – prawdopodobnie syn Jadreja, wojewody nowogródzkiego. Jedno ze źródeł podaje, że był przełożonym monasteru w Chutyni (dzisiejsza Rosja) po śmierci jego założyciela Barlaama (1192 rok). W 1210 r. został biskupem nowogródzkim, a w 1219 r. objął w randze arcybiskupa reaktywowaną katedrę w Przemyślu. W 1225 r. po zajęciu Przemyśla przez Węgry, rozpoczęły się prześladowania Cerkwi Prawosławnej. Antoni został zmuszony opuścić Przemyśl i wrócił do Nowogrodu. W 1228 r. w wyniku problemów zdrowotnych zrezygnował z kierowania diecezją i powrócił do macierzystego monasteru, gdzie wkrótce zmarł. Kanonizowany w 1439 r. Wspomnienie liturgiczne: 8/21 października<sup>9</sup>.

**Święci męczennicy Antoni, Jan i Eustachy Wileńscy** (zm. 1347) – rodzeni bracia Antoni i Jan byli dworzanami księcia Olgierda Giedyminowicza. Za praktykowanie prawosławnej wiary zostali oskarżeni o odejście od pogaństwa. Po zamknięciu braci

<sup>7</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej...*, s. 11–12.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 21–23, Cyryl Turowski, *Homilie Paschalne*, Opole 1993.

<sup>9</sup> Антоний, [w:] *Православная энциклопедия*, Т. 2, Moskwa, 2001, s. 600–601; Paisjusz (Martyniuk), abp, *Św. Antoni (Dobrynia) – odnowiciel prawosławnego życia duchowego na Rusi Czerwonej oraz święci związani z księstwem Halicko-Wołyńskim*, dostęp online <[http://www.lublin.cerkiew.pl/aktual.php?id\\_n=1818&id=>](http://www.lublin.cerkiew.pl/aktual.php?id_n=1818&id=>) (30 września 2024 r.).

w więzieniu, odwiedziło ich wiele osób, które później nawróciły się na chrześcijaństwo. W celu nierozprzestrzeniania się ich nauki zdecydowano o ich zabiciu. Antoni został powieszony na dębie, a Jan uduszony. Kilka miesięcy później na drzewie powieszony został także Eustachy, który otwarcie przyznał się do wiary. Męczennicy zostali kanonizowani w 1374 r. i od tego momentu byli czczeni w Wielkim Księstwie Litewskim. Ich relikwie przechowywane są w Wilnie. Wspomnienie liturgiczne: 14/27 kwietnia.

## 2.2. Czasy Jagiellonów (1385–1572)

**Św. Teodor Ostrogski** (1360–1446) – książę z rodu Ostrogskich, syn Daniela, potomek św. Włodzimierza Wielkiego. Był obrońcą prawosławia na ziemi wołyńskiej. Wraz ze swoim wojskiem walczył przeciw Krzyżakom w bitwie pod Grunwaldem w 1410 r. W podeszłym wieku zrezygnował z zaszczytów książęcych i poświęcił życie Bogu, wstępując do Kijowsko-Pieczerskiego monasteru. Otrzymał postrzyżyny mniszę z imieniem Teodozjusz. Kanonizowany na przełomie XVI i XVII w. Jego nienaruszone relikwie spoczywają w kijowskich pieczarach. Wspomnienie liturgiczne: 11/24 sierpnia<sup>10</sup>.

**Św. Antoni Supraski** (2 poł. XV w. – pocz. XVI w.) – urodzony na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Gwałtowny charakter doprowadził go do popełnienia w młodości grzechu zabójstwa. W duchu pokuty wstąpił do Monasteru Supraskiego za czasów ihumena Pafnucego, otrzymał tam mniszę postrzyżyny. Następnie na Górze Athos prowadził życie monastyczne w wieży niedaleko Karies. W poszukiwaniu męczeńskiej śmierci trafił do Salonik (dzisiejsza Grecja), będących wówczas we władzy Imperium Osmańskiego. Po wejściu do zamienionej na meczet cerkwi Bogurodzicy, gdzie trwało nabożeństwo muzułmańskie, po wykonaniu modlitewnych gestów został pobity i wtrącony do lochu, a następnie za wyznawanie wiary i polemikę z naczelnikiem miasta zabity. Jego ciało spalono, a prochy rozrzucono, żeby uniemożliwić kult relikwii. Przez wieki był nieznan, a jego pamięć w Monasterze Supraskim odrodziła się w 2005 r. Powstała tam domowa cerkiew ku jego czci, a corocznie w dniu pamięci sprawowane jest uroczyste nocne nabożeństwo. Męczennik czczony jest także w Salonikach, w cerkwi, gdzie został pojmany. Wspomnienie liturgiczne: 4/17 lutego<sup>11</sup>.

**Św. Julianna Holszańska** (połowa XVI wieku) – pochodziła z książęcego znamienitego rodu Holszańskich z terenów dzisiejszego obwodu grodzieńskiego (z tego rodu pochodziła jedna z żon Władysława Jagiełły Zofia Holszańska). Zmarła w wieku 16 lat i została pochowana na terenie Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Po pewnym czasie okazało się, że jej ciało nie uległo rozkładowi. Umieszczone w specjalnym relikwiarzu stało się źródłem wielu cudów. Święta przedstawiana jest na ikonie w synaksie Ojców

<sup>10</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej...*, s. 42–44.

<sup>11</sup> A. Mironowicz, M. Mironowicz, *Święty Antoni Supraski*, Białystok 2014.

Kijowsko-Pieczerskich. Jej imię wymieniane jest w wielu redakcjach czytanej w PAKP modlitwy na litii. Wspomnienie liturgiczne: 6/19 lipca<sup>12</sup>.

### 2.3. Czasy od unii brzeskiej do trzeciego rozbioru Polski (1596–1795)

**Św. Nicefor Egzarcha** (ok. 1537 – ok. 1599) – pochodzący z Konstantynopola dobrze wykształcony diakon, egzarcha (delegat) patriarchy Konstantynopola na brzeskim soborze antyuniijnym w 1596 r. Za aktywną obronę prawosławnej wiary i niepodporządkowanie się naciskom politycznym ze strony króla Zygmunta III Wazy został skazany na więzienie w lochach zamku w Malborku, gdzie zmarł z głodu. Kanonizowany z tytułem „wyznawcy” (cs. *ispowiednik*). Z uwagi na miejsce śmierci, w pełni zasadnym wydaje się nadawanie mu również toponimu „malborski”, zwłaszcza podczas wspominania liturgicznego w położonych nieopodal Malborka parafiach. Wspomnienie liturgiczne: 6/19 października<sup>13</sup>.

**Św. Hiob Poczajowski** (1550–1651) – urodzony na ziemi Halickiej, już w wieku dziesięciu lat wstąpił do monasteru, by niedługo później otrzymać postrzyżyny mnisze, a następnie w dorosłym wieku święcenia kapłańskie. Około 1580 r. książę Konstanty Ostrogski zaprosił go na Wołyń dla umacniania prawosławnej wiary. Ostatecznie Hiob osiadł w monasterze w Poczajowie, którego został przełożonym. Za jego czasów monaster zyskał nowe świątynie i budynki oraz rozwinął się duchowo. Mnich przeżył ponad 100 lat. Niedługo po śmierci został kanonizowany. Święty jest patronem diecezji warszawsko-bielskiej. Wspomnienie liturgiczne: 28 października/10 listopada, 6/19 maja, 28 sierpnia/10 września<sup>14</sup>.

**Św. Atanazy Brzeski** (1595/1600–1648) – w młodości otrzymał dobre wykształcenie, przebywał na dworze kanclerza wielkiego litewskiego Lwa Sapiehy. W poszukiwaniu rozwoju duchowego wstąpił do monasteru w Wilnie, a po latach został ihumenem monasteru w Brześciu. Jego życie mnisze przypadło na okres świeżo po unii brzeskiej. Po cudownym objawieniu Bogurodzicy Atanazy pojechał w 1643 roku na sejm do Warszawy, odwiedzając po drodze monaster św. Onufrego w Jabłecznej. Za obronę prawosławia został zamknięty w więzieniu. Napisał list do króla Władysława IV Wazy, dzięki któremu został uwolniony i skierowany do Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Ostatecznie wrócił do Brześcia, gdzie w 1648 r. został pojmany i usilnie nakłaniany do przyjęcia unii. Odmowa przyniosła męczeńską śmierć. Święty jest patronem diecezji lubelsko-chełmskiej. Wspomnienie liturgiczne: 5/18 września<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej...*, s. 48–49.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 58–63; M. Dżega, *Obrońca wiary niechcianej. Życie i działalność egzarchy tronu patriarchalnego Konstantynopola arcydiakona Nikifora Paraschesa-Kantakuzena (1537–1599)*, Warszawa 2014.

<sup>14</sup> A. Borkowski, bp, *Hiob Zalizo. Ihumen Poczajowski*, Białystok 2017.

<sup>15</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej*, s. 67–70; O. Breski, *Święty Atanazy Brzeski i ‘wasza unia’*, [w:] *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, Lublin–Hajnówka–Białystok 2016, s. 96–100.

**Św. Gabriel Zabłudowski** (1684–1690) – urodzony w Zwierkach koło Zabłudowa (woj. podlaskie, pow. białostocki) w pobożnej rodzinie Gowdelów. W wieku sześciu lat porwany przez dziedzica wsi, torturowany i brutalnie zamordowany. Kiedy jego grób został po trzydziestu latach naruszony, okazało się, że ciało nie uległo rozkładowi. Umieszczono je w miejscowej cerkwi Monasteru Zabłudowskiego. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 1820 r. We wrześniu 1992 r. relikwie św. Gabriela po długiej tułaczce po terytorium dzisiejszej Białorusi powróciły na Podlasie. Obecnie przebywają w Białymstoku (od września do maja) i wzniesionej na jego cześć cerkwi Monasteru w Zwierkach (od maja do września). Święty Gabriel jest jednym z najdłużej i najpowszechniej czczonym lokalnym świętym PAKP. Został uznany za patrona Bractwa Młodzieży Prawosławnej. W liturgicznej komemoracji występuje często pod tytułem „męczennik dziecko Gabriel” (cs. *mučenik mladieniec Hawrii!*). Określany także epitetami od podlaskich miejscowości: „białostocki”, „zwierkowski”, „zabłudowski”. Wspomnienie liturgiczne: 20 kwietnia/3 maja, 22 września (przeniesienie relikwii z Grodna do Białegostoku)<sup>16</sup>.

**Św. Piotr (Mohyla) Kijowski** (1596–1647) – pochodził ze znamienitego mołdawskiego rodu, którego przedstawiciele pełnili wiele zaszczytnych funkcji świeckich i duchowych oraz odegrali istotną rolę w polityce zagranicznej Rzeczypospolitej. W młodości zdobywał naukę na dworze hetmana Stanisława Żółkiewskiego, następnie wstąpił do Ławry Kijowsko-Pieczerskiej i otrzymał postrzyżyny mnisze, wkrótce został przełożonym monasteru. Podczas pełnienia tej funkcji był bardzo aktywny, poświęcając wiele uwagi działalności wydawniczej i edukacyjnej. Założył szkołę (kolegium), która przekształcona została następnie w Akademię Mohylańską. W 1633 r. został metropolitą kijowskim (metropolia ta znajdowała się wówczas na terenie Rzeczypospolitej). Przez cały czas dbał o odpowiednie wykształcenie i poziom wiedzy teologicznej kleru. Wsławił się jako obrońca prawosławnej wiary w trudnych czasach. Kanonizowany przez Ukraiński Kościół Prawosławny w 1996 roku. Jest patronem jednej z cerkwi w Lublinie. Wspomnienie liturgiczne: 31 grudnia/13 stycznia<sup>17</sup>.

**Św. Jerzy (Koniski) Mohylewski** (1717–1795) – wybitny hierarcha i kaznodzieja terenów dzisiejszej Białorusi. Wykształcenie zdobył w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, po czym złożył mnisze śluby w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. Niedługo później otrzymał święcenia i został rektorem uczelni. W 1755 r. powołany na biskupa mohylewskiego (wschodnia Białoruś). Mimo prześladowań i złego stanu materialnego diecezji, działał aktywnie, tworząc m.in. drukarnię i szkołę, którą przekształcono później w seminarium duchowne. Szukał wsparcia dla prawosławnych zarówno u carycy Katarzyny II, jak i króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Dzięki jego staraniom do

<sup>16</sup> Akatyst, *życie i męczeństwo św. Gabriela Zabłudowskiego*, Białystok 2012.

<sup>17</sup> A. Artemiuk, *Święty Piotr (Mohyla) metropolita kijowski i halicki*, <[www.lublin.cerkiew.pl/page.php?id=355](http://www.lublin.cerkiew.pl/page.php?id=355)> (1.08.2024).

prawosławia powróciło ponad sto tysięcy unitów. Zmarł w 1795 r., w 1812 r. podczas najazdu wojsk napoleońskich jego grób został otwarty, a ciało okazało się nienaruszone. Kanonizowany przez Białoruski Egzarchat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w 1993 r. Wspomnienie liturgiczne: 13/26 lutego<sup>18</sup>.

#### 2.4. Wieki XIX i XX

**Św. Maksym (Sandowicz) Gorlicki** (1886–1914) – Łemko, urodzony w Zdyni na Podkarpaciu (ówczesny zabór Cesarstwa Austro-Węgierskiego). Od 1911 r. był duchownym na ziemiach Łemkowszczyzny, których mieszkańcy powracali z unii do Prawosławia. Za obronę prawosławnej wiary więziony i zamordowany. Bardzo szybko otoczony kultem, uważany jest za bohatera Łemków. Kanonizowany przez PAKP w 1994 r. W 2007 r. relikwie umieszczono w cerkwi w Gorlicach. W tym samym roku w Głogowie (diecezja wrocławsko-szczecińska) poświęcona została cerkiew pod jego wezwaniem. Wspomnienie liturgiczne: 24 sierpnia/6 września<sup>19</sup>.

**Św. Ambroży Gudko** (1867–1918) – urodzony na terenie guberni lubelskiej, prawdopodobnie w Tyszowcach (pow. tomaszowski). Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne i akademię teologiczną w Sankt Petersburgu. W latach 1901–1904 był rektorem seminarium duchownego w Krzemieńcu (Wołyń), następnie biskupem krzemienieckim. Jego posługa od 1914 r. związana była z terenami dzisiejszej Rosji (biskup sarapuński). Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 27 lipca/9 sierpnia<sup>20</sup>.

**Św. Jerzy (Stepaniuk) z Policznej** (1881–1918) – urodzony we wsi Policzna (woj. podlaskie, pow. hajnowski). Duchowe wykształcenie otrzymał w Moskwie, posługę kapłańską pełnił na terenie dzisiejszego Kazachstanu. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. W 2020 r. w Policznej (parafia Werstok) została poświęcona kaplica pod jego wezwaniem. Wspomnienie liturgiczne: 26 czerwca/9 lipca<sup>21</sup>.

**Św. Roman (Miedwiedź) z Zamościa** (1874–1937) – urodzony w Zamościu, absolwent Chełmskiego Seminarium Duchownego. Dalszą edukację i posługę kapłańską kontynuował na terenie dzisiejszej Rosji. W 1907 r. na kilka miesięcy przeniesiony do Tomaszowa Mazowieckiego. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosław-

<sup>18</sup> J. Charkiewicz, *Święci ziemi białoruskiej...*, s. 74–77; M. Hajduk, *Unia brzeska 1596 roku, [w:] Tragiczna w skutkach...*, s. 68–69.

<sup>19</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografjach świętych*, Warszawa, 2008, s. 13–29.

<sup>20</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 39–47.

<sup>21</sup> *Akatyst. Życie i męczeństwo świętego Jerzego z Policznej*, Warszawa, 2023, s. 22–31.

ny w 2000 r. W 2012 r. do cerkwi w Zamościu trafiła część relikwii. Wspomnienie liturgiczne: 26 sierpnia/8 września<sup>22</sup>.

**Św. Emilian Panasewicz** (1875–1937) – urodzony we wsi Obsza (woj. lubelskie, powiat biłgorajski), absolwent Chełmskiego Seminarium Duchownego. Pełnił posługę kapłańską w Łęczycy (woj. łódzkie) i Busku-Zdroju (woj. świętokrzyskie), aresztowany w 1914 r. przez wojska austriackie. Przebył długą tułaczkę począwszy od Chełma i Kijowa poprzez różne miejscowości dzisiejszej Rosji. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2003 r. Wspomnienie liturgiczne: 20 listopada/3 grudnia<sup>23</sup>.

**Św. Aleksy Nikatow** (1875–1937) – urodzony w Downarach (woj. podlaskie, pow. moniecki). Wkrótce po narodzinach cała rodzina wyjechała do Rosji. Tam Aleksy niósł swoją posługę kapłańską. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 20 listopada/3 grudnia<sup>24</sup>.

**Św. Aleksy Sienkiewicz** (1875–1937) – urodzony w Jasionówce (woj. podlaskie, pow. moniecki). Pracował w banku w Grodnie, a podczas *bieżeństwa* w 1915 r. uciekł w głąb Rosji. Otrzymał tam święcenia diakońskie. W 1923 r. zwrócił się do polskiej ambasady z prośbą o umożliwienie powrotu do Polski, jednak spotkał się z odmową. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 28 listopada/11 grudnia<sup>25</sup>.

**Św. Serafin (Ostroumow) Smoleński** (1880–1937) – urodzony w Moskwie, tam też otrzymał duchowe wykształcenie i święcenia. W 1905 r. przyjechał na Chełmszczyznę i wstąpił do Monasteru św. Onufrego w Jabłecznej, gdzie wkrótce został przełożonym. Ożywił życie mnisze i działalność wspólnoty. Udzielił postrzyżyn mniszych przysłemu św. Aleksemu z Zakarpacia. W latach 1914–1916 był rektorem Chełmskiego Seminarium Duchownego, jako następcą późniejszego metropolity Dionizego (Waledyńskiego). W 1916 r. został wyświęcony na biskupa bielskiego, wikariusza diecezji chełmskiej. Funkcję pełnił krótko. Dalsze lata jego posługi przypadły na terytorium dzisiejszej Rosji i w Smoleńsku. Został zamordowany w Lesie Katyńskim. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2001 r. Jego czci poświęcona jest cerkiew w Białej Podlaskiej. Wspomnienie liturgiczne: 25 listopada/8 grudnia<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 49–62.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 63–68.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 77–79.

<sup>25</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 116–117.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 95–115; S. Amielczenkow bp, *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina (Ostroumowa), arcybiskupa smoleńskiego*, Warszawa 2019.

**Św. Jarosław Sawicki** (1882–1937) – urodzony we wsi Puchły (woj. podlaskie, pow. hajnowski) jako syn psalmisty parafii w Zabłudowie. Ukończył seminarium duchowne w Wilnie. Posługę kapłańską sprawował na terenie dzisiejszej Białorusi, od 1911 r. w Monasterze Krasnostockim (obecnie Różanystok, woj. podlaskie, pow. sokólski), do którego tradycji nawiązuje Monaster w Zwierkach. Podczas *bieżeństwa* (1915 r.) znalazł się na terenie dzisiejszej Rosji. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 25 listopada/8 grudnia<sup>27</sup>.

**Św. Włodzimierz Miedwiedziuk** (1888–1937) – urodzony w Łukowie (woj. lubelskie). W latach 1910–1915 pełnił funkcję psalmisty w Radomiu, w trakcie *bieżeństwa* uciekł w głąb Rosji. Tam otrzymał święcenia i pełnił posługę kapłańską. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 20 listopada/3 grudnia<sup>28</sup>.

**Św. Kira Oboleńska** (1889–1937) – urodzona w Hrubieszowie jako córka księcia Iwana Oboleńskiego. W 1906 r. rodzina przeniosła się na stałe do Sankt Petersburga i dalsze życie męczennicy związane było z Rosją. Jako nauczycielka, została zamordowana podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowana przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2003 r. Wspomnienie liturgiczne: 4/17 grudnia<sup>29</sup>.

**Św. Wiktor Jaworski** (1873–1938) – urodzony w Koroszczynie (woj. lubelskie, pow. bialski). O jego życiu niewiele wiadomo. Posługę kapłańską pełnił w Charkowie. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Ukraiński Kościół Prawosławny w 1993 r. Wspomnienie liturgiczne: 19 maja/1 czerwca<sup>30</sup>.

**Św. Symeon Kulhawiec** (1882–1938) – urodzony w kolonii miasteczka Łomazy (woj. lubelskie, pow. bialski). Był psalmistą w jednej z cerkwi powiatu bialskiego. Podczas *bieżeństwa* w 1915 r. uciekł w głąb Rosji. Tam też pełnił swoją posługę kapłańską. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 8/21 lutego<sup>31</sup>.

**Św. Jan Blumowicz** (1888–1938) – urodzony w Warszawie w rodzinie robotniczej. W 1918 r. wraz z żoną wyjechał do Moskwy, gdzie otrzymał duchowe wykształcenie oraz święcenia kapłańskie. Jego dalsza posługa miała miejsce na terenie dzisiejszej Rosji i Ukrainy. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okre-

<sup>27</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 81–93.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 69–76.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 118–122.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>31</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 124–127.



sie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 31 marca/13 kwietnia<sup>32</sup>.

**Św. Onufry (Gagaluk) Kurski** (1889–1938) – urodzony we wsi Posad-Opole koło Puław w rodzinie leśniczego. Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne i akademię w Sankt Petersburgu. Duży wpływ na jego formację duchową miał biskup Eulogiusz (Gieorgijewski). Młode lata przyszłego świętego związane były także z podwójnym objawieniem św. Onufrego Wielkiego (jedno miało miejsce w Monasterze w Jabłecznej). W 1922 r. Onufry został powołany na biskupa, jednak w tym samym roku został aresztowany. Przez wiele lat trwała jego tułaczka po ziemiach dzisiejszej Ukrainy i Rosji. Został zamordowany podczas wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 19 maja/1 czerwca<sup>33</sup>.

**Św. Leoncjusz Strociuk** (1878–1941) – urodzony we wsi Sahryń (woj. lubelskie, pow. hrubieszowski). Tam też był psalmistą, następnie diakonem. W 1918 r. wyjechał do Moskwy, gdzie pełnił posługę diakońską. W ramach wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym został aresztowany i zmarł w obozie w Amurłagu. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2004 r. Wspomnienie liturgiczne: 21 grudnia/3 stycznia<sup>34</sup>.

**Św. Grzegorz Peradze** (1899–1942) – urodzony w Gruzji naukowiec i poliglota. Uczył się w seminarium duchownym i uniwersytecie w Tbilisi, następnie pracował naukowo m.in. w Berlinie, Bonn, Brukseli, Louvain, Londynie i Oxfordzie. W 1931 r. w Londynie otrzymał postrzyżyny mnisze, a w Paryżu święcenia kapłańskie. W 1932 r. odwiedził Kraków, a rok później zamieszkał w Warszawie przy ulicy Brukowej (dziś Okrzei) jako profesor Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego. Nabożeństwa sprawował w dolnej świątyni katedry św. Marii Magdaleny. Podczas pobytu w Polsce św. Grzegorz opublikował wiele prac naukowych i odbył szereg podróży. Gdy rozpoczęła się II wojna światowa, duchowny nie opuścił Warszawy, mimo propozycji pracy w Berlinie. W 1942 r. został aresztowany. Najpierw przetrzymywano go w więzieniu na Pawiaku, później przewieziono do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, tam został zamordowany. W 1995 r. kanonizował go Gruziński Kościół Prawosławny. Nazwisko św. Grzegorza zostało umieszczone na tablicy w Uniwersytecie Warszawskim. W 2006 r. w Warszawie powstała kaplica ku jego czci, a w Białymstoku cerkiew, której poświęcenie planowane jest na wrzesień 2024 r. Wspomnienie liturgiczne: 23 listopada/6 grudnia<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 128–131.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 133–150.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 152–153.

<sup>35</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 155–175.

**Św. Cyprian Klimucz** (1897–1942) – urodzony na terenie dzisiejszej Białorusi. Studiował w seminarium duchownym w Wilnie, którego nie ukończył z powodu ewakuacji w głąb Rosji w 1915 r. W 1921 r. wrócił na teren ówczesnej Rzeczypospolitej i otrzymał święcenia kapłańskie. Swoją posługę niósł na terenie dzisiejszej Białorusi. Przez niedługi czas w 1942 r. był administratorem parafii w Lewkowie Starym (woj. podlaskie, pow. hajnowski). W 1939 r. aresztowany przez NKWD. Zginął w obozie koncentracyjnym w okolicach Archangielska w nieznanych okolicznościach. Kanonizowany przez Białoruski Egzarchat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w 2011 r. Wspomnienie liturgiczne: 27 sierpnia/9 września<sup>36</sup>.

**Św. Ignacy z Jabłecznej** (lata 60. XIX w. – 1942) – mnich Monasteru św. Onufrego w Jabłecznej pełniący funkcję dzwonnika. W sierpniu 1942 r. budynek klasztoru został podpalony w ramach prowokacji przez niemieckiego zarządcę. Braciom zabroniono gaszenia ognia. Ignacy, będący wówczas 80-letnim mnichem zaczął dzwonić w dzwon, wołając na pomoc. Został za to zamordowany. Kanonizowany w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Jego relikwie znajdują się w cerkwi św. Onufrego w Jabłecznej. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 28 lipca/10 sierpnia<sup>37</sup>.

**Święci Paweł** (1893–1943) i **Joanna Sz wajko** (1899–1943) – małżeństwo pochodzące z Wołynia. Paweł otrzymał święcenia kapłańskie w 1924 r. i skierowany został na parafię do wsi Potok Górny (woj. lubelskie, pow. biłgorajski), a następnie do Świątkowej Wielkiej (woj. podkarpackie, pow. jasielski) i Desznicy (pow. tenże), gdzie prowadził działalność duszpasterską wśród Łemków. W 1938 r. powrócił na Chełmszczyznę, obejmując parafie w Siedliskach (pow. zamojski), Obszy (pow. biłgorajski) i Śniatyczach (pow. zamojski). Wszędzie bronił prawosławnej wiary. W 1943 r. został proboszczem w Grabowcu (pow. hrubieszowski). W dniu Zaśnięcia Bogurodzicy do jego mieszkania wdarli się bandyci i zakatowali ks. Pawła i jego małżonkę. Oboje zostali kanonizowani w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 15/28 sierpnia<sup>38</sup>.

**Św. Sergiusz Zacharczuk** (1915–1943) – urodzony we wsi Szyhowice koło Hrubieszowa jako syn diakona i dyrygenta. Ukończył seminarium duchowne w Krzemieńcu oraz szkołę dyrygentów i psalmistów w monasterze w Jabłecznej. Święcenia kapłańskie otrzymał w Wilnie. Na początku pełnił posługę w parafii Nabród (woj. lubelskie, pow. tomaszowski), niedługo po zburzeniu cerkwi w 1938 r. W trakcie Liturgii w dniu św. Jerzego w 1943 r. napadli go bandyci i torturowali, profanując przy tym świątynię,

<sup>36</sup> *Liber Albus (Biała Księga). Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w. (lata 1914–1989)*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4590.htm>> (1.08.2024).

<sup>37</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 191–195.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 201–204.

po czym zabili. Niektóre świadectwa wspominają jeszcze o czternastu innych parafianach, którzy ponieśli podczas tego zdarzenia śmierć. Sergiusz został kanonizowany w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Jego relikwie umieszczono w cerkwi w Chełmie. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 23 kwietnia/6 maja<sup>39</sup>.

**Św. Piotr Ohryzko** (1891–1944) – pochodzący ze wsi Tarnawatka (woj. lubelskie, pow. tomaszowski), absolwent seminarium duchownego w Krzemieńcu, następnie duchowny na Wołyniu. W 1939 r. powrócił na Chełmszczyznę i został proboszczem w Suminie (pow. tomaszowski), a następnie w Moreszynie (pow. zamojski). Kilkakrotnie napadany poniósł męczeńską śmierć w Wielkim Poście w 1944 r. we wsi Czar-towiec (pow. zamojski). Został kanonizowany w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 28 marca/10 kwietnia<sup>40</sup>.

**Św. Lew Korobczuk** (1919–1944) – syn duchownego od pokoleń związanego z Ziemią Chełmską, choć urodzony w Rosji w trakcie *bieżeństwa*. Po powrocie na Chełmszczyznę, wstąpił do szkoły dyrygentów i psalmistów w Jabłecznej. Został psalmistą w Werbkowicach (pow. hrubieszowski), a następnie kapłanem. Pełnił posługę w Chełmie, następnie w Łaskowie (pow. hrubieszowski). Kilkakrotnie napadano na jego dom. W 1944 r. zamordowany wraz z ponad dwustoma parafianami. Został kanonizowany w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 25 lutego/10 marca<sup>41</sup>.

**Św. Mikołaj Holc** (1907–1944) – pochodzący z okolic Żytomierza. Studia teologiczne ukończył w Bułgarii, następnie otrzymał święcenia kapłańskie. Służył w Obszy (pow. biłgorajski), następnie w diecezji wołyńskiej. Podczas II wojny światowej wrócił na Chełmszczyznę i został proboszczem w Nowosiólkach (woj. lubelskie, pow. tomaszowski). Zginął z rąk bandytów po licznych torturach. Został kanonizowany w roku 2003 w gronie Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 20 marca/2 kwietnia<sup>42</sup>.

**Św. Mikołaj Borowik** (1922–1944) – urodzony w Grodysławicach (woj. lubelskie, pow. tomaszowski) syn diakona. W 1943 r. rodzina musiała opuścić rodzinną wieś i przeniosła się do Tarnobrodu ze względu na napady band. Mikołaj został zamordowany podczas publicznej egzekucji we wsi Pieniany (pow. tomaszowski) w Wielki Piątek. Święty został włączony do grona Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej w 2008 r. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 196–199.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 210–211.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 205–207.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 208–209.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 213–215.

**Św. Bazyli Martysz** (1874–1945) – urodzony w Teratynie (woj. lubelskie, pow. hrubieszowski). Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne i otrzymał święcenia kapłańskie. Pierwsze lata jego posługi upłynęły na odległej Alasce. W 1912 r. wrócił do Polski i został proboszczem w Sosnowcu. Podczas *bieżeństwa* (1915 r.) został przymusowo ewakuowany w głąb Rosji, wrócił po czterech latach ponownie do Sosnowca. W tym samym roku rozpoczął pracę w Wojsku Polskim, po czym przeniósł się do Warszawy. W 1921 r. został naczelnym kapelanem prawosławnym Wojska Polskiego w randze pułkownika. W trakcie pełnienia funkcji był bliskim współpracownikiem metropolity Jerzego (Jaroszewskiego) w staraniach o uzyskanie autokefalii. Był w budynku metropolii w dniu zabójstwa hierarchy w 1923 roku. Często gościł w Zamku Królewskim, Belwederze, Urzędzie Rady Ministrów i u marszałka Piłsudskiego. W 1934 r. odszedł na emeryturę i zamieszkał na rodzinnej ziemi hrubieszowskiej, tam też spędził czasy II wojny światowej. W Wielki Piątek został napadnięty i po ciężkich torturach zamordowany. Kanonizowany w roku 2003 i włączony do grona Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej. Jego relikwie umieszczono w cerkwi św. Jana Klimaka w Warszawie (Wola). Święty był patronem kaplicy Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego, gdy ta znajdowała się w latach 2004–2018 na warszawskiej Ochocie. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, 21 kwietnia/4 maja<sup>44</sup>.

**Święci Męczennicy Podlascy** – ofiary mordów w podlaskich wsiach po II wojnie światowej, w 1946 r., dokonanych przez Oddział Zbrojnego Podziemia Pogotowia Akcji Specjalnej Narodowego Zjednoczenia Wojskowego pod dowództwem kapitana Romualda Rajsa pseudonim „Bury” za białoruską narodowość i wyznanie prawosławne. Zginęło 79 osób (ludność chłopska). Męczennicy zostali kanonizowani przez Sobór Biskupów PAKP w 2019 r. (wieś Puchały Stare, tzw. Furmani) i 2020 r. (wsie Szpaki, Zanie, Zaleszany i Wólka Wygonowska). Ich pamięć czczona jest w sposób szczególny w Monasterze w Zaleszanach, gdzie wznoszona jest cerkiew pw. św. Katarzyny i męczenników i gdzie przechowywana jest cudotwórcza Zaleszańska Ikona Bogurodzicy, związana z wydarzeniami z 1946 r. Wspomnienie liturgiczne: pierwsza niedziela czerwca, ostatnia sobota lipca (wspomnienie Zaleszańskiej Ikony Bogurodzicy), lokalnie: 29 stycznia (Zaleszany), 31 stycznia (Puchały Stare), 2 lutego (Zanie, Szpaki)<sup>45</sup>.

**Św. Serafin (Szachmuć) Żyrowicki** (1901–1946) – urodzony na terenie dzisiejszej zachodniej Białorusi. W 1922 r. wstąpił do Monasteru w Żyrowicach. Otrzymał tam postrzyżyny mnisze i święcenia kapłańskie. W latach 1935–1938 oddelegowany był do posługi duszpasterskiej w Kuraszewie (woj. podlaskie, pow. hajnowski), gdzie pozostawił trwałe ślady w pamięci miejscowej ludności. W 1944 r. został aresztowany

<sup>44</sup> Ibidem, s. 217–227.

<sup>45</sup> *Kanonizacja Męczenników Podlaskich w dniu święta Zaleszańskiej Ikony Bogurodzicy*, <<http://zaleszanymonaster.pl/kanonizacja-meczennikow-podlaskich-w-dniu-swieta-zaleszanskiej-ikony-bogurodzicy/>> (5.08.2024).

i umieszczony w obozie koncentracyjnym. Zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 15/28 października<sup>46</sup>.

**Św. Paraskiewa Turkowicka** (1888–1953) – urodzona w dzisiejszej zachodniej Ukrainie. Od młodości zapragnęła życia mniszego. Wstąpiła do monasteru w Teolinie (woj. podlaskie, pow. sokólski), gdzie spędziła kilka lat. Podczas podróży do domu rodzinnego odwiedziła monaster w Turkowicach, gdzie zobaczyła ikonę Bogurodzicy, która wcześniej objawiła się jej we śnie. W 1912 r. została przyjęta do wspólnoty. Dwa lata później siostry w ramach *bieżeństwa* ewakuowały się w głąb Rosji. Paraskiewie nie dane było już nigdy wrócić na ziemię chełmską. Śluby mnisze złożyła w monasterze Spaso-Blachernskim i pracowała tam z młodzieżą. Za swoją działalność cerkiewną wielokrotnie przesłuchiwana i aresztowana. Zmarła śmiercią naturalną. Kanonizowana przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. jako mniszka-wyznawczyni. W monasterze w Turkowicach w ostatnich latach została wzniesiona cerkiew ku jej czci. Wspomnienie liturgiczne: 22 listopada/5 grudnia<sup>47</sup>.

**Św. Leoncjusz (Stasiewicz) Tarnogrodzki** (1884–1972) – urodzony w Tarnogrodzie (woj. lubelskie, pow. biłgorajski). Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne, następnie w 1910 r. wstąpił do Monasteru w Jabłecznej, gdzie otrzymał postrzyżyny mnisze i święcenia kapłańskie. Podczas *bieżeństwa* uciekł w głąb Rosji i tam pełnił dalszą posługę. W ramach wielkich prześladowań Cerkwi w okresie porewolucyjnym wielokrotnie aresztowany i zsyłany. Zmarł śmiercią naturalną. Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 2000 r. Wspomnienie liturgiczne: 28 stycznia/10 lutego<sup>48</sup>.

## 2.5. Inni święci

Kwestia dokładnego ustalenia składu synaksy świętych PAKP jest problematyczna. Istnieją bowiem również inni kanonizowani święci, którzy związani byli z terenami Rzeczypospolitej. Mowa m.in. o św. Mojżeszu Węgrzynie (XI w.), wziętym do niewoli przez Bolesława Chrobrego podczas jego wyprawy na Kijów w 1018 r. Wydarzenie to skończyło się dla świętego nieudaną próbą nakłonienia go do współżycia przez bogatą wdowę, a następnie kastracją. Po niełatwym doświadczeniu na ziemiach polskich, św. Mojżesz powrócił do Kijowa. Mimo związku geograficznego trudno zaliczyć św. Mojżesza do świętych Polskiej Cerkwi.

Wspomnieć należy także postać kanonizowanego w 1981 r. przez Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami (tzw. *Zarubieżnaja Cerkow'*) Józefa Pietrowych, metropolitę leningradzkiego, który w latach 1906–1907 był przełożonym Monasteru

<sup>46</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 229–240.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 243–251.

<sup>48</sup> J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku...*, s. 253–266.

św. Onufrego w Jabłecznej. Śladem jego aktywnej działalności jest chociażby obecność w ikonostasie głównej cerkwi postaci św. Józefa (starotestamentowego), patrona hierarchy. Metropolita Józef nie został jednak zaliczony do grona świętych przez inne Kościoły lokalne, w tym Rosyjski Kościół Prawosławny, w którym pełnił posługę.

Z ziemią chełmską związany jest również św. Tichon, patriarcha moskiewski w latach 1917–1925, kanonizowany w 1989 r. Jeszcze jako duchowny, został on skierowany w 1892 r. do posługi w Chełmskim Seminarium Duchownym, a pięć lat później wyświęcony na biskupa lubelskiego (pomocniczego biskupa diecezji chełmsko-warszawskiej). Po dziesięciu miesiącach skierowano go do posługi arcybiskupowskiej w Stanach Zjednoczonych.

Ponadto, wielu świętych, kulturowo bądź administracyjnie związanych z Rzeczpospolitą, działało tylko na terenie dzisiejszej Białorusi lub Ukrainy (jak np. czczony w Polsce św. Amfilochiusz z Pocajowa, który przez część życia należał do kleru PAKP czy święci ziemi białoruskiej). Byli również tacy, którzy jako patriarchowie i egzarchowie starożytnych Kościołów wspierali Prawosławie na ziemiach Rzeczypospolitej (np. św. Filoteusz Kokkinos, który na prośbę króla Kazimierza Wielkiego reaktywował metropolię halicką czy związani z czasami unii brzeskiej św. Cyryl Lukaris i św. Melecjusz Pigas). Można zatem postawić otwarte pytanie o granice i charakter związku z Polską, wymagany do ewentualnego włączenia do grona lokalnych świętych PAKP.

### 3. Lista ważnych postaci związanych z polskim Prawosławiem

W trzeciej części artykułu podane zostały przykłady istotnych osób w historii polskiego Prawosławia, które wymagają dalszych badań biograficznych i refleksji nad ewentualną dokumentacją do procesu kanonizacyjnego. Autor nie uzurpuje sobie prawa do decydowania o świętości konkretnych osób, a jedynie przedstawia listę istotnych postaci wymagających zbadania z możliwością zawężenia lub rozszerzenia spisu. Autor zastosował identyczny klucz chronologiczny, jak w poprzedniej części poświęconej kanonizowanym świętym. Niniejsze zestawienie zawiera 34 pozycje (pojedyncze osoby lub grupy).

Przedstawione informacje o poszczególnych osobach stanowią jedynie zarys sylwetki. Podano ramy czasowe (z uwzględnieniem dokładnej daty śmierci, jeśli jest ona znana), ważne wydarzenia, informacje istotne dla związków z Polską i przesłanki do kultu. Szczegółowe informacje o życiu poszczególnych osób są dostępne w polskojęzycznej literaturze.

#### 3.1. Początki państwa polskiego i czasy Piastów (do 1370 r.)

**Andrzej Świerad** (ok. 980 – ok. 1030) – urodzony na terenie dzisiejszego województwa małopolskiego lub świętokrzyskiego. Prowadził życie pustelnicze najpierw

w grocie w miejscowości Tropie (powiat nowosądecki), później na ziemi nitrzańskiej (wówczas Węgry, obecnie zachodnia Słowacja), gdzie znany był ze srogiej ascezy (post, nocne czuwania, noszenie mosiężnego łańcucha na ciele). Znanym jego towarzyszem i uczniem był św. Benedykt (mnich-męczennik). Świerad został ogłoszony świętym przez Kościół katolicki w 1083 r. Jego pamięć czczona jest 13 lipca (na Słowacji 17 lipca)<sup>49</sup>.

**Książę Daniel Halicki** (1201–1264) – wnuk cesarza Izaaka II Angelosa, prawnuk Bolesława Krzywoustego i potomek w linii prostej św. Włodzimierza Wielkiego. Był księciem Wołynia, następnie księciem Rusi Halicko-Włodzimierskiej z siedzibą w Chełmie, do którego z Uhruska przeniósł biskupstwo. W Chełmie ufundował także nowe świątynie. Około 1250 r. założył miasto Lwów na cześć swojego syna Lwa. Pochowany w Chełmie<sup>50</sup>.

### 3.2. Czasy Jagiellonów (1385–1572)

**Królowa Polski Helena** (1476 – 20 stycznia 1513) – córka Iwana III Srogięgo, księcia moskiewskiego (dynastia Rurykowiczów) i Zoe Paleolog, wnuczki cesarza bizantyjskiego Manuela II Paleologa i bratanicy ostatniego cesarza Konstantyna XI. W wieku 18 lat wydana za księcia litewskiego Aleksandra Jagiellończyka. Ich ślub odbył się w 1495 r. w Wilnie. Pomimo nacisków władz kościelnych, Helena nie przyjęła katolicyzmu, pozostała przy prawosławiu. Rezultatem jest postawy było to, że w 1501 roku, kiedy jej mąż został królem Polski, ona, jako prawosławna, nie otrzymała korony. Otrzymała jednak oficjalnie tytuł królowej Polski. W mężu miała wsparcie w praktykowaniu wiary prawosławnej. Została wielką opiekunką prawosławia w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Zmarła bezpotomnie. Pochowano ją w Soborze Bogurodzicy w Wilnie<sup>51</sup>.

**Metropolita Józef Sołtan** (1450–1521) – pochodzący z terenów dzisiejszej Białorusi hierarcha, wielki działacz cerkiewny. W latach 1494–1507 był biskupem smoleńskim. Udzielił błogosławieństwa na założenie Monasteru Supraskiego, będącego w jego jurysdykcji. Przekazał na rzecz wspólnoty ziemie otrzymane od króla Aleksandra Jagiellończyka za wyświadczoną przysługę. Od 1507 r. do śmierci pełnił funkcję metropolity kijowskiego. Dzięki jego staraniu i pomocy Konstantego Ostrońskiego król Zygmunt I Stary na sejmie w Brześciu w 1511 roku wydał przywilej potwierdzają-

<sup>49</sup> R. Grzesik, *Polski święty na Słowacji – Andrzej Świerad*, „Nasza Przeszłość” 92, 1999, s. 461–479.

<sup>50</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 86–95; *Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 1989–2018*, Lublin 2019, s. 5.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 189–191; A. Matreńczyk, *Prawosławna królowa*, „Przegląd Prawosławny” 2023 (12); G. Rutkowska, A. Kozak, *Kościół w życiu Heleny moskiewskiej, żony Aleksandra Jagiellończyka*, „Średniowiecze Polskie i Powszechne”, t. 12, 2020, s. 261–307, A. Radziukiewicz, *Monaster w Supraślu*, Supraśl 2015, s. 15–17.

cy dotychczasowe prawa Cerkwi prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim i Królestwie Polskim<sup>52</sup>.

**Biskup Pafnucy (Sieheń)** (zm. 1528) – pochodzący ze znanego bielskiego rodu Siehieniów pierwszy ihumen Monasteru Supraskiego (od 1498 r.). Jego rodzina poniosła znaczne koszty utworzenia wspólnoty. Za jego czasów przeniesiono siedzibę na obecne miejsce, a jednym z mnichów był św. Antoni Supraski (dane z żywota). Pafnucy doprowadził do powstania dobrze zorganizowanej wspólnoty mniszej z surowymi regułami, dzięki czemu Supraśl otrzymał status monasteru patriarchalnego. Za czasów ihumena Pafnucego rozpoczęto także budowę cerkwi pw. Zwiastowania. W 1510 r. został wybrany na biskupa. W 1512 roku objął katedrę włodzimiersko-brzeską, a w 1523 r. łucko-ostrogską. Zmarł w 1528 roku<sup>53</sup>. Na ikonie św. Antoniego Supraskiego w cerkwi Acheiropitou w Tesalonicach (miejsce jego męczeńskiej śmierci) ihumen Pafnucy, dokonujący postrzyżyn Antoniego, został przedstawiony w aureoli.

**Marszałek Aleksander Chodkiewicz** (1475 – 28 maja 1549) – syn Iwana Chodkiewicza, wojewody kijowskiego i hetmana litewskiego, przez matkę Agnieszkę spokrewniony z dynastią Jagiellonów – jego prapradziadem był Włodzimierz, brat Władysława Jagiełły. Magnat zasłużony dla Wielkiego Księcia Litewskiego, marszałek gospodarski, wojewoda nowogródzki. Właściciel ziem na terenie dzisiejszego Podlasia. W 1498 r. z błogosławieństwa biskupa smoleńskiego Józefa Sołtana ufundował monaster na terenie dzisiejszego Gródka, kilka lat później przeniesiony na inne miejsce, funkcjonujący do dzisiaj jako Monaster Supraski, do którego zaprosił mnichów z Góry Athos i Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Wraz z żoną, księżną Wasylisą, pochowany w monasterskich katakumbach<sup>54</sup>.

**Książę Konstanty Wasyl Ostrogski** (1526 – 13 lutego 1608) – syn hetmana Konstantego Iwanowicza Ostrońskiego, fundatora wielu cerkwi, praprawnuk św. Teodora Ostrońskiego. Był magnatem, marszałkiem ziemi wołyńskiej, senatorem i wielkim działaczem Rzeczypospolitej. Założył wiele szkół cerkiewnych, w tym w Ostrogu, która przekształciła się później w słynną Akademię Ostrogską. Był sygnatariuszem Unii Lubelskiej w 1569 roku, na mocy której powstała Rzeczpospolita Obojga Narodów<sup>55</sup>.

### 3.3. Czasy od unii brzeskiej do trzeciego rozbioru Polski (1596–1795)

**Archimandryta Hilarion Massalski** (zm. 1609) – pochodzący z książęcego rodu Massalskich, urodzony na Wołyniu. W 1589 r. został powołany przez patriarchę Kon-

<sup>52</sup> A. Mironowicz, *O pochodzeniu metropolity Józefa Sołtana*, „Studia Religioznawcze” 52 (4), 2019, s. 309–324.

<sup>53</sup> A. Mironowicz, *Nieznane losy pierwszych ihumenów supraskich*, Białystok, 2015, s. 9–60.

<sup>54</sup> A. Radziukiewicz, *Monaster...*, s. 11.

<sup>55</sup> T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (1526–1608) – przywódca społeczności prawosławnej w Rzeczypospolitej*, Toruń 2023.



stantynopola Jeremiasza II na przełożonego Monasteru Supraskiego w randze archimandryty. Uczestniczył aktywnie w życiu prawosławia na terenie Rzeczypospolitej, wziął udział w soborze antyunijnym w Brześciu w 1596 roku. Za obronę wiary prawosławnej represjonowany przez władze państwowe i unickie, zmuszony był opuścić Supraśl w 1603 r. Przebywał następnie w Monasterze Wniebowstąpienia Pańskiego w Puszczy Błudowskiej (do tradycji którego nawiązuje Skit w Odrynkach) i Monasterze w Dubnie (Wołyń). Powrócił w 1607 roku, zmarł po dwóch latach<sup>56</sup>.

**Metropolita Izajasz Kopiński** (1580 – 5 października 1640) – absolwent Szkoły Ostrogskiej, mnich Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, przełożony Monasteru Objawienia Pańskiego w Kijowie i innych klasztorów na terenie dzisiejszej Ukrainy. W 1620 r. otrzymał w tajemnicy przed królem Zygmuntem III Wazą święcenia biskupie z rąk patriarchy jerozolimskiego Teofana III. Była to próba reaktywacji prawosławnej hierarchii w Rzeczypospolitej po unii brzeskiej. Otrzymał godność metropolity kijowskiego, której *de facto* nigdy nie objął. Izajasz jest autorem dwóch zbiorów pouczeń duchowych: *Drabiny duchowej* (*Лествица Духовная*) i *Alfabetu duchowego* (*Алфавит Духовный*)<sup>57</sup>.

**Ihumen Sawa Palmowski** (zm. ok. 1797) – syn duchownego ze Słucka, absolwent Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, następnie przełożony Monasteru Objawienia Pańskiego w Kijowie. W 1789 r. został przełożonym Monasteru św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim (jednym z ostatnich ośrodków prawosławia na ziemi podlaskiej, zmuszony do przyjęcia unii). Niedługo później, komisja sejmowa Rzeczypospolitej zaleciła opracowanie projektu nowego statutu wewnętrznego Kościoła prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej, niezależniającego go od władz cerkiewnych na terenie Rosji (po I rozbiórze Polski). Ihumen Sawa wziął udział w pracach komisji w Warszawie w roku kolejnym. W 1791 roku po uchwaleniu Konstytucji Trzeciego Maja w czerwcu zebrało się zgromadzenie delegatów Kościoła prawosławnego (nazwane kongregacją) w Pińsku, a Sawa został powołany do prezydium. Prawdopodobnie to on był uważany za kandydata na przyszłego zwierzchnika nowych struktur cerkiewnych. Realizacji postanowień kongregacji pińskiej przeszkodził II rozbiór Polski. Sawa od 1793 r. przebywał w Warszawie i podczas insurekcji kościuszkowskiej został jednym z zastępców członków Rady Najwyższej Narodowej. Zabiegał też o organizację w stolicy kaplicy prawosławnej, na co uzyskał zgodę i finansowanie Tadeusza Kościuszki. Losy ihumena po upadku insurekcji nie są znane. Według niektórych źródeł trafił ponownie do monasteru w Bielsku, gdzie zmarł<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> A. Mironowicz, *Hilarion Massalski. Archimandryta supraski*, Białystok 2020, s. 57–118.

<sup>57</sup> Исаия, [w:] *Православная Энциклопедия*, 27, Москва 2011, s. 131–135.

<sup>58</sup> A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001.

## 3.4. Wieki XIX i XX

**Archimandryta Narcyz Silwestrow** (zm. 18 listopada 1887) – urodzony na terenie dzisiejszej Rosji. Ukończył Kijowską Akademię Duchowną. Tam też otrzymał postrzyżyny mniszę, a następnie święcenia kapłańskie. Pełnił posługę w różnych miejscach, w tym jako wychowawca w szkołach duchownych. W 1872 r. przeniesiony do Grodna, w 1877 r. mianowanym przełożonym monasteru św. Onufrego w Jabłecznej. Troszczył się o duchowy rozwój mnichów i okolicznej ludności. Był przy tym człowiekiem głębokiej modlitwy, przez co stał się osobą lubianą i szanowaną. Zgodnie z ostatnią wolą, został pochowany pod północnymi drzwiami wejściowymi do cerkwi św. Onufrego w Jabłecznej<sup>59</sup>.

**Metropolita Jerzy Jaroszewski** (1872 – 8 lutego 1923) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy. Ukończył seminarium duchowne w Kamieńcu Podolskim i Kijowską Akademię Duchowną. Dalszą posługę pełnił na terenie dzisiejszej Ukrainy (tam też w 1904 r. otrzymał święcenia biskupie), następnie Białorusi, Grecji, Serbii i Włoch. W 1920 r. przybył do Polski na zaproszenie polskich władz, które uznały go za odpowiedniego kandydata na zwierzchnika przyszłego PAKP. Prowadził aktywne starania o uzyskanie autokefalii, będąc w kontakcie z hierarchami i przedstawicielami rządu RP. Rozpoczął też starania o utworzenie Studium Teologii Prawosławnej UW. W 1922 r. zrzekł się obywatelstw rosyjskiego i ukraińskiego na rzecz polskiego. W lutym 1923 r. został zastrzelony w swojej rezydencji w Warszawie przez archimandrytę Smaragda (Łatyszenkę), byłego rektora Chełmskiego Seminarium Duchownego, przeciwnika autokefalii. Został pochowany w dolnej świątyni cerkwi św. Jana Klimaka na warszawskiej Woli<sup>60</sup>.

**Ks. Symeon Kamiński** (1877 – 22 września 1939) – urodzony w Gnojnie (woj. lubelskie, pow. bialski). Był nauczycielem w Leśnej Podlaskiej, następnie ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne. W 1909 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Posługę pełnił na terenie dzisiejszego województwa lubelskiego: w Janowie Podlaskim, Szóstce, Gnojnie (pow. bialski) z przerwą na *bieżeństwo* w latach 1915–1922. W latach 1924–1932 był dziekanem bialskim, później proboszczem w Nowoberezowie (woj. podlaskie, pow. hajnowski) i na terenie dzisiejszej Białorusi. Zastrzelony we wrześniu 1939 r.<sup>61</sup>.

**Ks. Wiktor Romanowski** (1899 – kwiecień 1940) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy. Ukończył seminarium duchowne w Żytomierzu, uniwersytet w Kijowie

<sup>59</sup> *Zarys historii monasteru św. Onufrego w Jabłecznej*, red. J. Charkiewicz, Warszawa 2013, s. 39–43.

<sup>60</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, s. 521–533.

<sup>61</sup> K.K. Wilkiel, ks. *Ks. Symeon Kamiński w walce z neounią na Południowym Podlasiu*, [w:] *Unia Brzeska. Zwodnicza iluzja zjednoczenia chrześcijan Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2023, s. 317–326; *Liber Albus (Biała Księga). Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w. (lata 1914–1989)*, <[www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4592.htm](http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4592.htm)> (1.08.2024).

i Studium Teologii Prawosławnej UW. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1921 r. Posługiwał na terenie dzisiejszej Ukrainy, w latach 1933–1935 był wojskowym kapłanem rejonowym Wojska Polskiego w Warszawie, a w latach 1935–1939 także wykładowcą w Studium. W 1935 r. został dziekanem dowództwa okręgu w Warszawie i kapłanem rejonowym policji. Jesienią 1939 r. aresztowany przez NKWD, więziony, następnie zamordowany w Miednoje. W 2007 r. został pośmiertnie awansowany do stopnia podpułkownika<sup>62</sup>.

**Ks. Włodzimierz Ochab** (1900 – kwiecień 1940) – urodzony w Nehrybce (woj. podkarpackie, pow. przemyski), absolwent Studium Teologii Prawosławnej UW. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1931 r. Był duszpasterzem misyjnym w czasie powrotu Łemków do prawosławia w Miliku (pow. nowosądecki), Lipowcu, Mszanej (pow. krośnieński) i Leluchowie (pow. nowosądecki). W 1936 r. został kapłanem rezerwy Wojska Polskiego i na dwa lata proboszczem w Buśnie (woj. lubelskie, pow. chełmski), następnie – pozbawiony swojej parafii podczas akcji polonizacyjno-rewindykacyjnej – posługiwał na terenie dzisiejszej Ukrainy. Jesienią 1939 r. aresztowany przez NKWD, więziony, zamordowany w Miednoje. W 2007 r. został pośmiertnie awansowany do stopnia majora<sup>63</sup>.

**Ks. Szymon Fedorońko** (1893 – kwiecień 1940) – urodzony w Czerteżu (woj. podkarpackie, pow. sanocki). Ukończył seminarium duchowne w Żytomierzu, tam też otrzymał święcenia kapłańskie. W 1922 r. rozpoczął posługę w duszpasterstwie wojskowym, najpierw w Przemyślu, potem w Lublinie i Warszawie. W 1935 r. został naczelnym kapłanem wojskowym wyznania prawosławnego w randze podpułkownika, niedługo później otrzymał cerkiewną godność protoprezbitera. Po wybuchu II wojny światowej aresztowany przez wojska radzieckie. Został zamordowany wiosną 1940 r. w Lesie Katyńskim. Jego ciało zostało zidentyfikowane w 1943 r. Miał trzech synów: Oresta, Wiaczesława (oboje zginęli podczas powstania warszawskiego w sierpniu 1944 r.) i Aleksandra (został lotnikiem w dywizjonie nr 300 w Wielkiej Brytanii, zginął wiosną 1944 r.). Symboliczny grób rodzinny znajduje się na cmentarzu na warszawskiej Woli. W 2008 r. na warszawskiej Pradze, nieopodal katedry św. Marii Magdaleny i Liceum im. Władysława IV, do którego uczęszczali Orest, Wiaczesław i Aleksander, odsłonięty został kamień upamiętniający ks. Szymona. W uroczystości wzięli udział Prezydent RP i córka kapłana<sup>64</sup>. Rodzina Fedorońków przedstawiona jest na fresku

<sup>62</sup> *Liber Albus (Biała Księga)...*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr2311.htm>> (1.08.2024)

<sup>63</sup> *Liber Albus (Biała Księga)...*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr1956.htm>> (1.08.2024).

<sup>64</sup> *Liber Albus (Biała Księga)...*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr0580.htm>> (2.08.2024).

w cerkwi świętych Cyryla i Metodego we Wrocławiu (bez aureoli). W 2014 r. Sobór Biskupów PAKP podjął decyzję o powołaniu komisji kanonizacyjnej kapłana.

**Ks. Michał Trochimowicz** (1902 – 25 czerwca 1942) – urodzony w Tyszowcach (woj. lubelskie, pow. tomaszowski), ukończył seminarium duchowne w Krzemieńcu. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1928 r. i posługę niósł w Zamchu, Babicach (pow. biłgorajski), Teratynie (pow. hrubieszowski) i Buśnie (pow. chełmski). W 1942 r. został wicedziekanem dekanatu Dubienka (pow. chełmski). W tym samym roku zamordowany przez policję granatową wraz z diakiem cerkiewnym w Buśnie<sup>65</sup>.

**Ks. Stefan Malesza** (1893 – 15 sierpnia 1942) – urodzony w Kaniach (woj. lubelskie, pow. chełmski), studiował w Chełmskim Seminarium Duchownym. W młodości był żołnierzem Wojska Polskiego i psalmistą w Ślipczach (pow. hrubieszowski) i Leszczanach (pow. chełmski). W 1923 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Posługę pełnił na terenach dzisiejszej Białorusi, Ukrainy i województwa lubelskiego: we wspomnianych Ślipczach i Leszczanach oraz Zagrodach (pow. chełmski), Chełmie, Koniuchach (pow. zamojski), Deputykach Ruskich (pow. chełmski). W latach 1938–1942 był proboszczem w Dratowie (pow. łęczyński), w tym czasie także dziekanem dekanatu Radzyń Podlaski. Zamordowany w 1942 r. przez Niemców wraz ze swoją córką przed plebanią w Dratowie<sup>66</sup>.

**Ks. Aleksander Bilecki** (1903 – 26 kwietnia 1943) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy, ukończył seminarium duchowne w Krzemieńcu. W czasie wojny polsko-rosyjskiej w latach 1919–1920 walczył po stronie polskiej. W 1924 r. otrzymał święcenia kapłańskie i niósł posługę w parafiach na terenie dzisiejszej Ukrainy. Podczas tzw. „rzezi wołyńskiej” w 1943 r. zastrzelony podczas nabożeństwa przez ukraińskiego partyzanta, który wjechał do cerkwi na koniu<sup>67</sup>.

**Ks. Witalis Borowski** (1907 – 15 lipca 1943) – urodzony na terenie dzisiejszej Białorusi, ukończył seminarium duchowne w Wilnie, a święcenia otrzymał w 1932 r. Służył na terenie dzisiejszej Białorusi i parafiach dzisiejszego woj. podlaskiego: Szczyty-Dzięciołowo (pow. bielski), Starosielce (Białystok), Sokółka. W lipcu 1943 r. aresztowany przez Niemców i zamordowany wraz z ponad dwudziestoma Polakami<sup>68</sup>.

**Ks. Anastazy Abramowicz** (1885 – 1943) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy, zdobył wykształcenie duchowne w Wilnie. W 1914 r. otrzymał święcenia kapłańskie i niósł posługę w Świtaziu (dzisiejsza Ukraina). W 1927 r. uzyskał obywatelstwo

<sup>65</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4485.htm>> (1.08.2024).

<sup>66</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4482.htm>> (1.08.2024).

<sup>67</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4635.htm>> (1.08.2024).

<sup>68</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr3216.htm>> (1.08.2024).

polskie. Zamordowany pod koniec 1943 r. w nieznanych okolicznościach podczas tzw. „rzezi wołyńskiej”<sup>69</sup>.

**Ks. Teodor Jurkiewicz** (1900 – 8 maja 1943) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy. Ukończył seminarium duchowne w Żytomierzu. Święcenia kapłańskie uzyskał w 1924 roku. Posługę pełnił na terenie dzisiejszej Ukrainy. W 1929 r. ukończył Studium Teologii Prawosławnej UW, w 1934 r. mianowany kapłanem rezerwy Wojska Polskiego. Zamordowany w 1943 r. w nieznanych okolicznościach podczas tzw. „rzezi wołyńskiej”<sup>70</sup>.

**Ks. Leon Hołdajewicz** (1911 – 3 czerwca 1943) – absolwent seminarium duchownego w Krzemieńcu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1935 r. Posługę kapłańską pełnił w Hołownie (woj. lubelskie, pow. parczewski) i na terenie dzisiejszej Ukrainy. Zamordowany w 1943 r. w nieznanych okolicznościach podczas tzw. „rzezi wołyńskiej”<sup>71</sup>.

**Ks. Aleksander Marcinkiewicz** (zm. 13 września 1943) – absolwent Studium Teologii Prawosławnej UW. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1942 r. i posługę niósł na terenie dzisiejszego woj. lubelskiego: w Szewni Dolnej, Szczebreszynie, Kosobudach, Suchowoli (pow. zamojski) i Tarnogradzie (pow. biłgorajski). Zastraszony w ramach Akcji Zamość, następnie zastrzelony w 1943 r. w okolicach wsi Szewnia Dolna<sup>72</sup>.

**Ks. Mikołaj Małuzuński** (1903 – 15 października 1943) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy, ukończył seminarium duchowne w Krzemieńcu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1926 r. Posługę niósł na terenie dzisiejszej Ukrainy. W 1934 r. ukończył Studium Teologii Prawosławnej UW, w latach 1939–1941 posługiwał w Chełmie. W 1943 r. aresztowany przez Niemców, torturowany, rozstrzelany<sup>73</sup>.

**Ks. Borys Bobkowski** (1907 – 1943) – absolwent Studium Teologii Prawosławnej UW i Instytutu św. Sergiusza w Paryżu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1930 r., następnie posługę niósł na terenie dzisiejszej Białorusi. Zginął podczas II wojny światowej. Został pochowany w Skidelu (obw. grodzieński)<sup>74</sup>.

**Diakon Michał Borowik** (zm. 15 kwietnia 1944) – święcenia diakońskie otrzymał w 1933 r. Służył w Grodysławicach (woj. lubelskie, pow. zamojski) i Biszczy (pow. bił-

<sup>69</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4533.htm> > (1.08.2024).

<sup>70</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr1056.htm> > (1.08.2024).

<sup>71</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4639.htm> > (1.08.2024).

<sup>72</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr1698.htm> > (1.08.2024).

<sup>73</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4596.htm> > (1.08.2024).

<sup>74</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., < <http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4535.htm> > (1.08.2024).

gorajski). Zginął wraz z synem Mikołajem (kanonizowanym w gronie Męczenników ziemi Chełmskiej i Podlaskiej)<sup>75</sup>.

**Ks. Aleksander Bober** (zm. 26 maja 1944) – niósł posługę kapłańską na terenie dzisiejszego województwa lubelskiego: w Szewni Dolnej (pow. zamojski), Perespie (pow. tomaszowski), Cześnikach (pow. zamojski), Telatynie (pow. tomaszowski) i ponownie Perespie. Zamordowany w nieznanych okolicznościach podczas tzw. „rzezi wołyńskiej”<sup>76</sup>.

**Ofiary rzezi Woli** (zm. 5 sierpnia 1944) – duchowieństwo i 140 dzieci z sierocińca przy parafii św. Jana Klimaka na warszawskiej Woli. W pierwszych dniach powstania warszawskiego, podczas tzw. rzezi Woli, oddział niemiecki rozstrzelał mieszkańców domu parafialnego. Proboszczem był wówczas archimandryta Teofan Protasiewicz (wybrany kilka dni wcześniej na biskupa pomocniczego), wśród kleru byli także: ks. Antoni Kaliszewicz (wcześniej posługiwał w Nosowie [pow. bialski] i Białej Podlaskiej), ks. Mikołaj Lenczewski senior (ocalał), ks. Mikołaj Kasznikow, diakon Korneliusz Klimiuk. Ofiary upamiętnia zbiorowy grób na parafialnym cmentarzu przy cerkwi św. Jana Klimaka<sup>77</sup>.

**Ks. Jerzy Łotocki** (1908 – 27 sierpnia 1944) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy. Ukończył Studium Teologii Prawosławnej UW, następnie niósł posługę w warszawskiej cerkwi Św. Trójcy na Podwalu (Stare Miasto), a także jako sekretarz metropolity Dionizego i kapelan więzienia Warszawa-Mokotów. Zginął w trakcie powstania warszawskiego pod gruzami zburzonej cerkwi wraz żoną i rodziną. W 2024 r. został pośmiertnie odznaczony złotą odznaką „Za zasługi dla więziennictwa”<sup>78</sup>.

**Ks. Włodzimierz Radiwoniuk** (1910 – 22 października 1944) – absolwent seminarium duchownego w Krzemieńcu, od 1936 r. kapłan. Pełnił posługę w Mogilnicy (woj. lubelskie, pow. chełmski), którą musiał opuścić po zburzeniu tam cerkwi w 1938 r. w ramach akcji polonizacyjno-rewindykacyjnej. Zamordowany jesienią 1944 r. w nieznanych okolicznościach podczas tzw. „rzezi wołyńskiej”<sup>79</sup>.

**Ks. Aleksander Subbotin** (ur. 1873) – urodzony na terenie dzisiejszej Ukrainy. Ukończył Chełmskie Seminarium Duchowne, w 1895 r. otrzymał święcenia kapłań-

<sup>75</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4538.htm>> (08.2024).

<sup>76</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4484.htm>> (1.08.2024).

<sup>77</sup> *Karty z dziejów sierocińca przy parafii św. Jana Klimaka w Warszawie*, <<http://www.prawoslawie.pl/prawoslawie/o-prawoslawiu/rozne/2645-karty-z-dziejow-sierocinca-przy-parafii-sw-jana-klimaka-w-warszawie>> (28.07.2024).

<sup>78</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr1618.htm>> (1.08.2024).

<sup>79</sup> *Liber Albus (Biała Księga)*..., <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISHRELIGIOUSmartyr4604.htm>>, (1.08.2024).

skie. Posługiwał w Leśnej Podlaskiej (woj. lubelskie, pow. bialski), Ostrowi Mazowieckiej i Warszawie. Był wikariuszem soboru św. Aleksandra Newskiego, a następnie proboszczem cerkwi Św. Trójcy na Podwalu. Od 1936 r. był dziekanem warszawskim w randze protoprezbitera. W 1945 r. opuścił zburzoną Warszawę i wyjechał do ZSRR. Aresztowany w Odessie przez NKWD i zamordowany. Okoliczności i czas śmierci są nieznane. Jego syn był żołnierzem II Korpusu gen. Władysława Andersa<sup>80</sup>.

**Ks. Nikita Tomczuk** (1888 – 11 czerwca 1955) – urodzony w Starym Korninie (woj. podlaskie, pow. hajnowski). W latach 1909–1915 był psalmistą w Werstoku (pow. tenże). Podczas pobytu na bieżenstwie w Rosji otrzymał święcenia kapłańskie. Od 1921 r. niósł posługę na terenie woj. podlaskiego: w Starym Korninie, Dubiczach Cerkiewnych, Nowoberezowie (pow. hajnowski), Maleszach (pow. bielski), Narojkach (pow. siemiatycki) i w Grodnie na Białorusi. W 1944 r. aresztowany przez NKWD, a następnie skazany na 10 lat przymusowej pracy w obozach koncentracyjnych Gułag. W 1954 r. został zwolniony i wrócił do Grodna, gdzie schorowany zmarł<sup>81</sup>.

**Metropolita Dionizy Waledyński** (1876 – 15 marca 1960) – urodzony na terenie dzisiejszej Rosji w rodzinie duchownego. Tam też zdobył duchowne wykształcenie i święcenia kapłańskie. W 1911 r. został rektorem Chełmskiego Seminarium Duchownego, następnie oddelegowany został do Rzymu. Od 1913 r. pełnił funkcję biskupa krzemienieckiego. Nie wyjechał na *bieżeństwo* w 1915 r. W 1921 r. otrzymał obywatelstwo polskie i włączył się w starania na rzecz uzyskania autokefalii przez Kościół prawosławny w Polsce. Po zamordowaniu metropolity Jerzego w 1923 r., został wybrany nowym metropolitą i dwa lata później w katedrze św. Marii Magdaleny odebrał tomos nadający autokefalię. Odbывał wizyty do Kościołów lokalnych, starając się o uznanie PAKP. Dbał o edukację cerkiewną, efektem czego było utworzenie Studium Teologii Prawosławnej UW w 1925 r. W 1938 r. podczas masowej akcji burzenia cerkwi nieskutecznie apelował o jej zaprzestanie do premiera i marszałka Rydza-Śmigłego. Jesienią 1939 r. został uwięziony w areszcie domowym w Otwocku, z którego zwolniono go po roku. Po zakończeniu II wojny światowej został zmuszony do przejścia w stan spoczynku i osadzony w areszcie domowym w Sosnowcu. W 1958 r. umożliwiono mu powrót do Warszawy, gdzie zmarł dwa lata później. Został pochowany na cmentarzu na warszawskiej Woli<sup>82</sup>.

Listę ważnych osób zamyka zmarły w 1960 r. metropolita Dionizy. Autor świadomie ograniczył listę kandydatów na świętych na kilkadziesiąt lat przed czasami współ-

<sup>80</sup> *Liber Albus (Biała Księga)...*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4490.htm>> (1.08.2024).

<sup>81</sup> *Liber Albus (Biała Księga)...*, <<http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr4627.htm>> (1.08.2024).

<sup>82</sup> S. Dudra, *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876–1960*, Warszawa 2010; W. Michalczuk, *Metropolita Dionizy Waledyński: wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej*, Kraków 2022.

czesnymi. Intencją nie było umniejszenie zasług czy świętości prawosławnych Polski powojennej i współczesnej, a jedynie chęć wywołania refleksji nad biografiami osób żyjących w ostatnich latach u kolejnych pokoleń i zdanie się przy tym na wolę Bożą.

Kończąc część poświęconą ważnym postaciom, wypada stwierdzić, że na koniec analizy hagiograficznej należy postawić otwarte pytanie o geograficzne granice tożsamości PAKP. Istnieje wielu innych, oprócz wymienionych tu, równie ważnych hierarchów, duchownych i świeckich, którzy mieli historyczny związek z Rzeczpospolitą. Wskazać tu można chociażby arcybiskupa Józefa Bobrykowicza, metropolitów kijowskich Sylwestra Kossowa i Józefa Nielubowicza-Tukalskiego oraz wielu duchownych zamordowanych w pierwszej połowie XX wieku opisanych w cytowanej wielokrotnie Białej Księdze (*Liber Albus*).

### Zakończenie

Kończąc refleksję nad świętymi i ważnymi postaciami polskiego Prawosławia, nie sposób nie podkreślić, że większość opisanych osób wslawiła się przez męczeńską śmierć (męczennicy) bądź poniesione cierpienia (wyznawcy). Historia prawosławia na ziemiach Rzeczypospolitej, choć miała radosne i wielkie momenty, to jednak w dużej części naznaczona była łzami i krwią. Krew męczeńska stanowi jednak filar istnienia Cerkwi, co wyrażone zostało intuicyjnie od początku istnienia chrześcijaństwa, chociażby w regule obowiązkowej obecności relikwii męczenników podczas sprawowania Świętej Liturgii i tak obecnym w cyklach nabożeństw kulcie świętych, którzy oddali swoje życie za Jezusa Chrystusa. Nadzieją każdego lokalnego Kościoła prawosławnego jest posiadanie w swojej historii także innych kategorii świętości, jak święci biskupi, święci mnisi i w miarę możliwości święci władcy. Ta różnorodność form świadczy o pełni Darów Ducha Świętego i wielkim duchowym bogactwie, jakim dysponuje dany organizm eklezjalny.



## SUMMARY

Ihumen Pantelejmon Karczewski

### **Hagiology of the Polish Orthodoxy – Importance, Systematization and Challenges**

**Keywords:** Saint, Hagiography, History, Polish Autocephalous Orthodox Church (PAKP)

The cult of saints is an important element of Orthodox piety. This article discusses the cult of saints associated with the territory of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAKP). The first part is a theological, spiritual, ecclesial and practical justification of the cult of local saints and an outline of the history of the formation of the PAKP synax of saints. The second part presents a list of the saints with their short biographies, especially in the context of their connections with Poland and information on veneration. The third part is a proposed list of important figures for closer study for possible canonisation. The two lists presented are divided into four historical periods.



Małgorzata Kurianowicz

ORCID 0000-0001-7493-7523 / m.kurianowicz@uwb.edu.pl

Uniwersytet w Białymstoku

## Język liturgiczny Cerkwi Prawosławnej w niepodległej Polsce

Słowa kluczowe: język cerkiewnosłowiański, Kościół prawosławny, autokefalia, Polska

Kościół prawosławny w Polsce posługuje się w swojej praktyce liturgicznej językiem cerkiewnosłowiańskim nieprzerwanie od czasu pojawienia się w kraju Wiślan i Polan. W 2024 roku mija 100 lat od nadania mu przez patriarchat Konstantynopola statusu autokefalii, czyli niepodległości. Ta zmiana sytuacji prawnej pociągnęła za sobą także zmiany w języku liturgicznym. Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na te zmiany. Jako materiał badawczy posłużyły teksty cerkiewnosłowiańskich akatystów wydanych przez warszawską Drukarnię Synodalną w latach 1928–1929. Historia pokazała, że rodząca się na początku XX w. cerkiewna samodzielność, pomimo pójścia niekiedy na ustępstwa, była na tyle silna, że przeciwstawiła się zarówno narodowym aspiracjom swoich wyznawców (zwłaszcza Ukraińców, w mniejszym stopniu Białorusinów i Rosjan), jak i planom polonizacji ze strony władz państwowych, zachowując przy tym jedność Kościoła. A język cerkiewnosłowiański w liturgii był jej spoiwem, przełamującym obowiązujące normy, dającym podwaliny pod budowanie norm w polskim Kościele prawosławnym.

Zgodnie z ostatnim raportem Głównego Urzędu Statystycznego *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021*<sup>1</sup>, w 2021 r. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny liczył 503 996 osób, przez co wyznanie prawosławne stanowi obecnie drugą pod względem liczby wiernych wspólnotę religijną w kraju. To wschodnie (bizantyńskie) chrześcijaństwo nie przywędrowało na te ziemie ze wschodu w XVIII w. wraz z rosyjskimi

<sup>1</sup> Główny Urząd Statystyczny, <<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-2019-2021,5,3.html>> (dostęp 22.05.2024).

wojskami, nie jest pozostałością rozbiorów, jego początki sięgają misji św. św. Cyryla i Metodego w IX w.<sup>2</sup> (prawie sto lat wcześniej niż data oficjalnego chrztu Polski).

Do końca XVII w. Kościół prawosławny na terenie Rzeczypospolitej podlegał patriarchatowi konstantynopolitańskiemu, pozostając w kanonicznej zależności, stanowiąc jedną z metropolii tegoż patriarchatu<sup>3</sup>. Narzucona prawosławnym unia z Rzymem (Unia Brzeska 1595–1596 r.) doprowadzała w państwie polsko-litewskim do odejścia od Kościoła prawosławnego wielu biskupów, duchownych i wiernych, stwarzając tym samym pole do narodzin Kościoła grekokatolickiego (unickiego) z łacińską jurysdykcją. Do połowy XVII w. unicy zachowywali obrzędowość wschodnią, w tym język cerkiewnosłowiański w liturgii, jednak w kolejnych latach nastąpiła silna latynizacja nabożeństw i życia cerkiewnego<sup>4</sup>. W rezultacie unii monarcha Zygmunt III Waza zdelegalizował Kościół prawosławny na terenie państwa, nadając wszelkie prawa unitom<sup>5</sup>. Niedługo potem w 1676 r. sejm uchwalił konstytucję zakazującą prawosławnym utrzymywanie kontaktów z patriarchatem konstantynopolitańskim, zmierzając tym samym do izolacji ludności prawosławnej od innych prawosławnych ośrodków znajdujących się poza granicami Rzeczypospolitej<sup>6</sup>. To z kolei skierowało Kościół prawosławny, wbrew jego woli, w orbitę wpływów młodego jeszcze patriarchatu moskiewskiego, albowiem dziesięć lat później, w 1686 r. (polsko-rosyjski pokojowy Traktat Grzymułtowskiego) zwierzchnictwo nad Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej zostało przyznane temuż właśnie patriarchatowi. Rozbiory dopełniły dzieła. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej uległ rusyfikacji. Jej zewnętrznym wyrazem była rosyjska wymowa języka liturgicznego – cerkiewnosłowiańskiego, język rosyjski w kazaniach, w nauczaniu religii, w administracji kościelnej i w kontaktach duchowieństwa z wiernymi, w publikacjach cerkiewnych<sup>7</sup>. Przyszli kapłani i hierarchowie zdobywali wiedzę w „rosyjskich” seminariach i akademiach. Dopiero wiek XX w. – odrodzenie Polski, przemiany społeczno-ustrojowe w Rosji Radzieckiej osła-

<sup>2</sup> D. Sawicki, *Nie wszystko złoto co się świeci – urywki z historii Kościoła Prawosławnego w Polsce*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, t. 14, 2018, s. 166; szerzej: M. Hołuszko, *Obywatele Polski wyznania prawosławnego*, „Ethos” 2–3 (30–31), 1995, s. 214–226; J. Klingier, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998; F. Kmietowicz, *Kiedy Kraków był trzecim Rzymem*, Białystok 1994.

<sup>3</sup> A. Mironowicz, *Cerkiew Prawosławna w Polsce i jej droga do autokefalii*, Warszawa 2023, s. 68.

<sup>4</sup> M.in. cerkiewnosłowiańskie modlitwy zastąpiono modlitwami w języku polskim, odrzucono chrzest przez zanurzenie, wygłaszano kazania po polsku, usunięto ikonostasy, a wprowadzono ołtarze boczne, konfesjonały i ławki, dzwonki i organy, por. A. Mironowicz, *Cerkiew Prawosławna w Polsce...*, s. 79–80.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 85–86.

<sup>7</sup> M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 198; U. Pawluczuk, *Białoruszczyzna i ukrajinizacja języka liturgicznego w Kościele prawosławnym w II Rzeczypospolitej*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 3: *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, 2012, s. 172.

biające pozycję patriarchatu moskiewskiego, przyniosły Kościołowi prawosławnemu możliwość otrzymania ostatecznie statusu autokefalii (1924 r.), tj. pełnej kanonicznej niezależności. Pomimo to, prawosławie nadal postrzegane było przez wielu jako relikw zaborów, a dążenia narodowościowe Ukraińców i Białorusinów wewnątrz Kościoła prawosławnego zintensyfikowały działania polskiego rządu mające na celu polonizację i podporządkowanie sobie Cerkwi<sup>8</sup>.

Od momentu pojawienia się chrześcijaństwa na ziemiach polskich językiem liturgicznym Cerkwi był język cerkiewnosłowiański. Pozostał nim również w Polskim Autokefalicznym Świętym Kościele Prawosławnym<sup>9</sup>. Zmian w języku najbardziej domagały się z jednej strony narodowościowe grupy ukraińskie, stanowiące zdecydowaną większość wyznawców prawosławia w Polsce, mniej białoruskie czy też rosyjskie, a z drugiej – władze polskie.

Ukraiński ruch cerkiewny na zjeździe już w 1921 r. ustalił natychmiastową konieczność wprowadzenia ukraińskiej wymowy języka cerkiewnosłowiańskiego, a następnie, w miarę przygotowywania tekstów liturgicznych przez specjalnie powołaną w tym celu komisję, przejście w nabożeństwach na żywy język ukraiński. Ugrupowania ukraińskie były przekonane, że liczebność ludności ukraińskiej w Kościele (70%) stanowi niepodważalny argument za ich prawem do decydowania o sprawach dotyczących całego Kościoła, szczególnie na obszarach zamieszkałych przez Ukraińców. 16 czerwca 1922 r. Synod wyraził zgodę na wprowadzenie wymowy ukraińskiej do tekstów cerkiewnosłowiańskich na Wołyniu i głoszenie w nim kazań<sup>10</sup>. Jednak, jak stwierdza Mirosława Papierzyńska-Turek, władze kościelne podejmowały jednocześnie energiczne działania na rzecz utrzymania języka starocerkiewnego<sup>11</sup>.

Z kolei ruch białoruski już w 1919 r. domagał się języka macierzystego w kazaniach, nauczaniu dzieci religii, w białoruskich modlitewnikach oraz w wykładaniu wszystkich przedmiotów w Seminarium Duchownym w Wilnie. W 1927 r. Synod, po zapoznaniu się z opiniami biskupów polecił duchowieństwu, aby „życzliwie odnosiło się do próśb ludności o wygłaszanie kazań w języku białoruskim”<sup>12</sup>. W odróżnieniu od ugrupowań ukraińskich, większość organizacji białoruskich opowiadała się za zachowaniem języka cerkiewnosłowiańskiego w liturgii<sup>13</sup>.

Pierwsze próby wprowadzenia do Cerkwi języka polskiego przez władze państwowe pojawiły się w 1922 r. w rozporządzeniu o nazwie *Tymczasowe przepisy o stosunku*

<sup>8</sup> U. Pawluczuk, *Białorutenizacja i ukrainizacja...*, s. 175.

<sup>9</sup> Nazwa wprowadzona przez Synod w 1925 r. (statut uchwalony 13 IV, 5 VI, 1 XII 1925 r.)

<sup>10</sup> U. Pawluczuk, *Białorutenizacja i ukrainizacja...*, s. 207–209.

<sup>11</sup> M. Papierzyńska-Turek, 1989, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 212.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>13</sup> U. Pawluczuk, *Białorutenizacja i ukrainizacja...*, s. 179.

*Rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce*<sup>14</sup>. Duchowieństwo miało posługiwać się nim m.in. w prowadzeniu aktów stanu cywilnego (obok rosyjskiego), w kontaktach z władzami państwowymi, w sprawach rozwodowych. Język polski wszedł też jako przedmiot obowiązkowy do programu Seminarium Duchownego<sup>15</sup>. Z kolei nauka religii dla uczniów prawosławnych w szkołach publicznych miała być wykładana w języku ojczystym<sup>16</sup>. W praktyce, w odróżnieniu od języka ukraińskiego, język polski do użytku w Kościele nie wszedł ze względu na brak poparcia społecznego dla takich postulatów oraz z powodu braku odpowiedniego zaplecza (brak tekstów przetłumaczonych na język polski). W 1922 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego widząc, że zaszczerpienie polskości wydaje się mało realne, a obawiając się ukrajinizacji Kościoła prawosławnego wysunęło postulat wprowadzenia do nabożeństwa języka starocerkiewnego w wymowie starobułgarskiej<sup>17</sup>.

Kwestie językowe próbował uregulować sam Synod Biskupów zwołany 3 września 1924 r. w Ławrze Poczajowskiej pozwalając na „używanie języka ukraińskiego, białoruskiego, polskiego i czeskiego w tych nabożeństwach i modlitwach, których tekst zostanie wprowadzony przez władzę kościelną i w tych parafiach, w których domagają się parafianie i w których są odpowiednie warunki”<sup>18</sup>. Zezwolono jednocześnie na wprowadzenie języków narodowych do kazań, do nauczania w nich religii, w administracji, wydawnictwach cerkiewnych. W praktyce nabożeństwa były odprawiane w języku, którym posługiwał się proboszcz i jego wierni<sup>19</sup>.

W latach 30 XX w. ponownie powrócono do sprawy polonizacji języka Kościoła prawosławnego. Na posiedzeniu w 1935 r. Komitet do Spraw Narodowościowych zobowiązał prawosławne duchowieństwo nie tylko do nauczania religii, wydawania prasy czy też prowadzenia kościelnej administracji i korespondencji w języku polskim, ale także wszelkimi sposobami dążyć do zmiany języka liturgicznego z cerkiewnosłowiańskiego na polski<sup>20</sup>. Podjęte przez władze polskie działania spotkały się z dużym sprzeciwem społeczności prawosławnej, „np. 31 lipca kazania w języku polskim wygłosiło 22 duchownych, po ukraińsku 20, zaś 10 nie wygłosiło ich w ogóle. Wykonywanie tego rozporządzenia władz kontrolowali policjanci. Wobec duchownych, którzy nie podporządkowywali się żądaniom wprowadzenia języka polskiego do kazań stosowano różne formy nacisku. Inspirowano też podejmowanie na zebraniach

<sup>14</sup> Por. <<https://www.prawo.pl/akty/m-p-1922-38-20,17487683.html>> (dostęp 25.08.2024).

<sup>15</sup> M. Papierzyńska-Turek, 1989, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 146.

<sup>16</sup> A. Mironowicz, *Cerkiew Prawosławna w Polsce...*, s. 122.

<sup>17</sup> M. Papierzyńska-Turek, 1989, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 233.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>19</sup> U. Pawluczuk, *Białorutenizacja i ukrajinizacja...*, s. 180.

<sup>20</sup> D. Sawicki, *Problemy Kościoła prawosławnego w Polsce w okresie międzywojennym*, „Rocznik Teologiczny”, nr 56/2, 2014, s. 97.

parafialnych uchwał z żądaniem nabożeństw w języku polskim. Udało się to jednak tylko w jednym przypadku<sup>21</sup>.

W listopadzie 1934 r. przez metropolitę została powołana komisja do przekładu cerkiewnosłowiańskich tekstów liturgicznych na język polski<sup>22</sup>. W jej skład weszli profesorowie Studium Teologii Prawosławnej UW oraz duchowni wojskowi, a przewodniczącym został biskup lubelski Sawa. W 1936 r. Synod zatwierdził polskie teksty liturgii św. Jana Złotoustego, panichidy oraz nabożeństwa dziękczynnego (molebna), a już 11 listopada odprawione zostało pierwsze nabożeństwo w języku polskim w intencji państwa polskiego w garnizonach w Warszawie, Krakowie, Lublinie, Poznaniu, Toruniu, Brześciu, Zamościu, Kowlu. „W ten sposób język polski wszedł do cerkwi, dalszym krokiem mogło być upowszechnienie w języku polskim liturgii i oczywiście szerokie posługiwanie się nim w kontaktach duchownych z ludnością<sup>23</sup>. Władze cerkiewne, próbując zapanować nad perspektywą polonizacji, w 1937 r. poinformowały, że wprowadzenie języka polskiego, ukraińskiego lub białoruskiego do liturgii powinno być wcześniej zbadane przez władzę diecezjalną<sup>24</sup>.

Należy zaznaczyć, że w tym czasie kościół rzymskokatolicki msze odprawiał po łacinie, w protestanckich kirchach używano języka niemieckiego, w synagogach modlono się po żydowsku. Paradoksalnie, tylko od wiernych Kościoła prawosławnego wymagano modlitwy w języku polskim<sup>25</sup>.

Artykuł 7 *Dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* głosił, że „[1] językiem urzędowym władz i urzędów kościelnych jest język polski. [2] W stosunku do osób i instytucji, zwracających się do władz i urzędów kościelnych w innym języku, władze te i urzędy mogą posługiwać się językiem petenta<sup>26</sup>.

Uzyskana w 1924 r. przez Kościół prawosławny niezależność znalazła swoje odzwierciedlenie w kształcie samego języka liturgicznego. Prześledzić ją można na przykładzie m.in. grafii akatystów<sup>27</sup> wydanych w latach 1928–1929 przez warszawską Drukarnię Synodalną<sup>28</sup>. Zastosowane w powyższych tekstach zabiegi językowe stanowią,

<sup>21</sup> G. Kuprianowicz, *Dalszy przebieg akcji i projekty polityki państwa na kolejne lata*, <[http://www.cerkiew1938.pl/dalszy\\_przebieg\\_akcji\\_i\\_plany\\_panstwa.html](http://www.cerkiew1938.pl/dalszy_przebieg_akcji_i_plany_panstwa.html)> (dostęp 17.08.2024).

<sup>22</sup> Pierwsza komisja była powołana w 1924 r., jednak nie podołała ona zadaniu i zakończyła działalność, zob. M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 233.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>25</sup> D. Sawicki, *Problemy Kościoła prawosławnego...*, s. 97–98.

<sup>26</sup> Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19380880597>> (22.05.2024).

<sup>27</sup> Akatysty stanowiły bezpłatny dodatek do rosyjskojęzycznego tygodnika „Woskresnoje Cztenije”.

<sup>28</sup> Na temat drukarni zob. I. Nikulin, *Ile publikacji wydała drukarnia synodalna*, „Elpis”, nr 25, 2023, s. 87–92; A. Kuryłowicz, *Prawosławne oficyny wydawnicze w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Prawosławne oficyny*

jak na tamte czasy, swoiste *novum* w stosunku do cerkiewnosłowiańskiej odmiany moskiewskiej, jak i kijowskiej, mogą być początkiem dążenia do samodzielności w decydowaniu o kształcie cerkiewnosłowiańskiego języka Kościoła prawosławnego, przejawem przełamywania obowiązujących w cerkiewszczyźnie norm, dającym podwaliny pod budowę normy w polskiej cerkiewszczyźnie. Po pierwsze, wszystkie leksemy bez wyjątku pisane są w pełnej formie, bez jakichkolwiek skrótów, z opuszczeniem znaku tyldy<sup>29</sup>. Co więcej, wydania z 1928 r. rejestrują zapisy z użyciem małej litery, np. *христа, бога, ѿванне, дѣха свѣтаго, захарїе*. Od 1929 r. redaktorzy, na wzór nowożytnych języków, wprowadzili użycie wielkiej litery w odniesieniu do nazw własnych i leksemów, które wcześniej pisane były pod tyldą np. *Христа, Пречистыѧ Владычицы, Господь, Преподобномѡщеннѧ Фѡнасіе*. Ponadto należy dodać, że teksty zostały zredagowane wyjątkowo starannie, czytelnik wgłębiając się w treść modlitw nie znajdzie redaktorskich chochlików, błędów w zapisie jerów czy też dubletów literowych о – ѡ, и – ѣ, е – ѣ, а – ѡ, nieprawidłowo postawionych akcentów. Po drugie, z całą pewnością można stwierdzić, że w większości przypadków druk ksiąg liturgicznych nie stanowił jedynie przedruku już istniejących tekstów. Czasami działania drukarni Synodalnej sprowadzały się do weryfikacji istniejących wcześniej utworów, w tym również wydań unickich, dotyczy to, np. *Akatystu św. Onufremu*<sup>30</sup>. Potwierdzeniem samodzielności redaktorów akatystów są badania Haliny Wątróbskiej nad tekstem *Akatystu do Wszystkich Świętych*, które doprowadziły autorkę do konkluzji, iż akatyst nie był z pewnością odwzorowaniem moskiewskiego tekstu prawosławnego<sup>31</sup>, nie stanowił jego przedruku.

Kościół prawosławny w Polsce od swego zarania był wieloetniczny, narodowościowo bardziej zróżnicowany niż obecnie. Nie stanowiło to jednak problemów natury liturgicznej, gdyż nieprzerwanie w obrębie swojej szeroko rozumianej liturgii używał języka cerkiewnosłowiańskiego, który był czynnikiem integracji grupowej, budował poczucie stabilności, ciągłości historycznej, zakorzeniał więzi z przeszłością<sup>32</sup>.

*Ustawa o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* uchwalona 4 lipca 1991 roku była wzorowana, zarówno pod względem systematyki, jak i zakresu regulacji na modelowej ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego z 17 maja 1989 roku. Potwierdzała ona „prawo posługiwania się w swojej działalno-

wydawnicze w *Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik, Białystok 2004, s. 199–211; A.R. Suławka, *Prasa rosyjska i rosyjskojęzyczna w II Rzeczypospolitej (1918–1939)*. *Rozprawa doktorska*, Uniwersytet Warszawski 2018.

<sup>29</sup> W języku cerkiewnosłowiańskim znak tyldy oprócz skracania wyrazu pełnił również funkcję wielkiej litery, np. leksemy typu ‘Bóg’, ‘Jezus’, ‘Zbawiciel’, ‘Bogarodzica’, ‘Cerkiew’ zawsze pisane były małą literą pod tyldą.

<sup>30</sup> A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 184.

<sup>31</sup> H. Wątróbska, *Warszawski Akatyst do Wszystkich Świętych*, [w:] *Wokół struktury słowa*, red. A. Pstyga, Gdańsk 2003, s. 199.

<sup>32</sup> M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 199–200.



ści wewnętrznej językiem staro-cerkiewno-słowiańskim i językami ojczystymi swoich wyznawców<sup>33</sup>. Niestety, „w toku prac w Senacie jeden z senatorów zgłosił wniosek zmierzający do wprowadzenia w ustawie zapisu nakładającego na Kościół obowiązek używania w swojej działalności wewnętrznej języka polskiego. Jednak dzięki zdecydowanej postawie marszałka Senatu profesora Andrzeja Stelmachowskiego, który wystąpił w obronie zasady autonomii wewnętrznej Kościoła prawosławnego udało się doprowadzić do wycofania tego wniosku przez wnioskodawcę<sup>34</sup>.

Obecnie językiem liturgicznym Kościoła prawosławnego w Polsce nadal jest język cerkiewnosłowiański z wymową rosyjską, ukraińską (zwłaszcza w większości parafii diecezji przemysko-gorlickiej) lub białoruską oraz język polski, np. w cerkwiach św. Grzegorza Peradze w Warszawie, św. św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu. Język polski w trakcie liturgii bywa również używany m.in. w parafii św. Mikołaja w Gdańsku, parafii św. Mikołaja w Szczecinie, a także w coraz to większej liczbie cerkwi Białegostoku.

Największym wrogiem języka cerkiewnosłowiańskiego jest postępująca fala demokratyzacji. Chęć czy też możliwość decydowania w sprawach państwowych, odbija się również w chęci decydowania w sprawach Kościoła<sup>35</sup>. A jak słusznie zauważa metropolita warszawski Bazyl (Doroszkiewicz) „zwykle krzyczą dużo ci, którzy mają bardzo luźny związek w praktycznym stosunku do Cerkwi<sup>36</sup>. Warto jest również wspomnieć o tym, że w Kościołach prawosławnych, w których funkcjonuje już język narodowy, cerkiewszczyzna nie została całkowicie wyparta z życia liturgicznego. Powszechny jest bilingwizm językowo-liturgiczny, a w niektórych przypadkach (Serbia, Bułgaria), zaobserwować można powrót do języka cerkiewnosłowiańskiego<sup>37</sup>.

100 lat temu władze polskie narzucały Cerkwi wprowadzenie języka polskiego do liturgii, dążąc tym samym do asymilacji ludności prawosławnej i podporządkowania Kościoła prawosławnego państwu polskiemu. Władze cerkiewne wszelkimi możliwymi sposobami próbowały zapobiec takiej sytuacji, bowiem to właśnie Cerkiew i język cerkiewnosłowiański pozwalały wyznawcom zachować tożsamość, tradycję i wiarę przodków. Zmian w języku liturgii domagały się też ruchy ukraińskie i w mniejszym stopniu białoruskie, rosyjskie próbując w ten sposób osiągnąć własne cele polityczne. Pierwsze cerkiewnosłowiańskie teksty liturgiczne, wychodzące spod prasy Drukarni Synodalnej, nie były wierną kopią druków moskiewskich, kijowskich, podlegały bowiem językowej redakcji.

<sup>33</sup> J. Matwiejuk, *Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Elpis”, nr 1/1, 1999, s. 267.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 265–266.

<sup>35</sup> T. Stempa, *Język liturgiczny słowiańskich Kościołów prawosławnych. Stanowisko wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w sprawie języka liturgicznego*, „Elpis”, nr 18, 2016, s. 118.

<sup>36</sup> Metropolita Bazyl (Doroszkiewicz), *Język Liturgiczny Cerkwi*, „Cerkiewny Wiestnik”, nr 7, 1993, s. 6.

<sup>37</sup> T. Stempa, *Język liturgiczny...*, s. 118.

100 lat później – duchowni prawosławni nie tylko wygłaszają kazania w języku polskim, co można łatwo wytłumaczyć, gdyż wielu wiernych deklaruje polską przynależność określając siebie mianem „prawosławny Polak”, ale też wprowadzają język polski do liturgii (uwypuklając czynnik niezrozumiałości liturgicznych tekstów przez wiernych), przerywając tym samym ponad tysiącletnią cerkiewnosłowiańską tradycję zapoczątkowaną przez św. św. Cyryla i Metodego. Polonizacja Cerkwi odbywa się „po cichu”, od wewnątrz, bez jakichkolwiek aktów, ustaw czy rozporządzeń ze strony państwa czy też grup narodowościowych. Historia pokazuje, iż rodząca się na początku XX w. państwowa samodzielność, pomimo ustępstw na rzecz mniejszości wyznaniowych, była na tyle silna, aby przeciwstawić się narodowym dążeniom wyznawców, a jednocześnie zachować jedność Kościoła. A język cerkiewnosłowiański w liturgii był jej spoiwem.

Dobitnie na temat zmian w języku liturgicznym Cerkwi pisze Aleksander Naumow: „[...] przy używaniu języka religijnego, uznanego za wyznacznik rodzimości, nie jest najważniejsze pełne i dosłowne zrozumienie komunikatu, lecz to, że zapewnia on poczucie bezpiecznego uczestnictwa w tradycyjnej kulturze. Dlatego próby językowej modernizacji kultu w imię zrozumiałości przekazu są najczęściej chybione”<sup>38</sup>.

## SUMMARY

Małgorzata Kurianowicz

### **The Liturgical Language of the Orthodox Church in Independent Poland**

**Keywords:** Church Slavonic Language, Orthodox Church, Autocephaly, Poland

The Orthodox Church in Poland has been continuously using the Church Slavonic language in its liturgical practice since the appearance of the Vistula and Polans in the country. In 2024, it will be 100 years since the patriarchate of Constantinople granted it the status of autocephaly, i.e. independence. This change in the legal situation also resulted in changes in the liturgical language. The purpose of this article is to highlight these changes. History has shown that the state independence emerging at the beginning of the 20th century, despite sometimes making concessions, was strong enough to oppose the national aspirations of its followers and at the same time maintain the unity of the Church. And the Church Slavonic language in the liturgy was its glue, breaking the applicable norms, providing the foundations for building norms in the Polish Orthodox Church.

---

<sup>38</sup> A. Naumow, *Język modlitwy jako deklaracja*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 3: *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, 2012, s. 110.

Dominika S. Wysoczyńska

ORCID 0000-0003-0920-3851 / dswysoczynska@gmail.com

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

## Pamięć przeszłości wobec terażniejszości i przyszłości we wspólnocie starowierców w Polsce

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, pamięć zbiorowa, pamięć funkcjonalna, przeszłość, terażniejszość

Artykuł porusza zagadnienia pamięci zbiorowej i pamięci funkcjonalnej we wspólnocie starowierców w Polsce. Określa sposób, za pomocą którego społeczność staroobrzędowców zachowuje i przekazuje zbiorową pamięć historyczną oraz pokazuje, jak pamięć wpływa na ich życie i wybory obecnie. Starano się pokazać również, jak wspólnota staroobrzędowców radzi sobie z nowymi wyzwaniami i potrzebami współczesności, jednocześnie zachowując swoje unikalne dziedzictwo kulturowe i religijne, a także jej stosunek do przyszłości.

Stulecie uzyskania autokefalii przez polską Cerkiew Prawosławną stanowi wyjątkową okazję do refleksji nad bogatą historią tej wspólnoty, jej terażniejszością oraz przyszłością. Wydarzenie to, będące kamieniem milowym w dziejach prawosławia w Polsce, skłania do głębszej analizy nie tylko przeszłości, ale również współczesnych wyzwań i perspektyw rozwoju tej religijnej wspólnoty.

Historia polskiej Cerkwi Prawosławnej jest złożona i pełna trudnych momentów, od prześladowań po migracje i zmiany polityczne. Autokefalia, uzyskana w 1924 roku, była nie tylko symbolem niezależności, ale także krokiem ku umocnieniu tożsamości prawosławnych wiernych w Polsce. To wydarzenie było wynikiem długiego procesu, który pozwolił na zachowanie tradycji i obrzędów, mimo przeciwności losu. Dziś, sto lat później, możemy dostrzec, jak głęboko zakorzenione są te tradycje w życiu wspólnoty prawosławnej w Polsce.

Prawosławni w Polsce stanowią znaczącą, choć mniejszościową grupę religijną, a ich obecność w kraju jest wyrazem różnorodności kulturowej i religijnej, która wzbogaca społeczeństwo. Jednakże wewnątrz tej wspólnoty istnieją jeszcze mniejsze grupy, takie jak starowiercy, którzy również mają własne tradycje i historię. Starowier-

cy, będący potomkami tych, którzy odrzucili reformy liturgiczne wprowadzane przez patriarchę Nikona w XVII wieku, zachowali swoje unikalne obrzędy i praktyki religijne, a ich obecność w Polsce przydaje społeczeństwu różnorodności i jest duchowym bogactwem.

Pamięć odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości każdej wspólnoty religijnej, kulturowej czy społecznej. W przypadku starowierców pamięć historyczna stanowi fundament ich tożsamości. Przez wieki starowiercy pielęgowali swoją odrębność religijną, kulturową i społeczną, co pozwoliło im przetrwać trudne czasy prześladowań, migracji i zmian politycznych.

Pamięć przeszłości w społeczności starowierców jest ściśle powiązana z odrzuceniem reform liturgicznych wprowadzonych przez patriarchę Nikona w XVII wieku. W rezultacie tej decyzji starowiercy zachowali tradycyjne obrzędy i praktyki religijne, co stało się głównym elementem ich tożsamości. Podtrzymywanie tej tradycji przez kolejne pokolenia było możliwe, dzięki silnemu przywiązaniu do wspólnoty i jej wartości. Pierwsze grupy starowierców osiedliły się na ziemiach polskich w XVIII wieku, uciekając przed prześladowaniami w Rosji. Osiedlali się głównie na Mazurach, Podlasiu i w innych rejonach północno-wschodniej Polski<sup>1</sup>. Pamięć o prześladowaniach i migracji stała się integralną częścią ich tożsamości, ponieważ wspomnienia o trudach i wyzwaniach, z którymi się mierzyli, były przekazywane z pokolenia na pokolenie. Budowały poczucie wspólnoty i przynależności, a także motywowały do zachowania odrębności religijnej i kulturowej. Pamięć przeszłości oraz pamięć kulturowa i lokalna odgrywają zatem kluczową rolę w kształtowaniu terażniejszości w społeczności starowierców. Dzięki pamięci o czasach minionych starowiercy w Polsce utrzymują tradycje religijne i obrzędy, będące centralnym elementem ich wspólnotowego życia (m.in. nabożeństwa, modlitwy) i przekazują je młodszemu pokoleniu. Jest to tak zwana pamięć funkcjonalna (nazywana również pamięcią przeszłości). Termin zaproponowała Aleida Assmann, która upatruje jego podstaw w filozofii Fryderyka Nietzsche i definiuje ją następująco (nawiązując także do pojęcia pamięci magazynującej):

Pojęcie pamięci funkcjonalnej przeważnie występuje w parze z pamięcią magazynującą. Istnieje między nimi nieustanne napięcie, jako że „pamięć magazynująca może być postrzegana jako przyszły rezerwuar pamięci funkcjonalnych” [...]. Pamięć funkcjonalna zawiera jedynie wybrane i stale przypominane wydarzenia z historii danej grupy, którym przypisuje się istotne znaczenie dla terażniejszości. Do jej najważniejszych zadań należy legitymizacja bieżących porządków społecznych, politycznych i kulturowych. Oba typy pamięci, czyli pamięć funkcjonalna i magazynująca, stanowią różne tryby pamięci kulturowej, jakkolwiek to pamięć funkcjonalna realizuje podstawowe zadania budowania tożsamościotwórczych wyobrażeń o przeszłości, które mają służyć spajaniu grupy. Pamięć ta wymaga nieustannych

<sup>1</sup> E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa 1977, s. 79–80.

praktyk i rytuałów, aktywnego odbioru kanonicznych tekstów i obrazów. Orientacja na teraźniejszość i przyszłość przyczynia się do jej dynamiki i zmienności<sup>2</sup>.

Jednym z ważnych sposobów zachowania pamięci przeszłości jest edukacja. Staro-wiercy niezależnie od miejsca przebywania i wzorców obowiązujących w danym pań-stwie, od wczesnego dzieciństwa edukują dzieci w domu w zakresie podstaw dotyczą-cych wiary. Na późniejszym etapie nauki organizują zajęcia edukacyjne dla młodzieży, które mają na celu zaznajamianie ich z historią, tradycjami i wartościami wspólnoty. Edukacja ta obejmuje zarówno nauczanie religijne, jak i kulturowe, co pozwala mło-demu pokoleniu zrozumieć i docenić własne dziedzictwo. Zajęcia te są organizowane przez „nastawnika”, czyli duchowego przywódcę wspólnoty, niebędącego kapłanem, lub przez świeckich staroobrzędowców<sup>3</sup>.

Pojęcia pamięci kulturowej oraz pamięci lokalnej mają również zastosowanie w odniesieniu do mniejszości staroprawosławnych w Polsce. Pamięć kulturowa, jak czytamy w definicji sformułowanej w oparciu o pracę Assman i w nawiązaniu do kon-cepcji Borisa Uspieskiego i Jurija Łotmana:

stanowi rodzaj pamięci zbiorowej i wymaga utrwalenia w nośnikach materialnych lub rytualnych (rytuał). Jej najczęstszymi mediami są pismo lub słowo (oralność). Sam termin „pamięć kulturowa” istnieje też [...] m.in. w języku angielskim (*cultural memory*), i dotyczy wszelkich kulturowych kontekstów pamięci, związanych nie tylko z jej medialnością, lecz także z mechanizmami ideologicznymi i społecznymi. [...] Do jej najważniejszych cech należały m.in. wysoki stopień organizacji i refleksyjności, widoczne np. w trwałości kanonów kulturowych, oraz umacnianie tożsamości zbiorowej (Assmann 2003 [1988]). [...] U podstaw postrzegania pamięci jako całościowej ramy dla procesów kulturotwórczych znajduje się model kultury jako pamięci, opracowany w latach 70. XX w. przez Jurija Łotmana (1922–1993) i Borisa Uspieskiego, przedstawicieli tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki. [...] W zależności od pełnionych funkcji pamięć kulturowa przyjmuje różne formy: w pierwotnym ujęciu Jana Assmanna były to przede wszystkim pamięć zimna, której rola polega na utrzymywaniu równowagi społecznej i zamrażaniu przemian kulturowych, oraz podatna na stymulacje i metamorfozy pamięć gorąca. [...] Ponieważ nie wszystkie treści pamięci kulturowej odgrywają równie aktywną rolę w kształtowaniu i umacnianiu tożsamości, Aleida Assmann wprowadziła dodatkowy podział na pamięć magazynującą i funkcjonalną<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M. Saryusz-Wolska, *Pamięć funkcjonalna* [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci.pdf* [online], <[www.academia.edu/32204842/\\_Pamiec\\_funkcjonalna\\_w\\_Modis\\_memorandi\\_Leksykon\\_kultury\\_pamieci\\_pdf](http://www.academia.edu/32204842/_Pamiec_funkcjonalna_w_Modis_memorandi_Leksykon_kultury_pamieci_pdf)> (03.08.2024).

<sup>3</sup> M. McKibben, *History of Old Believers in Oregon*, <<https://blogs.uoregon.edu/oldbelievers/history-of-old-believers-in-oregon>> (03.08.2024).

<sup>4</sup> M. Saryusz-Wolska, *Pamięć kulturowa...*

W społeczności starowierskiej funkcjonuje do dziś wiele rytuałów, sięgających aż do początku istnienia tej grupy, które są zapisywane zarówno w formie ustnej (np. opowieści starszych pokoleń, utrwalane na nagraniach przez badaczy), jak i w formie pisemnej (pamiętniki staroobrzędowców, kroniki dziejów). Pełnią one funkcję poznawczą i edukacyjną, wzmacniają tożsamość staroprawosławnych. Drugim niezwykle istotnym w analizie dziedzictwa starowierców pojęciem jest pamięć lokalna, zwana też regionalną, będąca odmianą pamięci zbiorowej. Pojęcie to – mówiąc najogólniej – jest związane ze wspólnotą ludzi żyjących na określonym terytorium:

Pamięć lokalna dotyczy więc tylko tych wydarzeń i symboli, które pewna społeczność terytorialna zamkniętym układzie lokalnym (np. miasta, wsi, dzielnicy) traktuje jako element własnej tożsamości [...]. Podobnie jak pamięć regionalna czy narodowa, pamięć lokalna pozostaje zawsze w ścisłym związku z daną teraźniejszością i stanowi wynik różnorodnych procesów negocjacyjnych w obrębie wspólnoty, zmierzających do wyartykułowania wybranych aspektów z przeszłości lokalnej i ustanowienia ich elementami terytorialnej tożsamości. Pamięć lokalna odgrywa więc rolę czynnika zarówno afirmującego daną wspólnotę pamięci, jak i wyróżniającego ją spośród innych. [...] Analiza pamięci lokalnej daje możliwość poznania wartości dziedzictwa kulturowego, zauważenia powiązań między danym wydarzeniem historycznym a czasem i przestrzenią. Pozwala także zrozumieć motywy społecznych wyborów i zachowań nakierowanych na lokalną historię i tradycję<sup>5</sup>.

Lokalna historia regionu suwalsko-augustowskiego jest nierozzerwalnie związana ze społecznością staroprawosławnych, którzy, choć uczestniczyli w tej samym co Polacy procesie historycznym, często byli dodatkowo doświadczani prześladowaniem ze względu na pochodzenie i wyznanie. Były prezes Naczelnej Rady Staroobrzędowców Janusz Jewdokimow pokazał ten proces w oparciu o własne poszukiwania historyczne, których wyniki publikuje na swoim profilu na portalu Facebook oraz na jednej z grup<sup>6</sup>.

Współczesne wyzwania, takie jak globalizacja i migracje, stawiają starowierców przed koniecznością adaptacji do zmieniającego się świata bez zatracania swojej wyjątkowej tożsamości. W tym kontekście pamięć funkcjonalna staje się narzędziem, które pomaga przetrwać w obecne przemiany. Silne przywiązanie do tradycji i historii wzmacnia ich w konfrontacji z dynamiką owych zmian. są oni w stanie lepiej radzić sobie z wyzwaniami, jakie niesie ze sobą współczesność. Nie oznacza to jednak, że starowiercy pozostają wspólnotą niezmienną. Wewnątrz toczą się bowiem procesy modyfikacji na różnych poziomach życia, począwszy od spraw codzienności (wygląd zewnętrzny, sposób spędzania wolnego czasu, profesja) aż po kwestie religijno-obrzędowe.

<sup>5</sup> K. Woniak, *Pamięć lokalna*, <<https://cbh.pan.pl/pl/pami%c4%99%c4%87-lokalna>> (08.08.2024).

<sup>6</sup> J. Jewdokimow, *W dzisiejszym poście chcę Państwu przedstawić wydarzenia z 5 marca 1941 r.*, Zdjęcie w grupie na portalu Facebook <[www.facebook.com/photo/?fbid=7339252549529516&set=gm.1860188937755848&idorigv=1178418295932919](https://www.facebook.com/photo/?fbid=7339252549529516&set=gm.1860188937755848&idorigv=1178418295932919)> (08.08.2024).

Wyraźnie dostrzegalne są zmiany w wyglądzie współczesnych staroprawosławnych. Kobiety nie noszą już na co dzień sarafanów, czyli pozbawionych rękawów długich sukien, panny nie zaplatają włosów w pojedynczy, a mężatki w dwa warkocze, nie noszą także chust na głowie<sup>7</sup>. Opisane elementy konstituowały tradycyjny strój kobiety w społeczności, jednak w latach powojennych starowierki zaczęły upodabniać się do Polek, nosząc sarafany tylko do molenny lub podczas świąt, na co dzień zaś zakładając ubrania niewyróżniające się na tle reszty społeczeństwa (łącznie ze spodniami), a nawet wykonując makijaż. Staroprawosławnych mężczyzn od Polaków odróżniała rubacha, czyli długa koszula z surowego płótna.

Koszula codzienna była – w odróżnieniu od świątecznej – nieco obszerniejsza, pozwalająca użytkownikowi na dużą swobodę ruchów. Mężczyźni nosili koszulę wypuszczoną na spodnie, przewiązaną w pasie paskiem, kolorową tasiemką lub krajką, nazywaną lokalnie pojasem. Długość męskich koszul zależna była bezpośrednio od wzrostu użytkownika. Dojrzałe mężczyźni nosili koszulę sięgającą kolan, młodzieńcy zaś nieco krótszą. Starowierskie rubachy nie miały wykładanych kołnierzy, a jedynie stójkę oraz wycięcie z przodu po lewej stronie, związywane tasiemką<sup>8</sup>.

Innym atrybutem staroobrzędowca była broda, zapuszczana na wzór przedstawień Chrystusa. Dawniej jej brak u mężczyzny był uważane za grzech, a w przypadku, gdy starowierca nie miał jej w chwili śmierci, na przykład wskutek wypadku czy przebytej operacji, zasłaniano jego twarz chustą na wysokości nosa, ust i brody w trakcie wystawienia ciała w trumnie podczas nabożeństwa żałobnego<sup>9</sup>. Współcześnie starowiercy bardzo rzadko przywdziewają rubachy, zaś noszenie brody nie jest naśladownictwem Jezusa, lecz modą.

Zmienił się również styl życia polskich staroprawosławnych. Należy tu wspomnieć głównie o używkach (alkohol, tytoń), a także niektórych produktach spożywczych (herbata i ziemniaki), których starowiercy nie mogli spożywać, ze względu na biblijne uzasadnienie – były to jedyne rośliny, które nie uschły po ukrzyżowaniu Chrystusa<sup>10</sup>. Współcześnie te reguły nie są przestrzegane lub zostały zapomniane do tego stopnia, że ziemniaki są składnikiem wielu dań przygotowywanych tradycyjnie przez staroprawosławnych. Coraz częściej łamany jest zakaz spożywania alkoholu i palenia tytoniu, sami starowiercy zauważają problem uzależnienia od alkoholu wśród zarówno młodszych, jak i starszych członków społeczności.

Wraz z rozwojem technologii i jej zwiększającej się dostępności zmianie uległ także sposób spędzania wolnego czasu. Polscy staroobrzędowcy w tekstach zebranych

<sup>7</sup> K. Snarski, *Staroobrzędowcy. Historia, wiara, tradycja*, Kielce 2019, s. 97–99.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>9</sup> D.S. Wysoczyńska, *Staroobrzędowcy a śmierć*, [w:] *Memento mori – wątki tanatologiczne w humanistyce i naukach społecznych*, red. A. Krzpiet, S. Medoń, Poznań 2021, s. 231–232.

<sup>10</sup> K. Snarski, *Staroobrzędowcy...*, s. 129.

przez badaczy z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu wspominają, że dawniej, kiedy nie było jeszcze telewizorów ani radia, kontakty między ludźmi były bliższe i mocniejsze. W dni świąteczne w każdym domu we wsi słychać było pieśni. Młodzi ludzie zbierali się i organizowali zabawy. Ponieważ w tamtym okresie nie było takiego miejsca spotkań jak obecnie funkcjonujące świetlice, młodzież spotykała się w domach i wspólnie grała w gry oraz śpiewała pieśni i tańczyła. Informatorka stwierdza, że dawniej, pomimo biedy, ludzie żyli weselej, bliżej siebie, nie było wśród nich egocentryzmu i egoizmu<sup>11</sup>. Informator dodaje, że dawniej młodym ludziom było łatwiej ułożyć sobie życie niż obecnie<sup>12</sup>. W naszych czasach, jak zauważają Adam i Olga Pogorzelscy, doszło do złagodzenia lub zapomnienia wielu zakazów i reguł starowerskich, dotyczących życia codziennego:

Częściowo zaakceptowane zastało fotografowanie, i to zarówno ludzi, jak i przedmiotów kultu – ikon i ksiąg. [...] Dużo jest również głosów mówiących o częściowym zubożeniu na sprawy wiary wśród średniego i młodego pokolenia i nieznamości zagadnień teologicznych, zanikanie wielu opowieści wierzeniowych. Przystosowanie się do rozwoju technicznego zaowocowało m.in. akceptacją fotografii, radia i telewizji, zmianą repertuaru opowieści wierzeniowych, a w związku z tym i zmianą ideału staroobrzędowca i jego tradycyjnego światopoglądu<sup>13</sup>.

Nowoczesne technologie odgrywają tutaj ważną rolę. Internet i media społecznościowe umożliwiają łatwiejszy dostęp do informacji o historii i tradycjach starowersów, a także ułatwiają komunikację wewnętrzną i zewnętrzną wspólnoty. Dzięki nim młode pokolenia mogą na bieżąco uczestniczyć w życiu wspólnoty, niezależnie od miejsca zamieszkania. Media społecznościowe stają się platformą, na której starowerscy mogą dzielić się swoimi wartościami i promować swoją kulturę, co sprzyja zachowaniu tożsamości w zglobalizowanym świecie. Jednakże nowoczesne technologie niosą ze sobą również wyzwania. Młode pokolenia, wychowane w środowisku zdominowanym przez media elektroniczne, mogą doświadczać dysonansu między tradycyjnymi wartościami a współczesnym stylem życia. Starowerscy muszą stawić czoła problemowi, jak zintegrować nowe technologie z zachowaniem swojej unikalnej tożsamości religijnej i kulturowej. W tym kontekście edukacja i wychowanie odgrywają kluczową rolę, pomagając młodym ludziom zrozumieć znaczenie pamięci przeszłości dla ich terażniejszości i przyszłości.

<sup>11</sup> *Kak było rańsze. Informatorka K1964, Gabowe Grądy, nagranie lipiec 2009*, [w:] *Historia. Dokumentacja rosyjskiej gwary staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce* – internetowa baza danych OPUS – 2011/01/B/HS2/00505, <[https://starover.umk.pl/materialy\\_pliki/page0007.htm](https://starover.umk.pl/materialy_pliki/page0007.htm)> (04.08.2024).

<sup>12</sup> *Czasy PRL - informator M1947, Bór, nagranie lipiec 2004*, [w:] *Historia. Dokumentacja rosyjskiej gwary staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce* – internetowa baza danych OPUS – 2011/01/B/HS2/00505, <[https://starover.umk.pl/materialy\\_pliki/page0007.htm](https://starover.umk.pl/materialy_pliki/page0007.htm)> [04.08.2024].

<sup>13</sup> A. Pogorzelski, O. Pogorzelska, *Rosjanie – staroobrzędowcy w Polsce. Русские старообрядцы в Польше*, Suwałki 2007, s. 4.



Wyzwania współczesności i przemiany: procesy integracyjne i globalizacyjne, które dotykają polskie społeczeństwo, nie pozostają bez wpływu na mniejszość staroobrzędowców. Stawiają przed nimi wyzwania związane z zachowaniem unikatowej tożsamości religijnej i kulturowej. Pamięć przeszłości czy też pamięć funkcjonalna staje się tutaj kluczowym elementem, który wspomaga budowanie poczucia przynależności i solidarności wewnątrz wspólnoty, bowiem wspólne wspomnienia o historii, tradycjach i wartościach pomagają stawić czoła wyzwaniom współczesności i przyszłości. Wspólnoty starowierców angażują się w różnorodne inicjatywy kulturalne i edukacyjne, które mają na celu promocję dziedzictwa. Organizowane są festiwale, konferencje, warsztaty i inne wydarzenia, które pozwalają na dzielenie się wiedzą i doświadczeniami z szerszą społecznością. Dzięki temu starowiercy mogą nie tylko zachować swoją tożsamość, ale również wzbogacać kulturę lokalną i narodową. Przykładem takiego wydarzenia jest konkurs na najlepszą tradycyjną potrawę starowerską, organizowany w czasie corocznego pikniku w Borze, o którym informacje opublikował w grupie „Dziedzictwo staroobrzędowców w Polsce” na portalu Facebook Janusz Jewdokimow. Jak można przeczytać w regulaminie konkursu kulinarnego „Tradycyjne potrawy kuchni staroobrzędowców”, jego cele to prezentacja tradycyjnej kuchni staroobrzędowców, integracja społeczności staroobrzędowej oraz promocja zachowanych tradycji, aktywizacja społeczności staroobrzędowej, promocja tradycyjnych potraw staroobrzędowców<sup>14</sup>. Jest to doskonały przykład pamięci funkcjonalnej w praktyce. Zasady konkursu dotyczące oceny potraw odwołują się również do materialnego, kulinarnego dziedzictwa staroprawosławnych:

Każda potrawa zostanie oceniona na podstawie następujących kryteriów: smak, związek z tradycją, przyrządzenie według tradycyjnych metod i receptur, użycie tradycyjnych produktów, estetyka podania – zachowanie proporcji, kolorystyka, wrażenie ogólne. [...] Konkurs skierowany jest do wszystkich chętnych<sup>15</sup>.

Media społecznościowe odgrywają również kluczową rolę w integracji wewnętrznej wspólnoty. Wirtualne wspólnoty stają się miejscem, gdzie starowiercy dzielą się swoimi codziennymi praktykami, pytaniami i refleksjami na temat swojej wiary i kultury. W Polsce takim medium jest wspomniana już grupa „Dziedzictwo staroobrzędowców w Polsce”<sup>16</sup>, założona przez Janusza Jewdokimowa 26 kwietnia 2021 roku. Skupia ona nie tylko staroprawosławnych, lecz wszystkich zainteresowanych ich kulturą i tradycjami.

<sup>14</sup> *Regulamin. Konkurs kulinarny „Tradycyjne potrawy kuchni staroobrzędowców”*. Zdjęcie w grupie na portalu Facebook <[www.facebook.com/photo/?fbid=7940295992758499&set=a.268267446628097](http://www.facebook.com/photo/?fbid=7940295992758499&set=a.268267446628097)> (04.08.2024).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Dziedzictwo staroobrzędowców w Polsce*. Grupa na portalu Facebook <[www.facebook.com/groups/1178418295932919](http://www.facebook.com/groups/1178418295932919)> (04.08.2024).

Inne przejawy aktywności staroobrzędowców w Internecie to: oficjalna strona internetowa wspólnoty, kanał na YouTube poświęcony cmentarzowi w Białogórach<sup>17</sup>, strona parafii starowerskiej w Gabowych Grądach, prowadzona przez nastawnika Mariusza Jefimowa, który wraz z wiernymi oddzielił się od pozostałych wyznawców starego obrządku, profile na Facebooku Mariusza Jefimowa, Janusza Jewdokimowa oraz rzeczniczki NRS Aleksandry Popow, a także założone przez Jefimowa konto na portalu X (dawniej Twitter). Pomimo wielu korzyści płynących z wykorzystania nowoczesnych technologii, starowiercy muszą również stawić czoła pewnym wyzwaniom. Jednym z nich jest potencjalne rozmycie tradycyjnych wartości i obyczajów w obliczu globalnych wpływów. Młode pokolenie, mając dostęp do szerokiego wachlarza informacji i proponowanych stylów życia, może doświadczać konfliktów wartości i tożsamości. W odpowiedzi na te wyzwania wspólnoty starowierców intensyfikują swoje wysiłki w zakresie edukacji i wychowania. Organizowane są specjalne zajęcia edukacyjne, które łączą tradycyjne nauczanie z nowoczesnymi metodami i narzędziami. Ich celem jest zapewnienie młodym ludziom solidnego fundamentu w zakresie historii, tradycji i wartości starowierców. Rozwój technologii informacyjnych i komunikacyjnych w XXI wieku wpłynął na sposób pielęgnowania pamięci o przeszłości i sposób adaptacji do nowych wyzwań. Internet stał się nieocenionym narzędziem zachowania i promowania tożsamości. Strony internetowe, blogi i media społecznościowe umożliwiają dzielenie się historią, tradycjami i wartościami z szerszym gronem odbiorców. Starowiercy korzystają z nowoczesnych technologii w celu dokumentowania i archiwizowania swoich obrzędów, ceremonii i wydarzeń wspólnotowych. Dzięki temu możliwe jest tworzenie cyfrowych archiwów, które będą dostępne dla przyszłych pokoleń. Te działania nie tylko pomagają zachować tradycję, ale również ułatwiają naukę i zrozumienie historii przez młodzież, a także przez ludzi spoza wspólnoty, którzy przez dziesięciolecia nie mieli możliwości poznania bogactwa kultury i tradycji tej mniejszości. Powodem jej hermetyczności był strach przed obcymi, umotywowany długą historią prześladowań<sup>18</sup>.

W XXI wieku w środowisku starowierców zachodzą również zmiany o charakterze obrzędowym. Przykładem służyć może dopuszczanie małżeństw mieszanych (z innowiercami), rozwodów i ponownego zawarcia związku małżeńskiego po rozwodzie lub śmierci współmałżonka, nowy zwyczaj nadawania imion oraz zmiany w obrzędzie pogrzebu. Młodzi staroobrzędowcy emigrują do miast już od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, obecnie to zjawisko się nasila ze względu na atrakcyjny wizerunek

<sup>17</sup> Temat ten został poruszony w artykule autorki *Naruszanie miejsc pochówku staroobrzędowców w świetle historycznych aktów prawnych polskiego prawodawstwa* w 14 tomie „*Latopisów Akademii Su-praskiej*”, 2023 s. 165–179.

<sup>18</sup> K. Snarski, *Staroobrzędowcy...*, s. 33–34.

metropolii zwłaszcza na tle tradycyjnej, uboższej i nie tak rozwiniętej technologicznie wsi. Michał Głuszkowski tak komentuje powyższe zmiany:

Obecnie w wielu miejscowościach śladów bytności starowierców należy szukać przede wszystkim na cmentarzach, ponieważ najstarsi mieszkańcy zmarli, a przedstawiciele młodszego pokolenia już od lat 1970 rzadko pozostawali w rodzinnych wioskach – najczęściej położonych na słabych glebach z dala od ośrodków miejskich. [...] Osoby żyjące w oderwaniu od wspólnoty często łączy z religią przodków jedynie pochodzenie i chrzest, wobec czego traktowanie ich jako staroobrzędowców jest kwestią dyskusyjną<sup>19</sup>.

Ze względu na migracje i prowadzenie życia w środowisku heterogenicznym, coraz mniejsza liczba młodych starowierców zawiera małżeństwa, a bardzo niewielki ich odsetek decyduje się je zawrzeć z osobą pochodzącą ze wspólnoty. Według danych przytoczonych przez Głuszkowskiego,

w trakcie badań nad stanem gwary starowierców i funkcjonowaniem ich dwujęzyczności, członkowie zespołu badawczego z Instytutu Filologii Słowiańskiej UMK pod kierownictwem prof. Stefana Grzybowskiego dotarli do 148 informatorów, którzy udzielili wywiadów i/lub wypełnili ankiety socjolingwistyczne. Ze względu na wielkość wspólnoty i zróżnicowanie społeczne badanych, grono informatorów można traktować jako reprezentatywne dla całej wspólnoty [...]. Na podstawie informacji, udzielonych przez badane osoby, można stwierdzić, że zaledwie 14% przedstawicieli młodego pokolenia, żyjących poza rodzinnymi miejscowościami zawiera małżeństwa w ramach wspólnoty wyznaniowej<sup>20</sup>.

Jeden ze starowierców wspomina, że jego córka, wychowana w wierze staroobrzędowej rozwiodła się z mężem – bo nie poszło „tak kak nada”<sup>21</sup>. Oznacza to dopuszczalność rozwodów w środowisku. Coraz częściej staroobrzędowcy korzystają też z możliwości powtórnego zawarcia małżeństwa w molennie, w czym przypominają prawosławnych<sup>22</sup>. Zmiana w obrzędowości dotyczy nie tylko związków ludzi dorosłych, lecz również chrztu dzieci. W staroprawosławiu „zgodnie z tradycją dziecka

<sup>19</sup> M. Głuszkowski, *Wpływ czynników demograficznych na funkcjonowanie społeczności staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, t. 5: *Kondycja zdrowotna i demograficzna społeczeństwa polskiego na przestrzeni wieków*, red. K. Mikulski, A. Zielińska, K. Pękacka-Falkowska, Toruń 2011, s. 212–213.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>21</sup> Informator M1934. Przy cytowanych wypowiedziach znajduje się symbol informatora/informatorki, w którym został zakodowany rok urodzenia oraz płeć. Wypowiedź pochodzi z nagrań pozyskanych podczas ekspedycji naukowych, organizowanych w latach 1999–2009 w regionie suwalsko-augustowskim pod kierownictwem prof. Stefana Grzybowskiego przez pracowników i studentów Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w celu badania języka i kultury polskich starowierców.

<sup>22</sup> K. Sawicki, *Ponowne małżeństwa w prawosławiu* [online], <<https://deon.pl/kosciol/komentarze/ponowne-malzenstwa-w-prawoslawiu,215592>> (08.08.2024).

nadaje się imię zgodnie z kalendarzem. Imię powinno odpowiadać imionom świętych przypadających w tym dniu, bądź w przedziale dwa tygodnie przed narodzinami dziecka i dwa tygodnie po jego narodzinach. Jeśli dziecko urodzi się w dniu, którego patronem jest męczennik, otrzymuje to samo imię<sup>23</sup>.

W przypadku narodzin chłopca wybierano imię znajdujące się w kalendarzu (tzw. swiatcy) osiem dni po tej dacie, zaś dla dziewczynki wybierano imię świętej z dnia jej narodzin lub następnego, jeśli nie czczonego tego dnia żadnej świętej. Natalia Gburzyńska stwierdza, iż pomimo tego, że obecnie rodzice rzadko stosują się do tych zasad, mimo wszystko wybierają imiona ze staroobrzędowego kalendarza, nie zaś zyskujące na popularności wśród reszty społeczeństwa imiona obcoobrzędowe<sup>24</sup>. Jeśli chodzi o obrzęd pogrzebu, wcześniejsze, tradycyjne zasady są zastępowane innymi z różnych względów – dla wygody, z braku możliwości przeprowadzenia pewnej części ceremonii jak w przeszłości czy z powodu warunków śmierci. Zgodnie z tradycją, staroprawosławni samodzielnie zbijali trumny z desek, umieszczając w nich nie więcej niż sześć gwoździ, co determinowało też wybór obuwia trumiennego – nie mogły to być na przykład kozaki, gdyż w ich podeszwach znajdowały się dawniej gwoździe. Ponadto ciało powinno być ubrane w tradycyjny strój, przypominający ten zakładany do molenny. Przed nabożeństwem żałobnym w świątyni bliscy i znajomi zmarłego czuwali przy ciele w domu, następnie zanoszono trumnę ze zmarłym do molenny, gdzie pozostawała otwarta podczas modlitwy, później zaś, już zamkniętą, zanoszono na cmentarz. Ciało kobiety niosły kobiety, mężczyzny-mężczyźni, nie mogli być to jednak krewni osoby zmarłej. Trumnę i krzyż stawiano inaczej niż w przypadku pochówku katolików, ponieważ staroobrzędowiec leżący w grobie powinien patrzeć na drewniany krzyż o ośmiu końcach, ustawiony na mogile symbol Męki Pańskiej, dlatego też umieszczano go w nogach trumny. Nie było zwyczaju stawiania kamiennego pomnika ani ustawiania na mogile zniczy – zamiast tego przynoszono kwiaty oraz przygotowywano kutię, potrawę z ziaren pszenicy z miodem, na dziewiąty i czterdziesty dzień po śmierci oraz w każdą jej rocznicę<sup>25</sup>. Istniało również gołoszenie, czyli „rytualny lament pogrzebowy, rodzaj żałobnego śpiewu będącego formą publicznego wyrażenia rozpacz, czyniący obrzęd pogrzebania przeżyciem wspólnotowym”<sup>26</sup>. Obecnie staroobrzędowcy kupują już gotowe trumny, choć nadal bywa ona niesiona w kondukcje pogrzebowym, to jednak coraz częściej jest wieszona na karawanie. Starowiercy zaada-

<sup>23</sup> *Chrzest u Staroobrzędowców* [online], <[www.starobrzedowcy.com/index.php/o-nas/religia/103-chrzest-u-starobrzedowcow](http://www.starobrzedowcy.com/index.php/o-nas/religia/103-chrzest-u-starobrzedowcow)> (08.08.2024).

<sup>24</sup> N. Gburzyńska, *Tradycje i kultura staroobrzędowców na ziemiach polskich*, „Toruńskie Studia Międzynarodowe”, 2011, nr 1 (4), s. 13.

<sup>25</sup> D.S. Wysoczyńska, *Staroobrzędowcy a śmierć...*, s. 232.

<sup>26</sup> S. Pastuszewski, *Gołoszenie* [w:] *Leksykon religijno-kulturowy staroprawosławia. Религиозно-культурный лексикон древлеправославия*, Bydgoszcz 2015, s. 88.

ptowali polski zwyczaj stawiania na grobach kamiennych pomników oraz krzyży, co prawda utrzymując jego tradycyjny kształt, lecz niezgodny z przekazywanym zwyczajem. Nie praktykuje się również *gołoszenija* – jest to po części spowodowane wymieraniem osób starszych, znających tę tradycję oraz indywidualizacją przeżyć emocjonalnych i niechęcią do ich uzewnętrzniania.

Zjawiska społeczne zachodzące w Polsce, takie jak migracja ze wsi do miast czy starzenie się społeczeństwa nie pozostały bez wpływu na mniejszość staroprawosławnych. Jak zauważa Głuszkowski,

w społeczności polskich staroobrzedowców można obecnie zauważyć dwa podstawowe trendy demograficzne. Pierwszy z nich związany jest z czynnikami naturalnymi: zmniejszającą się średnią małżeństw i urodzeń oraz wysoką śmiertelnością, czyli brakiem wymiany pokoleń. Sytuacja ta dotyczy środowiska wiejskiego. Drugi trend – migracje z powodów edukacyjnych lub zarobkowych do innych regionów kraju i za granicę, odnosi się do całego woj. podlaskiego. Utrzymanie aktualnych tendencji prowadzi do zaniku wiejskiej części opisywanej społeczności, a także do rozproszenia starowierców żyjących w miastach. Rozproszenie i funkcjonowanie pojedynczych osób w nie-starowerskim środowisku często wiąże się z zawieraniem heterogenicznych małżeństw i asymilacją kolejnego pokolenia. Choć wielu młodych staroobrzedowców dąży do zachowania wiary przodków, wydaje się, że wobec zaniku tradycyjnych wspólnot wiejskich, rozproszenia miejskiej części społeczności i wzrastającej liczby małżeństw mieszanych, jedyną nadzieją na przetrwanie opisywanej grupy jest jej integracja ze współwyznawcami z krajów bałtyckich<sup>27</sup>.

W obliczu tych niezbyt pozytywnych dla staroprawosławnych prognoz, tym ważniejszą rolę pełni pamięć przeszłości. Zachowanie tradycji i wartości wspólnoty jest niezbędne dla przetrwania jej tożsamości i dalszego rozwoju. Wspólnoty starowierców muszą znaleźć sposób na jej utrwalenie dla potomnych, jednocześnie adaptując się do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych. Przyszłość społeczności starowierców w Polsce w dużej mierze zależy od ich zdolności do zachowania swojej unikatowej tożsamości religijnej i kulturowej. Pamięć o przeszłości – jej fundament, będzie nadal odgrywać kluczową rolę w tym procesie. Starowiercy muszą kontynuować swoje wysiłki w zakresie edukacji, dokumentowania i promowania swojej kultury. Współczesne technologie, mimo że niosą ze sobą pewne wyzwania, oferują również ogromne możliwości w zakresie zachowania i przekazywania tradycji. Dzięki nim możliwe jest budowanie mostów między pokoleniami oraz między różnymi społecznościami starowierców na całym świecie. Ważnym aspektem przyszłości starowierców jest również dialog międzykulturowy. Starowiercy, dzięki swojej bogatej historii i tradycjom, mogą wносить cenny wkład w kulturę lokalną i narodową. Dialog i współpraca z in-

<sup>27</sup> M. Głuszkowski, *Wpływ czynników demograficznych...*, s. 214.

nymi grupami religijnymi i kulturowymi mogą sprzyjać wzajemnemu zrozumieniu i wzbogaceniu społeczności, w której żyją.

Podsumowując, pamięć przeszłości odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu terażniejszości i przyszłości społeczności starowierców w Polsce. Od momentu osiedlenia w XVIII wieku, przez trudne czasy prześladowań i zmiany polityczne, aż po współczesne wyzwania związane z globalizacją i nowoczesnymi technologiami, starowiercy zachowali swoją tożsamość dzięki silnemu przywiązaniu do tradycji i historii. Przyszłość społeczności starowierców zależy od ich zdolności do integracji nowoczesnych narzędzi z zachowaniem tradycji, co pozwoli im przetrwać i rozwijać się w zmieniającym się świecie. Starowiercy, jako społeczność o głębokich korzeniach i bogatej historii, stanowią cenny przykład, jak pamięć przeszłości może kształtować terażniejszość i przyszłość. Ich zdolność do zachowania tożsamości w obliczu licznych wyzwań jest świadectwem siły tradycji i wartości wspólnotowych. Współczesne technologie, mimo że niosą ze sobą pewne ryzyko, mogą wspierać starowierców w ich dążeniu do zachowania i przekazywania swojego dziedzictwa kolejnym pokoleniom, przyczyniając się do trwałości i rozwoju ich kultury w XXI wieku.

## SUMMARY

Dominika S. Wysoczyńska

### **Memory of the Past towards the Present and Future in the Old Believer Community in Poland**

**Keywords:** Old Believers, Collective Memory, Functional Memory, Past, Present

The article discusses the issues of collective memory and functional memory in the Old Believer minority in Poland. The text focuses on examining the way in which the Old Believer community preserves and transmits collective historical memory, and how this memory influences their lives and choices in the current reality. An important aspect is also the analysis of the ways in which the Old Believer community copes with modern challenges and the needs of modern life, while maintaining its unique cultural and religious heritage, as well as how it relates to the prospects of its own future.

**PIŚMIENNICTWO CERKIEWNE  
I. RZECZYPOSPOLITEJ**





Halina Matwijkenko

ORCID 0000-0002-1195-5289 / halina.muzarch@gmail.com

Uniwersytet Warszawski

## Arcybiskupi serbscy w menologionie kodeksu z 1507 roku\*

Słowa kluczowe: prawosławie, piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie, typikon, menologion, wspomnienie liturgiczne, Cerkiew serbska

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie praktyki liturgicznej, związanej z obchodami w państwie polsko-litewskim pamięci pierwszych hierarchów serbskich – św. Sawy i św. Arseniusza. Bazę przeprowadzonej analizy liturgiczno-tekstologicznej stanowi menologion tzw. Biblii Mateusza Dziesiątego z 1507 roku – unikatowego zabytku piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego, zawierającego oprócz tekstów biblijnych różnorodny materiał nomologiczny i hymnograficzny. Kultury świętych w różnych tradycjach lokalnych zostały porównane do wspomnień w typikonach typu jerozolimskiego, pochodzących zarówno z Serbii, jak i z terenów dawnej Rzeczypospolitej. Wpływy bałkańskie na terenach wschodniosłowiańskich są widoczne szczególnie w kultach świętych, które stały się *de facto* mocnym spoiwem piśmiennictwa obszaru Slavia Orthodoxa.

Szesnastowieczna tzw. *Biblia Mateusza Dziesiątego* należy do zabytków nie mniej wartościowych niż Ewangelia Ostromira (1056–1057) i Psalterz Kijowski (1397). Kodeks został spisany wielobarwnym i czytelnym półustawem w kilku jego odmianach. Do ilustracji użyto czerwieni, błękitu i złota<sup>1</sup>. Twórcą kodeksu była osoba świecka, Mateusz (Matfiej), który wywodził się z pobożnej wielodzietnej rodziny, zamieszkałej w Toropcu na granicy Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Moskiewskiego, a jako ostatni z synów dostał przydomek Dziesiąty. Informacje o nim, rodzinie i procesie powstawa-

\* Artykuł napisany w ramach projektu finansowanego ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2024–2029, nr projektu NPRH/DN/SP/0143/2023/12.

<sup>1</sup> М. Кукушкина, *Книга в России в 16 веке*, Санкт-Петербург 1999, s. 143–147.

nia księgi czerpiemy z umieszczonej przezeń autobiograficznej notki – *О написавшемь книги сиа*, wyróżniającej tę księgę wśród zabytków piśmiennictwa ruskiego<sup>2</sup>.

W dojrzałym wieku Mateusz podjął służbę w Wielkim Księstwie Litewskim u ruskiej szlachty, pracował między innymi w kancelarii Teodora Januszkiewicza w Wilnie, gdzie w 1502 roku rozpoczął układanie i przepisywanie swojego kodeksu. Od 1503/04 roku przez cztery lata kontynuował pracę nad nim w monasterze supraskim Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy, nowo ufundowanym przez Aleksandra Chodkiewicza, późniejszego wojewodę nowogródzkiego. W intencji zbawienia własnej duszy i dla modlitwy za rodziców, złożył księgę w monasterze, skąd w 1911 roku trafiła do Biblioteki Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu (sygn. BAN 24.4.28)<sup>3</sup>. Dawniej uważano, że Mateusz mógł zorganizować skryptorium monasterskie, w którym pracował jako kopista, ale obecnie przyjmuje się, że całą pracę wykonał samodzielnie, korzystając głównie z bałkańskich ksiąg liturgicznych. Analiza tekstu wykazała wpływy językowe rękopisów wschodniosłowiańskich w części wileńskiej i południowsłowiańskich w części supraskiej<sup>4</sup>.

Dzieło Mateusza składa się z fragmentów Starego i Nowego Testamentu: w wileńskiej części: *Księgi szesnastu proroków, Hioba, Przypowieści, czytań z Ksiąg Królewskich*,

<sup>2</sup> С. Темчин, *Роль Матвея Десятого в православной культуре Великого княжества*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 1: *Prawosławmi w dziejach Rzeczypospolitej*, red. U. Pawluczuk, 2010, s. 27–35; А. Жуков, *Послесловие Библии Матфея Десятого: опыт историко-литературного исследования*, „Novogardia” 2020, 3, s. 57–59; А. Naumow, *Biblia Matfieja Dziesiątego w Supraślu (1507) i jej petersburskie wydanie (2020)*, „Bielski Hostinec” 2021, 64, s. 2–16.

<sup>3</sup> С.Ю. Темчин, *Послесловие к четвему „Апостолу” 1183 года монаха Исаи в супрасльском списке Матвея Десятого 1507–1502 годов*, [w:] *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, t. 6: *Piśmiennictwo i sztuka cerkiewna w kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej*, red. М. Kuczyńska, W. Stępiak-Minczewska, J. Stradomski, Kraków 2011, s. 131; А. Naumow, *Biblia w kulturze Rusi polsko-litewskiej w XVI wieku*, „Slavia Meridionalis” 2016, 16, s. 36–37.

<sup>4</sup> С. Темчин, *Матвей Десятый и составление третьей (литовской) редакции Измарагда*, „Slavistica Vilnensis 2005–2009, Kalbotyra” 54 (2), s. 169–178; А. Mironowicz, *Związki kulturowe monasteru supraskiego z kulturą serbską w XVI wieku*, „Elpis”, 19, 2017, s. 158–159; tom studiów *Славянская библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания библейского сборника Матфея Десятого*, отв. ред. А.А. Алексеев, Санкт-Петербург 2017 z szeregiem ważnych prac: Ф.В. Панченко, *Концепт художественного оформления Библейского сборника Матфея Десятого*; В.В. Калугин, *Указатель Матфея Десятого. “От пророчеств пословицы” и его русские источники*; А.Е. Жуков, *Были ли у Матфея Десятого ученики? К характеристике письма Супрасльского сборника 1507 г.*; В.А. Ромодановская, *Типология маргиналий в Библейском сборнике Матфея Десятого*; В.Г. Подковырова, *Откровение Иоанна Богослова в Сборнике Матфея Десятого (БАН, Срезн. II.75)*; Л.В. Осинкина, *О ветхозаветной книге Екклесиаст в Сборнике Матфея Десятого в сравнении с другими коллекциями библейских книг*; А.А. Романова, *Комплекс календарно-астрологических таблиц в Супрасльском сборнике*; А.В. Миронович, *Супрасльский монастырь в конце XV – середине XVI в. как религиозный и культурный центр*; М.В. Корогодина, *Канонические книги Супрасльского монастыря XVI века*; У.А. Павлuczuk, *Православные монастыри на территории Великого Княжества Литовского в XVI веке как культурные и духовные центры*; <[https://www.issl.unibe.ch/e241953/e730813/e730815/slavjan\\_biblia\\_ger.pdf](https://www.issl.unibe.ch/e241953/e730813/e730815/slavjan_biblia_ger.pdf)> (dostęp 17.10.2024).

*Księgi Eklezjastesa, Pieśni nad Pieśniami*, w części supraskiej: pozabiblijnych sentencji *Menandra, Księgi Syracha, Psalterza, Tetraewangeliarza, Apokalipsy, Apostoła*, a także typikonu klasztornego, noty autobiograficznej kopisty, z dodaną na końcu częścią m niejną wraz z fragmentami triodnymi<sup>5</sup>.

Cechą charakterystyczną typikonu jest menologion (kalendarz cerkiewny) z datami (służby/oficja, tropariony, kondakiony nawiązujące do *Sticherionu*<sup>6</sup>), zgodnych z regułą jerozolimską, zaadaptowaną na terenie metropolii kijowskiej jeszcze przed początkiem XV wieku<sup>7</sup>, da się prześledzić kulturowe wpływy południowosłowiańskie. Kult świętych greckich, serbskich, bułgarskich, rumuńskich jest konsekwencją nieprzerwanej pamięci w tradycji ruskiej od czasów metropolity kijowskiego Grzegorza (Cambłaka) (1362–1420). Cambłak przyczynił się do wprowadzenia w państwie polsko-litewskim kultu świętej Paraskiewy-Petki, a do lokalnych menologionów trafiły dni pamięci św. św. Jana Ryłskiego, Sawy i Symeona Serbskich<sup>8</sup>. W państwie moskiewskim zaś skutek reformy liturgicznej patriarchy Nikona (Minowa) (1605–1681), bazującej na wzorcach atoskich i greckich, pierwotny menologion ruski został zniekształcony<sup>9</sup>.

Menologiony ruskie w państwie polsko-litewskim kształtowały się pod wpływem przybyszy z Bałkanów, wędrujących mnichów ze św. Góry Athos, Synaju i Ziemi Świętej, posłów oraz hierarchów cerkiewnych<sup>10</sup>. Według obliczeń Aleksandra Naumowa, w zachowanych tylko na terenie współczesnej Rzeczypospolitej ponad 140 ewangeliarzach, pamięć św. Sawy (Nemanjicia) (1175–1236) i jego ojca, św. Symeona (około 1113 lub 1133–1199 lub 1200), odnotowana była niemal identyczną liczbę razy, 74 i 73<sup>11</sup>. Wymienione kultury w tradycji serbskiej zaczęły się formować od XIII wieku, a ich

<sup>5</sup> Библия Матфея Десятого 1507 года, Из собрания Библиотеки Российской академии наук: в 2 т. Факсимильное воспроизведение рукописи БАН, т. 1, Санкт-Петербург 2020, f. 1–476 v. Zob. <[http://postkomsg.com/reading\\_room/227714/](http://postkomsg.com/reading_room/227714/)> (dostęp 17.10.2024).

<sup>6</sup> Библия Матфея Десятого, f. 472 v.–474 v.; В. Калугин, Указатель Матфея Десятого..., s. 137–138.

<sup>7</sup> М. Скабалланович, Толковый Типикон, Москва 2004, s. 492–494.

<sup>8</sup> О. Лосева, Русские месяцесловы XI–XIV веков, (Памятники исторической мысли), Москва 2001, s. 82–84; A. Naumow, Православни święci I Rzeczypospolitej, [w:] idem, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 52–53.

<sup>9</sup> М. Ławreszuk, *Historyczny rozwój Typikonu jerozolimskiego i jego współczesna rola*, „Elpis”, 2009, 11/19–20, s. 186.

<sup>10</sup> J. Stradomski, *Prawosławna tradycja piśmiennicza jako składnik kultury literackiej Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego (w kontekście systemu literatury cerkiewnosłowiańskiej)* [Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne t. 10], Kraków 2014, s. 47–48, 51; E. Kocój, *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013, s. 189.

<sup>11</sup> A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy w ruskiej tradycji liturgicznej w państwie polsko-litewskim*, [w:] *The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak, Białystok 2007, s. 194–195.

popularność przypada na wiek XIV<sup>12</sup>. W praktyce ruskiej odbyło się to sto lat później, do czego głównie przyczynił się metropolita Grzegorz (Cambłak). Na kartach ruskich typikonów wraz z Sawą Serbskim (7 wspomnień) pojawił się także jego uczeń i następca na arcybiskupim tronie Arseniusz Serbski (Sremac) (1233–1263) (5 wspomnień)<sup>13</sup>. Pamięć św. Arseniusza znalazła się także w drukowanych zabytkach – w *Psalterzu krawkowskim* Szwajpolta Fiola z 1491 roku oraz *Psalterzu Ostrogskim* Wasyla Maluszyckiego z Suraża, wydanym w 1598 roku<sup>14</sup>.

Warto jednak zauważyć, że nie we wszystkich typikonach z XIV wieku Cerkwi Serbskiej odnajdujemy wspomnienie świętych hierarchów. Po eksploracji źródeł serbskich dostrzegliśmy w typikonie jezrozolimskim z drugiej ćwierci XV wieku brak wspomnienia św. Arseniusza Serbskiego pod 28 października, podczas gdy odnotowana była tylko bardziej popularna pamięć św. Sawy<sup>15</sup>. 14 stycznia typikon zawierał jedynie wzmiankę o oddaniu (zakończeniu) święta Objawienia Pańskiego w dniu uczczenia św. Sawy, nakazując śpiewanie hymnów świątecznych na wieczerni, jutrzni oraz liturgii. Do decyzji przełożonego pozostawiano decyzję, w jaki sposób łączyć oddanie święta z pamięcią pierwszego arcybiskupa – *ѡкоже прѣдстатель изволить, бдѣнїю сьврѣшаему, полїелеѠ же і Е(ва)нгелїе и великое славословіе и прочаа вса ѡкоже и другим великим с(вя)т(ите)лєм*<sup>16</sup>.

Również w regule jerozolimskiej z 1576 roku 14 stycznia był dniem zakończenia święta Chrztu Pańskiego, a więc skryba przypominał, że służba na wieczerni, jutrzni i liturgii miała być sprawowana jedynie Objawieniu, zaś oficjum ku czci świętego mogło być odprawiane 13 stycznia. Zamieszczone wskazówki dotyczyły służby ku czci świętego, między innymi: na wielkiej wieczerni w części początkowej stichery na *Panie, wołam do Ciebie*, na jutrzni – kanon, a liturgia obchodów odnosiła się do zwykłej służby świętemu (*prepodobnomu*). Pod koniec zapisu mieściła się także uwaga dotycząca świątecznego posiłku – *на трапезѣ оу тѣшенїе братїамъ великое*<sup>17</sup>.

Typikony dostarczają materiału odnośnie do sposobu łączenia w praktykach lokalnych różnych cykli liturgicznych oraz obowiązujących świąt z nowo wprowadzo-

<sup>12</sup> Т. Суботин-Голубович, *Национальные святые в календаре Сербской Церкви (по средневековым источникам)*, „Latorisy Akademii Supraskiej”, t. 4: *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, red. M. Kuczyńska, U. Pawluczuk, 2013, s. 37–38.

<sup>13</sup> A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy...*, s. 198; M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Szczecin 2003, s. 100–107.

<sup>14</sup> A. Naumow, *Obecność św. Arseniusz Serbskiego w cyrylickich rękopisach w Polsce*, [w:] *Наслеђе и стварање: Свети Тирило. Свети Сава 1219 – 868 – 2019 (Sanctorum Cyrilli & Sabbæ patrimonium & posteriora quæ eo structa sunt: DCCCLXIX–MCCXIX–MMXIX)*, уред. Ј. Радић, В.Д. Савић, т. 2 (*Старословенско и српско наслеђе* 2), Београд 2019, s. 609–610.

<sup>15</sup> *Устав иерусалимский Втор. четв. XV в.*, РНБ ОР Тихан. 476, f. 126.

<sup>16</sup> *Ibidem*, f. 126 v.

<sup>17</sup> *Устав иерусалимский 1576 г.*, РНБ ОР Погод. 272, f. 93 v–95.

nymi<sup>18</sup>. Początkowo w praktyce Cerkwi Serbskiej wspomnienie liturgiczne św. Sawy zostało ustalone na dzień śmierci arcybiskupa, która nastąpiła w drodze powrotnej z Jerozolimy do stołecznego Tyrnowa w Bułgarii, 13 stycznia 1236 roku. Zgodnie z regułą studyjską oraz ewergetycką, w tym dniu miało miejsce zakończenie święta Objawienia, w związku z czym wspomnienie pierwszego arcybiskupa Serbii zostało przeniesione o dzień później – na 14 stycznia. Powiązanego ze Świętą Górą mnicha, nauczyciela i ojca swego narodu, a także twórcę historyczno-narodowej koncepcji serbskiej na Athosie czczono także w dniu 15 stycznia. Po rozpowszechnieniu na terenie Serbii w pierwszej połowie XIV wieku typikonu jerozolimskiego, oddanie święta Objawienia odbywało się już 14 stycznia, co w praktyce lokalnej nie przeszkadzało wspominać również swego arcypasterza<sup>19</sup>. W *Małej księdze podróźnej* Franciszka Skoryny (Wilno, około 1522 roku) odnotowana była pamięć arcybiskupa Sawy jako jedynego serbskiego świętego w kalendarzu, wzmiankowana w dniu 12 stycznia<sup>20</sup>, co może wskazywać na odmienność obchodów w praktyce liturgicznej Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Kult świętego Arseniusza został wprowadzony do obiegu liturgicznego dzięki utworom arcybiskupa Daniela II (około 1270–1337), autora żywota i służby ku czci świętego<sup>21</sup>. Pomoc oraz liczne uzdrowienia płynące od relikwii drugiego z kolei arcypasterza niezależnej Cerkwi Serbskiej, przyczyniły się do powstania dziesiątków redakcji służby, które rozwijały popularność św. Arseniusza<sup>22</sup>. Warto podkreślić, że dawne służby świętym, ukształtowane do połowy XIV wieku, zarówno Sawie, jak i Arseniuszowi, zachowały się w nielicznych redakcjach serbskich, a ich pamięć częściej była odznaczana w kalendarzach umieszczanych w psalterzach<sup>23</sup>. W regule jerozolimskiej z 1576 roku, w dniu wspomnienia św. Arseniusza 28 października, odnotowana była tradycyjna pamięć: *мучеников Терентия и Неонили и преподобного Стефана Савайта*, z dodaniem wzmianki, że dopuszcza się sprawowanie służby także Arseniuszowi – *въ сей день аще хоцещи пети отцу нашему Арсению архиепископу Сербскому*. Na wieczerni i jutrzni wykonywane były stichery z kanonem męczennikom, św. Stefanowi oraz św. Arseniuszowi. Ku czci arcypasterza serbskiego był napisany jedynie kondakion na ton drugi, a na wieczerni – odnotowane zostały incipitem stichery tonu czwar-

<sup>18</sup> A. Naumow, *Łączenie dat stałych z cyklami ruchomymi w praktyce Prawosławia*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 4: *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, 2013, s. 158–160.

<sup>19</sup> Д. Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави*, Београд 1980; Т. Суботин-Голубович, *Национальные святые...*, s. 40.

<sup>20</sup> A. Naumow, *Święci południowosłowiańscy...*, s. 193; idem, *Franciszek Skoryna z Połocka – w służbie Bogu i dobru publicznemu*, [w:] *Franciszek Skoryna – Mała księga podróżna 1522–2022. Prawosławna hymmografia i euchografia*, (Biblioteczka Akademii Supraskiej nr 2), Białystok 2022, s. 13, 26.

<sup>21</sup> V. Mošin, *Čirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije*, dio 1, Zagreb 1955, s. 160.

<sup>22</sup> Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца. Историјско-етнографска расправа*, Смедерево 1965, s. 71–76.

<sup>23</sup> Т. Суботин-Голубович, *Национальные святые...*, s. 42, 45.

tego i drugiego, *слава* – szóstego tonu oraz *и ныне* – do Bogurodzicy. Wskazówki dotyczące liturgii nawiązywały do ogólnych oficjów świętemu<sup>24</sup>.

W typikonach z terenów państwa polsko-litewskiego można odnaleźć hymny poświęcone hierarchom serbskim. Jedną z najbardziej oryginalnych i ważnych tego typu pamiątek rękopiśmiennych jest typikon z pierwszej połowy XVI wieku, pochodzący z cerkwi św. Mikołaja w Leżachowie. W części menologionu, pod datą 14 stycznia, zamieszczony był troparion tonu trzeciego i kondakion tonu ósmego ku czci pierwszego arcybiskupa Sawy Serbskiego<sup>25</sup>.

Troparion św. Sawie (ton 3) <sup>26</sup>
Пѣти вѣводѣшаг(о) жизни. наставник и первопр(е)столник и оучитель был первѣе пришед с(вяти)т(е)лю Саво, ѿ(те)чѣство си просвѣти. породивъ д(у)хѿм с(вя)тым. Ъко дрѣва масли. всеѿс(вя)щенна ти чада. Тѣмь ѡ(к) ап(о)с(то)ла и стлем съпр(е)-столна, чтѣще тѣ мѿлим. даровати нам велію м(и)л(ѿ)сть.
Kondakion św. Sawie (ton 8)
Ъко первѣе с(вя)т(ите)лѣ великаг(о). Ап(о)с(то)ломь же съѿбѣщника. ц(е)ркви прославлѣет тѣ людїи твоих пр(е)п(о)д(о)бне. нѣ ѡко имѣа дръзновеѣ къ Х(рист)оу м(о)-л(и)твами си ѿт всѣх ны бѣд сп(а)саи да зовем ти. Радуйс(а) ѿ(т)че Саво Б(о)гомѣдре.

Po tych całościowo zapisanych w menologionie hymnach, kopista umieścił odeślanie do wzorcowej służby świętemu Janowi Chryzostomowi na dzień 13 listopada<sup>27</sup>. Zapis 14 stycznia kończy się wzmianką o oddaniu święta Objawienia, wskutek czego na wieczerni, jutrzni i liturgii miały być śpiewane tropariony i kondakiony święta<sup>28</sup>, a nie świętego.

W menologionie Biblii Mateusza Dziesiątego, wspomnienie serbskich hierarchów nie zostało uwzględnione w zasadniczej części zgodnie z rokiem liturgicznym, lecz w znajdującym się na końcu kodeksu dodatku do niego. Jak i w serbskich źródłach, odnotowany w nim był dzień pamięci arcybiskupów Sawy – 14 stycznia i Arseniusza – 28 października, wraz ze zamieszczoną krótką wskazówką o służbie ku ich czci. W dniu pamięci pierwszego serbskiego hierarchy, jak i w typikonie z Leżachowa, zalecany był do wykonania na służbie troparion tonu trzeciego. Treść obydwu troparionów była identyczna, z nieznacznymi różnicami w zapisie słów przez litery ‘ж’ i ‘е’

<sup>24</sup> *Устав иерусалимский. 1576 г.*, РНБ ОР Погод. 272, f. 56 v.–57.

<sup>25</sup> *Ustav cerkovnyj. Typik z Leżachowa*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12168 III, MSPL 1429, f. 187–187 v.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, f. 139 v.

<sup>28</sup> *Ibidem*, f. 187 v. Aby wskazać różnice tekstologiczne, na końcu artykułu umieszczamy odpis hymnów z menologionu z Leżachowa oraz kodeksu Mateusza.

w typikonie leżachowskim oraz dygraf ‘oy’ i ‘ж’ w menologionie Biblii. Kondakiony arcybiskupowi zawarte w menologionach, różniły się jedynie użyciem par literowych ‘Ѣ–Ѣ’, ‘Ѣ–ж’ oraz ‘е–е’<sup>29</sup>.

Dodatek do menologionu rocznego kodeksu biblijnego ze Supraśla zawiera wspomnienie św. Arseniusza, które występuje po św. Sawie. Wskazówka dotycząca służby arcybiskupowi odwołuje do nabożeństwa ogólnego świętym. Teksty hymnów były zapisane w całości, co pokrywa się z treścią typikonu z Leżachowa<sup>30</sup>. Z wyjątkiem odnotowania we wspomnianym typikonie podwójnych liter ‘нн’, zapisu przez ‘ї’, a nie ‘и’ (jak w kodeksie Mateusza) oraz bez opuszczenia litery ‘а’ w zaimku *н(а)ишъ*, nieznaczne różnice też zostały zauważone w formule początkowej troparionu poprzez *м(и)лости наставниче. и бл(а)гоутробіа* i *быст* w menologionie supraskim<sup>31</sup> a *м(и)лости наставниче, и бл(а)гоугодіа* i *бых* w typikonie leżachowskim. W kondakionie zasadniczą różnicą jest wskazówka, dotycząca jego wykonania. W typikonie leżachowskim zalecane było śpiewanie hymnu na ton trzeci, natomiast w menologionie supraskim – na ton drugi. Odmienność zapisu to ‘y’ w Biblii Mateusza i dygraf ‘oy’ w typikonie z pierwszej połowy XVI wieku. Forma przeliterowania treści porównywalnych hymnów, a także nieznaczna odmienność w ich zapisie oraz interpunkcji, wywołuje przypuszczenie o wzorowaniu się na księgach liturgicznych o różnej proveniencji, przez autora typikonu z Leżachowa, jak też przez Mateusza Dziesiątego.

Troparion św. Arseniuszowi (ton 8) <sup>32</sup>
М(и)л(о)сти наставниче. и бл(а)гоутробіа с(о)кровище. еж(е) всѣм ѿтворзьль еси. архіереѿм б(о)ж(е)ственое оудобрєніе. ѿ(т)че ншъ с(вя)т(ите)лю Арсеніе. нишим быст застоупник. тѣмъ моли Х(рист)а Б(ог)а (просвѣтити д(у)ша наша). да некогда уснем въ см(е)рть:

Kondakion św. Arseniuszowi (ton 2)
Въ пици словесъ твоих б(о)гом(у)дре Арсеніе. Разумно чада своѣ питаа. Жзыком хвалѣ, устнами же пѣніе приносѣ. Вѣщаніемъ зовєши. Х(рист)е Ты еси свѣт неизреч(е)ннии:

Inną tradycję liturgiczną oraz praktykę tekstologiczną prezentuje także przeprowadzona przez wileńskiego slawistę Sergejusa Temčinasę analiza służby św. Arseniuszowi Serbskiemu, przeprowadzona na podstawie ksiąg supraskich minei z połowy XVI wieku. Wynika z niej, że zapis o obchodach pamięci drugiego arcybiskupa Serbii, w dniu 28 października, został bez uzupełnienia służby, która była przepisana na końcu

<sup>29</sup> Библия Матфея Десятого, f. 472 v.

<sup>30</sup> Ustav cerkovnyj. Typik z Leżachowa, f. 134.

<sup>31</sup> Библия Матфея Десятого, f. 472 v.

<sup>32</sup> Ibidem.

księgi, już po 31 października. Nierzadko w innych minejach serbskich na październik pamięć świętego w jego dniu była pomijana<sup>33</sup>.

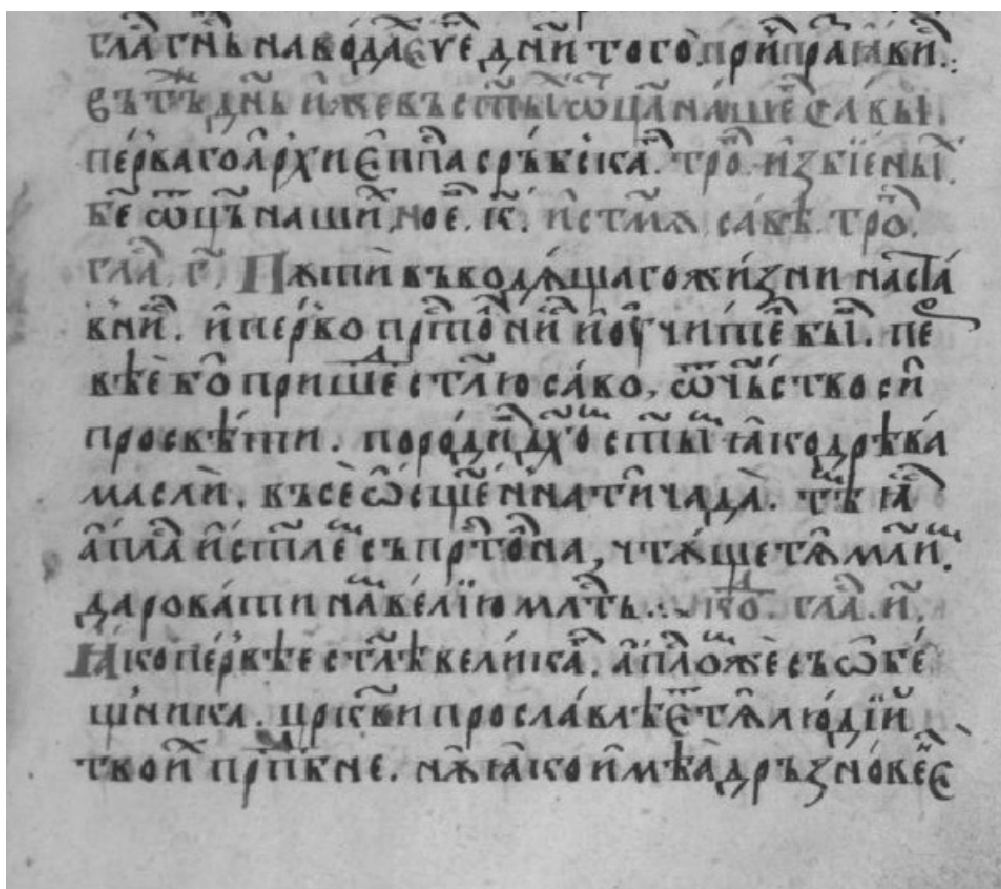
W ukształtowanych w obrębie Rzeczypospolitej menologionach, pochodzących z pierwszej ćwierci XVII wieku, wśród świętych ruskich niezmiennie znajdowali się również bałkańscy, między innymi arcybiskupi Sawa i Arseniusz. Wspominani byli oni także w drugiej połowie XVII stulecia razem z pustelnikami św. Petką Serbską (Tyrnowską) i św. Janem Rylskim<sup>34</sup>. Łączenie południowosłowiańskich świętych z ruskimi stanowiło fundament w modelowaniu wszechprawosławnej koncepcji soteriologicznej, a także stało się ważnym dla świadomości religijnej epoki nowożytnej chlubnym przykładem do naśladowania. Typikony, które zawierały praktyczne wskazówki w odniesieniu do sprawowania oficjów świętym, były rozbudowywane według odrębnych w różnych Kościołach lokalnych tradycji obrzędowych. Kult południowosłowiańskich świętych zaadaptowany w cerkiewnej kulturze dawnej Rzeczypospolitej był gorliwie pielęgnowany przez jej nosicieli w kolejnych stuleciach, już niezależnie od oryginalnego kontekstu serbskiego.

---

<sup>33</sup> С. Темчин, *Афоно-сербский оригинал супрасльского рукописного комплекта служебных миней середины XVI в. и его дальнейшая судьба*, [w:] *Афон и славянский мир*, ред. Ж. Левшина, Афон 2014, сб. 1, s. 184–185.

<sup>34</sup> А. Naumow, *Обечность św. Arseniusz Serbskiego...*, s. 614–615.

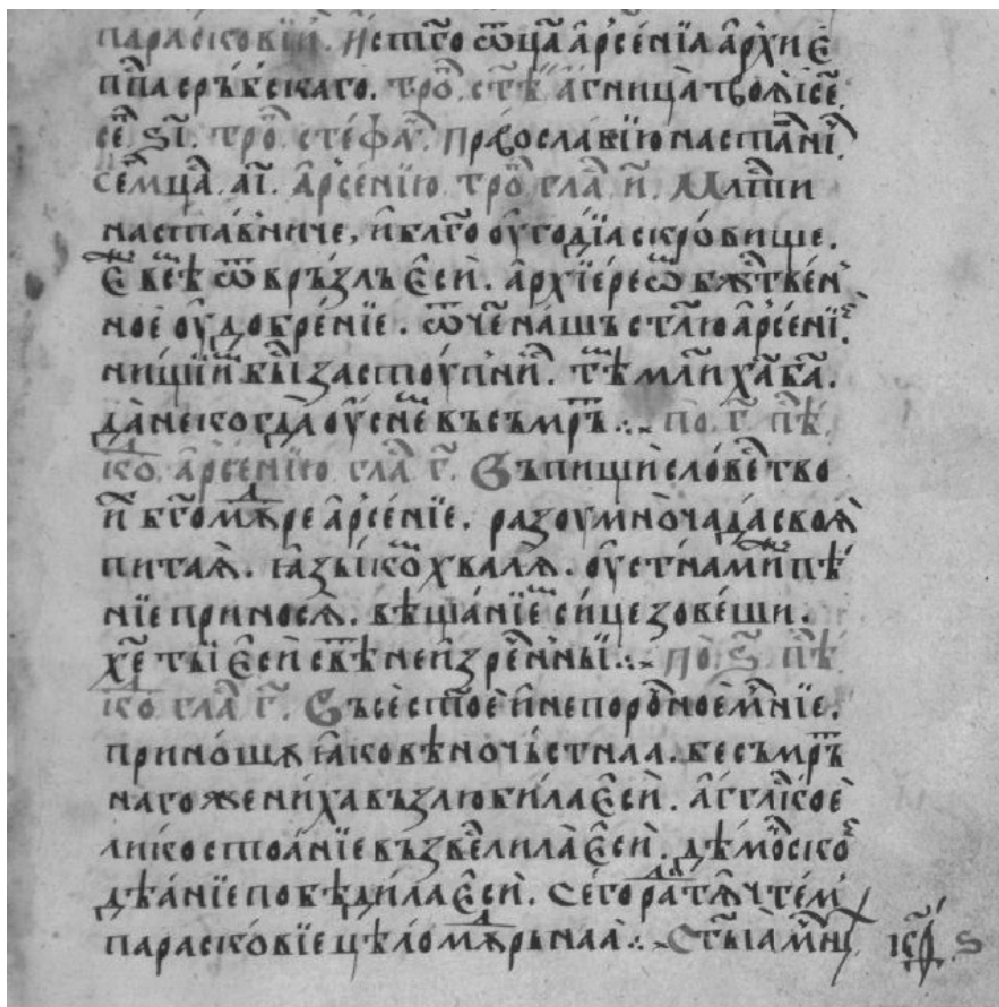




1. Troparion i kondakion ku czci św. Sawy Serbskiego.

Ustav cerkovnyj. Typik z Leżachowa,

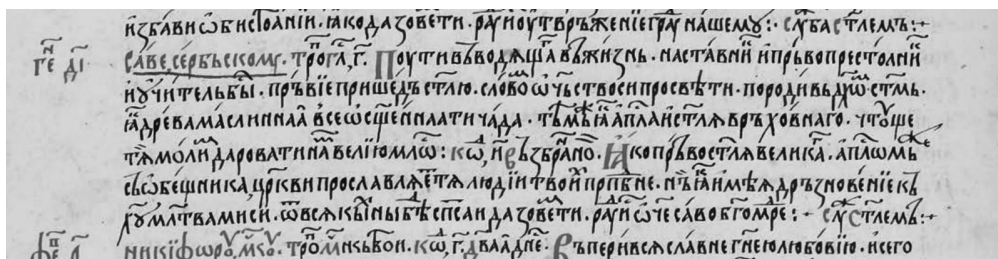
<<https://polona.pl/item-view/0329340e-b2c-4939-5be1d-e1cdd2420097>>.



2. Troparion i kondakion ku czci św. Arseniusza Serbskiego.

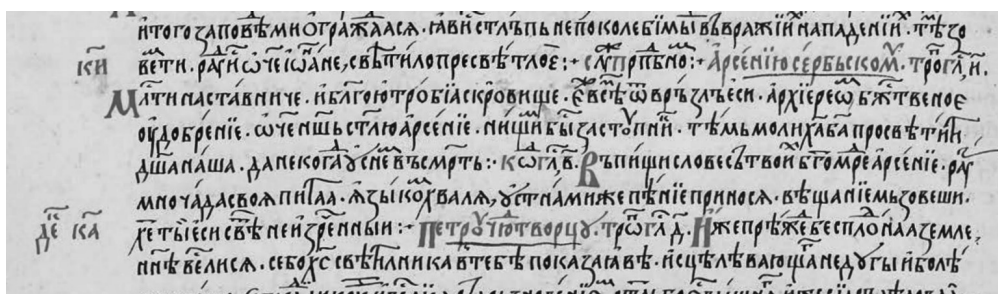
Ustav cerkovnyj. Typik z Leżachowa

<https://polona.pl/item-view/0329340e-b2c5-4939-be1d-e1cdd2420097>.



3. Troparion i kondakion ku czci św. Sawy Serbskiego.

Biblia Mateusza Dziesiątego, Reprint w zbiorach Akademii Supraskiej.



4. Troparion i kondakion ku czci św. Arseniusza Serbskiego.

Biblia Mateusza Dziesiątego, Reprint w zbiorach Akademii Supraskiej.

## SUMMARY

Halina Matwijkenko

### **Serbian Archbishops in the Menologion of the Biblical Codex, 1507**

**Keywords:** Menologion, Liturgical Commemoration, Memory, Saints, Archbishops, Serbian Church

The aim of this article is to present the liturgical practice related to the celebration of the memory of the first Serbian hierarchs – Saint Sava and Saint Arsenije, in the Polish-Lithuanian state. The basis for the liturgical and textological analysis will be the menologion of the Codex of Matthew the Tenth from 1507. The commemoration of saints in various traditions was compared in relation to the memories in Jerusalem typika, originating both from Serbia and from the areas of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. The interference of Balkan influences was successively adopted in the East Slavic areas and developed through hagiography and cults of saints. The memory of the saints has become a *de facto* strong bond in the context of alternative practices of Orthodox Church culture.

Witali Michalczuk

ORCID: 0000-0003-4505-1891 / v.mikhalchuk@uw.edu.pl

Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

## Transformacja prawosławnej tradycji liturgicznej dawnej Rzeczypospolitej (list supraskiego archimandryty Sergiusza Kimbara z 1546 roku)

Słowa kluczowe: Sergiusz Kimbar, Józef Sołtan, monaster supraski, księgi liturgiczne, typikon jerozolimski, Bałkany, Atos

*абы съборное правило святое церкви было не пестро, але  
однолично, водле оныхъ странъ законного въ мнишескихъ  
соборехъ положение и утверждения, не от Литвы, ани отъ  
Москвы, но оттоль, отколь намъ крещение процвете и вера  
яже въ Отца и Сына и святого Духа, израсте,  
и благочестие насадися...*

(z listu supraskiego archimandryty Sergiusza Kimbara).

Rozważania o jubileuszu 100-lecia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce powinno poprzedzić przypomnienie faktu, że sygnowanie tomosu przez patriarchę oraz synod Kościoła Konstantynopolitańskiego 13 listopada 1924 roku, były uwarunkowane trwającą setki lat prawosławną tradycją Rzeczypospolitej. Autokefalia to nie tylko forma administracyjnej niezależności, ale przede wszystkim wyznacznik szczególnej tradycji, swoistego modelu Kościoła lokalnego, który powstał na obszarze państwa polsko-litewskiego. Decydujący okres formowania się eklezjalnej odrębności przypadł na przełom XV i XVI wieku. Determinowały go czynniki polityczne i administracyjno-kanoniczne, umożliwiające uniezależnienie metropolii kijowskiej w I Rzeczypospolitej od ośrodka moskiewskiego, a bardziej jeszcze dążenie do samookreślenia się lokalnej prawosławnej kultury po upadku Konstantynopola. *Modus operandi* tego złożonego procesu była zmiana tradycji liturgicznej. Zmianę tę określam jako transformację liturgiczną w ramach prawosławnej tradycji obszaru dawnej Rzeczypospolitej<sup>1</sup>. Uogól-

<sup>1</sup> Dokładnemu omówieniu historycznej, liturgicznej i kulturowej problematyki transformacji nabożeństwa końca XV–XVI w. poświęcona jest moja rozprawa: *Zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onu-*

niając, stawiam tezę, że zasadniczy model polsko-litewskiego prawosławia w owym czasie budowany był na świadomym zwrocie ku bałkańskiej tradycji liturgicznej jako tradycji wzorcowej. Bałkańskie wzorce nadały wyjątkowego obrazu kulturze polsko-litewskiego prawosławia. Wartość nadrzędną miał tu przekaz kulturowy zawarty w liturgii, w jej języku artystycznym, warunkującym normy sztuk plastycznych i literatury, słowa i obrazu, ogólnie, całego procesu kulturowego, czyli najważniejszych czynników świadomości człowieka i narodu. Związana z Bałkanami transformacja objęła formy nabożeństw, język i typ ksiąg liturgicznych, typikon (wprowadzono ustaw jerozolimski atoskiej redakcji<sup>2</sup>), regułę klaszorną, sztukę, malarstwo ikonowe, architekturę, w tym szczególnie rozbudowaną przegrodę ołtarza<sup>3</sup>. Wybór ten dał podstawę tak zwanemu „złotemu wiekowi” prawosławnej kultury państwa polsko-litewskiego XVI wieku. Zainicjowała go reformatorska działalność wielkiego metropolity Józefa Sołtana podczas soboru w Wilnie 1509 roku<sup>4</sup>. Sołtan wyprzedził reformy moskiewskiego metropolity Makarego (1547), przyjął w pełni bizantyński kierunek, który kilka lat później obrał Maksym Grek, odrzucony jednak przez hierarchię i społeczeństwo moskiewskie.

Realizowany przez Sołtana model kultury zasadniczo różnił się od modelu moskiewskiego, opartego na władzy i historii jako dwóch głównych czynnikach formowania świadomości i ideologii państwowej, wyrażanej w idei starca Filoteusza „Moskwy trzeciego Rzymu”. Jak zaznaczali ks. ks. Georgij Florowski i John Meyendorff, było to zgoła antybizantyńskie hasło i antybizantyński projekt<sup>5</sup>. Kiedy działacze polsko-

---

*frego w Jablecznej na tle sztuki i liturgii w dawnej Rzeczypospolitej* powstała na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego (2024). Wiele poruszonych w niniejszym artykule tematów jest znacznie szerzej przedstawionych w tej nieopublikowanej pracy (szczególnie kwestie pochodzenia redakcji typikonu jerozolimskiego, bałkańsko-atoskich form nabożeństw, udziału plastyki ikonowej w liturgii oraz samego modelu prawosławnej kultury państwa polsko-litewskiego przełomu XV i XVI w).

<sup>2</sup> Procesu tego nie wolno mylić z przejściem z ustawu studyckiego na jerozolimski. Transformacja liturgiczna w państwie polsko-litewskim, polegała na reorientacji na bałkańsko-atoskie wzorce, a nie na prostej zamianie „starego” ustawu „nowym”. Zmiana ustawów w I Rzeczypospolitej dokonała się wcześniej niż w centrach północnych, co spowodowane było więziami z ośrodkami bałkańskimi i wczesną działalnością na tym obszarze metropolity Cypriana, a następnie Grzegorza Cambłaka.

<sup>3</sup> W swoich badaniach staram się dowieść swoistości lokalnej tradycji prawosławnej względem północnej (moskiewsko-nowogrodzkiej), z którą często była utożsamiana – szczególnie przez rosyjskich badaczy, zob. M.B. Дмитриев, *Православная культура московской и литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий*, „Ежегодник” 2003, s. 9–22.

<sup>4</sup> *Собор в богоспасаемом граде Вильни бывший*, [w:] *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, Петербург 1878, t. I, s. 5–7. O metropolicie Sołtanie jako głównym realizatorze liturgicznej transformacji i kulturowej reorientacji polsko-litewskiego prawosławia zob. m.in. M. Чистякова, *Иосиф II Солтан и церковно-литературная деятельность его времени*, „Latorpisy Akademii Supraskiej”, t. 1, red. U. Pawluczuk, 2010, s. 40–43.

<sup>5</sup> Zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937 (Paris 1983), s. 10, 11–12; И. Мейендорф, *Существовал ли когда-либо „третий Рим”*. Заметки о византийском наследии в России, [w:] idem, *Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования*, Москва 2005, s. 184–190.

litewscy brali za wzór tradycję bizantyńsko-bałkańską przy wierności jurysdykcji Konstantynopola, przedstawiciele państwa moskiewskiego wszystko, co bizantyńskie oceniali skrajnie negatywnie<sup>6</sup>. Można powiedzieć, że polskie prawosławie, pozbawione prawosławnego władcy, poddane rzymskokatolickim królom, poszło drogą przez kulturę, nie politykę czy historię. Odrzucając pokusy władzy, wybrało szlak sztuki, a nie wątpliwych założeń historiozoficznych i apokaliptycznych. Dzięki trwaniu w „kulturowym modelu” prawosławia „starożytna wiara grecka” w Rzeczypospolitej nauczyła się przemawiać różnymi językami i stylami, nauczyła się siebie przekładać, więc jednocześnie siebie rozumieć.

Najważniejszym źródłem poznania procesu transformacji liturgicznej jest list supraskiego archimandryty Sergiusza Kimbara z 1546 roku, który, jak dotąd, nie doczekał się należytego opracowania<sup>7</sup>.

## 1. Postać i dzieło autora

List supraskiego archimandryty Sergiusza Kimbara adresowany był do metropolity kijowskiego Makarego II<sup>8</sup>. Nowe datowanie listu na rok 1546 roku zaproponował Sergejus Temčinas, przeprowadzając dokładną analizę kontekstu jego powstania<sup>9</sup>. Powodem napisania pisma była skarga supraskiego mnicha Arseniusza na archimandrytę Kimbara, że dokonał nieuzasadnionych zmian liturgicznych<sup>10</sup>. Kwestia sporna miała

<sup>6</sup> Prokonstantynopolitański kierunek prawosławnej hierarchii państwa polsko-litewskiego po soborze florenckim to jedna z głównych moich tez. Stoi ona w opozycji do sugestywnej wizji tego okresu zaproponowanej w klasycznej pracy B.A. Gudziaka, *Kryzys i reforma, Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, tłum. H. Leskiw, A. Chrin, Lublin 2008. Jestem przekonany, że koniec wieku XV w państwie polsko-litewskim jest naznaczony unijnymi tendencjami z uwagi na wierność konstantynopolitańskiej opcji polsko-litewskiej hierarchii, która wbrew Moskwie pozostaje wierna Carogrodowi. Z tego powodu też zaniechano unijnych rokowań na początku XVI w., zmieniła się bowiem polityka patriarchatu, nadszedł „złoty wiek” prawosławnej kultury w I Rzeczypospolitej, wielkie reformy liturgiczne i administracyjne metropolii kijowskiej. Ks. Gudziak określa ten okres „czasem kryzysu”.

<sup>7</sup> Nieudana próba liturgicznej analizy listu w: Л. Густова, *Византийский богослужебно-певческий устав в Супрасльском Благовещенском монастыре (XVI в.)*, „Laptopisy Akademii Supraskiej” t. 2, red. U. Pawluczuk, 2011, s. 153–162.

<sup>8</sup> W liście imienia brak, zob. *Письмо супральскаго архимандрита Сергия Кимбара к киевскому митрополиту Макарию II, около 1536 г.*, [w:] *Архив Юго-Западной России*, ч. I, т. VII, Киев 1887, s. 3–18.

<sup>9</sup> С.Ю. Темчин, *Виленский православный церковный собор 1546 года и сообщение Симона Будного о конфликте супрасльскаго монаха Арсения с архимандритом Сергием Кимбаром*, „Senoji Lietuvos literatūra” 2015, 39, s. 13–29; idem, *Когда Сергей Кимбар начал управлять Супрасльским монастырем: К уточнению хронологии первых настоятелей*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 2023, 65, z. 3, s. 531–542.

<sup>10</sup> О Арсенишу zob. С.Ю. Темчин, *Супрасльский иеромонах Арсений и его Лествица 1530 года (Хиландар, № 185)* [w:] idem, *Сербское рукописное и печатное богослужебное наследие XII–XIX веков*, Белград–Подгорица–Вильнюс 2021, s. 235–248.

być rozpatrywana na wileńskim soborze 1546 roku, do którego supraski przełożony adresował swoje wyjaśnienia<sup>11</sup>: „святы митрополите, и иже при твоей святыни теперь сущии благочестивыи съседалици духовнии и светские”<sup>12</sup>.

Kimbarowy list pozwala nie tylko na przeprowadzenie rekonstrukcji liturgicznych osobliwości ławy supraskiej w XVI wieku, ale także pokazuje kierunki i wzorce, które określały liturgiczną tradycję czasów Józefa Sołtana. Sergiusz Kimbar, który pojawił się w klasztorze za życia Sołtana<sup>13</sup>, około 1520 roku, a przełożonym został w 1527 roku<sup>14</sup> (niecałe 6 lat po śmierci Sołtana), kontynuował dzieło metropolity w sferze liturgicznej transformacji, polegającej na programowym zwrocie ku bałkańskim wzorcom. Tezę tę uzasadnia także jego bliska więź z Aleksandrem Chodkiewiczem jeszcze przed wstąpieniem do monasteru<sup>15</sup>. Synowie Chodkiewicza, Grzegorz i Jerzy, darzyli Kimbara szczególną estymą i troską. Po jego zgonie obawiali się o los supraskiej reformy: „а звычайца по смерці архимандрита бывшаго Сергия Кимбара, тая устава и обычай в некоторых не выполнялися” (59a)<sup>16</sup>. Wydali nowy przywilej ktitorski, w którym podkreślili osiągnięcia archimandryty, nakazując zachowanie wprowadzonych przez niego zasad: „напрод, што ся дотычет хвалы Божое, а справы и пенія церковного, тое во всех речях по уставу церковному и подлуг давнаго обычая яко се заховывало за першаго архимандрита Сергия Кимбара, держано, справовано и ховано быти мае, ни в чем не нарушаючи и не одменяючи, на все потомные часы”<sup>17</sup>.

List Kimbara dawał wyjątkowe świadectwo liturgicznej działalności metropolity Sołtana. Archimandryta Sergiusz nie tylko wyrażał uznanie ktitorowi klasztoru supraskiego, ale też podkreślał, że tradycja liturgiczna tego ośrodka została specjalnie przez niego wybrana. Kimbar stawiał akcent na bałkańskich podróżach metropolity, pisał o świadomym zamiarze uczynienia z monasteru supraskiego wzorcowego ośrodka liturgicznej transformacji według założeń atosko-bałkańskich (co potwierdzał także

<sup>11</sup> Zob. С.Ю. Темчин, *Виленский православный церковный собор 1546 года...*

<sup>12</sup> *Письмо супральскаго архимандрита Сергия Кимбара...*, s. 3. W cytatach stosuję uproszczoną pisownię – jedno i, e zamiast jať.

<sup>13</sup> Tak jak metropolita Sołtan Kimbar pochodził z bojarskiego rodu powiązanego z wielką magnaterią (Sołtan wywodził swój ród z łogojskiej szlachty podległej Czartoryskim) i obaj mieli tatarskie korzenie. Zob. А.В. Белецкий, *Родоприсхождение западнорусского митрополита Иосифа II Солтана*, „Литовские Епархиальные Ведомости”, nr 44–45, 1895, s. 4.

<sup>14</sup> С.Ю. Темчин, *Когда Сергей Кимбар начал...*, s. 536–538.

<sup>15</sup> Świadectwem tego może być XVI-wieczny zapis z połockiego ewangeliarza XIV w. „Стефан боярин пана Ходкевича инок Сергей дал окупъ весь стмоу иоанноу прдчи на остров со всем на вся”. Marginalium informuje o trzech kwestiach: świeckim imieniu Sergiusza, jego pochodzeniu i związkach z Chodkiewiczami, a także o związku z klasztorem połockim. Zdjęcie karty ewangeliarza: М. Нікалаеў, *Гісторыя беларускай кнігі*, т. 1: *Кніжная культура Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009, s. 25.

<sup>16</sup> *Завет, данный монастырю Григорием и Юрием Александровичами Ходкевичами, в подтверждение устава отца их*, 1568 г., [w:] *Археографический сборник документов относящихся к истории Северо-Западной Руси*, т. 9, Вильна 1870, к. 59а.

<sup>17</sup> *Ibidem*, к. 59а.



jego list do patriarchy konstantynopolitańskiego z prośbą o błogosławieństwo i regulę nowej wspólnoty):

Частословъ же онъ истый не мною въ монастырь принесень, ани пакъ мною от кого иного достать, яко знать оныи супостати мои на мя бають; але предокъ вашей милости, вчитель и пастырь и ктиторъ нашъ достойное памяти митрополить Иосифъ Солтанъ на церковь Богородицы его надалъ. А панъ Солтанъ благочестивый и мудрый панъ, который же света того немалую часть обышоль, хотячи положение его светское и духовное видети, и, по апостолу, лучшее от хужьшого разделяя и въ себе то яко губа воду взимая. И бы былъ его милость бачиль въ немъ што неисправного и церкви святой негодного, знать бы его зъ оныхъ странъ не вынесль. И тудежъ предокъ вашей милости часу живота своего на таковыя вещи былъ не небачный, але по премногу разсмотрительный, и тотъ исследоваль, ли бы былъ в немъ што строптиваго, никако бы церкви его святой не надалъ, а наболеи той, о которой же больше попечение надъ вси свои иншии духовная дела, яко ктиторъ, имель (s. 6–7).

Epistoła supraskiego archimandryty dokładnie ilustrowała strategię wyboru rękopisów i praktyk liturgicznych podporządkowanych orientacji na bałkańsko-atoskie wzorce. Była jedynym zabytkiem tego typu. Znamienne, że dotyczyła Klasztoru Supraskiego, z którego, z jednej strony, zachowały się najliczniejsze dokumenty i źródła różnego rodzaju, a z drugiej – było to najważniejsze centrum kształtowania się prawosławnej tradycji liturgicznej w państwie polsko-litewskim.

W liście wyróżnione zostały 52 interesujące kwestie liturgiczne, podzielone na grupy tematyczne. Główny zarzut dotyczył samowolnych jakoby zmian w liturgii („самъ отъ себе святое церковное правило некое отложилъ, а иное приложилъ”, s. 5), w istocie dających wyraz zderzeniu z bałkańskimi wzorcami liturgicznymi, wprowadzanymi w Supraśl. „Opozycją” wobec nich była miejscowa tradycja: a) państwa polsko-litewskiego; b) północna, moskiewska. Nie można z mnicha Arseniusza robić prototypu programowego przeciwnika Kimbara. Reprezentuje on raczej element lokalny, parafialny, tradycję, do której jako dawny kapłan<sup>18</sup> nawykł przez lata. Spór z Kimbarem był sporem „starego” z „nowym”, przyzwyczajenia z ideą zmiany.

Supraska transformacja liturgiczna, polegająca przede wszystkim na organizacji nabożeństwa według typikonu jerozolimskiego, przyjmowana była w analizowanym liście nie jako rewolucyjna zmiana, zastąpienie „starej studyckiej tradycji” „nową jerozolimską”, lecz jako przejęcie przez polsko-litewskie prawosławie wzorca liturgii atoskiej, bałkańskiej redakcji typikonu i organizacji życia zakonnego<sup>19</sup>. Zarazem był

<sup>18</sup> Kimbar pisał o nim, że przed złożeniem ślubów długo był: „мирськимъ неключнымъ попомъ”, k. 5.

<sup>19</sup> Por. А.М. Пентковский, *Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности*, „Журнал Московской Патриархии” 2001, 2, s. 72–80 (s. 79).

to najważniejszy projekt kulturowy, projekt o dalekosiężnych konsekwencjach, które szczególnie uzewnętrznią się w polemice końca XVI – początku XVII wieku, kiedy prawosławie dawnej Rzeczypospolitej będzie utrulać swoją historyczną tożsamość<sup>20</sup>.

List archimandryty Kimbara stanowił zatem kulturową deklarację, wybór tradycji południa bizantyńskiej *oikumeny* za wzorcową i przeciwstawienie jej praktyce prawosławnej północy. Głównym przedmiotem sporu była forma całonocnego czuwania, które należało do głównych doświadczeń liturgiczno-artystycznych, wymagających dokładnego odwzorowania liturgii wedle bałkańskich typikonów. Pismo to najlepiej dowodzi, że typikon z drugorzędnej księgi liturgicznej stał się w owym czasie księgą kluczową.

## 2. Analiza liturgiczna

### a. Orientacja na tradycję atosko-bałkańską

Kimbar dobitnie i *expressis verbis* wskazując, że tradycja atoska jest najważniejsza, wchodzi w konflikt z miejscową praktyką. Zarazem całe Bałkany są przez niego postrzegane jako jedna przestrzeń, obszar wzorcowy dla polsko-litewskiego prawosławia, historyczne centrum kijowskiej metropolii – jej kultury słownej, literatury, zatem także ksiąg liturgicznych, które w tej sytuacji stały się ważnym przedmiotem transformacji. W ten sposób narodziła się świadomość kulturowa i historyczna polsko-litewskiego prawosławia, która odegrała zasadniczą rolę pod koniec wieku XVI, a szczególnie w stuleciu XVII:

Я, милостивый отче, заступлением Богородици и великого Богослова отъ себе жадного комата церковного правила не отложилъ, ани приложилъ; нижьлимъ справоваль и теперь справую церковь Божию въ тыхъ коматехъ его выпису, водле типика и святогорскаго и иншихъ странъ тамошнихъ честныхъ манастырей частослова, отколежъ намъ Руси законъ святой православный выданъ, и книги святыи правильныи церковныи и вчителныи на нашъ словенский языкъ выгложеныя вынесены (s. 6).

А то все по обиходу святыя горы и иншихъ тамошнихъ странъ честныхъ манастырей еще прежде мене уставлено (s. 9).

[...] водле обыходу святыя горы и тамошнихъ странъ честныхъ манастырей (s. 13).

<sup>20</sup> O roli bizantyńskich i bałkańskich elementów liturgii i kultury w polemice wokół unii brzeskiej zob. J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 63-93 (Prace IFS UJ nr 23); A. Naumow, *Prawosławni święci I. Rzeczypospolitej*, [w:] idem, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 51-62; idem, *O ideologicznych funkcjach XVII-wiecznej hagiologii ruskiej*, „Ricerche Slavistiche” XXXVII/1990, s. 323-331; idem, *Hymnografia i polityka*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie” LXXXI/1992, s. 19-24.

Programową tezę Kimbara było zdanie zacytowane wyżej jako motto artykułu. Należało odnaleźć się w przestrzeni postbizantyńskiej poprzez liturgiczne kodowanie tradycji, wyprowadzanej z postbizantyńskiego południa, skąd na początku chrystianizacji Rusi wiara oraz literatura przyszły w formie opracowanej przez św. św. Cyryła, Metodego i ich następców. Kontynuując wierność źródłom wiary, Kimbar pisze, że właśnie stamtąd pochodzą pierwsze słowiańskie księgi tłumaczone z greki, ale ich dopływ został ograniczony przez brak należytej o nie dbałości („и святыя книги и на нашъ словеньскый языкъ изъ греческого и еллинскаго выложения изыйдоша, и еще бы и теперъ исходили, ихъ же не имамы, естль бы о нихъ попечение было”, s. 14).

Obraz „zbiorowego południa” był o tyle ważny, że nabral znaczenia w XV–XVI wieku, gdy zarówno Kościół rzymskokatolicki (krakowski biskup Oleśnicki w 1436 roku), jak i prawosławny zastanawiały się nad rolą Apostołów Słowian w tradycji państwa polsko-litewskiego, a polemika wokół niej stała się jednym z elementów budowania samoświadomości prawosławnych<sup>21</sup>. Konflikt tego nowego (odnowionego) zbiorowego obrazu „tradycji wzorca” z tradycją miejscową wywołał spory wewnętrzne (wewnątrzkościelne), a także doprowadził do odrzucenia samoidentyfikacji typu moskiewskiego:

А то того ради, абы съборное правило святое церкви было не пестро, але однолично, водле оныхъ странъ законного в мнишескихъ соборехъ положение и утверждения, не отъ Литвы, а ни отъ Москвы, но оттоль, отколь намъ крещение процвете и вера, яже въ Отца и Сына и святого Духа, израсте, и благочестие насадися, и святыя книги и на нашъ словеньскый языкъ изъ греческого и еллинскаго выложения изыйдоша, и еще бы и теперъ исходили, ихъ же не имамы, естль бы о нихъ попечение было (s. 14).

Powyższe słowa supraskiego archimandryty powinny być uznane za „metodologiczne” i tożsamościowe *credo* polsko-litewskiego prawosławia, którego nie można utożsamiać z tradycją moskiewską, lecz należy włączać do południowych wzorców, określających nową postać rodzimej tradycji, opartej na staroruskiej genealogii. W tym czasie Kimbar wyraźnie już różnicował staroruskie przestrzenie, przeciwstawił terminy „Rus” i „Moskwa”, ale również „Litwa”, która czasem pokrywała się u niego z Rusią, a czasem stanowiła dodatkowy element kulturowej mapy – „на Руси и на Литве”, „зде и на Руси”, „туть и на Руси” (s. 9, 11).

<sup>21</sup> Zob. A. Naumow, *Utworki południowosłowiańskie w cerkiewnosłowiańskim piśmiennictwie w Rzeczypospolitej*, „Latosy Akademii Supraskiej”, t. 2, 2010, s. 31–32.

## b. Księgi

W tekście Kimbara wyraźnie wskazane zostało pochodzenie i ogólna redakcja ksiąg liturgicznych, którymi się posługiwał, a które decydowały o odrębnych cechach liturgii w Monasterze Supraskim. Były to atoski czasosłów (horologion) i „przemyski typik”: „водле типика и святогорского и иншихъ странъ тамошьнихъ честныхъ манастырей частослова”, „перемышьский типикъ” (s. 6).

Dwie te księgi określają formę nabożeństw cyklu tygodniowego, którego zwieńczeniem jest całonocne czuwanie z soboty na niedzielę. Jego wzoru, wraz z dodatkowymi rytami i praktykami, dostarcza typikon. Znamienne, że Kimbar mówi o typikonie z Przemyśla – co potwierdza przeprowadzona przeze mnie analiza rękopisów tej księgi w państwie polsko-litewskim. Wskazuje ona na ich przybycie z południowych diecezji, gdzie decydującą rolę odgrywało Księstwo Mołdawskie jako pośrednik bałkańskich wzorców. „Przemyski typik” Kimbara można utożsamić z tak zwanym *Wielkim typikonem*, charakterystyczną redakcją atoską, uzupełnioną o dodatkowe rozdziały i mistagogiczne tłumaczenia rytów. Typikony takie, nazywane też soborowymi, były układane dla wielkich klasztorów atoskich szczególnie w wiekach XV–XVI. Na obszarze dawnej Rzeczypospolitej zachowało się kilka świadectw obecności tego typu księgi, w tym najważniejsze: lwowski rękopis, z fragmentami *Wielkiego typikonu*<sup>22</sup>.

Jedynym zachowanym czasosłowem, który należy do Kimbarowego zbioru ksiąg supraskich, jest rękopis znajdujący się w wileńskiej Bibliotece Akademii Nauk Litwy im. Wróblewskich (ф. 19, Nr 223)<sup>23</sup>. Ten wyjątkowy manuskrypt nie jest, niestety, miarodajnym świadectwem redakcji czasosłowu używanego w Supraślu z uwagi na braki tekstowe w dobowym cyklu liturgicznym. Bez wątpienia wszakże supraski archimandryta traktował księgi liturgiczne, szczególnie typikon, jak wzorzec form liturgicznych: „Все то, якомъ и вышей рекль, штомъ справоваль въ церкви святой и теперь справую – иншое въ частослове, а иншое въ типичехъ описано (s. 8)”; „и съборныхъ правилъ пеня всякиа не по типикю, але по своему обычаю въ церквахъ сотворяють” (s. 11).

## c. Przeciwstawienie się miejscowej tradycji liturgicznej

Rozdźwięk, jak wspomnieliśmy wyżej, między bałkańską tradycją-wzorcem a miejscową praktyką staroruską, dość jednolitą, ale jednak nie pozbawioną regionalizmów w ramach ogólnej staroruskiej przestrzeni można zilustrować jako stanowcze

<sup>22</sup> Lwowski rękopis: *Typikon jerozolimski*, ostatnia ćwierć XVI w., Biblioteka Akademii Nauk Ukrainy im. W. Stefanyka we Lwowie (Павл. 183).

<sup>23</sup> Zob. С. Темчин, *Рукописи кимбаровского собрания супрасльского Благовещенского монастыря*, „Книготура” 2010, nr 54, s. 176; Н. Морозова, *Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе. Каталог*, Vilnius 2008, s. 78.

trzymanie się przepisów i form liturgicznych reglamentowanych księgami liturgicznymi bałkańskiego pochodzenia, a nie miejscową (ustną) praktyką liturgiczną:

А такъ, милостивый отче, у церкви Богоматери нашего нынешняго мнишеского жития нигде нетъ, милостию Богородици, приложения ани отложения по обычаю, кроме писания. Въ церквахъ же здешнихъ мнишескихъ и мирьскихъ ваше милости предала не мало есть; похочете ли, ваша милость, углянувъ у то, пообыскати кая суть не по писанию, але по обычаю приложеная и отложеная (s. 8–9).

Чого жъ тутъ въ Литве и на Руси, якоколькокъ некая и въ типичахъ написана имуть, а ведже сътворяти техъ не сътворяють; естлижъ некая ись техъ и сътворяють, но не (по) писанию, але по своему обычаю (s. 9).

Ни часовъ ни павечерницъ по тутошнему обычаю не токмо въ окрестныхъ но и въ съборныхъ церквахъ въ все годище водле повинности, яко типикъ повелеваетъ, кромъ четьредесятницы, чести не знаютъ (s. 13).

Ostatni cytat może być świadectwem nie tylko miejscowej (świadomie ignorującej pewne prawidła), ale też archaicznej praktyki liturgicznej (niefortunnie określanej jako „studycka”), w której nie było obowiązku sprawowania godzin kanonicznych i *połunoszcznic* jako ogólnocerkiewnych nabożeństw<sup>24</sup>. Przyczyny tego należy upatrywać również w organizacji klasztorów, których przejście na tryb wspólnotowy czyniło z wyżej wymienionych nabożeństw istotny element życia zakonnego.

Kimbar wydzielał różne kategorie instytucji kościelnych: klasztory, świątynie parafialne i katedry: „а тутъ и на Руси по монастырехъ и въ мирскихъ церквахъ то пети отложено” (s. 10); „по тутошнему обычаю не токмо въ окрестныхъ но и въ съборныхъ церквахъ” (s. 13). Z jego słów wynika, że w tradycji polsko-litewskiego prawosławia nie istniała znacząca różnica pomiędzy nimi, a decydującą funkcję w realizacji wzorców liturgicznych pełniły klasztory.

#### d. Rola Monasteru Supraskiego w transformacji liturgicznej

Archimandryta podkreślał wielokrotnie, że Supraśl był kluczowym ośrodkiem dokonującej się transformacji oraz centrum translacji wzorców bałkańskich na tradycję polsko-litewską. Dotyczy to zarówno liturgii, jak i organizacji życia zakonnego na zasadzie atoskiej reguły wspólnotowej:

А то все въ дому Богородици устроено по оныхъ же странъ честныхъ монастырей положение, а не по здешнему обычаю” (s. 11);

А то все за ласкою Божию въ обители Богородици съвършается иная, яко типичи повелеша, а другая, яко въ святой горе и по инымъ тамошнихъ

<sup>24</sup> Por. М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви X–XX вв.*, [w:] *Православная энциклопедия*, том specjalny: *Русская Православная Церковь*, Москва 2000, s. 492.

странъ честнымъ монастыремъ обхождению управишася; а тутъ, по обычаю своему, того и по монастыремъ ни знаютъ, аще и написаная некая имуть (s. 12).

Kimbar dodawał zarazem, że orientacja na wzorce atosko-balkańskie nie jest jego inicjatywą, była bowiem zapoczątkowana przez ktitorów Supraśla, co już wybrzmiało w przytaczanych wyżej cytatach, imiennym powołaniu się na metropolitę Sołta-na lub w ogólnych stwierdzeniach: „А то все по обиходу святыя горы и иншихъ тамошнихъ странъ честныхъ монастырей еще прежде мене уставлено” (s. 9).

### e. Forma atoskiego całonocnego czuwania

Pojawienie się całonocnego czuwania, odprawianego według typikonu jerozolimskiego atoskiej redakcji, było na miejscowym ruskim gruncie szczególnym wydarzeniem, które ujawniło wiele cech różniących obie tradycje<sup>25</sup>. Sens transformacji liturgicznej, jak pisałem, nie polegał na pojawieniu się „nowej” jerozolimskiej tradycji, lecz na uporządkowaniu miejscowych praktyk wedle południowego wzorca, co wywoływało kontrowersje. W jednych ośrodkach kolizja wynikała z dopasowywania miejscowej praktyki do wzorca, zaś w innych wprowadzania dotąd nieznanych form, tj. całonocnego czuwania<sup>26</sup>. W ważnym źródle do poznania liturgicznych praktyk XV–XVI wieku *Pouczeniu kijowskich metropolitów* wymieniony został obowiązek obecności miejscowego duchowieństwa w świątyni soborowej na sobotnich (oraz świątecznych) niesporach i niedzielnej jutrzni, co dowodzi braku łączącego je całonocnego niedzielnego czuwania<sup>27</sup>. Wymóg ten najlepiej przekonuje, że ośrodkami, gdzie całonocne czuwanie mogło być realizowane w całości, były przede wszystkim klasztory, dlatego to

<sup>25</sup> Jest to zdanie najważniejszych liturgistów, zob. М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 495–496; А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке. cz. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань 1884, s. 8 i n.; Н. Одинцов, *Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века*, Санкт-Петербург 1881, s. 183; И. Мансветов, *Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885, s. 270–272; Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения (аггурния) на православном Востоке и в русской церкви*, [w:] idem, *Православная вечерня. Чин всенощного бдения*, t. I, Москва 2004, s. 268, 271.

<sup>26</sup> Podkreśla to prof. Dmitrijewskij, zob. А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 29–30.

<sup>27</sup> Е.В. Белякова, *Циклы поучений киевских митрополитов в Кормчих западнорусской редакции (публикация текста)*, „Slavistica Vilnensis” 2016, 61, s. 230. Jedno z pouczeń podaje ciekawy opis procesji soborowego duchowieństwa (klyros), które idzie do świątyni i ze świątyni (soboru): „Еда ходят со кресты до которой церкви то ходили бы тако: попом собравши[м]ся вси не оставаа ни единъ. А шли бы рядно перед собою, веля нести хоругви и потом со свещами, потом съ святостьюми, таже диаконы съ кадилы и съ евангелии, по два въ рядъ, и по нихъ священници по два в рядъ, не впуская простыхъ людей межи себе и не разговаривая ни единыхъ простыхъ словъ, точию поя мол(е)бень, и не позирая на страны но пред себе зря, то бо есть краса священничьскаа”. Ibidem, s. 231–232. O tym, że był to typ niekompletnego całonocnego czuwania świadczy *litija*, którą odmawiano

one odegrały zasadniczą rolę w procesie transformacji liturgicznej. Miały warunki, by sprawować rozbudowane nabożeństwa i w pełni podporządkować liturgii swój rytm życia. Z monasterów te formy nabożeństw szybciej przechodziły do praktyk katedralnych i parafialnych, co, jak widać z listu Kimbara, nie było proste.

Szczególną uwagę Kimbar zwracał na całonocne czuwanie atoskiej redakcji (przyjmuje się, że w ciągu roku liczba całonocnych czuwań mogła sięgać ponad 70<sup>28</sup>): „Через все годище въ вси недели и въ церковныя [zamiast: царскыя] и Богородицины праздники, и предтечевы два и апостольския три и прочихъ некоихъ нарочитыхъ святыхъ памяти въ насъ, волею Богородицы, въ храмех обители ее бдениа въдле типика безъ премыны бывають” (s. 9–10).

Za marker tradycji bałkańskiej, zarówno w kwestii przyjmowanych wzorców, jak i redakcji rękopisów liturgicznych, może służyć różne wykonywanie uroczystego psalmu 103, od którego zaczyna się całonocne czuwanie: „Перваго псалма вечерняго на Руси и здесе въ Литве кончають по своему обычаю словомъ *благослови душе моя Господа*; а въ церкви обители Богородицины нашего мнишеского жительства кончають по писанию словомъ *солнце позна западъ свой, положилъ еси тму и бысть нощь, яко възвеличишиа дела твоя, Господи, вся премудростию сътворилъ еси*” (s. 9).

W tradycji północnej, ogólnoruskiej (którą Kimbar dzielił na Ruś i Litwę), psalm ten był wykonywany częściowo<sup>29</sup>, w tradycji atosko-bałkańskiej w całości<sup>30</sup>, co widać w czasosłowach miejscowej i bałkańskiej proveniencji. Na przykład w XVI-wiecznym czasosłowie ze zbiorów przemyskich psalm 103 kończy się wedle tradycji ruskiej, na słowach „благослови душе моя Господа”<sup>31</sup>, zaś w serbskim czasosłowie dokładnie wedle wskazań Kimbara, na słowach „вся премудростию сотворилъ еси”<sup>32</sup>.

Wiele punktów w liście Kimbara dotyczy praktyki śpiewu w trakcie całonocnego czuwania. Sposób i formy śpiewu są integralnie związane z tą formą nabożeństwa.

wspólnie. Zob. też М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 494–495; oraz Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 352–353, 357.

<sup>28</sup> Dmitrijewskij podaje liczbę 68: А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 29; inni 70, zob. М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви X–XX вв...*, s. 498.

<sup>29</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 295–299; М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 497.

<sup>30</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 247–250.

<sup>31</sup> Czasosłow, XVI w. (diecezja przemyska), Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Rps 11953 I, k. 14 (brak „солнце позна западъ свой”); opis: A. Naumow i in., *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, Kraków 2004, nr 120 s. 55; rękopis: <<https://polona.pl/item-view/201c0db3-8374-49ec-99c3-893bcf0ee044?page=28>>.

<sup>32</sup> Czasosłow, Biblioteka klasztoru Deczańskiego (n. 107 Horologion and Synaxarion, 14th century), k. 107v. rękopis <[www.decani.org/en/library/books/handwritten-books-14th-18th-centuries/event/DEC\\_107?fbclid=IwAR0ig3jrOjAMuxaD-RtdatzU7bf28HzWBi9-F7C9rWyFY8utCKbXwGeNlo&limit=50&start=>](http://www.decani.org/en/library/books/handwritten-books-14th-18th-centuries/event/DEC_107?fbclid=IwAR0ig3jrOjAMuxaD-RtdatzU7bf28HzWBi9-F7C9rWyFY8utCKbXwGeNlo&limit=50&start=>)>.

Kwestie muzyczne pokazują, że w Supraślu wprowadzony został atoski śpiew na dwa chóry. W niektórych fragmentach chóry łączyły się w jeden (dogmatyk na wieczerni), co należało do ciekawszych sposobów posługiwania się materia muzyczną, zmieniało intensywność muzyki, budowało dramatyzm i ruch muzyczny<sup>33</sup>. W praktyce atoskiej taki sposób wykonania przekładał się na architekturę świątyni, która była ergonomiczna wobec liturgii jako zasadniczej formy nabożeństwa. Zapis ten zastosowano we wspomnianym wyżej *Wielkim typikonie* ze zbiorów lwowskich, gdzie również omawiano praktyczną i symboliczną stronę śpiewania na dwa chóry monasterskie.

Śpiew na dwa chóry (antyfonalny) w szczególności dotyczył stichir na *Господу возвах* i *Всякое дыхание*, co Kimbar podkreślał w swoim liście. Archimandryta zaznaczał, że stichiry muszą być śpiewane, nie czytane, zgodnie z atoską tradycją<sup>34</sup>. Problemem lokalnym był brak wykwalifikowanych śpiewaków, których trzeba było specjalnie w Supraślu zatrudnić<sup>35</sup>:

И пение соборное, переменяя по днемъ на страны клиросовъ, клирики начинающая поють и чтуть (s. 12).

„Господи възвахъ къ тебе” чтуть здесе, и стихеры у вохтаику и въ минеи поють не водле типика, а по своему обычаю (s. 9).

Въ главе же пятой типика<sup>36</sup> описано повечериямъ на „Господи възвахъ” на останний стихъ и на „славу” и „ныне” и на стиховну сходятся посреде церкви обоихъ странъ клирикомъ пети, а тутъ того ни знаютъ и по монастыремъ, но по своему обычаю поють. А въ Богородичне дому то водле типика исполняютъ (s. 12).

Таже въ неделяхъ по „Святъ Господь Богъ нашъ” а по праздникохъ по светилнохъ „всяко дыхание” на гласъ стихерь хвалитныхъ поють и „Хвалите Господа съ небесь” в начале въ дву стисехъ на тотъ же гласъ поють, а прочее псалма на страны стихологисають до стихерь, такъ яко о „всякодыхании” въ всихъ главахъ недельныхъ и праздничныхъ и Марковыхъ въ типикахъ везде явлено, въ частослове же паки явственное о томъ изображено (s. 10).

Cytowane fragmenty dają podstawę, aby najważniejszy muzyczny zabytek Klasztoru Supraskiego – *Irmologion* – postrzegać nie tylko jako pamiątkę tradycji i kunsztu

<sup>33</sup> Zob. М.С. Желтов, *Афон: Богослужение*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. IV, s. 136; ważny opis planu świątyni, porządku, czynności, sposobu czytania i śpiewania w trakcie całonocnego czuwania w Wielkiej Ławrze, który znajduje wiele paraleli z opisem archimandryty Kimbara zob. *Странствование Василья Григорьевича Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г.*, red. Н. Барсукова, cz. 3, Санкт–Петербург 1887, s. 76–81.

<sup>34</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 250.

<sup>35</sup> O problemach z muzyczną stroną całonocnego czuwania podczas jego wprowadzania na Rusi por. Н. Одинцов, *Порядок общественного и частного богослужения в древней России...*, s. 183. W dokumentach supraskich często byli wspomniani diacy, którzy nie należeli do braci zakonnych, co dowodzi, że chóry w klasztorze zasilali specjaliści zawodowi śpiewacy.

<sup>36</sup> Nie udało mi się ustalić, który 5 rozdział typikonu Kimbara miał na myśli.



tu jego autora Bogdana Onisimowicza, ale jako wyraz bałkańskiej tradycji supraskiej, pielęgnowanej w monasterze co najmniej na 50 lat przed przebyciem z Pińska tego sławnego śpiewaka.

Sławę Supraśla jako ośrodka muzycznego poświadczają zapisy kronikarskie. Wiadomo z nich, że za czasów Kimbara, w 1544 roku, król Zygmunt August specjalnie odwiedzał Supraśl, aby posłuchać śpiewu monasterskiego. Uczestniczył w całym nabożeństwie (ponieważ była to niedziela, mógł być obecny na całonocnym czuwaniu):

В лето от пачала миру 7052-е, индиктиона 2. Септемврия месяца 16, в неделю, на память великомученици Евфимии всехвальное, Жикгимунт Август, корол полский, великий князь литовский и иных панств господарь и дедич, короля Жикгимунтов сын и Казимира Ялгаиловича внук, бысть в дому Богородици обители Супряслъское с многими велможами своими, церковного ради и местнаго видения и молебнаго пения, в святой пресветлой церкви Богородици от начала даже и до конца слушав, и внутр святилища сиреч олтаря быв, и на святой трапезе, святых евангелии и честных крестов и всех сосудов священных оглядев, и по монастырю походяв, и в трапезницы быв, и милостину вбогым дав. И абие паки во своя со вмилением и кротостию Богородицу благодаръствуя, со всеми яже о нем, возвратися<sup>37</sup>.

Należy podkreślić, że uwaga Kimbara o wykonaniu stichir na *Всякое дыхание* również potwierdzało atoską formę całonocnego czuwania, gdyż na Rusi ta część nabożeństwa mogła być sprawowana wedle starszej tradycji, z pominięciem stichir, które przenoszono na *stichownie* po wielkiej doksologii<sup>38</sup>.

Inną kwestią było wykonywanie kanonu na jutrzni. Dotyczy go uwaga Kimbara o tzw. kantykach biblijnych albo pieśniach Mojżeszowych, dodawanych do psalterza, które wykorzystywano jako element pieśni kanonu i wersetów przed ich troparionami. Supraski archimandryta podkreślał, że w regionalnej praktyce nie śpiewano tych pieśni, bowiem nie znano wymaganych zasad ani ich porządku, z kolei w Supraślu były poprawnie wykonywane (s. 9).

Jedną z najciekawszych osobliwości w rycie całonocnego czuwania, wyznaczającą różnicę pomiędzy atoską a ruską formą nabożeństwa, był dawny zwyczaj czytania na niedzielnej jutrzni dwóch lekcji ewangelii: „отъ своего обычая приложено въ недельныя дни по славословии другое евангелие чести” (s. 10). Kimbar specjalnie zwraca uwagę na tę praktykę, która, jak widać, istniała również w tradycji polsko-litewskiego prawosławia. Drugie czytanie, po wielkiej doksologii, sięgało jeszcze tradycji studyckiej, dokładniej jej katedralnych rytów, praktykowanych w Nowogrodzie

<sup>37</sup> Полное собрание русских летописей, т. 35: Летописи белорусско-литовские, Москва 1980, s. 127.

<sup>38</sup> Zob. М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 493, 497.

i Pskowie<sup>39</sup>, skąd przeszły do Moskwy<sup>40</sup>. Możliwe, że obecność tej osobliwości w liturgicznej tradycji prawosławia polsko-litewskiego może świadczyć o żywych kontaktach z Nowogrodem, Kimbar jednak, podkreślając atoski wzorzec całonocnego czuwania w swoim klasztorze, uznaje i tę tradycję za niewłaściwą.

Wyłącznie brakiem drugiego czytania ewangelii można tłumaczyć enigmatyczną uwagę Kimbara na temat psalmów podczas pierwszej ektenii jutrzni: „на ектерии первой утренней предшествию псалмы возглась «яко милостивый и человеколюбець» отъ себе отложи” (s. 5). Otóż, pod frazę „предшествию псалмы возглась яко милостивый и человеколюбець” mogła się kryć rozbudowana ekfoneza ektenii, w której wezwanie „яко милостивый и человеколюбець” poprzedzał psalmowy cytat „Услыши ны Боже, Спасителю нашъ”. Jej forma może wynikać z tego, że po drugim ewangelicznym czytaniu przybierała ona rozbudowaną postać „Рцем вси”, co było obce typikonowi jerozolimskiemu w jego bałkańskiej wersji<sup>41</sup>. Tej rozbudowanej żarliwej ektenii towarzyszyła także kapłańska modlitwa „сугубого моления”<sup>42</sup>.

W swym liście Kimbar odwoływał się także do zwyczaju wynoszenia w trakcie całonocnego czuwania ikon świątecznych, zgodnie z przepisami *Wielkiego typikonu* (wspominał je też w *Rejestrze* monasterskim z 1557 roku<sup>43</sup>). Ikony były nazywane „иконостасными праздниками”, a archimandryta podkreślał związany z nimi ryt namaszczenia olejem jako nieodłączny element całonocnego czuwania. Według

<sup>39</sup> А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 24–26.

<sup>40</sup> М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 496–497; Н.Д. Успенский, *Чин всеобщего бдения...*, s. 348–352.

<sup>41</sup> Taka ektenia była przewidziana tylko na jutrzni Wielkiej Soboty, kiedy po wielkiej doksolgii czytano ewangelię o pustym grobie, zob. Н. Одинцов, *Порядок общественного и частного богослужения в древней России...*, s. 191.

<sup>42</sup> Zob. А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 26–27.

<sup>43</sup> *Опись вещам Супрасльского монастыря, составленная настоятелем его архимандритом Сергием Кимбарем*, [w:] *Археографический сборник документов относящихся к истории Северо-Западной Руси*, т. 9, Вильна 1870, s. 49b, 52a. W *Rejestrze* Kimbara znajduje się kilka ważnych uwag, świadczących o bałkańskiej tradycji liturgicznej, bezpośrednio związanej z liturgią całonocnego czuwania. W opisie po raz pierwszy używa się określenia „ikonostas”, występuje ono tam nawet dwukrotnie i dla tego okresu jest absolutnie wyjątkowe; może być jednym z pierwszych. Badacze z reguły dość bezkrytycznie je traktują i jakby naturalnie odnoszą do przegrody ołtarzowej, choć nie ma ono z nią nic wspólnego. Zatem, nowa interpretacja terminu może dostarczyć dodatkowych informacji o praktyce liturgiczno-artystycznej w XVI wieku. Po raz pierwszy Kimbar używa określenia ikonostas w następującym kontekście: „за два лихтари стоячих великих церковных и за иконостас мозсяный дано 60 золотых”. Wyraźnie widać, że chodzi o zamówienie wyrobów z metalu, ze szczególną uwagą, że ikonostas jest mosiężny, co najwyraźniej sugeruje, że chodzi o stojak na ikony, analog, a dokładnie, wedle bałkańskiej tradycji – o rozkładany tetrapod. Ten domysł ma potwierdzenie w dalszym tekście. Archimandryta wspomina tam o zamówieniu ikon świątecznych, które nazywa: „праздники иконостасные”, a takie wizerunki wystawiano podczas liturgii na pulpicie, na tetrapodzie, stosując się do zaleceń z *Wielkiego typikonu* o wystawianiu i ozdabianiu ikon w święta, kiedy jest sprawowane całonocne czuwanie. Г.А. Флікоп-Світа, *Иканастасы храмаў Вялікага Княства Літоўскага ў святле пісьмовых крыніц XVI ст.*, „Архіварыус” 2020, 18, s. 184–185.

listu, namaszczenia dokonywano po „odpuście” (rozesłaniu) jutrzni, co w pełni zgadzało się z tradycją atoską<sup>44</sup>: „И по бдениемъ праздникъ царскихъ и Богородици, и святыхъ избранныхъ, предъ иконостаснымъ праздника святымъ образомъ завжды кандило масленое вжигаето горить и по отпусе утрени онимъ святого кандила масломъ вся братия и миряне, кои удостоются, от священника помазуются” (s. 12).

Kolejną rozbieżność w miejscowej formie całonocnego czuwania Kimbar widział w wejściu na litiję. W *Pouczeniach kijowskich metropolitów* wyjścia na litiję były opisane jako uroczyste procesje. Jest to stara tradycja stacyjnych nabożeństw z rytu katedralnego. Tej praktyce Kimbar przeciwstawił litiję, która jest sprawowana wedle atoskiej praktyki w wielkim przedśionku głównej świątyni klasztornej<sup>45</sup>. Jego podkreślenie, że jest to tradycja obca tradycji katedralnej i parafialnej, sugeruje, że miał na myśli dokładnie tę praktykę opisaną w *Pouczeniach*: „и паки zde и на Руси нигде нетъ притворовъ внутреннихъ по церквамъ монашескимъ и светскимъ, и съборныхъ правилъ пения всякиа не по типикю, але по своему обычаю въ церквахъ сътворяють” – podczas gdy w supraskich cerkwiach „по изображению типика у притворехъ внутреннихъ литии праздничныи великии и лития мертвымъ поють...” (s. 11). Do tego fragmentu należy jeszcze wrócić, omawiając kwestie architektury świątynnej.

Najwięcej różnic pojawiło się w najważniejszej i najbardziej uroczystej części całonocnego czuwania – polieleju. Była to część pieczołowicie opracowana w tradycji atoskiej<sup>46</sup>, a nie zawsze występowała w tradycji ruskiej, ustępując niekiedy formie „ниепорочных”, czyli śpiewaniu z wersetami psalmu 118, co również należy do starszej formy nabożeństwa studycko-katedralnego<sup>47</sup>. Z kolei, w liście Kimbara podkreśla się konieczność sprawowania polieleja, co należy wiązać z późniejszym świadectwem, z końca wieku XVI, jakim był zapisany w Irmologionie Supraskim *Wielki Polielej „Multański”*.

## f. Bałkańska redakcja ksiąg liturgicznych

Duża część z poruszonych przez Kimbara kwestii, ukazujących różnice pomiędzy praktyką liturgiczną Klasztoru Supraskiego a miejscową ruską tradycją, wynika z korzystania z liturgicznych ksiąg bałkańskiej redakcji<sup>48</sup>. Bałkańską redakcję rękopisów

<sup>44</sup> Zob. А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 27–28; Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 266–267; 354–355. Warto podkreślić, że pierwsze całowanie ikony, bez namaszczenia, następuje od razu po polieleju, ibidem, s. 339–340.

<sup>45</sup> М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 141.

<sup>46</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 264–266; М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 138–139.

<sup>47</sup> Н.Д. Успенский, *Чин...*, s. 329–338; М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 496.

<sup>48</sup> О chilendarskiej redakcji korpusu minei supraskich zob. С.Ю. Темчин, *Хиландарское происхождение и дальнейшая судьба сербского оригинала супрасльских рукописных служебных миней се-*

supraski archimandryta przyjmuje jako normę absolutną, nie wdając się w zasadność ani pochodzenie takiego bądź innego porządku. Autorytet rękopisów jest u niego najważniejszy. Wiele z wymienionych różnic liturgicznych udało się ustalić i podać konkretne wzorce rękopisów, które kreślą os różnic pomiędzy południową a północną praktyką liturgiczną. W wielu przypadkach nie udało się jednak precyzyjnie wskazać rękopiśmiennego źródła, a tylko zaproponować którąś z możliwości do wyboru.

Szereg Kimbarowskich uwag pozwala zidentyfikować redakcję atoskiego czasosłowu, na który archimandryta najczęściej się powołuje. Pierwsza z nich: „на первомъ часе тропарь Премудрости наставниче и Богородичень Преславную Христову Матерь отложилъ” (s. 5) jest poświadczona w serbskiej redakcji czasosłowu, gdzie brak troparionu *Премудрости наставниче*<sup>49</sup>, podczas gdy w miejscowych redakcjach tej księgi występują oba<sup>50</sup>. Istotne, że ta cecha miejscowych rękopisów jest także odwzorowana w pierwszym drukowanym czasosłowie w historii – czyli tym wydanym przez Szwajpola Fiola w 1491 roku w krakowskiej drukarni<sup>51</sup>.

Odpowiedź supraskiego archimandryty na kolejny zarzut: „на девятомъ часе тропарь Посреде двою разбойнику отъ себе отложилъ, и тогомъ отъ себе не отложилъ, такъ стоить в частослове а тропарь оный написанъ въ почасии” (s. 5–6) znajduje oparcie w serbskiej redakcji czasosłowu, gdzie nie ma tego troparionu w tekście 9-jej godziny, a występuje on na „междучасии” 9 godziny<sup>52</sup>, przy czym miejscowe rękopisy prezentują odmienną praktykę.

Inny zarzut Kimbar oddala, powołując się na atoski czasosłow i przemyski typik, („въ частослове такъ стоить и въ перемышьскомъ типики”): „на павечерницахъ всего лета два тропари дню и мученикомъ отъ себе отложилъ” (s. 6). Uzasadnienie

редины XVI века, [w:] idem, *Сербское рукописное и печатное богослужебное наследие XII–XIX веков*, Белград – Подгорица – Вильнюс 2021, s. 249–264.

<sup>49</sup> Czasosłow, Biblioteka klasztoru Deczańskiego (n. 107 *Horologion and Synaxarion*, 14th century), k. 67–67v.

<sup>50</sup> *Zbiór tekstów z Psalterza, ustawu, oktoicha i czasosłowa oraz innych utworów cerkiewnych z XVI w.* (diecezja przemyska, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Rps BOZ 86, k. 840; opis rękopisu A. Namow, A. Kaszlej, *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie...*, nr 1054, s. 493–495.

<sup>51</sup> Zob. Czasosłow Sz. Fiola, Kraków 1491, k. 50v. Wersja cyfrowa: <<https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003441794?page=98&rotate=0&theme=white>>. Zdania o pochodzeniu redakcji rękopisów, które posłużyły do wydania Fiola, są różne, niektórzy badacze podkreślają, że była to nie tylko miejscowa redakcja, ale i bałkańska, przy tym wskazują na jej związek (i samo zamówienie druku u Fiola) z Mołdawią, por. S.K. Zimmer, *The Defining of Cyrillic Printing: Cracow 1491. From the orthodox past in Poland*, New York 1983, s. 65–76. Inni z kolei, szczególnie badacze rosyjscy, starają się podkreślić północne pochodzenie rękopisów, por. E.L. Немировский, *История славянского книгопечатания XV – начала XVII века*, t. 1: *Возникновение славянского книгопечатания*, Москва 2003, s. 394–411. Wydaje się, że argumenty leksykalne, skład kalendarza oraz redakcja przemawiają za tym, że Czasosłow Fiola był oparty na miejscowym rękopiśmiennym wzorcu.

<sup>52</sup> Czasosłow, Biblioteka klasztoru Deczańskiego (n. 107. *Horologion and Synaxarion*, 14th century), k. 95v–96.

jego odpowiedzi znajdujemy w uwadze Dmitrijewskiego, który podkreśla, że na wielkim powieczerszu te dwa tropariony w bałkańskiej praktyce zostały zastąpione hymnem *Господи сил*. Ilustrują to greckie i, co bardzo ważne, mołdawsko-wołoskie typikony<sup>53</sup>.

Jeszcze jedna kwestia jest związana z formą polieleja na niedzielnych czuwaniach. W prezentacji zarzutu czytamy: „также и по неделямъ на ‘ангельский собор’ отложилъ *Благословенъ еси господи, научи насъ*”, na co Kimbar w odpowiedzi przywołuje całą grupę czasosłowów (s. 6). Problem zapewne dowodzi zmiany połączenia polieleju z nieporocznymi, tzn. już wspomnianą praktykę nieśpiewania nieporocznych w pewnych okresach, co prowadziło do nieużywania wersetów zapożyczonych z psalmu *Благословенъ еси Господи* przed troparionami zmartwychwstania, które są śpiewane po polieleju<sup>54</sup>. I w tym wypadku widzimy oboczność starszej formy rytu katedralnego – nieporocznych – i młodszej neosabaickiej – polieleju.

Do szczegółów sprawowania niedzielnego czuwania odnosi się też mało zrozumiała uwaga oponenta: „тропарь недельный по славословию *Воскресъ отъ гроба отъ себе отложилъ*” (s. 6), którą trudno zilustrować odpowiednimi przykładami z bałkańskich i miejscowych rękopisów XVI wieku, była to prawdopodobnie powszechna praktyka, wspólna dla obu obszarów, południowego i północnego<sup>55</sup>. Między innymi w supraskim typikonie Mateusza Dziesiątego jest mowa o śpiewaniu dwóch troparionów, przypisanych jeden parzystym, a drugi nieparzystym tonom<sup>56</sup>. Jednakże dzięki pracy Skabałlanowicza można wyciągnąć kilka istotnych wniosków wyjaśniających kwestię redakcji owego „przemyskiego typiku” Kimbara, na który się on powołuje. Analizując historię obu troparionów, Skabałlanowicz zaznacza, że zawsze występowały w parze i tylko w niektórych przypadkach przewidziany był jeden: *Днесъ спасения*, co odpowiada propozycji Kimbara. Taki porządek występuje w typikonie ewergetydzkim oraz we współczesnym typikonie konstantynopolitańskim – właśnie ostatni komentarz wskazuje na to, że uwaga Kimbara mogła mieć źródło w jednym z atoskich typikonów rozszerzonej redakcji, powstających specjalnie dla klasztorów atoskich (soborowy typikon), z wielką liczbą dodatkowych rozdziałów<sup>57</sup>, czego przykładem był *Wielki typikon* monasteru Pantokratora, który dostarczył wzoru nowemu

<sup>53</sup> А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 6–7 (w przypisach rękopisy pochodzenia mołdawskiego).

<sup>54</sup> Dokładnie na temat zastępowania, a wobec tego i wzajemnej zależności, i wykluczaniu/uzupełnianiu się form polieleja z nieporocznymi zob. М. Скабалланович, *Толковый типикон. Объяснительное изложение типикон с историческим введением*, вып. II, Киев 1913, s. 227–233.

<sup>55</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 347–348.

<sup>56</sup> *Библия Матфея Десятого 1507 года из собрания Библиотеки Российской Академии Наук*, т. I. *Факсимильное воспроизведение рукописи*, ред. А.А. Алексеев, Санкт-Петербург 2020, k. 412.

<sup>57</sup> М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 135.

typikonowi konstantynopolitańskiemu<sup>58</sup>. Co bardzo istotne, właśnie w takiej redakcji (rozszerzony typikon z wieloma dodatkowymi rozdziałami) z przełomu XV–XVI wieku, wywodzącej się z jednego z atoskich klasztorów, mógł być *Wielki typikon*, którego tekst niewątpliwie był znany archimandrycie Kimbarowi.

Odpierając kolejne zarzuty „а што еще, милостивый отче, тотъ же мой супостатъ къ тому на мя приплель”, Kimbar poświadcza korzystanie z synaksarionów, minei i typikonu, mówi o różnicach między zakończeniem polieleja niedzielnego i świątecznego czuwania (świąt Pańskich, które Kimbar wedle swej zasady nazywa carskimi, świąt Bogurodzicy i różnych kategorii świętych) (s. 8). W przypadku zakończenia polieleja na niedzielnym czuwaniu po psalmie 50 dodaje się „Слава: Молитвами апостоловъ” „И ныне: Молитвами Богородицы”, następnie pierwszy werset psalmu 50 i stichirę *Воскресъ Иисусъ отъ гроба*. Wedle tego modelu w pewnych słowiańskich redakcjach, których nie udało mi się ustalić, pojawia się kalka tego układu, kiedy po *Слава и ныне* na święta Pańskie są śpiewane stichiry typu *Всяческая днесь радости исполняются – Христосъ родися отъ Девы*, z różnicą zakończenia w zależności od treści święta. Taki układ jest stosowany we współczesnych minejach rosyjskiej redakcji synodalnej, choć trudno ustalić, która redakcja dała początek tej praktyce. Kimbar wskazuje na jej wadliwość, twierdząc, że na świątecznych nabożeństwach należy od razu po psalmie 50 śpiewać stichirę (oczywiście z pierwszym werselem). Taki porządek jest zachowany w rękopisach XVI-wiecznych, między innymi w świątecznych nabożeństwach z końca kodeksu Mateusza Dziesiątego<sup>59</sup>. Nie wiadomo, jakiej proveniencji jest ta praktyka, gdyż w kodeksach północnych tego okresu sytuacja jest analogiczna<sup>60</sup>. Przykłady takich greckich redakcji typikonu jerozolimskiego (dość wczesnych), gdzie po psalmie 50 są podane specjalne tropariony zamiast „Молитвами апостоловъ”, podaje prof. Skabałlanowicz<sup>61</sup>.

Jeszcze jedna uwaga, dotycząca osobliwości odprawiania polieleja, daje odpowiedź w kwestii redakcji typikonu Kimbara, mówiąc o nabożeństwie św. Jerzego, wspomina o 42 rozdziale „Марковых глав”. Taka numeracja jest właściwa typikonom, w których „Марковы главы” są osobne, a nie włączone w tekst kalendarza. W rękopisach typikonu jerozolimskiego tradycji polsko-litewskiej najczęściej występuje wersja z 44-oma rozdziałami. Nie jest to ostre kryterium, ponieważ nawet w rękopisach, gdzie

<sup>58</sup> O rękopisie i historii nowej redakcji konstantynopolitańskiego typikonu: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока*, t. 3: *Тулха*, cz. 2, Петроград 1917, s. 303–315, wersja elektroniczna: <<https://web.archive.org/web/20161230180541/http://byzantinorossica.org.ru/dmitrievskii.html>>.

<sup>59</sup> *Библия Матфея Десятого 1507 года...*, k. 486 (Boże Narodzenie); k. 497 (Chrzest Pański).

<sup>60</sup> *Минея служебная. Декабрь*, Российская Национальная Библиотека, sygatura ОР Сол. 524/543, k. 155, rękopis: <<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=30A63FA0-113D-4F99-ACD5-26AAEE62DB4D>>.

<sup>61</sup> М. Скабалланович, *Толковый типикон...*, cz. 1, s. 487–488.

rozdziały nie są numerowane, ten paragraf wypada jako 42 z kolei. Bardzo ciekawa jest wskazówka Kimbara, że nie wszystkie kwestie liturgiczne są wyrażone na piśmie. O niektórych może decydować ihumen i eklezjarcha, czyli mnich odpowiedzialny za porządek nabożeństwa: „Бо нужна въ типикю вся описана, да и та на некоихъ мѣстьцахъ на рассуждени предстателеве и еклисиархове положена, а ненужная оставлена и писанию не предана” (s. 8).

Kolejna kwestia dotyczy formy „carskich” godzin kanonicznych, odprawianych przed świętem Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego (s. 11). Kimbar mówi o różnych redakcjach godzin kanonicznych, które w przypadku bałkańskiej tradycji (głównie serbsko-bułgarskie typikony z Atosu) w swoim układzie nie różnią się psalmami od zwyczajnych godzin, nie posiadają czytań z proroctw, lekcji apostołskich ani ewangelii, a jedynie dodatek do godzin kanonicznych w postaci specjalnych troparionów i stichich<sup>62</sup>. Kimbar wspomina właśnie takie formy, przeciwstawiając im redakcję używaną na Litwie i na Rusi, z odmiennymi od zwyczajnych godzin Psalmami i czytaniaми. Choć, na przykład, w typikonie Mateusza Dziesiątego, który korzysta z serbskiej redakcji typikonu, carskie godziny kanoniczne łączone są z innymi Psalmami i czytaniaми<sup>63</sup>. Dmitrijewski zaznacza, że taki sam rodzaj godzin bez czytań i z niezmiennymi Psalmami spotyka się także w tradycji moskiewskiej (wyjątek w Wielki Piątek – dwa rodzaje godzin – ze zwyczajnymi i niezwykłymi)<sup>64</sup>. Jak widać, granica nawet w obrębie jednego ośrodka nie jest ostra. Pozwala to jeszcze raz podkreślić, że Kimbar korzystał ze szczególnej redakcji atoskiego typikonu.

W kolejnej uwadze (s. 9) chodziło o wzorce świątecznych odpustów (modlitwa rozesłania), których specjalna forma kształtowała się w XV–XVI wieku<sup>65</sup>, a ich treść i formuła zmieniały się w zależności od święta Pańskiego lub Bogurodzicy (z wymienieniem nazwy święta)<sup>66</sup>.

Rozprawił się Kimbar też z zarzutem (s. 7), że w atoskim czasosłowie (który w tym miejscu przywołał) „на Слава” paschalnych stichir był dodawany niedzielny troparion, po którym śpiewano ostatnią paschalną stichirę *И ныне: Воскресения день*. Praktyka ta wynikała ze zmiany tonów, od pierwszego po ósmy, w każdym dniu paschalnego tygodnia, więc na wieczerniach paschalnych dodawany był niedzielny troparion każdego głosu po kolei. Po drugie, wieczernia zawsze kończyła się troparionem dnia, który w przypadku paschalnego tygodnia jest wstawiony „на Слава” paschalnych sti-

<sup>62</sup> Zob. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей...*, s. 469, 471, 473, 481.

<sup>63</sup> *Библия Матфея Десятого 1507 года...*, k. 433.

<sup>64</sup> А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 43–44 (bez ewangelii i paremii); Н. Одинцов, *Порядок общественного и частного богослужения в древней России...*, s. 184.

<sup>65</sup> А.А. Лукашевич, *Отпуст*, [w:] *Православная энциклопедия*, t. 53, s. 526–527.

<sup>66</sup> O dawnych odpustach na święta Bogurodzicy zob. А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 147 (tradycja skasowana za czasów reformy Nikona).

chir, kończącymi nieszpory. To miejsce dość naturalne, gdyż w późniejszym okresie paschalnym w każdą niedzielę do stichir paschalnych tego fragmentu nabożeństwa dodaje się stichirę niedzielną między *Слава и ныне*. Po trzecie, taka praktyka może się wiązać ze śpiewaniem w trakcie tygodnia paschalnych stichir przed Grobem Pańskim, jak to występuje we fragmencie *Wielkiego typikonu* o Grobie Pańskim. Po czwarte, śpiewanie niedzielnych troparionów wszystkich ośmiu tonów w trakcie całowania epitaforionu również może uzasadniać omawiany dodatek.

Odwołaniem do czasosłowa odpiera Kimbar również zarzut (s. 7) o dodaniu wersetu z psalmu 50 po szóstej pieśni kanonu paschalnego, kiedy po trzykrotnym *Воскресение Христова видеши* jest śpiewane *Воскресе Иисусъ отъ гроба*. Było to przeniesienie praktyki niedzielnego całonocnego czuwania, gdy po polieleju jest śpiewany/czytany psalm 50, którego pierwszy werset stanowi przyśpiew do stichiry *Воскресе Иисусъ отъ гроба*. Użycie tego wersetu w tym miejscu to niepotrzebna kalka z niedzielnego polieleju.

Mało zrozumiały jest następny zarzut, który Kimbar znowu neguje, powołując się na czasosłow i typikon: „на Пасху и въ всю светлую неделю за стихи *Христосъ воскресе* по дважди отъ себе отложилъ, такожде и стиси *День иже сътвори Господь* отложилъ. Не отложилъ отъ себе: такъ в частослове стоитъ и перемышскомъ типику” (s. 6). Zapewne chodzi o początek paschalnego nabożeństwa, kiedy po ekfonezie kapłańskiej – rozpoczynającej nieszpory, jutrznię i liturgię eucharystyczną – śpiewane są wersety *Да воскреснетъ Богъ* z troparionem Paschy. Prawdopodobnie Kimbarowi chodziło o to, by zaprzestać powtarzania dwa razy każdego z wersetów lub trzykrotnego śpiewania troparionu. Usunął też ostatni wers *День иже сътвори Господь*. Trudno wyjaśnić przyczynę takiego postępowania albo wskazać rękopisy liturgiczne, które tłumaczyłyby tę osobliwość.

Są też inne kwestie wymagające dogłębnej analizy. Na przykład zalecenie: „за повечерницу светлое недели трижды чести тропари часовии, такъ яко трижды и за часы” (s. 7). Można się domyślać, że chodzi o czytanie zamiast powieczera trzykroć powtarzanych paschalnych godzin kanonicznych. Podobnie stwierdzenie archimandryty: „А и на молебнехъ предъ *Богъ и Господь* великую октенью не водле типика, але по свому обычаю сътворяють” (s. 13) – nie znalazłem pierwowzoru takiej wielkiej ektenii. Typikon Mateusza Dziesiątego zawiera wzory wezwań żarliwej ektenii na molebnie, którego ryt został zapisany na początku Mateuszowej księgi. W tradycji ruskiej molebny były bardzo często wstawiane między różne części nabożeństwa cyklu dobowego, a także całonocnego czuwania<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Zob. М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви X–XX вв.*, s. 496 (molebny przed i po nieszporach i jutrzni, aby wydłużyć czas).



Niejasny pozostaje zarzut o usunięciu przez archimandrytę wezwania przed Wielką Doksologią na jutrzni: *Слава явльшему светъ отложилъ* (s. 6). Kimbar zaznaczał, że tak było w czasosłowie, jednakże w bałkańskich i miejscowych czasosłowach to wezwanie było obecne<sup>68</sup>. Skabałlanowicz podkreślał wagę tej aklamacji, jej obecność we wszystkich redakcjach, ale zarazem dodawał, że genetycznie pełniła ona funkcję jednego z wersetów do psalmów „на хвалитех”. Możliwe, że z tego względu w niektórych redakcjach (z których mógł korzystać Kimbar) wezwanie pozostawało nadal w funkcji wersetu, którego ihumen czytający Wielką Doksologię nie wypowiadał, co zgadzało się z zaleceniami części greckich czasosłowów (także późniejszych), by ihumen zaczynał *Слава вышних Богу*, nie wspominając o poprzedzającym wezwaniu<sup>69</sup>. Możliwe też, że stych (werset) ten powinien był wypowiadać lektor, nie kapłan.

Podobnie następny problem, związany z tekstem *Сподоби Господи*, może być wytłumaczony czytaniem go w tradycji atoskiej przez ihumena na nieszpórach<sup>70</sup>. Może to też wyjaśniać niezrozumiałą uwagę o zmianie jednego wersetu: „на *Сподоби Господи* отложилъ «въ день сий научи насъ оправданиемъ твоимъ»” (s. 6). Swoją zmianę, tak samo jak kilka innych, Kimbar uzasadniał autorytetem licznych czasosłowów.

Do dalszych badań pozostaje informacja Kimbara o kilku rodzajach czytań apostołskich i ewangelicznych za zmarłych, zmieniających się w zależności od dnia tygodnia: „евангелия и апостолы мертвымъ въ всю седмицу коемуждо дню особны чести – от своего обычая приложено. А въ типикахъ и въ евангелияхъ и в апостолехъ одно три евангелия, а три апостолы мертвымъ чести описано, яко жъ они у церквахъ обители Богородицины по описанию, а не приложению чтуться” (s. 10).

Również niejasna pozostaje kwestia śpiewania kanonu z oktoicha w Wielkim Poście (wyjaśniana przez Kimbara z pomocą czasosłowa i typononu): „Въ великий постъ канонъ ахтаичный пети и чести песни Моисеовы отложи” (s. 6). Nie udało się zilustrować tego zagadnienia materiałem rękopiśmiennym, wiadomo bowiem, że w czasie Wielkiego Postu w dni powszednie nie stosuje się oktoicha.

Kolejna uwaga w liście dotyczyła Kimbarowego dodatku: „Въ вся дни святягы четыредесятницы, кромъ субботъ и недель, на полунощницахъ тропари «помилуй насъ, Господи, помилуй насъ» а по нихъ октенью и потомъ отпустъ – отъ себе приложилъ” (s. 7). Chodziło o końcowy fragment codziennej<sup>71</sup> *połunoszcznicy* w okresie Wielkiego Postu, w którym supraski archimandryta przed ektenią i od-

<sup>68</sup> Czasosłow, Biblioteka klasztoru Deczańskiego (n. 107. Horologion and Synaxarion, 14th century), k. 61v; *Zbiór tekstów z Psalterza, ustawu, oktoicha i czasosłowa oraz innych utworów cerkiewnych*, XVI wiek (diecezja przemyska), Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Rps BOZ 86, k. 837.

<sup>69</sup> М. Скабалланович, *Толковый типикон...*, cz. II, s. 305–306.

<sup>70</sup> М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 138.

<sup>71</sup> Tj. sprawowanej poza sobotami i niedzielami.

pustem dodał trzy tropariony, zwyczajowo występujące na powieczерzu. Na razie nie udało się znaleźć wytłumaczenia tej decyzji w przebadanym materiale, chociaż także tutaj padło odwołanie do czasosłowu: „въ часослове такъ описано”. Najpewniej archimandryta Kimbar wprowadził ten dodatek na okres wielkopostny, upodabniając niejako zakończenie *połunoszcznicy* do powieczерza – i jedno, i drugie nabożeństwo kończyło się taką samą ektenią.

### g. Zwyczaje liturgiczne i wyposażenie świątyni

Szereg uwag archimandryty Kimbara dotyczyło zwyczajów liturgicznych i wyposażenia świątyni regulowanych przez typikon. Wśród nich supraski przełożony wymieniał takie czynności jak kadzenie, zapalanie i gaszenie świec<sup>72</sup>, ściśle regulowane przez tradycję atoską<sup>73</sup>, oraz uderzanie w biło i bicie w dzwony<sup>74</sup>: „кажение и свечъ жигание и гашение и в великое било клепание, а потомъ у звоны звонение” (s. 9).

Kwestię kadzenia świątyni Kimbar podejmował dwukrotnie:

вначале утрень въ насъ по вся дни святый олтарь и церковь и притворы кадятъ и каноны въ всякии обьчии утрени<sup>75</sup>, кромъ празьничныхъ, съ песнь-

<sup>72</sup> Świece wywołują efekty plastyczne. Na początku, na małej wieczerni, zapala się świece przed ikoną Chrystusa, Bogurodzicy i chramową w rzędzie namiestnym przegrody ołtarzowej, a także przed ikoną święteczną, wystawioną przed całonocnym czuwaniem (według wskazanych wyżej rytów). Świece gasi się po odpuście. Następnie przed wielką wieczernią, która właściwie zaczyna czwanie, świecę zapala się przez tetrapodem ze święteczną ikoną, pozostawiając ją na całą noc. Pali się świecę także przed ikoną Chrystusa na „tiablę” (przegrodzie ołtarzowej) i ikoną chramową (ikona Bogurodzicy nie jest wspomniana). Na jutrzni sześć psalmów czyta się w ciemności. Przed „Бор Господь” zapala się świecę tylko przed ikonami: chramową i świętą. Przed polielejem zapala się wszystkie świece i gasi się je na zakończenie polieleju. Wszystkie świece zapalane są ponownie na „степенныхъ” – uroczystych antyfonach przed czytaniem ewangelii, którym towarzyszy bicie w dzwony (typikon Mateusza Dziesiątego, k. 412). Świece gasi się na 3 pieśni kanonu, zostawiając jedynie tę przed ikoną chramową i święteczną (wystawianą na pulpicie). Na 8 pieśni kanonu znowu zapala się wszystkie świece. Płoną one do zakończenia trisagionu na wielkiej doksologii jutrzni. Świece przed ikoną chramową i święteczną palą się do końca jutrzni. Na początku liturgii rozpoczynanej po całonocnym czuwaniu świeca płonie przed ikoną chramową i święteczną, zaś przed trisagionem zapala się wszystkie świece, które są gaszone po Hymnie Cherubinów – uroczystej procesji. Zapalone są wtedy świece przed ikoną chramową, święteczną, i jedna „tiablę”, a także jedna w prezbiterium. Po poświęceniu darów gasi się wszystkie świece. Komunii udziela się bardzo często w absolutnym mroku, który wedle praktyki atoskiej rozjaśnia jedyna świeca przy kielichu (zob. M.C. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 139–140). Według typikonu 44 rozdziałów, bardzo bliskiemu typikonowi Mateusza Dziesiątego: *Zbiór tekstów z Psalterza, ustawu, oktoicha i czasosłowa oraz innych utworów cerkiewnych*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygnatura Rps BOZ 86, k. 248–252.

<sup>73</sup> Por. Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бденія...*, s. 264–266.

<sup>74</sup> Każdy typikon reguluje kwestie użycia dzwonu (lub biła), który wzywa na nabożeństwo i jest wykorzystywany w jego najważniejszych częściach, tworząc dodatkową warstwę muzyczną. Więcej: Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бденія...*, s. 280–285; o sztuce dzwonienia na Atosie, ibidem, s. 245–246.

<sup>75</sup> Supraski czasosłow (Biblioteka Akademii Nauk Litwy, Czasosłow sygn. ф. 19–223), w którym zachowała się jutrznia, zaczyna się dwoma psalmami, potem następują tropariony krzyża (cesarskie), ek-

ми Моисеевыми поють, и на девятой песни паки также, яко и въ начале ка-  
дять (s. 9).

и на тыхъ бденяхъ всегда шесть кротъ въ всей церкви, кромъ олтарно-  
го, кажение бываетъ и паки аще некогда полиелиось святымъ поються, тогда  
на утрени четыре кротъ по всей церкви, кромъ олтарного, кадило обносится  
(s. 10).

Archimandryta podkreślał, że w trakcie całonocnego czuwania powinno się wykonać sześć kadzeń<sup>76</sup>, co dokładnie odpowiadało zaleceniom typikonów<sup>77</sup>.

W liście Kimbara poruszony został także problem otwierania i zamykania kró-  
lewskich wrót, co stanowiło istotny element dramaturgii liturgicznej, ale jednocześnie  
wskazywało na szereg różnic w praktyce obrzędowej<sup>78</sup>: „царския двери на началехъ  
вечернь и утрень у праздникы, а часомъ знати и у посполитыя дни оттворяти,  
ихъ же безвременно никогда же не позволено отврѣзати и еще въ типикахъ  
крепко възбранно не въ время потребы отворяти” (s. 10).

---

tenia, na której wspomina się jedynie księcia, pomijając biskupa, ekfoneza „Яко милостив” i „Слава  
Святей” (k. 15v–16).

<sup>76</sup> Por. Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 251–253, kadzenie syjonami – szkatułą na kształt świątyń – trzymanymi przez diakonów (por. kwestię supraskiego relikwiarza/darochranitelnicy, który również mógł być takim syjonem por. J. Nowiński, *Ars Eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 131–157); o kadzeniu przed kanonem i na 9 pieśni s. 266; М.С. Желтов, С. Правдолюбков, *Богослужение Русской Церкви X–XX вв.*, s. 496.

<sup>77</sup> *Zbiór tekstów z Psalterza, ustawu, oktoicha i czasosłowa oraz innych utworów cerkiewnych*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygnatura Rps BOZ 86, k. 262–264. W ten sposób opisane są zasady kadzenia w typikonie Mateusza Dziesiątego (ta sama redakcja), *Библия Матфея Десятого 1507 года...*, k. 413–413v.

<sup>78</sup> Carskie wrota ikonostasów otwiera się tylko na procesyjne wejścia i wyjścia, na całowanie ewangeliiarza w trakcie całonocnego czuwania, co jest szczególnie ważne w podkreślaniu roli Zmartwychwstania oraz w trakcie eucharystii. Czyli „aktywny” udział ikonostasu w formie liturgii jest wyznaczony kompozycją wejść, które stanowią nie tylko momenty największego napięcia, dramatyzacji formy poprzez muzykę i światło, ale uaktywniają przestrzeń. „Otwarcie” przestrzenne ikonostasu zasadniczo zmienia odbiór wnętrza i plastyki świątyni. W przypadku supraskiego katolikonu otwieranie i zamykanie drzwi ikonostasu działało jako ważny element plastyczny w ramach liturgii; dynamizował on przestrzeń architektoniczną. Wpływ na to wywierały zasady architektury drewnianej (na nich wzorowana była gotycka forma supraskiego katolikonu), według których ściana wschodnia jest lita (podobnie jak w katedrze wileńskiej), zatem jedynie carskie wrota dawały wgląd w prezbiterium i były drogą przez którą mogło się pojawić światło od wschodu, obficie wypełniające prezbiterium przez wielkie gotyckie okna (o rekonstrukcji supraskiego ikonostasu XVI wieku i jego plastyczno-architektonicznej funkcji zob. W. Michalczuk, *Supraski ikonostas. Próba rekonstrukcji plastyczno-architektonicznego zespołu z połowy XVI wieku*, maszynopis w zbiorach Akademii Supraskiej). O regułach otwierania i zamykania drzwi w typikonie: *Библия Матфея Десятого 1507 года...*, k. 413v; *Zbiór tekstów z Psalterza, ustawu, oktoicha i czasosłowa oraz innych utworów cerkiewnych*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygnatura Rps BOZ 86, k. 263–264, <<https://polona.pl/item-view/cd2b8d73-271f-4fc5-9910-428458da7cea?page=230>>.

Zwyczaj trzymania zamkniętych wrót królewskich na początku całonocnego czuwania był czysto ruski, obcy atoskiemu, co dowodzi, że nawet tak zdecydowany bizantynista jak Kimbar był przywiązany, co naturalne, do miejscowych porządków<sup>79</sup>: „Отпустъ жь по вся дни тутъ и везде по Руси вечеренный и заутренный сътворяють по обычаю, а въ насъ по писанию типика и частослова” (s. 9). Ciekawe jednak, że dodawał, iż ta praktyka została przyjęta jeszcze zanim przybył on do Supraśla: „который же отпустъ и я пришолъ въ монастырь, а онъ вже съдевается” (s. 9).

Ciekawa jest uwaga Kimbara o czytaniu pomiannika, czyli spisu imion (synodikon): „на павечерницахъ же и полунощницахъ поменникъ, на западъ обратився, священники чтуть, а то все по обыходу святыя горы и иншихъ тамошнихъ странъ честныхъ монастырей еще прежде мене уставлено” (s. 9). Trzeba się zastanowić nad informacją o zwróceniu się celebransa na zachód w trakcie czytania. Przepis ten pochodzi z praktyki atoskich litii w trakcie całonocnych czuwań, gdzie w litaniach następowały wspomnienia imion żywych i umarłych, przy czym kapłan odmawiał modlitwę zwrócony na zachód<sup>80</sup>. Nabożeństwa te kończą się ponadto ektenią, w trakcie której wspominani są żywi i umarli – takie nabożeństwo zachowało się w tekście supraskiego czasosłowu z księgozbioru Kimbara, w którym na końcu ektenii dodano zapis „такожде поминаеть иерей и на павечерници”<sup>81</sup>. Ektenię tę celebrans niekiedy odczytuje zwrócony ku zachodowi. Możliwe, że w tym momencie w trakcie ektenii następowało odczytywanie imion z klasztornego pomiannika.

Kimbar w liście mówił także o normach czytań w trakcie całonocnych czuwań<sup>82</sup>, wymieniając przy tym księgi, z których należy korzystać. To wyliczenie koresponduje z księgozbiorem supraskim, o czym świadczy jego rejestr:

В четвертой на десяте главе типика повелеваетъ отъ Пасхи до пянтикостиа столпъ евангелиа Иоаннова толковый на утреньяхъ чести, а отъ пянтикостиа до септемвриа столпъ Матфеевъ толковый по утреньямъ чести, а отъ септемвриа до недели сырныя Метофрасъ Логофетовъ и послания Павлова и Маргаритъ Златоустовъ на бдениахъ и на утреньяхъ чести, а въ святую четыредесятницу шестодневникъ Златоустовъ и лапсаикъ и Ефремъ на утреньяхъ чести, а по инымъ правиломъ Лествицу и Студита. Ино тутъ не толико по мирьскимъ съборнымъ церквамъ, но и по монастыремъ головнымъ, по

<sup>79</sup> Na temat zamkniętych carskich wrót jako specyficznie ruskiej cesze zob. Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 289–290; М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви...*, s. 496. W typikonie Mateusza Dziesiątego znajduje się zalecenie otwierania carskich wrót na początek całonocnego czuwania (k. 411).

<sup>80</sup> Zob. А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 17–18; Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 257–259; o obecnej atoskiej praktyce czytania pomianników: М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 139.

<sup>81</sup> Czasosłow supraski, Biblioteka Akademii Nauk Litwy, Czasosłow sygn. Ф 19–223, k. 24.

<sup>82</sup> O czytaniach: А. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 24; Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 261–263.

своему обычаю, некоихъ святыхъ книгъ чести ни знаютъ, а въ Богородичне обители то все, водле типика, въ чтении съврѣшаютъ (s. 12–13).

Kimbar omawia ponadto obrzęd kłaniania się krzyżowi i całowania ewangelii. W przypadku krzyża odnosi się to zapewne do uroczystego wyniesienia go na święto Podwyższenia (co regulowały typikony<sup>83</sup>), zaś ewangelii do niedzielnego całonocnego czuwania<sup>84</sup>. Obrzęd, o którym mówił archimandryta, prawdopodobnie odzwierciedlał ryt wyniesienia ikony świętecznej z *Wielkiego typikonu*, gdzie porządek podchodzenia do ikony – tak samo do krzyża i ewangelii – zależał od starszeństwa i wymagał czynienia tego parami: „Таже къ поклонению честнаго креста Христова и целованию святого евангелія тутъ и на Руси не по чину ходятъ, на другъ друга перевая, а въ насъ братиа и миряне ходятъ, яко типикъ повелеваетъ, по чину и по старчеству” (s. 11). Ta uwaga archimandryty koresponduje z rozdziałem *Отъ типика святыхъ горы о поклонехъ*, znajdującym się w Psalterzu metropolity Cypriana, w którym dokładnie omówiony został porządek i sposób bicia pokłonów, kłaniania się i braterskiego całowania w klasztorach atoskich<sup>85</sup>.

Bardzo ciekawa, a zarazem enigmatyczna, jest uwaga Kimbara na temat błogosławieństwa: „и на святую Пасху крестомъ на отпусе не по писанию але по своему обычаю, «Христось воскресе» глаголя, знаменають” (s. 13). Chodziło o praktykę błogosławienia w okresie paschalnym specjalnymi świecami z krzyżem, określanymi jako paschalny trójświecznik, używanymi w czasie modlitwy rozesłania (odpust) podczas każdego z nabożeństw cyklu dobowego na święto Paschy. Istotne, że Kimbar występuje przeciwko takowej praktyce jako niezgodnej z bałkańskimi wzorami. Faktycznie, praktyka użycia paschalnego trójświecznika nie jest znana w tradycji bałkańskiej, gdzie na Atosie można się spotkać z użyciem przez ihumena biskupiego trykirionu, ale bez krzyża. Właśnie zwyczaj posługiwania się tylko trzema świecami bez krzyża jest poświadczony w południowych diecezjach państwa polsko-litewskiego, zarówno w tradycji liturgicznej, jak i ludowej. Używano ich zarówno w okresie paschalnym, jak i na święto Jordanu – kiedy były zanurzane w wodzie jako element rytu poświęcenia. Praktyki tej zakazał patriarcha Nikon w państwie moskiewskim, ale długo utrzymywała się w polsko-litewskiej tradycji liturgicznej, zarówno unickiej, jak i prawosławnej.

Natomiast specyficzna forma połączenia trzech świec z krzyżem wywodzi się ze starej praktyki rytów katedralnych, utrzymywanych na Rusi, szczególnie na półno-

<sup>83</sup> Ustaw jerozolimski, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygnatura Rps 12179 III, k. 96–98v; A. Namow, A. Kaszlej, *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce...*, s. 451 (ryt wyniesienia krzyża). O różnych rytach wyniesienia krzyża: A. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 148–150; Н. Одинцов, *Порядок общественного и частного богослужения в древней России...*, s. 185.

<sup>84</sup> O całowaniu ewangelii: A. Дмитриевский, *Богослужение в русской церкви в XVI веке...*, s. 22–23.

<sup>85</sup> Tekst rozdziału w: И. Мансветов, *Митрополит Киприан и его литургическая деятельность*, Москва 1882, s. XIII–XXI.

cy, gdzie na początek paschalnej jutrzni przed drzwiami świątyni był wnoszony krzyż, a obok niego ustawiano trzy świece, następnie krzyżem otwierano drzwi świątyni, co również utrzymało się w praktyce polskiego prawosławia (kapłan otwierał drzwi krzyżem procesyjnym). Później krzyż z trzema świecami uległ przekształceniu w paschalny trójświecznik z krzyżem, który kapłan wykorzystywał w trakcie paschalnych nabożeństw<sup>86</sup>. Elementy tej tradycji musiały być obecne w państwie polsko-litewskim, skoro Kimbar występował przeciw nim.

Supraski archimandryta omawiał też ważną praktykę klasztorną, atoską oraz miejscową ruską, dotyczącą święcenia koliwa na święta lub na wspomnienie zmarłych<sup>87</sup> – modlitwa na poświęcenie koliwa często pojawiała się w rękopisach liturgicznych, zapisano ją m.in. w *Typikonie* z Leżachowa<sup>88</sup>: „колива праздничных и мертвые, водле типика, на конце святое литоргеи абие и по заамбонной молитве всегда сътворяемы” (s. 9).

Z kilku uwag Kimbara można uzyskać informacje o strukturze przegrody przegrody ołtarzowej. Na przykład, w zakazie wchodzenia osób świeckich do prezbiterium z *Pouczeń kijowskich metropolitów*<sup>89</sup> Kimbar precyzował, że drzwi północne mają zasłonę, którą nazywał z grecka ‘katapetasma’, co odpowiadało określeniu ‘боронка’<sup>90</sup>: „въ светый олтарь, въ невходимую по писанию катапетасма, по здешнему обычаю, всякому посполитому человеку входу северными дверми не възбранено” (s. 10).

Dokładnie, wedle wskazań przytaczanych w *Wielkim typikonie*, Kimbar tłumaczył funkcje trojga drzwi przegrody ołtarzowej, precyzując, że drzwi północne posiadają wyłącznie funkcję liturgiczną, więc osoby świeckie nie mogą przez nie wchodzić, zaś drzwi południowe (jasne, jak je określał) mogą służyć do wchodzenia w razie wyraźnej potrzeby: „А въ Богородици пречистое храмехъ у святыи олтарь кромь царскихъ по дву двери суть: съверными и светлыми, съверными одно священници входятъ, а светлыми братия и посполитыя люди, али жь по потребе нужной” (s. 10–11).

Kimbar wyraźnie podkreślał sprawę naruszania (znanych z *Pouczeń metropolitów kijowskich*) zakazu wnoszenia do prezbiterium jakiegokolwiek pożywienia<sup>91</sup>: „И мяса и хлебы у церквахъ посвещаютъ, и внутрь святого олтаря неции и мясо и сыры

<sup>86</sup> Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 270–271.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 319–320 (kutia); М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение Русской Церкви*, s. 496 (kutia po nieszpórach i molebnie stawiana koło ikony świątecznej, ale na Atosie również była taka sama praktyka).

<sup>88</sup> Zob. A. Naumow, A. Kaszlej, *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie...*, s. 450; w innych rękopisach liturgicznych znajduje się podobna modlitwa na poświęcenie kutii, por. ibidem, s. 58, 60, 370, 385, 386.

<sup>89</sup> Zob. E.В. Белякова, *Циклы поучений киевских митрополитов в Кормчих...*, s. 198, 210, 227.

<sup>90</sup> „Боронка” – запрет, запрещение, ограждение, В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Санкт Петербург 1903, t. I, s. 286–287.

<sup>91</sup> „[...] не вносить до олтаря: ни зыта, ни jajek, ни соли, ни chleba. Nie wpuszczać ludzi”; „nie wносить soli, lnu, chlebów, ni mięsa, ni pszenicy, ni owoców ogrodowych, ni sodowych, ni piwa, ni kutii, ni miodu świeżego”, E.В. Белякова, *Циклы поучений киевских митрополитов в Кормчих...*, s. 210, 227.

и хлебы и овощи всякое и медовину и оловину вносятъ и животная скоть во освященные храмы некогда пушаютъ” (s. 13). Podobne odstępstwa były zapewne częstą praktyką, mogły też dotyczyć innych bulwersujących supraskiego archimandrytę kwestii, o których wyraził się on następująco: „И далее есть ли быхъ еще къ тому странныи и вжасныи и прочии вси обычаи здешнии вашей милости митрополии предела писати мель, постигло бы мя, по апостолу, пишуца лето” (s. 13).

Niejasna pozostaje uwaga, którą Larysa Hustowa, nie powołując się na żadne źródło, określa w swoim opracowaniu jako przykład „studyckiej praktyki”<sup>92</sup>, przy czym w studyckim typikonie brak podanych uwag<sup>93</sup>. Chodzi o zwyczaj czekania w Wielką Sobotę w cerkwi po liturgii św. na rozpoczęcie nabożeństwa paschalnego:

И въ светлую святя Пасхи ноши по дву годинахъ отпустивъ святую литургию и пять хлебъ благословивъ, священници и братия водле типика, съ церкви не исходя, на своихъ местцахъ седъ, по укруху умеренномъ хлеба съедають и по чаши мерной квасу испивають, и потомъ бдение всю оную светлую ночь въ чтении и пении ажъ и до солнечнаго усходу сътворяють (s. 12).

## h. Architektura

List archimandryty Kimbara zapoznaje z wyjątkowym procesem wprowadzania praktyki atoskiej i reguły typikonu jerozolimskiego, który polegał nie tylko na nowych bądź odmiennych od miejscowych rytach liturgicznych, ale także na zmianie form architektury sakralnej. To raz jeszcze dowodzi doniosłej pod względem artystycznym transformacji liturgicznej, której rezultatem była nowa odmiana sztuk plastycznych, w tym nowa architektura. Elementy architektury, o których mówił Kimbar, również należą do atoskich wzorców planowania przestrzeni świątynnej. Co istotne, można prześledzić ich drogę z południa na północ, do państwa polsko-litewskiego; kolejny raz uwidacznia się tu wątek mołdawski.

Supraski archimandryta wymienił przede wszystkim tak istotny element architektury świątynnej jak *притвор*, wielki narteks, który w budowlach atoskich zajmuje niekiedy połowę powierzchni kathedronów (głównych świątyń klasztornych), nazywanych również „литий”<sup>94</sup>:

И паки zde и на Руси нигде нетъ притворовъ внутреннихъ по церквамъ мнишескимъ и светскимъ, и съборныхъ правилъ пения всякиа не по типуку, але по своему обычаю въ церквахъ сътворяють. А въ насъ, милостию Богородици,

<sup>92</sup> Л. Густова, *Византийский богослужебно-певческий устав...*, s. 159.

<sup>93</sup> Zob. А.М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, s. 256–258.

<sup>94</sup> Zob. Н.Д. Успенский, *Чин всеобщего бдения...*, s. 255–256.

въ церквахъ обители ея, по изобразению типика, у притворехъ внутрениехъ литии праздничныхъ великия и литии мертвымъ поють, и павечерници малыи, и полунощницы, и часы всего лета чтуть, кромъ перваго часа, бо ся тотъ одно чтеть по утрени внутрьъ церкви. И освящение водное, сиречь Богоявленское и Маккавейское, и яже некогда по потребе въ притворе же содевають, и понахиды мертвымъ там же поють. Толико въ святую четьредесятницу внутрьъ церкви великыи павечерници и полунощницы и часы поють, таже и въ посты апостольския и рожественския, егда въ кой день прилучится алилуиа и поклоны, тогда въ церкви жь, водле типика и частослова, полунощницы иначи с почасиемъ чтуть (s. 11).

Kimbar podkreślał brak tego elementu architektonicznego w budownictwie miejscowym (ruskim), co pokazuje, że rzecz dotyczyła specyficznej formy przedsionka, znanej z tradycji bałkańskiej. Nowość tej formy w miejscowym budownictwie sakralnym wynikała ze zmiany wzorców liturgicznych, a przede wszystkim z wprowadzenia atosko-bałkańskiej redakcji typikonu jerozolimskiego, wedle którego wielki przedsionek pełnił funkcję miejsca sprawowania specjalnych nabożeństw. Kimbar wymienił nabożeństwa, które powinny być sprawowane w przedsionku wedle tradycji atoskiej: to przede wszystkim litia podczas całonocnego czuwania, modlitwy (litie) za zmarłych, godziny kanoniczne (oprócz pierwszej odprawianej od razu po jutrzni w centralnej części świątyni), powieczera i *połunoszcznice*, oraz poświęcenie wody, co w tradycji atoskiej odbywało się w przedsionkach lub na zewnątrz, naprzeciw wejścia albo nieco z boku, w specjalnych fontannach (gr. *fial*) do święcenia wody. Warto podkreślić, że Kimbar w przytoczonym cytacie nie wymienił wśród postów postu na Zaśnięcie Matki Bożej (uspieńskiego), który dłuższy czas, i jeszcze w XVI wieku, nie był znany na Bałkanach, a jedynie w tradycji ruskiej.

Katholikon Klasztoru Supraskiego to wspaniały przykład wielkiego przedsionka do sprawowania nabożeństw. Znamienne, że tak jak atoskie katholikony posiada on na ścianie wschodniej, oddzielającej go od nawy głównej, trzy wejścia, które w jego gotyckiej architekturze są ujęte jako trzy łuki, ale wywodzą się z trojga drzwi bizantyńskich katholikonów Atosu<sup>95</sup>. Najwcześniejszym z zachowanych przykładów świątyni z wielkim przedsionkiem, przystosowanym do odprawiania nabożeństw, jest cerkiew św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej, a także cerkiew św. Onufrego Klasztoru Ławrowskiego – obie budowle, powstałe w XV wieku, są bezpośrednio związane z bałkańskim planowaniem świątyni, które przeniesione zostało na południowe tereny państwa

<sup>95</sup> М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 136–137; Н.Д. Успенский, *Чин всенощного бдения...*, s. 252. W Mołdawii, skąd zapewne pochodzili twórcy supraskich fresków, w przedsionkach realizowano stały program ikonograficzny, najczęściej ilustrujący dzieje soborów powszechnych (obrazując tym samym „wejście” do misterium świątyni poprzez myśl Ojców Kościoła) – niewykluczone, że pierwotnie supraski przedsionek był zdobiony zgodnie z takim programem ikonograficznym.



polsko-litewskiego z ośrodków mołdawskich<sup>96</sup>. W przypadku Klasztoru Ławrowskiego pewne jest mołdawskie pochodzenie częściowo zachowanych fresków<sup>97</sup>. Właśnie architektura kathedrôn mołdawskich klasztorów stanowi ogniwo łączące cerkiewną architekturę Atosu i obszar dawnej Rzeczypospolitej. Każdy z nich, a nawet cerkwie parafialne Księstwa Mołdawskiego z XV–XVI wieku, posiada wielkie przedsionki, przystosowane do sprawowania nabożeństw<sup>98</sup>. Znamienne, że w programie monumentalnej dekoracji przedsionków świątyń mołdawskich<sup>99</sup>, tak samo jak atoskich, znajduje się ikonografia Bogurodzicy w otoczeniu proroków i hymnografów, dająca podstawę ikonom tablicowym „pochwała Bogurodzicy” na obszarze polsko-litewskim<sup>100</sup>. Od XVI wieku ten monastyczny wzorzec rozplanowania świątyń wchodzi do praktyki cerkwi parafialnych. W czasach Kimbara, jak on sam zaznaczał, taki układ był nowością. Przykładem przyjęcia tej innowacji, spowodowanej wyraźnym wpływem typikonu jerozolimskiego, są najstarsze z zachowanych świątyń drewnianych, datowane na drugą połowę wieku XVI – w Radrużu, Potyliczu i Drohobyczu<sup>101</sup>.

Rola wzorców mołdawskiej architektury cerkiewnej jako pośrednika w przekazywaniu modeli atoskich na teren państwa polsko-litewskiego najwyraźniej jest widoczna w powielaniu podstawowego w tradycji atoskiej planu świątyni klasztornej z dwoma absydami od północy i południa – prototypem takiej świątyni jest kathedrôn Wielkiej Ławry<sup>102</sup>. Ten atoski wzorzec rozpowszechnił się poprzez Bałkany i Mołdawię,

<sup>96</sup> M.P. Kruk, *Artistic Relations Between Moldavia, Transylvania. Lesser Poland and Ruthenia in Polish Art Historiography*, [w:] *Intercultural and Visual Art Transfer in Central Europe and the Balkans Ruthenian-Ukrainian and Romanian Art from the 15th to the Early 19th Century*, red. A. Dumitran, P.M. Kruk, Alba Iulia 2023, s.18–21; G.D. Herea, *Medieval Art of the Eastern Carpathian Wallachians and Its Interference with the Polish-Ruthenian Space*, [w:] *Ibidem*, s. 35–37; M. Рожко, *Археологічно-архітектурні дослідження Лаврівського монастиря*, „Лавра” 9/1999, 38–42; P. Забашта, *Культ і образ Онуфрія Великого в духовному просторі Русь-України: розвинуте Середньовіччя – кінець Нового часу*, Київ 2021, s. 86–87.

<sup>97</sup> Zob. А.И. Рогов, *Фрески Лаврова*, [w:] *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В.Н. Лазарева*, Москва 1973, 339–351.

<sup>98</sup> Zob. *Arta creștină în România* vol. 4: *Secolul al XV-lea*, red. V Drăguț, București 1985, s. 144–145, 198–199 (Voronet, Neamț); *Arta creștină în România*, vol. 5: *Secolul XVI*, red. Vasile Drăguț, București 1989, s. 149, 155, 173, 287 (Proboța, Humor, Moldavița, Sucevița).

<sup>99</sup> W. Podlacha, *Malowidła ścienne w cerkwiach Bukowiny*, Lwów 1912, s. 33–41; *Arta creștină în România*, vol. 5..., s. 176–177.

<sup>100</sup> M.P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem wieku XV–XVI*, Kraków 2000, s. 208–212.

<sup>101</sup> В. Січинський, *Дерев'яні дзвіниці і церкви Галицької України XVI–XIX ст.*, Львів 1925, tabl. XXXVII, s. 45; R. Brykowski, *Drewniana architektura cerkiewna na koronnych ziemiach Rzeczypospolitej*, Warszawa 1995.

<sup>102</sup> P. Theocharides, *Architecture et organization spatiale dans L'Athos byzantin*, [w:] *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Tresors de la Sainte Montagne*, Paris 2009, s. 31–37.

siegając terytorium dawnej Rzeczypospolitej<sup>103</sup>. Nawet w obiektach, gdzie ten plan architektoniczny nie został w pełni zrealizowany (czasami sprowadzał się tylko do wnęk ściennych)<sup>104</sup>, był markowany specjalnymi miejscami i przestrzeniami dla dwóch przeciwległych chórów (np. XVI-wieczna murowana cerkiew w Kańczudze, diecezja przemyska). Model takiego porządku świątyni był przedstawiony w *Wielkim typikonie* ze zbiorów lwowskich, znalazł także swój wyraz w słowach archimandryty Kimbara o sposobie ustawienia dwóch chórów mniszych. Ważne, że ten atoski wzorzec świątynnej architektury, określającej szereg elementów cerkiewnego budownictwa obszaru dawnej Rzeczypospolitej w XVI wieku, odegrał również rolę wzorca ikonograficznego. Jak w przypadku przedsionka, ikonografia dwóch bocznych absyd-klirosów (Zmartwychwstanie i Chrzest) znalazła swoją projekcję w drewnianej architekturze w postaci wielkich ikon Zmartwychwstania z ikonostasu, co uzewnętrznia rekonstrukcja przegrody Klasztoru Jableczyńskiego z lat 30. XVI wieku<sup>105</sup>.

Następnym elementem planu i porządku architektury cerkiewnej zaczerpniętym z wzorców atoskich, o którym pisał Kimbar, była adaptacja dwóch postaforiów (protesis i diakonikon) bocznych absyd na ścianie wschodniej. Ciekawe, że w przypadku supraskiego katolikonu te boczne absydy są bardzo małe ze względu na konstrukcję gotycką, ale jednak ich układ był specjalnie zachowany, zgodnie z przepisami wzorca<sup>106</sup>. Kimbar zaznaczał, że w miejscowej tradycji przystosowanie bocznych absyd nie było takie jak w regułach atosko-bałkańskich, na które on się orientował. Archimandryta użył tu charakterystycznego dla siebie sformułowania „не по издешнему чину, но по онехъ же странъ честныхъ манастирей церковному управлению” (s. 12); „А къ церковнымъ олтаремъ о северную страну проскомидии, а о южную страну кадила и некои священнымъ съсудомъ особныя коморы побудованы [...]” (s. 11–12).

W tym fragmencie Kimbar niemal dosłownie powtórzył rozdziały *Wielkiego typikonu* na temat zastosowania i teologicznej hermeneutyki bocznych postaforiów, podkreślając, że w prawym ma się znajdować miejsce do przygotowania kadzielnicy oraz miejsce na przechowywanie naczyń i relikwii jak w atoskich katholikonach<sup>107</sup>. Tam powinien się też znajdować epitafion, który wedle bałkańskich typikonów w państwie

<sup>103</sup> Zob. D. Próchniak, *Kolonie armeńskie i ich wpływ na sztukę krajów bałkańskich*, „Balcanica Poznaniensia. Acta et studia” IV/1989, s. 238–241.

<sup>104</sup> *Arta crestina in Romania* 5..., s. 185.

<sup>105</sup> O tym: W. Michalczuk, *The Icon Ensemble of Saint Onuphrius' Monastery in Jableczna: The Origin and Stylistic Characteristics of the Work of a Moldavian Master in the 1530s*, [w:] *Intercultural and Visual Art Transfer in Central Europe and the Balkans. Ruthenian-Ukrainian and Romanian Art from the 15th to the Early 19th Century*, red. A. Dumitran, M.P. Kruk, Albu Iulia 2023, s. 85–91.

<sup>106</sup> М. Шчакагiхiн, *Нарысы з гiсторыi беларускага мастацтва*, Мiнск 1928, т. 1, s. 266.

<sup>107</sup> М.С. Желтов, *Афон: Богослужение...*, s. 136.

polsko-litewskim miał być wyniesiony z „сосудохранилища” (gr. *skewofilakion*) – miejsca przechowywania naczyń liturgicznych i utensyliów.

Jeszcze jednym elementem architektonicznym, który archimandryta Kimbar mógł zaczerpnąć z rozbudowanej redakcji atoskiego typikonu, są specjalne miejsca grzebania mnichów, nazywane w tradycji atoskiej ‘костница’. Archimandryta przyznał, że informację o „kostnicach” i sposób ich urządzenia zaczerpnął właśnie z typikonu. Daje to ważne świadectwo powstania wyjątkowej budowli Klasztoru Supraskiego, którą określono mianem ‘katakumb’<sup>108</sup> i która jest wyjątkowym obiektem w całym polsko-litewskiego prawosławiu: „А къ тому въ дому Богородици гробница къ положению умершихъ по изображению типика змурована, въ которой же, часу potrzeby, яко типикъ повелеваетъ и понахиды помершимъ поють” (s. 11).

To kolejny raz potwierdza fakt, że Kimbar musiał znać rozbudowaną atoską redakcję typikonu jerozolimskiego, gdzie dokładnie były omówione zasady rozplanowania świątyni i inne wskazania organizacji przestrzeni klasztornej. Przykładem takiej redakcji mógł być wielokrotnie tu wspomniany *Wielki typikon*, który miał specjalne rozdziały temu poświęcone. Możliwe, że właśnie o taką księgę, uzupełnioną nie tylko o rozdziały dotyczące porządku i sztuki w świątyni, ale również o część czasosłowa chodziło supraskiemu archimandrycie, kiedy powoływał się on na „przemyski typik”.

---

<sup>108</sup> A. Mironowicz, *Katakumby monasteru supraskiego*, „Elpis” 2022, 24, s. 41–49; J. Uścińowicz, *Ławra Supraska 1500–2014 – w stanie permanentnego niezrównoważenia. Pomędzy destrukcją i odnowieniem*, „Architektura” 2015, 8, s. 218–220.

**SUMMARY**

Witali Michalczuk

**Liturgical Transformation of the Old Orthodox Tradition of  
the Area of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth  
(the Letter of Supraśl Archimandrite Sergius Kimbar from 1546 year)****Keywords:** Sergius Kimbar, Józef Soltan, Supraśl Monastery, Liturgical Books, Jerusalem Typikon, Balkans, Athos

The article is the first comprehensive attempt at a liturgical analysis of the letter of Supraśl archimandrite Sergius Kimbar from 1546. The discussion of each of the over fifty liturgical issues that Kimbar addresses in his letter gives clear testimony to the Athos-Balkan orientation of the Orthodox tradition of the former Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th century. The figure and work of Kimbar, as well as the type of liturgical practice programmatically introduced in the Supraśl monastery, are part of the great process of liturgical transformation at the turn of the 15th and 16th centuries. This transformation was a conscious cultural program undertaken by the Orthodox Church in the former Polish-Lithuanian Commonwealth and a response to complex processes in the post-Byzantine space after the fall of Constantinople and the growing importance of the Moscow center. This process, which is a separate model of the continuation of the Byzantine tradition, marked the specificity and uniqueness of the Orthodox tradition of the area of the former Polish-Lithuanian Commonwealth, clearly distinguishing it from the tradition of the Moscow state.

Галина Николаевна Сапожникова

ORCID 0000-0003-1077-2955 / galina.sapozhnikova@lki.lt

Институт литовского языка

## Лексическая вариативность в руськомовных переводах *Żywotów Świątych* Петра Скарги: уникальные лексемы жития свт. Афанасия Великого

Ключевые слова: Речь Посполитая, Петр Скарга, руськомовные переводы, лингвотекстология, св. Афанасий Александрийский

Для уточнение текстовой истории руськомовных списков жития свт. Афанасия Великого, переведенного из *Żywotów Świątych* Петра Скарги, в статье лингвотекстологическими методами анализируется вариативность уникальных (употребленных однократно либо дважды) лексем жития. Сгруппированные в таблицы варианты 20-ти рассмотренных лексем каждого из 14-ти списков жития дают информацию для выявления списков, содержащих чтения посторонних источников (списков иного перевода). Лексика списков Рум. 325, ЦАМ КДА 674, архетипа КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 второго (более распространенного) перевода незначительно правилась по тексту, схожему со списком Рум. 159 первого перевода.

Влияние *Żywotów Świątych* Петра Скарги на руськомовную агиографию Великого княжества литовского и Польского королевства не изучалось широко<sup>1</sup>. Сейчас в целом исследована текстовая история кириллических переводов житий свв. Афанасия Великого, Пелагии Тарсийской, Прокопия Кесарийского: составлены генеалогические стеммы списков, определено число выполненных переводов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Н.К. Гудзий, *Переводы Żywotów Świątych Петра Скарги в юго-западной Руси*, „Университетские известия”, 1917, кн. 9–10, с. 1–135; Т. Paczowski, *Żywoty Świątych ks. Piotra Skargi w przekładach rusko-ukraińskich*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, 1934, № 14, s. 104–111; F.J. Thomson, *The Popularity of Peter Skarga’s „Lives of the Saints” among the East Slavs*, [in:] *For East is East. Liber Amicorum Wojciech Skalmowski*, eds. T. Soldatjenkova, E. Waegemans, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2003, p. 119–149.

<sup>2</sup> Жития этих трех святых отобраны для исследования по нескольким принципам: они известны в большом количестве списков, бытовали на двух языках (русской мове и церковнославянском), отличаются жанровым разнообразием. Подробнее см. Г.Н. Сапожникова, *Руськомовные*

Текстологическое исследование осложняется выявленным вторичным взаимодействием между многочисленными списками разных переводов и даже языков (церковнославянского и русской мовы), когда писцы одновременно использовали несколько текстологически различных списков текста. Чтобы уточнить, какие списки жития святителя Афанасия Великого содержат текстовые варианты дополнительных источников, я использовала информацию альтернативных чтений на полях списков, слитных чтений, а также лексической вариативности двух типов – наиболее распространенных (три и более употреблений)<sup>3</sup> и уникальных (встречающихся однократно либо дважды) лексем жития.

Цели статьи — на материале уникальных лексем руськомовных списков жития свт. Афанасия Великого лингвотекстологическими методами выявить списки, испытавшие дополнительное (стороннее) влияние, выяснить направление заимствований и сопоставить результаты с полученными ранее данными.

Руськомовные версии жития свт. Афанасия Великого известны в 14-ти списках, восходящих к двум самостоятельным переводам (после сокращенного названия рукописей в скобках указываю время их написания): 1) первый создан не позднее начала XVII в. и сохранился в четырех списках: в сборниках минейного типа НТШ 322 (XVII в.), Шепт. 31 (без даты), сборнике смешанного состава Рум. 159 (нач. XVII в.) и учительном евангелии Яц (1-я четверть XVII в.); 2) второй, более распространенный перевод выполнен не позднее 40-х годов XVII в. и известен в сборниках житий из *Żywotów Świętych* Епарх. 460 (1640–1664), Петр. 89 (кон. XVII–нач. XVIII в.); сборниках минейного типа Соф. 278 (сер. XVII в.), Соф. 279 (сер. XVII в.), Рум. 325/1, Рум. 325/2<sup>4</sup> (сер. XVII в.), ВВ 12248 (1665), ЦАМ КДА 674 (1671), КПЛ 371 (1678), КПЛ 370 (кон. XVII в.).

Списки первого перевода Шепт. 31 и НТШ 322 восходят к одному архетипу, Яц и Рум. 159 — независимы (не имеют значимых текстовых связей с другими списками перевода).

---

*и церковнославянские переводы польского произведения „Żywoty Świętych“ ректора вильнюсского университета Петра Скарги в кириллической рукописной традиции Великого княжества Литовского и Польского королевства: язык и текст в свете этноконфессиональных контактов: Докторская диссертация, Вильнюс 2023.*

<sup>3</sup> См. Г.Н. Сапожникова, *Альтернативные текстовые варианты в рукописных руськомовных переводах из „Żywotów świętych“ Петра Скарги (на примере житий свв. Прокопия Кесарийского, Афанасия Великого, Пелагии Тарсийской)*, „Slavica Slovaca“, 2023, vol. 58(2), s. 322–333, <<https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2023.2.15>>; eadem, *Слитные чтения и родственные им текстовые явления в руськомовных переводах „Żywotów Świętych“ Петра Скарги (на примере житий свв. Пелагии Тарсийской, Афанасия Великого, Прокопия Кесарийского)*, „Latomisy Akademii Supraskiej”, t. 14: *Formy ramięci: miejsca, budowle, znaki*, red. M. Kuczyńska, A.Z. Nowak, 2023, s. 363–378; eadem, *Лексическая вариативность в руськомовных переводах „Żywotów Świętych“ Петра Скарги: житие свт. Афанасия Великого*, „Slavistica Vilmensis”, 2024, vol. 69(1), p. 26–40.

<sup>4</sup> В минейном сборнике Рум. 325 содержится два жития свт. Афанасия Великого.

Списки второго перевода Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 восходят к одному архетипу, четыре списка Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248 и Рум. 325/1 — независимы.

Основные принципы анализа собранных данных таковы:

1) на существование текстовой связи между списками разных переводов указывает выявленное в них значимое количество (три и более) общих лексических отклонений (вариантов) от польского оригинала;

2) если лексема использована в тексте жития однократно или дважды, то установить направление заимствования между списками разных переводов можно лишь в том случае, если все списки одного из переводов содержат общее отклонение от польского текста;

3) направление заимствования иногда можно предположить, используя информацию о стороннем влиянии на списки жития: слитных и альтернативных чтениях, а также вариативности наиболее распространенных лексем жития;

4) наличие слитных чтений в списке указывает на его вторичную правку.

Информация о вариативности 20-ти лексем представлена в форме таблиц, в левых столбцах которых сгруппированы альтернативные лексические варианты, а в центральных и правых столбцах в соответствующие строки вписаны сигнатуры списков первого и второго переводов. В результате на одной горизонтали оказываются списки разных переводов с совпадающими чтениями, которые либо лексически соответствуют польскому оригиналу (как правило, это чтения протографа перевода), либо, что более важно, представляют собой совпадающие в списках разных переводов отклонения (лексические варианты), возникшие в процессе бытования текста в рукописной традиции.

Три из 20-ти рассмотренных лексем встречаются в тексте жития дважды: если вариативность обоих словоупотреблений совпадает, то используется одна таблица, если различается — две.

Знаком астериска помечены таблицы, приводимые повторно для разных разделов статьи. Номер таблицы в таком случае сохраняется.

## 1. Первый перевод : второй перевод

В 4-х случаях отклонение от польского оригинала параллельно читается во всех списках первого перевода и одном или нескольких списках второго, что однозначно позволяет определить направление влияния, в данном случае, первого перевода на лексику списков второго: ЦАМ КДА 674 и BN 12248. Примеры обратного влияния (второго перевода на первый) не выявлены.

Таблица 1/1: mnietać

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
мнѣдлаючн		Петр. 89, Епарх. 460, ВН 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370
розвдлеючн	<u>Рум. 159, Шепт. 31,</u> <u>НТШ 322, Яц</u>	<u>ЦАМ КДА 674</u>

Таблица 1/2: mnietać

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
мнѣдлаючн		Петр. 89, Епарх. 460, ВН 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370
розвдлеючн	<u>Рум. 159, Шепт. 31,</u> <u>НТШ 322, Яц</u>	<u>ВН 12248, ЦАМ КДА 674</u>

Таблица 2: nakonieć

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
наконѣ		Петр. 89, ВН 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2
наостатокъ	<u>Рум. 159, Шепт. 31,</u> <u>НТШ 322, Яц</u>	<u>ВН 12248, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674</u>

Таблица 3: baczyć

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
бачачн		Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
вндачн	<u>Рум. 159, Шепт. 31,</u> <u>НТШ 322, Яц</u>	<u>ВН 12248</u>

Далее рассматриваются общие отклонения уникальных лексем отдельных списков обоих переводов.

## 2. Рум. 159 : списки второго перевода

### 2.1 Рум. 159 : Рум. 325/2

В пяти случаях лексемы списков Рум. 159 (1-й перевод) и Рум. 325/2 (2-й перевод) одинаково отклоняются от польского эквивалента.



Таблица 4: спу

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
ω цныцѣ животѣ	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460
ω зацнѣ животѣ	Яц	BN 12248
ω стобаниѣ животѣ	<u>Рум. 159</u>	<u>Рум. 325/2</u>
ω потниѣ животѣ		Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
чынныцѣ в животе		Рум. 325/1

Таблица 5: upatrzyc

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
оупатрѣкъшы		Епарх. 460, Рум. 325/1
оусмотрѣвши	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	Петр. 89, BN 12248, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
угледѣвши	<u>Рум. 159</u>	<u>Рум. 325/2</u>

Таблица 6: ludzki

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
люѣскон	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
члѣ	<u>Рум. 159</u> , Яц	<u>Рум. 325/2</u>

Таблица 7: zostać (arjańskiej nauki naśladowcą i obrońcą został)

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
зосталѣ	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
былѣ	<u>Рум. 159</u>	<u>Рум. 325/2</u>

Таблица 8: synodalski

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
сынѣдалскогѣ		Петр. 89, BN 12248, Рум. 325/1
сынѣдалъногѣ	Шепт. 31, НТШ 322	Епарх. 460
соборового	<u>Рум. 159</u>	<u>Рум. 325/2</u>
собѣногѣ		Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
ѣ събора	Яц	

Пять общих отклонений между списками двух переводов Рум. 159 и Рум. 325/2 показывают их незначительную текстовую связь, но не направление заимствования.

В списке Рум. 159 нет альтернативных записей на полях; текст жития содержит слитное чтение *новла зновѣ на него... война... възбурила* (*nowa się pań... wojna... wzburzyła*), где *новла* – вариант антиграфа, а вторая часть слитного чтения (*зновѣ*) не встречается в других списках обоих переводов и, вероятно, добавлена писцом самостоятельно<sup>5</sup>. То есть, нет данных о влиянии на список дополнительных текстов. С другой стороны, данные о вариативности наиболее распространенных лексем жития показывают, что чтения Рум. 159 могли заимствоваться в список Рум. 325/2<sup>6</sup>, текст которого содержит слитное чтение, синонимичная антиграфу часть которого встречается в других списках разных переводов, и альтернативную запись на полях, предполагающую обращение писца к дополнительному списку<sup>7</sup>. Вероятно, писец Рум. 325/2 использовал параллельный список первого перевода, подобный Рум. 159, по которому незначительно правил лексику.

## 2.2 Рум. 159 : ЦАМ КДА 674

В трех случаях лексемы списков Рум. 159 (1-й перевод) и ЦАМ КДА 674 (2-й перевод) одинаково отклоняются от польского оригинала.

Таблица 9: *miotać*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
цѣталь	Яц	Петр. 89, Епарх. 360, ВН 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371
в'цѣталь	Шепт. 31	
вкндаль	НТШ 322	
кндаль	Рум. 159	ЦАМ КДА 674

Таблица 10: *następnik*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
наствпнн	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, ВН 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371
настѹпца	Рум. 159	ЦАМ КДА 674
дѣдичь н снѣ	Яц	

<sup>5</sup> Г.Н. Сапожникова, *Слитные чтения...*, с. 368.

<sup>6</sup> Г.Н. Сапожникова, *Лексическая вариативность...*, с. 32–33.

<sup>7</sup> Г.Н. Сапожникова, *Слитные чтения...*, с. 367; Г.Н. Сапожникова, *Альтернативные...*, с. 328.

Вариант гордостію таблицы № 11 возник в результате неверного прочтения словоформы гордою, что ярко показывает текстовую связь ЦАМ КДА 674 и Рум. 159, поскольку написать гордостію вместо гордою можно было лишь имея последний вариант перед глазами.

Таблица 11: *horda (z wielką i pyszną hordą dworzan)*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
гордою/бдою	НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371
квпою	Шепт. 31, Яц	
гордостію	<u>Рум. 159</u>	<u>ЦАМ КДА 674</u>

Три случая совпадений общих отклонений списков Рум. 159 и ЦАМ КДА 674 показывают их слабую текстовую связь, но не направление влияния, установленное выше: в ЦАМ КДА 674 есть лексемы, заимствованные из первого перевода. Дополнительные данные не позволяют сделать подобный вывод: нет сведений о влиянии на Рум. 159 параллельных текстов; в списке ЦАМ КДА 674 нет альтернативных записей на полях<sup>8</sup>, слитное чтение *вѣра...* и *навка*, где *навка* – вариант антиграфа, а синонимичная ему лексема (*вѣра*) не имеет аналогий в других списках жития, и, вероятно, является самостоятельным вариантом писца<sup>9</sup>.

### 2.3 Рум. 159 : архетип КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

В трех случаях лексемы списков Рум. 159 (1-й перевод) и КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 (2-й перевод) содержат общие отклонения от польского оригинала.

Таблица 12: *przechodzić (wielu ludzi w cnotach przechodzący)*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
переходати		Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279
перевышаютьє	<u>Рум. 159</u>	<u>КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674</u>
переходилин	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Г.Н. Сапожникова, *Слитные чтения...*, с. 364, 368.

Таблица 13/1: gadanie

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
на гаданѧ		Петр. 89, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279
на ѡбѣѣ		Епарх. 460
на розѡвѣ	Шепт. 31, НТШ 322	ВН 12248
на деспѣтацѣю	Рум. 159, Яц	КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

Таблица 13/2: gadanie

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
на гаданѧ		Петр. 89, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371
на ѡбѣѣ		Епарх. 460
на розѡвѣ	Шепт. 31, НТШ 322	ВН 12248, ЦАМ КДА 674
на деспѣтацѣю	Рум. 159	
диспѡтовати сѧ	Яц	

Таблица 14: gęba

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
з' гвѣы	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279
з' оустѣ	Рум. 159	ВН 12248, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

Между списками двух переводов выявлено три случая общих отклонений от польского оригинала, что означает слабую текстовую связь Рум. 159 и архетипа КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674.

Нет признаков влияния на Рум. 159 дополнительных текстов. Согласно данным о вариативности наиболее распространенных слов, лексика архетипа Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 незначительно редактировалась по типу текста НТШ 322 первого перевода<sup>10</sup>. Вариативность же уникальных лексем показывает текстовую связь архетипа КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 (более позднего, чем Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674) с иным списком первого перевода — Рум. 159.

<sup>10</sup> Г.Н. Сапожникова, *Лексическая вариативность...*, с. 30–31, 33–34, 37–38.

2.4 Рум. 159 : архетип Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

Однократно лексема Рум. 159 (1-го перевода) и Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 (2-го перевода) одинаково отклоняется от польского эквивалента, еще в трех случаях лексемы списков двух переводов однокоренные, но разные.

Таблица 15: synod (дважды)

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
синѡ	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1
соборь	<u>Рум. 159</u> , Яц	BN 12248, <u>Рум. 325/2</u> , <u>Соф. 278</u> , <u>Соф. 279</u> , <u>КПЛ 370</u> , <u>КПЛ 371</u> , <u>ЦАМ КДА 674</u>

В таблице № 16 списки двух переводов Рум. 159 и Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 содержат две однокоренные, но разные лексемы пригладѡвѧ̂ : пригледѧ̂, в Рум. 325/2 читается вторичное слитное чтение, объединяющее варианты, однокоренные чтениям обоих переводов.

Таблица 16: przypatrywać

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
припатроваць		Епарх. 460, Рум. 325/1
присмотрѡваць	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, BN 12248
присмотрѡл са	Яц	
пригладѡвѧ̂ са	<u>Рум. 159</u>	
пригледѧ̂		<u>Соф. 278</u> , <u>Соф. 279</u> , <u>КПЛ 370</u> , <u>КПЛ 371</u> , <u>ЦАМ КДА 674</u>
огледати и примотровати		<u>Рум. 325/2</u>

Таблицы № 17 и 18 содержат однокоренные, но разные лексемы лѡ̂, лѡ̂ныа : лжа, лживын.

Таблица 17: kłamstwo

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
клѧ̂ство	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1
лжа		<u>Рум. 325/2</u> , <u>Соф. 278</u> , <u>Соф. 279</u> , <u>КПЛ 370</u> , <u>КПЛ 371</u> , <u>ЦАМ КДА 674</u>
лѡ̂	<u>Рум. 159</u>	

Таблица 18: *kłamliwy*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
кלאמליבין	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, BN 12248, Рум. 325/1
לזיבין		Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
לִזְנוּתָא	Рум. 159	
злoую	Яц	

Следы возможного взаимодействия Рум. 159 и архетипа Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 размыты: недостаточно данных для вывода об их текстовой связи.

### 3. Рум. 159 : независимые списки второго перевода

В трех случаях лексемы списков Рум. 159 (1-й перевод) и BN 12248 (2-й перевод) одинаково отклоняются от польского оригинала.

Рум. 159 : BN 12248

\*Таблица 14: *gęba*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
з' гвбы	Шепт. 31, НТШ 322, Яц	Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279
з' оустъ	Рум. 159	BN 12248, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

\*Таблица 15: *synod* (дважды)

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
синѳ	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1
соборъ	Рум. 159, Яц	BN 12248, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

Таблица 19: *wykonywać*

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
выкoнываѣць		Рум. 325/1
выкoнываю	Шепт. 31, НТШ 322	Петр. 89, Рум. 325/1, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
выкoнать хoтoу		Епарх. 460
выпoлняю	Рум. 159	BN 12248
хoчѣс выплѣннѣти	Яц	

Выше была показана текстовая зависимость лексем списка BN 12248 от первого перевода, чему не противоречат дополнительные сведения о взаимодействии списков двух переводов: нет данных о влиянии на Рум. 159 дополнительных текстов; анализ наиболее распространенных лексем, а также альтернативных чтений на полях выявил использование дополнительных текстовых версий писцом BN 12248 при переписывании антиграфа<sup>11</sup>. Поэтому вероятнее заимствование лексем BN 12248 из Рум. 159 (или подобного типа текста), а не наоборот.

Кроме отдельных совпадений, Рум. 159 не имеет значимого числа общих отклонений с другими тремя независимыми списками второго перевода Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1.

#### 4. Архетип Шепт. 31, НТШ 322 : списки второго перевода

##### *Шепт. 31, НТШ 322 : BN 12248*

В трех случаях лексемы списков Шепт. 31, НТШ 322 (1-й перевод) и BN 12248 (2-й перевод) одинаково отклоняются от польского оригинала.

\*Таблица 13/1: gadanie

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
на гадана		Петр. 89, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279
на цюбѣе		Епарх. 460
на розмовѣ	<u>Шепт. 31, НТШ 322</u>	<u>BN 12248</u>
на деспѣтацию	Рум. 159, Яц	КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

\*Таблица 16: przupatrywać

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
припатроваць		Епарх. 460, Рум. 325/1
приспотрѣваць	<u>Шепт. 31, НТШ 322</u>	Петр. 89, <u>BN 12248</u>
приспотрѣл са	Яц	
приггадобѣ са	Рум. 159	
приггедѣ		Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674

<sup>11</sup> Ibidem, с. 32–33, 37–38 ; Г.Н. Сапожникова, *Альтернативные...*, с. 329–330.

Таблица 20: przybieżec

лексемы	1-й перевод	2-й перевод
прѣвѣжалъ	Яц	Петр. 89, Епарх. 460, Рум. 325/1, Рум. 325/2, Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674
прѣвѣглъ	Рум. 159	
прѣйшолъ	<u>Шепт. 31, НТШ 322</u>	<u>BN 12248</u>

Рум. 159 и Шепт. 31, НТШ 322 первого перевода содержат по три общих отклонения от польского оригинала со списком BN 12248 второго перевода. При этом известно, что:

- 1) лексика BN 12248 редактировалась по параллельному списку первого перевода;
- 2) архетип Шепт. 31, НТШ 322 содержит следы вторичной правки по списку, возможно, иного перевода;
- 3) нет данных о вторичном редактировании списка Рум. 159.

Возможны несколько вариантов интерпретации этих данных:

- 1) существовал текст первого перевода, содержащий чтения как Рум. 159, так и Шепт. 31, НТШ 322;
- 2) архетип Шепт. 31, НТШ 322 правился по типу текста BN 12248 второго перевода;
- 3) список BN 12248 несет на себе следы неоднократной вторичной правки.

Списки Шепт. 31, НТШ 322, кроме отдельных совпадений, не имеют значимого числа общих отклонений с иными списками второго перевода.

## 5. Выводы

Из десяти списков второго (более распространенного) перевода руськомовного жития свт. Афанасия Великого: 1) четыре слабо отредактированных списка не имеют значимых текстовых связей между собой и с другими списками того же перевода; 2) шесть списков восходят к общему архетипу. В обеих группах есть следы лексической правки по спискам иного перевода, более значительные во второй группе.

Данные о лексической вариативности 20-ти уникальных лексем руськомовного жития свт. Афанасия Великого показывают незначительную текстовую зависимость второго перевода от первого (но не наоборот): лексика списков Рум. 325/2, ЦАМ КДА 674 и архетипа КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 второго перевода правилась по типу текста Рум. 159 первого перевода.

О влиянии на списки первого перевода дополнительных источников известно из ранее полученных данных: лексемы архетипа Шепт. 31, НТШ 322, ве-



роятно, редактировались по списку иного перевода<sup>12</sup>. О зависимости списков Рум. 159 и Яц от версий иного типа данных нет.

Изучение вариативности наиболее распространенных лексем жития свт. Афанасия Великого показало, что лексика архетипа Соф. 278, Соф. 279, КПЛ 370, КПЛ 371, ЦАМ КДА 674 второго перевода незначительно правилась по типу текста НТШ 322 первого перевода. Независимые списки второго перевода Епарх. 460 и BN 12248 содержат следы вторичного взаимодействия с текстами иного типа<sup>13</sup>.

Анализ слитных и альтернативных чтений показал, что писцы Шепт. 31, НТШ 322 (1-й перевод), Рум. 325/2, Соф. 278, BN 12248, Епарх. 460 (2-й перевод) при переписывании антиграфа использовали дополнительные текстовые версии (кириллические списки жития или печатные экземпляры польского свода Скарги)<sup>14</sup>.

При бытовании в XVII–XVIII вв. на землях Речи Посполитой руськомовных переводов, выполненных с польского агиографического свода Петра Скарги, житийные тексты иногда правилась по иным текстовым версиям, имевшимся в распоряжении писцов. В результате вновь создаваемые списки подвергались внешнему (стороннему) влиянию и могут содержать текстовые варианты дополнительных источников, что следует учитывать при установлении генеалогии списков.

### Список рукописей

#### **Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского, Киев**

КПЛ 370: житийный сборник минейного типа, собр. Киево-Печерской Успенской лавры (ф. 306), № 370 П (прежний № 155), конец XVII в., 644 л., 81 перевод на руську мову [KPL 370].

КПЛ 371: житийный сборник минейного типа, собр. Киево-Печерской Успенской лавры (ф. 306), № 371 П (прежний № 156), 1678 г., 669 л., 51 перевод на руську мову [KPL 371].

Соф. 278: житийный сборник минейного типа, собр. Киево-Софийского собора (ф. 312), № 278 (прежний № 129), середина XVII в., 563 л., 79 переводов на руську мову.

<sup>12</sup> Г.Н. Сапожникова, *Лексическая вариативность...*, с. 33–34, 35–36.

<sup>13</sup> Ibidem, с. 35–36.

<sup>14</sup> Г.Н. Сапожникова, *Слитные чтения...*, с. 366–368, 373, 374–375; Г.Н. Сапожникова, *Альтернативные...*, с. 328–331.

Соф. 279: житийный сборник минейного типа, собр. Киево-Софийского собора (ф. 312), № 279 (прежний № 130), середина XVII в., 420 л., 61 перевод на руську мову.

ЦАМ КДА 674: житийный сборник минейного типа, собр. Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии (ф. 301), № 674, 1671 г., 450 л., 9 переводов на руську мову, 1 на церковнославянский [САМ КДА 674].

#### **Львовская национальная научная библиотека им. В. Стефаника, Львов**

НТШ 322: житийный сборник минейного типа, собр. рукописей Научного товарищества им. Т. Шевченко (ф. 1), № 322, XVII в., 448 л., 94 перевода на руську мову.

Петр. 89: сборник житий из *Żywotów Świątych*, собр. А.С. Петрушевича (ф. 77), № 89, кон. XVII–нач. XVIII в., сохранились л. 13–265, 85 переводов на руську мову.

#### **Национальный музей им. А. Шептицкого, Львов**

Шепт. 31: житийный сборник минейного типа, с добавлениями, 550 л., 49 переводов на руську мову.

Яц: Учительное евангелие (из с. Ясеницы-Замковой), РКК 431, 303 л., 6 переводов на руську мову.

#### **Государственный исторический музей, Москва**

Епарх. 460: сборник житий из *Żywotów Świątych*, собр. Епархиальное, № 460, 1640–1664 гг., 310 л., бытовал в Богоявленском Кутеинском монастыре, 106 переводов на руську мову.

#### **Российская государственная библиотека, Москва**

Рум. 159: сборник смешанного состава, собрание Н.П. Румянцева (ф. 256), № 159, начало XVII в., 281 л., 24 перевода на руську мову [Rum. 159].

Рум. 325: житийный сборник минейного типа, собр. Н.П. Румянцева (ф. 256), № 325, сер. XVII в., 936 л., 146 переводов на руську мову [Rum. 325].

#### **Национальная библиотека Польши, Варшава**

BN 12248: житийный сборник минейного типа, 12248 I (прежний шифр Акс. 2931), 1665 г., 625 л., писец и переводчик Ян Германович, пресвитер краковецкий, 99 переводов на руську мову.

**SUMMARY**

Galina Sapozhnikova

**Lexical Variability in Ruthenian Translations of Piotr Skarga's Polish Book *Żywoty Świętych*: Unique Lexemes of the Life of St Athanasius of Alexandria**

**Keywords:** Polish-Lithuanian Commonwealth, Piotr Skarga, Ruthenian Translations, Textual Criticism, St Athanasius of Alexandria

The article aims to clarify the textual history of manuscript copies of the Ruthenian Life of St Athanasius of Alexandria, translated from *Żywoty Świętych*, and analyzes the variation of unique (used once or twice) lexemes in the Life using linguotextological methods. Twenty lexical variants attested in each of the 14 manuscript copies of the Life and grouped in tables, help identify those manuscript copies which contain readings borrowed from other sources (manuscript copies of the alternative Ruthenian translation of the same text). Data analysis showed a slight textual dependence of the second translation on the first one (but not vice versa). Certain lexemes attested in the manuscript copies Rum. 325, CAM KDA 674, as well as the archetype of KPL 370, KPL 371, CAM KDA 674 of the second (more widespread) Ruthenian translation were slightly edited according to a textual type like the manuscript copy of Rum. 159 of the first translation.



Роман Валерьевич Нуриев

ORCID: 0009-0007-4944-9166 / roman.nuriev@vdu.lt

Институт литовского языка, Вильнюс

## Виленский список руськомовного перевода *Wielkiego zwierciadła przykładów* и его польский оригинал

Ключевые слова: руська мова, переводы, рукописи, старопечатные издания, *Magnum speculum exemplorum*, *Wielkie zwierciadło przykładów*.

Статья посвящена списку одного из переводов польского сборника *Wielkie zwierciadło przykładów* на руську мову. Он находится в датированной второй четвертью XVII века рукописи F19–107 Библиотеки им. Врублевских Академии наук Литвы. Текстологический анализ показал, что в подборку вошли минимум два перевода – с изданий *Wielkiego zwierciadła przykładów* 1612 и 1633 годов соответственно. Переводы либо сделаны одним человеком, либо дополнены одним редактором, поскольку оба имеют характерные рифмованные вставки.

### О виленском списке

*Wielkie zwierciadło przykładów* (далее WZ) является сборником коротких религиозно-нравоучительных повестей, называемых *exempla*, или *приклады*<sup>1</sup>. Это перевод на польский язык популярного латинского *Magnum speculum exemplorum*, выполненный в начале XVII века. Польское WZ, в свою очередь, неоднократно переводилось в восточнославянских землях. До сих пор исследователей привлекало прежде всего *Великое зеркало* – два перевода WZ на церковнославянский язык, сделанные в последней четверти XVII века в Московском царстве. Список литературы об этом памятнике включает 26 позиций, в том числе три монографии<sup>2</sup>. Куда хуже изучены подборки прикладов на руськой

<sup>1</sup> В этой публикации в качестве основного я использую термин *приклад*, бытовавший в кириллических рукописях и печатных изданиях Речи Посполитой.

<sup>2</sup> См. С.И. Николаев, *Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв.: библиографические материалы*, Санкт-Петербург 2008, с. 183–185.

мове, переведённых с WZ в XVII–XVIII веках в Речи Посполитой – им посвящены лишь несколько статей<sup>3</sup>.

Разные издания WZ содержат от 1040 до 2014 текстов<sup>4</sup>, но среди восточнославянских переводов нет ни одного полного. Кроме того, ни один из них не был напечатан: все распространялись в рукописях. Церковнославянских рукописей известно очень много – 283 (одна может включать до 1000 таких рассказов)<sup>5</sup>. Руськомовных гораздо меньше, и по объёму они скромнее (до 276 прикладов). Даже если считать те рукописи, что содержат лишь по одному или несколько прикладов на русьской мове, наберётся всего полтора десятка кодексов<sup>6</sup>. Одним из них и является рукопись F19-107, хранящаяся в вильнюсской Библиотеке им. Врублевских Академии наук Литвы.

Содержание рукописи ещё полтора века назад было описано Флавианом Добрянским<sup>7</sup>. Николай Гудзий насчитал в этом описании около 60 повестей из WZ<sup>8</sup>. Работая с рукописью, я выяснил, что на самом деле там 125 таких текстов (включая два варианта одного и того же приклада). Среди всех известных подборок руськомовных прикладов эта является второй по объёму<sup>9</sup>, а потому заслуживает особого внимания.

Изначально прикладов в виленском списке имелось даже больше, однако часть листов была утрачена ещё до того, как рукопись в последний раз перепле-

<sup>3</sup> А именно: С.Ф. Шевченко, *К истории „Великого Зерцала” в Юго-Западной Руси*. „Великое Зерцало” и сочинения Иоанникия Галатинского, „Русский филологический вестник”, т. 62, № 3–4, Варшава 1909, с. 110–130; Ю.А. Яворский, *Отчет о научной командировке в Галичину летом 1912 года*, [в:] *Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук за 1912 год*, Санкт-Петербург 1912, с. 70–76; Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах „Великого Зерцала” в Юго-Западной Руси*, „Чтения в историческом обществе Нестора-летописца”, кн. 23, вып. 1, Киев 1912, с. 19–58; E. Rudolf-Ziółkowska, *Łemkowskie „Zwercadlo” Ioana Pryslopskiego z 1732 roku*, „Slavia Orientalis”, r. LII, № 4, 2003, с. 563–580; eadem, *Wstęp*, [w:] „Wielkie zwierciadło przykładów” w ruskim tłumaczeniu Ioana Pryslopskiego z 1732 roku, oprac. rękopisu E. Rudolf-Ziółkowska, Kraków 2004, с. 10–19.

<sup>4</sup> Р.В. Нуриев, *Объём „Wielkiego zwierciadła przykładów” – польских изданий „Magnum speculum exemplorum” XVII века*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 2023, t. 14, с. 357.

<sup>5</sup> О числе и объёме церковнославянских рукописей *Великого Зерцала* см. С.И. Николаев, *Польско-русские литературные связи...*, с. 171–182.

<sup>6</sup> Наиболее обширный перечень рукописей с руськомовными прикладами *Великого Зерцала* (см. Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах „Великого Зерцала”...*, с. 19–20, 22–23) включает 11 рукописей, одна из которых ныне утрачена. Я могу дополнить этот список ещё несколькими позициями.

<sup>7</sup> Ф.Н. Добрянский, *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских*, Вильна 1882, с. 234–241.

<sup>8</sup> Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах „Великого Зерцала”...*, с. 19.

<sup>9</sup> Самым полным является *Зверцядло* Иоанна Прислопского (Варшава, Национальная библиотека, Rps 12438 I). Рукопись с этим переводом сохранилась не целиком, но и при этом в ней, по моим подсчётам, можно идентифицировать 276 прикладов (в том числе несколько частично сохранившихся и практически не сохранившихся).

ли (она дошла до нас в позднем переплёте). Кроме того, часть листов в рукописи перепутана. Восстановить правильный порядок листов и уточнить лакуны помогает то обстоятельство, что на некоторых тетрадах кодекса сохранилась нумерация для переплётчика<sup>10</sup>. Она показывает, что третья тетрадь (между л. 101 и 102) утрачена целиком, а десятая (л. 177–184 об.) подшита после тринадцатой (л. 169–176 об.). Тексты прикладов обрываются на 16-й тетради (л. 201–208 об.), то есть была ещё по крайней мере 17-я<sup>11</sup>.

Если восстановить первоначальный порядок листов (л. 64 об.–129 об., л. 133–152 об., л. 177–184 об., л. 153–176 об., л. 185–208 об.), воссоединятся разобщённые тексты четырёх прикладов. Ещё два приклада в рукописи не имеют начала (л. 94 и 102), а у двух утрачено окончание (л. 101 об. и 208 об.). Некоторые приклады значительно сокращены в сравнении с польским оригиналом.

Виленская рукопись является сборником. Повести из WZ занимают листы 64 об.–208 об., за исключением л. 70–87 об. с текстами из Скитского патерника и Пролога и вклейки (л. 130–132 об.) с фрагментом послания московскому царю Феодору Иоанновичу из Константинополя<sup>12</sup> и молитвой св. Варвары ѿ оуѣ ѿ. Хотя приклады составляют в рукописи почти единый блок, в рукописи он не озаглавлен, в отличие от предыдущего (Бокрѣцѣ собранаа реченіа ѿ скїтскаго патерника, л. 35) и последующего (Нлоука прѣ исповѣдью – см. колонтитул на л. 209 или заголовков на л. 211); только однажды появляется колонтитул Приклады розмантіе (л. 180).

Рассказы из Скитского патерника пронумерованы, а из WZ – нет, причём следуют друг за другом хаотично, если сравнивать с нумерацией польского оригинала.

По водяным знакам рукопись отнесена ко второй четверти XVII века<sup>13</sup>. Она содержит выписку (сделанную уже после создания кодекса) из выполненного

<sup>10</sup> Эта нумерация встречается не по всей рукописи, а исключительно на тетрадах с текстами из WZ. Нумерация начинается с единицы, хотя совершенно очевидно, что рукопись не могла начинаться с этих прикладов – ей предшествовали тексты из Скитского патерника и иные. То есть перед тем, кто готовил тетради к переплёту, стояла задача пронумеровать именно тетради с текстами из WZ.

<sup>11</sup> Рукопись V имеет пагинацию, проставленную уже после того, как была утрачена третья тетрадь с прикладами, а десятая подшита не туда. Однако и эта поздняя пагинация обрывается в рукописи вместе с текстами из WZ. За листом 208 следует 240; это уже раздел Нлоука прѣ исповѣдью (начало его утрачено). Таким образом, часть прикладов утрачена уже после последнего переплетения рукописи.

<sup>12</sup> Этот текст известен только по данной рукописи, атрибутирован он М.В. Карогодиной. См. её статью *Неизвестное послание царю Федору Ивановичу из Константинополя*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana” 2018, № 2, с. 98–114.

<sup>13</sup> Н.А. Морозова (сост.), *Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе: каталог*, Vilnius 2008, с. 42 (рукопись F19-107)

в 1636 году руськомовного перевода чешского *Луцидария*<sup>14</sup>. К этому времени уже были напечатаны первое издание WZ 1612 года, второе (в вариантах 1621 и 1624 годов) и третье 1633 года (все три – в Кракове). Источником перевода не могло быть только самое последнее издание – двухтомник 1690–1691 годов (напечатан в Калише).

### Методические замечания

Вопрос о том, с какого именно польского издания WZ сделан тот или иной перевод, уже поднимался. Однако даже для московского *Великого зерцала* соответствующая работа проведена не до конца. Так, автор вывода об источнике первого перевода (1675–1677 гг.)<sup>15</sup> пишет, что, по-видимому, им было WZ1633, „так как именно это издание хранилось в Типографской библиотеке” в Москве<sup>16</sup>. Никакой работы с текстом за этим выводом не стоит. Аргументы об источнике второго церковнославянского перевода (конца 1680-х гг.), приведённые Барбарой Вальчак-Срочиньской, основательнее<sup>17</sup>, но они свидетельствуют как в пользу WZ1621, так и в пользу WZ1624<sup>18</sup>, то есть нуждаются в уточнении<sup>19</sup>.

Руськомовные рукописи также изучались в этом отношении. Николай Гудзий проанализировал два собрания прикладов в сборниках середины XVII века<sup>20</sup> и счёл оба переводами WZ1621<sup>21</sup>. Эльжбета Рудольф-Зюлковска занималась *Зверцядлом* Иоанна Прислопского и тоже отнесла его к WZ1621<sup>22</sup>. Выводы обоих учёных подлежат пересмотру хотя бы потому, что те не учитывали всех изданий WZ: Гудзий не знал о существовании WZ1612 и WZ1624<sup>23</sup>, а Рудольф-Зюлковска

<sup>14</sup> С. Темчинас, *Руськомовный перевод 1636 года чешского Луцидария* (\*Оломоуц, 1622), „Res Humanitariae”, t. 28, 2020, с. 160.

<sup>15</sup> „Перевод был сделан, очевидно, с краковского издания 1633 г.”, см. С.И. Николаев, *Польско-русские литературные связи...*, с. 171.

<sup>16</sup> О.А. Державина, „*Великое Зерцало*” и его судьба на русской почве, Москва 1965, с. 21.

<sup>17</sup> См. В. Walczak-Sroczyńska, „*Wielkie zwierciadło przykładów*” – dzieje tekstologiczne, „*Slavia Orientalis*” 1976, r. XXV, nr 4, с. 507–508.

<sup>18</sup> С.И. Николаев, *Польско-русские литературные связи...*, с. 172; см. же, *К изучению „Великого Зерцала”*, *Советское славяноведение* 1988, № 1, с. 75.

<sup>19</sup> С.И. Николаев также отмечает, что в описании Голубева, сделанном для одного из списков второго перевода (№ 247), говорится, что оригиналом было польское издание 1690–1691 гг., но не комментирует этого, см. С.И. Николаев, *Польско-русские литературные связи...*, с. 181.

<sup>20</sup> Нынешние места хранения и шифры этих сборников: Украина, Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского, ф. 312, № 278 (129); Россия, Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 729.

<sup>21</sup> Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах...*, с. 44–47.

<sup>22</sup> E. Rudolf-Ziółkowska, *Wstęp...*, с. 15.

<sup>23</sup> См. Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах...*, с. 44.



– о WZ1624<sup>24</sup>. Сомнительна также их методика. Оба исследователя исходили из молчаливого допущения, что та или иная подборка прикладов восходит к какому-то одному изданию WZ. Результаты, полученные только для нескольких прикладов, они распространяли на все остальные<sup>25</sup>. Однако в состав подборки могли попасть приклады, переведённые с разных изданий WZ. Поэтому я пытаюсь определить польский источник для каждого приклада, а не для некоторых.

Работе помогает то обстоятельство, что состав польского WZ менялся от издания к изданию – он совпадает только в WZ1621 и WZ1624<sup>26</sup>. Соответственно, в руськомовных рукописях встречаются приклады, отсутствующие в одном или нескольких изданиях WZ. Зная, например, что тому или иному руськомовному прикладу нет соответствия в WZ1612, WZ1633 и WZ1690-91, мы понимаем, что он переведён с WZ1621 или WZ1624. Кроме того, в случае с виленским списком издание 1690–1691 годов следует вовсе исключить из анализа по причине хронологического несоответствия.

Тексты прикладов в разных изданиях WZ имеют расхождения, благодаря чему возможен текстологический анализ: замена слов (наиболее показательный случай), дополнение либо сокращение текста (в том числе произвольные пропуски), перестановка слов, изменение формы слова (наименее показательный тип расхождений, не считая описок). Эти расхождения обычно мелкие, зато достаточно многочисленные. Переводы же отличаются буквальностью, что позволяет фиксировать даже незначительные особенности того или иного польского издания. Сравнивая руськомовный перевод с разными вариантами польского текста, можно определить, с какого именно издания сделан перевод.

Такой текстологический анализ не даёт результата по всем без исключения прикладам, поскольку не для всех из них имеются расхождения между разными польскими изданиями и не везде эти расхождения отражаются в тексте рукописи. В виленском списке текстологический анализ подходит для 57% прикладов.

### Эксклюзивные текстологические соответствия

В большинстве случаев текстологические расхождения указывают сразу на несколько польских изданий как на возможный источник перевода. Эксклюзивные совпадения с конкретным польским изданием встречаются в 20 прикладах из 125. Причём в разных текстах наблюдаются совпадения с разными изданиями: в 15 прикладах – с WZ1612, а в пяти – с WZ1633.

<sup>24</sup> См. E. Rudolf-Ziółkowska, *Wstęp...*, с. 13.

<sup>25</sup> См. Н.К. Гудзий, *К вопросу о переводах...*, с. 45, 46; E. Rudolf-Ziółkowska, *Wstęp...*, с. 15–16.

<sup>26</sup> Р. Нуриев, *Объём „Wielkiego zwierciadła przykładów”...*, с. 351–361.

Особенно показателен приклад № 787 (л. 120–120 об. в виленской рукописи)<sup>27</sup>. Это уникальный случай: рассказ св. Дорофея об авве Аммоне в WZ1612 значительно (и текстуально, и по объёму) отличается от аналогичного приклада во всех последующих изданиях. Повесть в виленском списке, несомненно, переведена именно с WZ1612.

В пользу WZ1633 тоже есть надёжное свидетельство – замена слова в прикладе № 1126 (л. 108 об. – 109 в виленской рукописи). Там, где в WZ1612/1621/1624 стоит *szatan jest który się w jego ospalstwie pasł*<sup>28</sup>, в WZ1633 читается *szatan jest który się w jego ospalstwie kochał*. В виленской рукописи, соответственно, дѣко єсть которы̄ се во ospalstwiē коха̄.

В прикладе № 405 виленская рукопись (здесь и далее она обозначена литерой V) совпадает с ранним вариантом польского текста, без дополнения *tak*:

<b>WZ1612</b>	<i>oddać tedy dzięki jako jest rzecz godna <u>zgoła</u> niepodobna</i>
<b>WZ1621/1624/1633</b>	<i>oddać tedy dzięki jako jest rzecz godna <u>tak zgoła</u> niepodobna</i>
<b>V (л. 135 об.)</b>	<i>ѡдати tedy дяки якъ є̄ рѣчь гѡна <u>згола</u> неподобна.</i>

В прикладе № 150 виленская рукопись, наоборот, соответствует позднему варианту польского текста, с дополнением *na*:

<b>WZ1612/1621/1624</b>	<i>A iż <u>każdy</u> dzień widzę że się rozsypuje ... ciało moje</i>
<b>WZ1633</b>	<i>A iż <u>na każdy</u> dzień widzę że się rozsypuje ... ciało moje</i>
<b>V (л. 155 об.)</b>	<i>а ижъ <u>на коды̄</u> днь̄ вижѣ же ся розсыпаєть ... тѣло мое.</i>

Не все текстологические соответствия достаточно надёжны, они могут быть и случайными совпадениями. Менее надёжные интересны только тогда, когда их количество статистически значимо. В данном анализе текстологические совпадения не ранжировались по степени надёжности, поскольку здесь нет выводов, основанных исключительно на ненадёжных совпадениях. Тем не менее, приведу одно такое ненадёжное текстологическое соответствие, когда текст приклада № 721 в окончании слова *людѣ* совпадает с WZ1633 (*ludu*):

<b>WZ1612/1621/1624</b>	<i>śludzy złośliwi część <u>luda</u> w łódki narzucawszy &lt;...&gt; w morze wyrzucali</i>
<b>WZ1633</b>	<i>śludzy złośliwi część <u>ludu</u> w łódki narzucawszy &lt;...&gt; w morze wyrzucali</i>
<b>V (л. 96 об.)</b>	<i>слѣги злобныѣ чѣ̄ <u>люды̄</u> накидавши &lt;...&gt; в море выкидали.</i>

<sup>27</sup> В виленской рукописи приклады не пронумерованы, а нумерация оригинала менялась от издания к изданию. Далее в тексте по умолчанию используется нумерация польского издания WZ1621/1624 как наиболее полного.

<sup>28</sup> Цитаты из WZ я привожу в современной орфографии с сохранением фонетических и грамматических особенностей.

Оценить случайность такого совпадения помогает контекст. В целом приклады в виленском списке расположены не так, как в польском оригинале, однако в рукописи всё же можно выделить немало кластеров по нескольку прикладов, порядок которых соответствует WZ. Приклад № 721 входит в самый показательный из таких кластеров, состоящий сразу из шести прикладов. В разных польских изданиях эти приклады имеют номера, показанные в таблице:

Расположение текста в виленской рукописи	Нумерация текстов в изданиях <i>Wielkiego zwierciadła przykładów</i>		
	1612 года	1621 и 1624 годов	1633 года
л. 94 <sup>29</sup>	480	716	700
л. 94–95	481	717	701
л. 95 об.	482	718	702
л. 95 об.–96	483	719	703
л. 96–96 об.	485	721	705
л. 96 об.–97	498	735	721

В этом кластере подряд выписаны четыре приклада из польского издания и ещё два – через пропуски, но в порядке возрастания номеров. Во всех изданиях WZ эти приклады относятся к разделу *Męczennik*, хотя в рукописи это не обозначено.

Естественно предположить, что приклады, входящие в один кластер, взяты из одного и того же издания WZ. Но является ли этим изданием WZ1633, как на то указывает выявленное совпадение?

Здесь текстологический анализ возможен для четырёх прикладов из шести. Помимо приклада № 721, это прежде всего № 717, имеющий довольно надёжное совпадение с WZ1612 (имеется слово, исключённое в позднейших изданиях):

**WZ1612**                      kto będzie dziatki nasze chrzcil? Kto nas będzie spowiedzi słuchał?

**WZ1621/1624/1633**      kto będzie dziatki nasze chrzcil? Kto nas spowiedzi słuchał?  
V (л. 94 об.)                хто бѣдѣ дѣтки нѣши хрѣтїи. хто на бѣдѣ сповѣди слѣхати.

Приклады № 718 и 719 в рукописи V сокращены и скомпонованы в единый текст, который определенно не соответствует WZ1633 (где есть инверсия):

**WZ1612/1621/1624**      miał pogotowiu dekret <...> żeby wszytkie Kościoły zamknięte były

<sup>29</sup> Начало приклада в рукописи утрачено.

<b>WZ1633</b>	miał pogotowiu dekret <...> żeby <u>Kościoty wszystkie zamknione były</u>
V (л. 95 об.)	рѣказа̄ зблѣнвѣ̄ корѣ̄ <u>всѣ̄ костелы̄</u> позамыкати.

Итак, данный кластер можно целиком отнести к WZ1612, а ненадёжное совпадение с WZ1633 в прикладе № 721 следует признать случайным.

Эксклюзивные текстологические соответствия встречаются лишь в 15% прикладов. Показательно, что среди них нет ни одного – даже ненадёжного, случайного, – которое указывало бы на WZ1621 или WZ1624. Так что нет оснований предполагать, что с них переводились хоть какие-нибудь из прикладов в подборке.

### Уточнение числа прикладов из WZ1612 и WZ1633

Когда ясно, что в V вошли переводы либо с WZ1612, либо с WZ1633, результаты текстологического анализа помогут уточнить, какие ещё приклады в рукописи восходят к этим изданиям. Например, приклад № 2, который в рукописи представлен сразу в двух вариантах, в обоих случаях надо отнести к WZ1612 на том основании, что его текст не соответствует WZ1633 (где появляется инверсия):

<b>WZ1612/1621/1624</b>	Jeśli przed gorzkością i pracą <u>wstrzemięźliwości uchodzić i odpoczynienia</u>
<b>WZ1633</b>	Jeśli przed gorzkością i pracą <u>uchodzić wstrzemięźliwości a odpoczynienia</u>
V (л. 100)	если прѣ̄ гѣ̄рѣ̄кѣ̄ю и працѣ̄ <u>встрѣ̄мѣ̄жливѣ̄сти вхѣ̄дѣ̄ти и ѿ̄починѣ̄на</u>
V (л. 126)	ежелн для гѣ̄рѣ̄кѣ̄сти и працы̄ <u>встрѣ̄мѣ̄жливѣ̄сти: вхѣ̄дѣ̄ти и ѿ̄починѣ̄на</u> .

Всего к первому изданию WZ таким образом можно отнести 55 прикладов; к WZ1633 – ни одного. Кроме того, восьми прикладов из рукописи V в принципе нет в WZ1633, а значит, они тоже из WZ1612.

Текстологический анализ можно дополнить исследованием заголовков, которые имеются у некоторых прикладов в рукописи V. Любое издание WZ разбито на тематические разделы, посвящённые той или иной религиозно-нравственной проблематике, чтобы проповеднику было удобно подбирать истории по интересующей его теме. Эти разделы расположены в книге в порядке польского алфавита. В рукописи V нет такой рубрикации, однако названия разделов WZ иногда используются здесь в качестве заголовков конкретных прикладов. Таких прикладов 17.

Названия разделов в разных изданиях WZ редко, но всё же имеют отличия. Благодаря этому можно идентифицировать оригинал перевода двух прикла-

дов из виленской рукописи – № 1623 и № 1748. В WZ1612 раздел, куда входит первый приклад, называется *Ślub*, а в позднейших изданиях – *O ślubach Bogu uczynionych wypełnieniu*. В V приклад № 1623 озаглавлен как Шлюбъ. Раздел, куда входит второй приклад, в WZ1612 называется *Stateczność*, а в позднейших изданиях – *Stateczność abo mężność*. В рукописи приклад № 1748 озаглавлен как Статечность. Следовательно, оба приклада взяты именно из WZ1612. Относительно № 1623 этот вывод является дополнительной проверкой – он и так отнесён мною к WZ1612 (на том основании, что его вовсе нет в WZ1633).

Остаются 15 прикладов с заголовками, которые идентичны названиям разделов в WZ либо очень схожи с ними. Семь из этих прикладов уже идентифицированы как восходящие к WZ1612. Скорее всего, и остальные восемь взяты из WZ1612.

После всех уточнений вернёмся к кластерам прикладов с близкими (в пределах нескольких десятков) номерами. Нет ни одного случая, когда приклады внутри таких кластеров были бы идентифицированы как восходящие к разным изданиям WZ, помимо разобранного выше случайного совпадения с прикладом № 721. Значит, такие кластеры действительно не случайность, и каждый из них можно целиком отнести к тому или иному изданию. К WZ1633 на этом основании отнесены приклады (в нумерации этого издания) № 1203 (соседствует с прикладом № 1201), № 142 (стоит при № 144 и 150) и № 59 (при № 68). К WZ1612 – следующие приклады (в нумерации этого издания): № 29 (при № 9, который идентифицирован как взятый из WZ1612); № 307 (рядом с № 313); № 480, 485 и 499 (при № 481, 482 и 483); № 175 (при № 148); № 147 (между № 148 и 141); № 399 и 342 (после № 389 и 394); № 302 (при № 298); № 863 (при № 841); № 870 (при № 841 и 888); № 405 (при № 591); № 824 (при № 829); № 1197 (при № 1189 и 1192).

Данный метод подтверждает выводы, сделанные двумя абзацами выше для ещё четырёх прикладов из WZ1612: № 117, который находится рядом с прикладом № 120, № 1094 (при № 1105), № 389 (при № 394), № 1039 (при № 1020)<sup>30</sup>.

В итоге к WZ1612 можно отнести 102 из имеющихся в рукописи прикладов (81%), а к WZ1633 – семь прикладов (6%). Источник оставшихся 16 прикладов (13%) определить не удалось.

<sup>30</sup> Исключительно на основании заголовков, соответствующих названиям разделов в WZ, к изданию 1612 отнесены четыре приклада, а именно № 1200, 337, 1228 и 1562.

Для наглядности сведем полученные результаты в таблицу:

Из 125 прикладов виленского списка:	Польские издания <i>Wielkiego zwierciadła przykładów</i>	
	1612 г.	1633 г.
имеют текстологические соответствия с конкретным изданием	15	4
имеют текстологические соответствия с группой изданий, куда входит WZ1612 или WZ1633	55	
имеются только в одном из двух изданий (WZ1612 или WZ1633)	8	
имеют в заголовке названия разделов WZ	17 (+9)	
расположены рядом с идентифицированным прикладом из WZ1612 или WZ1633, имеющим близкий номер	15	3
Итого:	102 (81%)	7 (6%)
Неидентифицированные приклады виленского списка	16 (13%)	

Список прикладов из WZ1612<sup>31</sup>: № 61, 9, 29, 109, 603 (64 об.–69 об.), 117, 120 (л. 89 об.–92), 313, 307, 480, 481, 482, 483, 485, 499 (л. 93 об.–97 об.), 1, 2, 136, 165, 151, 1105, 1094 (л. 98–108 об.), 880, 175, 148, 147, 141, 137, 134, 534 (109 об.–120 об.), 1116, 1115, 1032, 826, 2, 704, 604, 1029, 265, 214 (л. 124–129 об., 133–137 об.), 389, 394, 399, 342, 1119, 702, 997 (л. 138 об.–145 об.), 1037, 1096 (л. 147–148 об.), 777, 626, 1128, 782, 302, 298, 1203, 928, 929, 982, 863, 870, 841, 888 (л. 148 об.–152 об., 177–184), 591, 405 (л. 153–154 об.), 801, 667, 1052 (л. 157 об.–161), 390, 824, 829, 578, 1189, 1192, 1197, II на с. 238, 1202, 1169, 1171, 1132 (л. 162–176, 185–186 об.), 295, 326, 721, 754, 719, 1345, 1284, 986, 1259, 1039, 1020, 689 (л. 187–197), 206, 688, 843, 1073, 708, 1295, 1263, 820, 943 (л. 201–208 об.).

Список прикладов из WZ1633<sup>32</sup>: № 1201, 1203 (л. 108 об.–109), 142, 144, 150 (л. 154–156), 68, 59 (л. 198 об.–200 об.).

Список неидентифицированных прикладов<sup>33</sup>: № 4 (л. 88–89 об.), 147, 132, 108 (л. 92–93 об.), 1750 (л. 97 об.–98), 1126, 1128 (л. 108 об.–109), 1842 (л. 120 об.–123 об.), 1947 (л. 137 об.–138 об.), 1164 (л. 145 об.–147), 1687 (л. 148 об.), 938, 923 (л. 184–184 об., 153), 141, 143, 150, 200, 434, 330 (л. 154–157 об.), 48 (л. 161 об.), 801 на с. 593 (л. 186 об.), 1659, 68, 59 (л. 197 об.–200 об.).

<sup>31</sup> В нумерации этого издания.

<sup>32</sup> В нумерации этого издания.

<sup>33</sup> В нумерации WZ1621.

## Рифмованные вставки в приклады обоих переводов

Поскольку приклады виленского списка восходят к двум изданиям WZ, перед нами как минимум два перевода – с WZ1612 и WZ1633 соответственно.

Немногочисленные приклады, переведённые с WZ1633, никак не выделяются на фоне прикладов из WZ1612. В частности, они не составляют в рукописи единого блока. Три их группы по два-три приклада разнесены так, что одна находится в первой трети подборки, другая – во второй, а третья – в последней. Взяты эти приклады из разных частей WZ1633.

В плане техники перевода они также совпадают с прикладами из WZ1612. И тем, и другим присуща специфическая для этой подборки особенность – вставки в текст, которые не дополняют сюжет, не сообщают новых деталей и по сути являются риторическими украшениями, причём как правило рифмованными. Рифмы в основном глагольные, то есть самые примитивные, которые можно принять за случайность; однако есть и иные. Например: тыи и тѣи подобными словами порѣшивши нѣкоторыѣ. сѧ ї с товаришми опѣстивши все шли на пѣшѣ. абы ели гѣшѣ або гѣичнѣю крѣшѣ (приклад № 526, л. 142); еже око не видѣ. и ѡго не слыша. такъ в неѣѣ ѡготовано есть здѣ. и на сѣце члѣку окаанному не възиде. еже ѡготова бѣ любящѣи. гды прѣде ѡ вѣка: аз' окааннаа калѣка (приклад № 255, л. 110 об.–111).

Такие вставки имеются в четверти всех прикладов виленского списка: в -25и из -102х идентифицированных прикладов из WZ1612 и в пяти из семи идентифицированных прикладов из WZ1633. Например, в прикладе № 150 (подчёркиванием выделена вставка):

**WZ1633** ażebym bez przekazy do Boga źródła żywego przysdź mógł  
V (л. 155 об.–156) ажебѣи бѣ перешкоды до бѣга жрѣла живого прѣйти могъ.  
в нечѣвѣствѣи болю пребываю.  
и радости вѣчнои вѣпрнати ї весѣга в цѣствѣи заживѣ сподѣваю.

Иногда, как в данном примере из приклада № 1126, вставка рифмуется с той частью текста, к которой присоединяется:

**WZ1633** zrozumiałem iż szatan jest który się w jego ospalstwie ko-  
chał  
V (л. 109) зрозумѣлѣ же дѣко есть который се во ospalstwie коха и завше добре  
мѣва.

Поскольку такой тип вставок является общим для прикладов из разных польских изданий, то оба перевода либо были сделаны одним автором либо отредактированы одним редактором.

## SUMMARY

Roman Nuriev

### **The Vilnius Manuscript Copy of the Ruthenian Translation of the *Wielkie zwierciadło przykładów* and its Polish Original**

**Keywords:** Ruthenian Language, Translations, Manuscripts, Early Printed Books, *Magnum speculum exemplorum*, *Wielkie zwierciadło przykładów*.

The article is devoted to the manuscript copy of one of the translations of the Polish collection *Wielkie zwierciadło przykładów* into Ruthenian language. It is found in the manuscript F19-107 of the Wróblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences, dated to the second quarter of the 17th century. A textual analysis has shown that the selection includes at least two translations made from the Polish editions of 1612 and 1633 respectively. The translations were either produced or at least edited by the same person, as both have quite characteristic rhymed textual additions.



Сергей Юрьевич Темчин

ORCID: 0000-0002-6706-5963 / sergejus.temcinas@flf.vu.lt

Институт литовской литературы и фольклора, Вильнюс

## **Церковнославянско-руськомовный *Тестамент* Василия, царя греческого: острожское издание 1607 года и рукописная версия начала XVII века как педагогический диптих**

Ключевые слова: староукраинская литература, руська мова, Острожская типография, история педагогики

Указанные двуязычные версии (печатная и рукописная) одного и того же переводного византийского учительного произведения рассматриваются как своеобразный педагогический диптих, созданный в Остроге в начале XVII в.: его две части ориентированы на разную целевую аудиторию – более и менее подготовленных учеников Острожской академии (вероятно, старшего и младшего возраста соответственно).

Ниже описан редкий случай, когда две украинские версии того же произведения – старопечатное издание и рукописный текст – образуют своеобразный педагогический диптих.

В издании *Лькарство на шпалый оумысль чоловѣчій* (Острог, 1607)<sup>1</sup> был впервые опубликован псевдоэпиграф *Тестамент Василия, царя греческого* (оригинальное название: *Учительные главы*), изданный параллельно по-церковнославянски (на левых страницах) и на руськой (староукраинской) мове (на правых страницах разворота). Воспроизведенная в Остроге церковнославянская версия была переведена с греческого<sup>2</sup> южными славянами не позже

---

<sup>1</sup> Научное переиздание: *Лькарство на шпалый оумысль чоловѣчій*, ред. В.М. Мойсіенко, т. 1–3, [Пам'ятки української мови XVII ст., Серія конфесійної літератури], Житомир 2017.

<sup>2</sup> Издание греческого оригинала: J.P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 107, Parisii, 1863, col. 21–56; K. Emminger, *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln. II. Die spätmittelalterliche Übersetzung der Demonicea. III. Βασιλείου κεφάλαια παρανετικά*: Inaugural-

конца XIV века<sup>3</sup>, а напечатанный параллельно с нею староукраинский перевод выполнен деятелем острожского культурно-образовательного центра Дамианом Наливайко.

Выбор именно этого произведения для издания, несомненно предназначенного для учеников Острожской академии, обусловлен его яркой педагогической направленностью:

Первое, что бросается в глаза при анализе *Учительных глав*, – выдвижение вперед темы образования. Не с утверждения божественного происхождения императорской власти, чем, по обыкновению, открывались изложения Агапита, Симокатты, Феофана, *Повести о Варлааме и Иоасафе*, а с обоснования важности просвещения начинается свои наставления Василий. Образование, по его словам, „украшает империю и увековечивает память об императорах“ [...], к нему следует относиться как к „предводительствующему государством“ [...]. Образованность воспринимается автором не просто как духовное благо, а как явление социальное, общественное звучание которого не ограничивается персоной правящего: „образование – дело в жизни полезное и важнейшее не только для императоров, но и для частных лиц“ [...]. В соответствии с общественной значимостью образованности и интеллектуальные качества человека становятся предпосылкой социальных связей: разум у всех в почете, да редко встретишь наделенного им; в результате надо стремиться не только к тому, чтобы разум был присущ тебе самому, но следует стараться денно и ночью общаться с людьми разумными [...]. Последние характеризуются Василием чуть ли не как основа миропорядка: надо „следовать разумным, на которых словно на троне покоится Бог“<sup>4</sup>.

Целевой аудиторией двуязычного острожского издания были дети православной шляхты, в том числе мелкой, что ясно следует из руськомовного стихотворного послесловия Дамиана Наливайки:

Ба́мъ шлѣхтамъ котѡрыѣ мѣете сыны,  
 авьѣсте за нѣхъ не поносили вины.  
 Оумѣ з днѣства в'п'равити егѡ в цвѣченъе,  
 сѣмъ боудь емоу приклѣдом' и наоучѣемъ. [...]

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K. Ludwig-Maximilians-Universität, München 1913, с. 50–73.

<sup>3</sup> См.: А. Николов, *Средневековый славянский перевод Учительных глав императора Василия I: проблемы изучения рукописной традиции и ранних печатных изданий*, [в:] XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (9–11 октября 2008 г.): Материалы, т. 1, Москва 2009, с. 42–43.

<sup>4</sup> И.С. Чичуров, *Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь: К XVIII Международному конгрессу византинистов*, Москва 1990, с. 89–90.

Не мнѣмъ абы крѣлюмъ тѣко налѣжалъ,  
 тѣ лѣстѣ, але н тобѣ еслѣсь ѿдѣржалъ. [...]  
 Не крѣлемъ естѣсь прѣса паноумъ подданныхъ,  
 десатѣ навѣ, по твою звѣрхность ѿданыѣ.

После издания 1607 года церковнославянская версия печаталась многократно (Могилев: Спиридон Соболев, 1638 [с издания 1607 г.]; Москва: Печатный двор, 1661–1663 [с издания 1638 г.]; Москва: Верхняя типография, 1680 [с издания 1607 г.]; Киев: Типография Лавры, 1680 [с московского издания того же года]; Санкт-Петербург, 1718; Москва, 1776), но руськомовный перевод не переиздавался.

Особую двуязычную (церковнославянско-руськомовную) версию того же произведения содержит украинский список Учительного евангелия начала XVII в. (Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского, ф. 313 (Почаївська лавра), № 15 Б), бытовавший на Южной Волини, недалеко от Острога: в 1742 году в Сапанове (Кременецкий р-н Тернопольской области), а в 1757 году в Корпиловке (Шепетовский р-н Хмельницкой области), где он принадлежал местному пароху Андрею. *Тестамент Васи́лия* расположен в конце рукописи (л. 379 об.–382 об.) и сохранился лишь в объеме первых семи глав (из 66-ти). В иных закаталогизированных списках Учительного евангелия этот текст не зафиксирован<sup>5</sup>.

Эта двуязычная рукописная версия полностью опубликована<sup>6</sup>, однако издатель не отметил ее связи с острожским изданием 1607 года.

В рукописи текст так же дан параллельно на двух языках, причем руськомовный перевод тоже расположен справа от церковнославянской версии (в две колонки на странице), которая, видимо, воспринималась в качестве основной. Непосредственно перед *Тестаментом* содержатся списки с украинских изданий: фрагмент *Зерцала Богословіи* Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого (Почаев, 1618) (л. 332 об.–333 об.) и *Ѳтписъ на листъ [...]* ѿца *Ипатіа* вместе с *Исторіей о Листрикійскомъ [...]* синодѣ Клирика Острожского (Острог, 1598) (л. 334–379).

Следовательно, эту рукопись, связанную со старопечатными изданиями (в том числе острожскими), следует датировать началом XVII в., но после 1618 года.

<sup>5</sup> Г.В. Чуба, *Українські рукописні учительні евангелія: Дослідження, каталог, описи*, Київ–Львів 2011, с. 107–109, 198.

<sup>6</sup> В.Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв.*, [Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР, т. 101, № 2], Ленинград 1926, с. 65–71.

Содержащаяся здесь церковнославянская версия *Тестаментъ Василия, царя греческого* представляет собой особую редакцию, в которой 1-я глава была основательно переработана, а остальные переданы с небольшими пояснительными дополнениями по сравнению с изданием 1607 года. Первая же глава является упрощенным парафразом традиционного текста, выполненным в виршевой форме, чего В.Н. Перетц не заметил (разбивка на строки и регулярное введение заглавных букв мои):

Наказаніе естъ вѣ и црѣмъ нѣжно потрѣбна.  
 и не вѣжамъ в'кѣпѣ, и вѣѣ вообще полѣзна.  
 Дѣшъ бо и тѣло стажавшихъ велми ползѣѣ,  
 сицево же еѣ, іако ѡ добрѣѣ наказзветъ.  
 И дѣшъ оубо или оумъ поучіаетъ бл҃гымъ словесемъ.  
 тѣло же ѡб'оучіетъ бл҃гооугѣднѣ дѣлесемъ.  
 Язъ есмь твой ѡцѣ, ты же ми снѣ възлюб'леный,  
 и съцртвющій. тѣмъ ти дѣю совѣтъ нзрѣдный.  
 Прійми оубо наказаніе добродѣтельное.  
 и вѣможеша испрѣвити недооумѣтельное.  
 Стажнѣ добродѣтель іаже еѣ бесмртное стажаніе,  
 санъ бо краснѣ и сновникомъ творнѣ прно поминаніе.  
 Іакоже бо вса вѣщи бываю неразсѣдныа,  
 еѣта помрачатса лвна тлнѣнаа и лѣннаа.  
 Сице еѣта наказаніе въ дѣши не сіаетъ,  
 размѣшена и неисправлена всака вѣщъ бываетъ.

В отличие от церковнославянского текста, где лишь 1-я глава дана в новой (виршевой) обработке, параллельная русскомоновная версия была переработана полностью (насколько можно судить по сохранившимся начальным главам). По сути это новый перевод обновленного церковнославянского оригинала на русскую мову. Он сильно отличается от опубликованного в 1607 году, хотя и выполнен с учетом последнего. Это видно уже по одинаковому (латинизированному) названию данного произведения *Тестаментом*, тогда как церковнославянская рукописная традиция называет его *Главами наказательными*.

Двуязычная рукописная версия не является автографом ее автора, а восходит к более ранней копии. Это видно по тем местам, когда в рукописи отсутствуют некоторые церковнославянские словоформы, читающиеся как в печатном издании, так и в рукописном русскомоновном переводе. Следовательно, последний выполнялся с предыдущей копии, где пропущенная форма еще читалась, ср. рукопись: ц.-слав. Црѣкыа же дѣти ѡдшевленныа, ѡтѣтескыа добродѣтели показовати



Итак, перед нами разнофункциональные части своеобразного педагогического диптиха: печатный был рассчитан на более подготовленных учеников, а рукописный – на менее подготовленных. Последний представляет собой упрощенный парафраз двуязычного текста, напечатанного (с небольшими изменениями) в 1607 году, и, видимо, появился в учебных целях: преподать *Тестамент Василия, царя греческого* более молодым ученикам Острожской академии.

### SUMMARY

Sergejus Temčinas

**The Church Slavonic-Ruthenian *Testament of Basil, King of the Greeks*: The Ostroh Edition of 1607 and the Manuscript Version of the Early 17<sup>th</sup> Century as a Pedagogical Diptych**

**Keywords:** Early Ukrainian Literature, Ruthenian Language, Ostroh Printing House, Pedagogic History

These two bilingual Church Slavonic-Ruthenian versions (printed and manuscript) of the same translated Byzantine edificatory text are regarded as a kind of pedagogical diptych created in Ostroh in the early 17th century: its two parts must have been aimed at different target audiences – more and less prepared (probably older and younger respectively) students of the Ostroh Academy.

Ксения Николаевна Казаринова

ORCID: 0009-0008-1092-9194 // ksemuri@gmail.com

Институт литовского языка

## Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: скотарская текстологическая группа

Ключевые слова: текстология, Евангелие от Иоанна, руська мова, учительные евангелия

Статья посвящена исследованию евангельской перикопы Ин 20.19–31 (читается в воскресенье О Фоме, 1-е после Пасхи) по 23-м спискам руськомовных учительных евангелий XVI–XVII вв., отнесенных к скотарской текстологической группе после анализа данного фрагмента по 88-и (из 120-и) подобным рукописям, в которых указанный евангельский текст сохранился хотя бы частично. Статья сопровождается критическим изданием перикопы по спискам скотарской текстологической группы (публикуется в том же томе).

Несмотря на многочисленность списков скотарской текстологической группы, само Скотарское евангелие, опубликованное Мигаем Кочишем<sup>1</sup> в 1997 году, изучено недостаточно. Исследования этого ученого, стремившегося проследить историю заимствований в изучаемых текстах и выделить исконно украинские слова, носят грамматико-фонетический характер.

С иных позиций Скотарский и сопутствующие ему списки рассмотрела Галина Чуба, предложившая классификацию изучаемых рукописей посредством структурно-композиционного анализа<sup>2</sup>. Такой типологический подход, названный ею макротекстологическим<sup>3</sup>, позволил исследовательнице систематизиро-

<sup>1</sup> М. Кочиш (ред.), *Скотарське учительне евангеліє: Український гоміляр 1588 року* [Bibliotheca Slavica Savariensis, т. 4], Сомбатгей 1997.

<sup>2</sup> Г. Чуба, *Текстологическая классификация украинских учительных Евангелий второй половины XVI века*, „Славяноведение”, 2002, № 2, с. 83.

<sup>3</sup> Г. Чуба, *Текстологічне дослідження українських учительних Евангелій другої половини XVI–початку XVII ст.: перемишльський тип*, „Вісник Львівського університету, сер.: Книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології”, 2007, № 2, с. 8.

вать материал и выделить общие черты анализируемых учительных евангелий. Скотарский список отнесен Г. Чубой к перемышльской редакции<sup>4</sup>, названной так по выделенному украинской исследовательницей тексту-представителю – рукописи 1615 г., переписанной перемышльским дьяком Игнатием Гостиславским<sup>5</sup> (в данной статье этот список носит условное сокращение Иг). Архетип этой редакции не сохранился, но, по словам Г. Чубы, данный тип текста „был хорошо известен в конце XVI в. и активно распространялся украинскими книжниками вплоть до середины XVII в.”<sup>6</sup>.

Я предлагаю иной, собственно текстологический (в узком смысле), подход, который можно назвать микротекстологическим. На примере одного небольшого отрывка можно наблюдать значительную текстологическую динамику и показать, что данные, полученные посредством этих двух подходов, могут значительно различаться.

Поскольку выделенный Г. Чубой текст-представитель Иг в интересующем меня месте имеет плохую сохранность и бóльшую часть перикопы почти невозможно прочесть, то изучаемые рукописи в данной статье будут именоваться не перемышльской редакцией, как у Г. Чубы, а скотарской текстологической группой – по выделенному мною условному тексту-представителю, т.е. Скотарскому евангелию, древнейшему из имеющихся списков этого типа.

В своих статьях Г. Чуба присваивает рукописям порядковые номера, но в разных статьях они разнятся. Мною используются двубуквенные обозначения<sup>7</sup>, которые остаются неизменными.

Г. Чуба выделяет 23 списка перемышльской редакции<sup>8</sup>, но этот перечень, хоть и совпадает по количеству рукописей, отличен от предлагаемого в данной статье: общими для них являются лишь 13 позиций. В иных случаях классификации различаются (здесь и далее привожу принятые мною двубуквенные обозначения рукописей). Иногда Г. Чуба причисляет список (Бо) к другим редакциям, тогда как исследуемая мною перикопа полностью принадлежит скотарской группе. Иногда перикопы отнесены мною к иным текстологическим

<sup>4</sup> Г. Чуба, *Текстологическая классификация...*, с. 86–87; Г. Чуба, *Текстологічне дослідження...*, с. 7.

<sup>5</sup> Г. Чуба, *Текстологічне дослідження...*, с. 7, см. список П-8.

<sup>6</sup> Г. Чуба, *Текстологическая классификация...*, с. 88.

<sup>7</sup> Система условных сокращений основана на материалах докторской диссертации Дениса Кравчука, которая писалась в Институте литовского языка в 2017–2020 гг. В конце статьи публикуется полный список упомянутых рукописей в алфавитном порядке, где указано название каждого списка, его условное сокращение, дата возникновения и место хранения рукописи. Указывается также номер в каталоге учительных евангелий (если рукопись в нем учтена): Г. Чуба, *Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи*, Київ–Львів 2011).

<sup>8</sup> Г. Чуба, *Текстологічне дослідження...*, с. 7–8.



группам (Яц, Су, Ив, Мд, Дг, Уг), а Г. Чуба эти рукописи причисляет к перемышльской редакции. Например, по результатам типологического анализа (наличие перикопы и гомилии, инципит проповеди и др.) Суровицкое евангелие (Су) отнесено Г. Чубой к перемышльской редакции – действительно, инципит гомилии совпадает с общим для списков этой группы; однако текст исследуемой перикопы обнаруживает более близкое родство с редакцией, которую исследовательница определила как саноцкую<sup>9</sup>. Иногда (напр., Дг) не совпадает как текстология перикопы, так и инципит соответствующей гомилии. Ряд списков, отнесенных Г. Чубой к перемышльской редакции, не был мною включен в анализ из-за отсутствия в них исследуемой перикопы (Лм, Шш, Нс). Наконец, некоторые позиции, видимо, остались недоступными украинской исследовательнице и не были ею упомянуты (Сн, Рб, Вс, Цн, Лщ, Яр, Кж, По, Об), не было также произведено отождествление двух частей рукописи Вц, хранящихся ныне под разными номерами (выполненно позже Д. Кравчуком).

Скотарскую текстологическую группу, по данным исследуемой перикопы, составляют 23 списка (звездочкой \* помечены те рукописи, которые находим также в классификации Г. Чубы): Ск\* + См\*, Ст\*, Вц\*, Сн, Бо, Рб, Вс, Цн, Тр\*, Лщ, Фр\*, Ст\*, Иг<sup>10</sup>\*, Яр, Сш\*, Вк\*, Об, Кт\*, Кж, Яв\*, По, Во\*. Хронологический разброс списков – около 100 лет: Ск датировано 1588 г., а наиболее поздний список из имеющихся (Во) – 4-й четвертью XVII в.

Списки перикопы разнятся в некоторых деталях, но все же не настолько, чтобы можно было говорить о самостоятельных версиях. В некоторых случаях (Ск, Ст, См, Вц, Вс) текст повторен дословно, вплоть до почти идентичной орфографии, другие также очень к нему близки (Рб, Лщ, Ст, Иг, Яр, Кж, Во) или

<sup>9</sup> Как и в случае со скотарской группой, текстологический анализ отдельной перикопы дал несколько иные результаты, чем типологический подход (см. Г. Чуба, *Текстологическая классификация...*, с. 84–86), и поэтому выделенная мною текстологическая группа имеет название, отличное от используемого в работах украинской исследовательницы.

Перикопа Ин 31–20.19 саноцкой редакции (в классификации Г. Чубы), или силецкой текстологической группы (в моей классификации), исследовалась в двух статьях: К. Казаринова, *Фрагмент Ин 31–20.19 в руськомовных учительных евангелиях: силецкая и связанные с ней текстологические группы*, „Slavistica Vilnensis” 2023, vol. 68(2), с. 24–33; К. Казаринова, *Фрагмент Ин 31–20.19 в руськомовных учительных евангелиях: особенности списков силецкой гипергруппы*, „Rocznik Teologiczny” 2024, t. 65(3), s. 515–529.

В некоторых списках силецкой текстологической группы (Ис + Ив, Гб, а также Су) есть прямые заимствования из скотарской версии, однако в целом они текстологически ближе к силецкой группе, чем к скотарской, например:

Ск: н ѿповѣдь	фолл,	н рѣ елюг.	гѣ	мон,	н бѣ мон	
Ис: н рѣ	фолл.	вънствѣннѣ	гѣ	избавитѣ	мон	ен ты
Су: н рѣ	фолл	вънстиннѣ		избавитѣ	мон	ен ты

<sup>10</sup> Перикопа в списке Иг сохранилась с -22го стиха, а доступный текст крайне плохо читается, поэтому данная версия включена в критический анализ со значительной долей условности.

обладают небольшим количеством характеристик (Бо, Фр, Сш, Вк, Об, Кт, По, Яв), преимущественно пропуски и инверсии, иногда, как, например, в Яв, – лексические замены. Есть списки с бóльшим количеством лексических, грамматических и синтаксических особенностей: таковы Сн, Цн и Тр.

В данной перикопе списки Сн и Цн часто объединены общими текстологическими признаками, порою уникальными по отношению к другим версиям скотарской группы. Так, в Ин 20:20, где говорится, что Христос, явившись апостолам, показал им Свои руки и ребра, лишь в этих двух списках находим добавление и ноги. В Ин 20.25 вместо характерного для скотарской группы выражения не идоу вѣры лишь в этих двух версиях находим не боудоу вѣрѣи.

Список Тр порою совпадает с иными версиями, например, с Сн и/или Кж, однако в ряде случаев содержит только для него характерные особенности, которые, впрочем, не выделяют его в отдельную текстологическую версию. Например, вместо обычного ѿ дванадесѣтѣ [учеников] в Тр видим ѡбождесѣтѣ (Ин 20. 24), вместо не идоу вѣры – не оувѣрѣж (Ин 20. 25), вместо прѣ дверѣ зѣкненыи – дверѣи замкненыи (Ин 20.26) и др.

Текст перикопы в исследуемых рукописях подвержен языковым колебаниям. Так, часты лексические замены отдельных слов и словосочетаний, например: оуздрѣвши (Ск) : видѣвши (Сш, Вк, Об, Кт); потѣ зѣ (Ск) : зноуѣ (Яв). В некоторых случаях (здесь особенно выделяется список Тр) может изменяться лексический состав более длинных фраз. К примеру, вместо обычного для скотарской группы выражения Ин 20:27 и вложи роукоу свож в ребра мон в Тр находим вытагнѣи ржжж свож. влжсти в' боуь мой. Списки исследуемой группы также обнаруживают постоянную грамматическую и синтаксическую вариативность, например: Ин 20:19 было позно (Ск) : бывши позно (Сн, Цн); гды тоѣ рѣ (Ск) : тоѣ рѣши (Бо, Рб, Яр, Яв); Ин 20.25 тогда не идоу вѣры (Ск) : тогда не боудоу вѣрѣи (Сн, Цн). Часты инверсии: например, дѣна прѣшего (Ск) : прѣшего дн'ѣ (Сш, Вк, Об) в Ин 20:19. При этом все списки сохраняют явную текстологическую взаимосвязь.

Для рукописей скотарской группы характерно смысловое дублирование в Ин 19:26: и пришѣ до нѣи ѿ, прѣ дверѣ зѣкненыи. и стануѣ посрѣ нѣи. и рѣи ѣ, мѣи вѣа покоуѣи. Здесь можно предположить слитное чтение, однако его источники пока не ясны. В одном списке эти лексемы связаны соединительным союзом: мирѣ вѣа и покоуѣи (По). Иногда присутствует лишь какое-то одно из этих двух слов: покоуѣи вѣа (Сн, Тр), мѣи вѣа (Об, Кж), а в списке Рб оба слова не только сохранены, но даже выделены киноварью.

## Выводы

1. Результаты общего типологического (структурно-композиционного) анализа и текстологического исследования отдельной перикопы могут существенно отличаться.
2. Перикопа Ин 20.19–31 в списках скотарской группы текстологически довольно однородна.
3. Выделение списков Яц, Су, Ив, Мд, Дг и Уг в отдельную текстологическую группу не протеворечит типологическим выводам Г. Чубы, а лишь демонстрирует неоднородность указанной рукописной традиции.
4. Из 23-х списков три (Сн, Цн и Тр) обладают большей вариативностью, причем Сн и Цн часто совпадают, а рукопись Тр нередко уникальна на фоне остальных версий.

## SUMMARY

Ksenya Kazarinova

### Fragment John 20.19–31 in Ruthenian Didactic Gospels: Skotarske Textual Group

**Keywords:** Textology, Gospel of John, Ruthenian Language, Didactic Gospel

The publication presents the results of a textual research on the Ruthenian Didactic Gospels of the 16th–17<sup>th</sup> centuries. After analyzing 88 (out of 120) manuscript copies in which the pericope John 20.19–31 has been preserved (at least partially), the Skotarske textual group of 23 manuscripts was identified and described.

The article is accompanied with a critical edition of the pericope John 20.19–31 based on the manuscripts of the Scotarske textual group (published in the same volume). The edition contains a brief introduction presenting the methodological approach employed.

### Список сокращений названий хранилищ

- БАН – Библиотека академии наук, Санкт-Петербург.  
 ЗКМ – Закарпатський обласний краєзнавчий музей ім. Тиводара Легоцького, Ужгород.  
 ЛНБ – Львівська національна наукова бібліотека імені В.Стефаника НАН України.  
 НМЛ – Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького.  
 РНБ – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.  
 BNW – Biblioteka Narodowa, Warszawa.

### Список исследованных рукописей

1. Бо (Бодянское), кон. XVI в., нач. XVII в. (\*1600): на депозите в Библиотеке Матицы сербской, Новый Сад, Сербия.
2. Вк (ев. из Воли Кривецкой), -2я четв. XVII в. (\*1638): BNW 12230 IV (Акс 2755). Чуба № 70.
3. Во (Волковыйское), -4я четв. XVII в. (\*1688): НМЛ, ркк 326. Чуба № 12.
4. Вс (Ев. Василианского монастыря), нач. XVII в. (\*1605): Monaster bazylianow w Warszawie, E1,3-.
5. Вц (Волицкое), 4-я четверть XVI в. (\*1588): BNW, 12213 III, 232 л., Чуба № 3 + BNW, 12204 IV, л. 316350, 353, Чуба № 5 (отождествление Д. Кравчука);
6. Гб (Грабское), -1я треть XVII в. (\*1617): РНБ, ф. 893 (Явор. ) № 18. Чуба № 61.
7. Дг (Дрогоевское), сер. XVII в. (\*1650): BNW 12219 III (Акс 2597). Чуба № 85.
8. Ив (Ивордовецкое), нач. XVII в. (\*1605): ЗКМ I 452. Чуба № 46.
9. Иг (Игнатьево), 1615: НМЛ ркк. 95. Чуба №32.
10. Ис (Ев. Исторического музея), нач. XVII в. (\*1605): Muzeum Histsoryczne w Sanoku, 14229. Чуба № 41.
11. Кж (Ев. Калужняцкого), между 1645\* 1670-1619): БАН, 12.3.8 (Калужн. 8).
12. Кт (Китайгородское), -2я четв. XVII в. (\*1638): НМЛ, ркк 29. Чуба № 74.
13. Лм (Ев. Львовского исторического музея), нач. XVII в. (\*1605): Львівський Історичний Музей, Рук 105. Чуба № 43.
14. Лщ (Лещинское), 1611: Частное собрание, Leszczyny, gm. Uście Gorlickie, Powiat gorlicki, Województwo małopolskie, Polska. Чуба № 31.
15. Мд (Мидяницкое), -2я четв. XVII в. (\*1638): ЗКМ I 433. Чуба № 68.
16. Нс (Новоселковское), 1-я треть XVII в. (\*1617): ЛНБ, ф. 77 (АСП), оп. I, № 409. Чуба № 66.
17. Об (Обаримское), -2я четверть XVII в. (\*1638): НМЛ 441. Чуба № 76.

18. По (Полянское), 1659: НМЛ, ркк 555. Чуба № 78.
19. Рб (Рыботицкое), ок. 1603: РНБ, ф. 893 (Явор. ) № 16. Чуба № 28.
20. Сг (ев. Снигурского), -4я четв. XVI в. (\*1588): BNW 12217 I (Акс 2930). Чуба № 7.
21. Ск (Скотарское), 1588: Országos Széchényi Könyvtár (Budapest), Fol. Eccl. Slav. 9.
22. См (Самборское), -4я четв. XVI в. (\*1588): BNW, № 12204 IV (Акс 2823). Чуба № 4.
23. Сн (Ев. Снигурского), кон. XVI в., нач. XVII в. (\*1600): BNW 12206 III (Акс 2583). Чуба № 18.
24. Ст (Старосельское), -1я четв. XVII в. (\*1613): BNW 12203 IV (Акс 2757). Чуба № 57.
25. Су (Суровицкое), 2-я четв. XVII в. (\*1613): НМЛ 44. Чуба № 75.
26. Сш (Семущевское), 1637: BNW 12222 III (Акс 2831). Чуба № 35.
27. Тр (Тростянское), ок. 1605: BNW 12214 III (Акс 2584). Чуба № 30.
28. Уг (Углянское), XVII в. (\*1650): *Národní muzeum, Praha* (Depozitář v Terezíně), IX С 19.
29. Фр (Ев. Ферковича), -1я четв. XVII в. (\*1613): ЗКМ Арх 8466. Чуба № 49.
30. Цн (Ценовское), нач. XVII в. (\*1605): РНБ, ф. 893 (Явор. ) № 13. Чуба № 44.
31. Шш (Ев. Шашкевича), кон. XVI в. (\*1595): ЛНБ, ф. 77 (АСП), оп. I, № 410. Чуба № 17.
32. Яв (Яворницкое), 1646: BNW 12223 III (Акс 2783). Чуба № 38.
33. Яр (Яворницкое), -1я треть XVII в. (\*1617): БАН 12.3.1 (Калужн. 1).
34. Яц (Ясеницкое), 1-я четв. XVII в. (\*1613): НМЛ, ркк. 431. Чуба № 52.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

## Критическое издание фрагмента Ин 20.19–31 по руськомовным учительным евангелиям скотарской текстологической группы

Ниже предлагается критическое издание перикопы Ин 20.19–31 по руськомовным учительным евангелиям скотарской текстологической группы, которой посвящена статья, публикуемая в том же томе (К. Казаринова, *Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: скотарская текстологическая группа*). Сокращенные обозначения списков приведены там же.

Набор текста основного списка выполнен по существующему изданию (Кочіш М. (ред.), *Скотарське учительне евангеліє: Український гоміліар 1588 року* [Bibliotheca Slavica Savariensis, t. 4], Сомбатгей 1997, с. 154–155), разночтения по иным спискам даются в сносках. Если какое-либо разночтение встречается в нескольких рукописях, они перечисляются в хронологическом порядке.

Латинское сокращение *om* означает пропуск одного или нескольких слов. Если пропущено одно слово, в сноске оно не указывается; если же пропущено несколько слов, все они приводятся в сноске (напр., *om potъ zъ Сн*); подобным образом указываются также частицы и союзы (напр., *om a Tr*). Сокращение *add* означает вставку одного или нескольких слов. Помета *add ante* вводит вставки не после, а перед помеченным словом.

Инверсии и синтаксические замены даны через двоеточие (напр., *кѧ посылаѧ : посылаю кѧ Бо, Кж*), как и лексические варианты, охватывающие более одного слова (*potъ zъ : знокоу Яв*). Если заменено лишь одно слово, то отличие от основного списка указывается в сноске без каких-либо дополнительных помет.

Когда в одной сноске перечисляется несколько разночтений, сначала указываются минимальные, а затем более объемные (напр., *add грѣху Яв; ѿпвстѧ сл ѿ Вк; воудѣ ѿ ѿпоущени : ѿпоущени воудѣ нль Сн, Цн*). В таких случаях хронологический принцип не всегда может быть соблюден.

Описки указываются в квадратных скобках (напр., *add н станоуль По [описка]*). В критическое издание включены описки, предлагающие иные лексико-семантические толкования либо меняющие синтаксис текста.

Критическое издание не отражает фонетико-орфографических особенностей (типа *вложѣ* – *вложоу* – *вложю*), синонимных грамматических форм (типа *рек* – *реклѣ*), записей на полях и т.п.

Ин 20.19–31 в Скотарском учительном евангелии с разночтениями по спискам той же текстологической группы

19 Было позно<sup>1</sup>, оу вѣрь. оного дна прѣшего<sup>2</sup> по сжботѣ. а<sup>3</sup> дверѣ были за́кнены<sup>4</sup>, гдѣ были оученици<sup>5</sup> събрали, боати са жидовь. пришѣ иу, и станоуѣ<sup>6</sup> в'посрѣкоу<sup>7</sup> нѣ. и рѣ<sup>8</sup> и мнѣ<sup>10</sup> вѣ<sup>11</sup>. 20 а гды тоѣ<sup>12</sup> рѣ<sup>13</sup>. оуказа<sup>14</sup> и роуки<sup>15</sup>, и ребра скон<sup>16</sup>. и<sup>17</sup> зрадовали<sup>18</sup> са<sup>19</sup> оученици, оузрѣв'ши<sup>20</sup> гѣ<sup>21</sup>. 21 и<sup>22</sup> рѣ<sup>23</sup> потѣ<sup>24</sup> за<sup>24</sup> до нѣ<sup>25</sup>, покон<sup>26</sup> вѣ. иа<sup>27</sup> ма посла<sup>28</sup> оуць. та<sup>29</sup> и вѣ<sup>30</sup> посылаж<sup>31</sup>. 22 а<sup>32</sup> тоѣ

<sup>1</sup> add ante: кды Тр; въ онын часы Лщ, Кж, Во; от Тр; было позно : бывши позно Сн, Цн

<sup>2</sup> дна прѣшего : прѣшего дн'а Сш, Вк, Об

<sup>3</sup> и Рб

<sup>4</sup> за́кнени Яв; за́кнены См

<sup>5</sup> add ego Сн, Цн, Яв

<sup>6</sup> ста Фр

<sup>7</sup> посрѣкѣ Об

<sup>8</sup> нѣ Сн, Сг, Бо, Рб, Ст, Яр, Вк, Об, Кт, Яв, По

<sup>9</sup> рече Сн, Кж, Яв

<sup>10</sup> покѣ Об, Тр, Кж

<sup>11</sup> add и станоуѣ По [описка]

<sup>12</sup> от Сн, Цн.

<sup>13</sup> гды тоѣ рѣ : тоѣ рѣши Бо, Рб, Яр, Яв

<sup>14</sup> показѣ Бо

<sup>15</sup> add скон Сш; и ноги Сн, Цн

<sup>16</sup> скола / скола Сн, Бо, Цн, Тр, Фр, Яр, Сш, Кж, По

<sup>17</sup> от и Яв

<sup>18</sup> възрѣвали са Сн, Цн, Тр, Яв

<sup>19</sup> add тогды Тр

<sup>20</sup> видѣвши Сш, Вк, Об, Кт; оузрѣв'ши Сг, Вц, Сн, Бо, Рб, Вс, Тр, Лщ, Яр, Кж, Яв, Во

<sup>21</sup> са По

<sup>22</sup> от и Тр

<sup>23</sup> рече Сн, Цн

<sup>24</sup> от Фр, Сш; рѣ потѣ за : за рѣ Об

<sup>25</sup> потѣ за : зновою Яв; потѣ за до нѣ : и оплѣ Сн, Цн

<sup>26</sup> мнрь Сн, Цн

<sup>27</sup> яко Сг, Сн, Бо, Цн, По; якоже Тр, Кж

<sup>28</sup> посла Бо; ма посла : послал ма Сн, Цн; посла ма Кж

<sup>29</sup> от и Лщ, Кж

<sup>30</sup> от Яр

<sup>31</sup> вѣ посылаж : посылаю вѣ Бо, Кж

<sup>32</sup> от а Тр

рек'ши доуноу<sup>33</sup> на нѣ<sup>34</sup>, и рѣ до нѣ<sup>35</sup>. прїимѣте дѣхъ стго<sup>36</sup>. 23 которы<sup>37</sup> ѿпоустните грѣхн. и<sup>38</sup> боудоу<sup>39</sup> ѿпоушени<sup>40</sup>. а<sup>41</sup> которы<sup>42</sup> задръжите<sup>42</sup>, боудоу<sup>43</sup> задръжаны<sup>44</sup>. 24 ома<sup>45</sup> едннъ, ѿ дванадесатѣ<sup>45</sup>. которого<sup>46</sup> звано<sup>47</sup> близне<sup>48</sup>. не былъ на то чѣ<sup>49</sup>, и<sup>49</sup> аплы, гды<sup>50</sup> пришѣ<sup>51</sup> їс. 25 и<sup>52</sup> повндѣли<sup>53</sup> емоу<sup>54</sup> дрвси<sup>55</sup> оучнѣци<sup>56</sup>. видѣли есмо гѣ<sup>57</sup>. а сонъ, рекль<sup>58</sup> ѿ. еслн не собачъ, оу<sup>59</sup> его роука<sup>60</sup> ранъ, гвоудны<sup>60</sup>. и<sup>61</sup> не вложж ли<sup>62</sup> пѣца моего<sup>63</sup> тѣ<sup>64</sup>, гдѣ были гвоуды<sup>65</sup>. а<sup>66</sup> не вложж ли<sup>67</sup> роуки сво-

<sup>33</sup> д'хноуль Тр

<sup>34</sup> нѣ Тр, Кж, По

<sup>35</sup> до нѣ : ѿ Сн, Цн, Тр, Кж

<sup>36</sup> дѣхъ стго : дѣхъ стгый Сн, Бо, Цн; дѣхъ стъ Кт

<sup>37</sup> которы Об

<sup>38</sup> от н Сн, Бо, Цн, Сш, Вк, Кж

<sup>39</sup> от Бо

<sup>40</sup> add грѣхы Яв; ѿпвстѣ са ѿ Вк; боудоу ѿ ѿпоушени : ѿпоушены боудоу нмъ Сн, Цн

<sup>41</sup> от а Вк

<sup>42</sup> add н Вк

<sup>43</sup> от Бо

<sup>44</sup> задръжанын Яв

<sup>45</sup> дванадесатѣ Сн, Цн, Кт; собожнадесать Тр; двою на десате Бо, Кж

<sup>46</sup> которого Цн

<sup>47</sup> позвано Рб; озвано Иг

<sup>48</sup> близнецом Иг

<sup>49</sup> зъ Тр

<sup>50</sup> колн Тр

<sup>51</sup> пришѣ їс : їс пришѣ Лщ

<sup>52</sup> от н Бо, Тр, Иг, Яр

<sup>53</sup> ѿповндѣли Бо, Иг, Яр

<sup>54</sup> от Кж; add тогды Тр

<sup>55</sup> дрвси Бо, Фр, Яр; дрвгн Кт

<sup>56</sup> дѣли Кт, По

<sup>57</sup> їс Тр

<sup>58</sup> рече Рб

<sup>59</sup> от оу Цн; во Бо

<sup>60</sup> гвоуднынъ Сн, Лщ, Кж

<sup>61</sup> add еслн Тр; от н Кж, Во

<sup>62</sup> от лн Сг, Сн, Цн, Лщ, Сш, По; не вложж ли : еслн не в'пжщъ Тр

<sup>63</sup> от Ст; пѣца моего : роуки своей Яв

<sup>64</sup> тамо Кж

<sup>65</sup> гвоудъ Тр

<sup>66</sup> н Лщ, Иг, Сш, Вк, Об, По, Яв

<sup>67</sup> от лн Тр, Лщ, По; от пѣца моего тѣ, гдѣ были гвоуды. а не вложж ли Бо



ен<sup>68</sup> в бѣ его. тогда<sup>69</sup> не имоу вѣры<sup>70</sup>. 26 и<sup>71</sup> по осми<sup>72</sup> днѣ, были<sup>73</sup> за<sup>74</sup> оучѣнцы его<sup>75</sup>, в'нжтрѣ<sup>76</sup>. и фомѣ с<sup>77</sup> нилн. и<sup>78</sup> пришо<sup>79</sup> до нѣ<sup>80</sup> іс<sup>81</sup>, прѣ дверѣ за́кненыи<sup>82</sup>. и станю<sup>83</sup> посрѣ<sup>84</sup> нѣ<sup>85</sup>. и рѣ н<sup>86</sup>, мѣ вѣ<sup>87</sup> покоуи<sup>88</sup>. 27 потѣ рекъ<sup>89</sup> фомѣ. вложи<sup>90</sup> палець твои, и оглади<sup>91</sup> рвкн мѣ<sup>92</sup>. и вложи<sup>93</sup> роукоу своѣ<sup>94</sup> в ребра мѣ<sup>95</sup>. и не боу<sup>96</sup> невѣрныи<sup>97</sup>, але<sup>98</sup> вѣрныи<sup>99</sup>. 28 и<sup>100</sup> ѿповѣдѣ фомѣ, и<sup>101</sup> рѣ

<sup>68</sup> моеи Тр, Лщ, Об, Кж; своеѣ Кт; add тѣ Бо, Рб, Иг, Яр; роуки своен : прѣста моего Яв

<sup>69</sup> от Об; тедаы Лщ, Кж, Яв

<sup>70</sup> не имоу вѣры : не боудоу вѣрѣ Сн, Цн; не имоу вѣры : не оувѣрж Тр

<sup>71</sup> а Бо, Рб, Иг, Яр, Сш, Вк, Об

<sup>72</sup> осмѣ Сн, Цн, Фр, Кж, Яв

<sup>73</sup> add тѣ Тр

<sup>74</sup> от Лщ; оплѣ Сн, Цн; зновою Яв;

<sup>75</sup> add събрани зась Лщ; за оучѣнцы его : оуѣнцы его за См, Кж, Во

<sup>76</sup> вѣв'нжтрѣ См, Сн, Рб, Тр, Лщ, Ст, Яр, Яв, Во

<sup>77</sup> со Вк, По

<sup>78</sup> от и Тр

<sup>79</sup> add тогда Тр

<sup>80</sup> от до нѣ Тр

<sup>81</sup> до нѣ іс : іс до нѣ Лщ

<sup>82</sup> прѣ дверѣ за́кненыи : двер'мн замкненыи Тр

<sup>83</sup> сталѣ Сш, Вк;

<sup>84</sup> посрѣку См, Ст, Бо, Цн, Тр, Лщ, Ст, Вк, Об, Кт, Кж, Во; оупосред'коу Сн, Рб, Яр, Яв, По

<sup>85</sup> ѣ Цн, Тр, Сш, По

<sup>86</sup> от Сш

<sup>87</sup> add и Иг, По

<sup>88</sup> мѣ вѣ покоуи : покоуи вѣ Сн, Цн, Тр; мѣ вѣ Об, Кж

<sup>89</sup> гла Бо; рече Сш

<sup>90</sup> принеси Сн, Цн; add мн Цн

<sup>91</sup> опытай Сн, Цн

<sup>92</sup> моеи Об [описка]

<sup>93</sup> вложи Цн [описка]; выгаг'ни Тр

<sup>94</sup> твою Сн, Бо, Цн, Лщ; роукоу своѣ : рвкн свѣи Иг, Сш

<sup>95</sup> мѣ См, Сн, Кж, Во; от и вложи роукоу своѣ в ребра мѣ Фр; вложи роукоу своѣ в ребра мѣ : выгаг'ни ржжж своѣ. влжсти в' боук мой Тр

<sup>96</sup> не вѣди См, Сн, Бо, Цн, Лщ, По, Во; не вѣдѣ Вк

<sup>97</sup> невѣренѣ Сн, Цн, По, Кж

<sup>98</sup> нж Тр, Кж; add боу По

<sup>99</sup> от але вѣрныи Яв; вѣрныи Сн, Цн; але вѣрныи : но вѣрен' Кж

<sup>100</sup> а Иг; от и Сш, Вк, Об, По

<sup>101</sup> а Тр; от и Кт



Alicja Zofia Nowak

ORCID 0000-0001-5549-7550 / Alicja.z.nowak@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

## Metropolia kijowska w patriarchacie moskiewskim: Dmytro Tuptało o sakramencie pokuty

Słowa kluczowe: sakrament pokuty, pouczenie, duchowieństwo, biskup, metropolia kijowska, patriarchat moskiewski

W artykule poddano analizie pouczenie Dmytry Tuptały – wybitnego twórcy barokowego, hierarchy z metropolii kijowskiej, który był świadkiem stopniowego procesu jej uzależniania od patriarchatu moskiewskiego. *Pouczenie dla jerejów* powstało w ostatnim okresie życia hierarchy, który został zmuszony do opuszczenia rodzimej metropolii i objęcia zarządem metropolii rostowsko-jarosławskiej (od 1702 r.). Dotyczy nieprawidłowości związanych z udzielaniem sakramentu św. pokuty, zwłaszcza kwestii tajemnicy spowiedzi, ujawnianej na żądanie świeckich władz. Pouczenie nawiązuje do dawnych biskupich nauk popularyzowanych przez hierarchów w metropolii kijowskiej, a zarazem posiada swoją specyfikę (temat, sposób jego przedstawienia). Jest ona w pewnym stopniu efektem twórczego podejścia autora do tradycji nauk, ale przede wszystkim odzwierciedla problemy, z którymi mierzył się duszpasterz i nauczyciel w patriarchacie moskiewskim i w państwie carów.

Dmytro (Danyło) Sawycz Tuptało (ok. 1651–1709) znany szerzej jako Dymitr Rostowski to jeden z wybitnych przedstawicieli kijowskiego środowiska intelektualnego i barokowy twórca, a także mnich, kaznodzieja i hierarcha Cerkwi prawosławnej, który był świadkiem i uczestnikiem stopniowego procesu uzależniania metropolii kijowskiej od patriarchatu moskiewskiego. Oficjalne, zwieńczone sukcesem formalnym, wyłączenie jej z jurysdykcji chrzcielnej stolicy w Konstantynopolu i jednoczesne włączenie siłą politycznych wydarzeń w strukturę utworzonego niecałe 100 lat wcześniej w 1589 r. moskiewskiego patriarchatu zostało przypieczętowane w 1686 r. „poko-

jem wieczystym” (traktat Grzymułtowskiego) i zrzeczeniem się przez Rzeczpospolitą Ukrainy Lewobrzeżnej wraz z Kijowem<sup>1</sup>.

Sam proces wchodzenia kijowskiego środowiska cerkiewnego w nowy, obcy im świat Cerkwii moskiewskiej, a zwłaszcza próba zintegrowania go z tamtejszą rzeczywistością trwała znacznie dłużej i wydaje się, że nie zakończyła się pełnym sukcesem<sup>2</sup>. Przedstawiciele hierarchii kościelnej, a jednocześnie kijowscy intelektualiści starali się bowiem kontynuować swoją działalność zainicjowaną już w XVI wieku na fali odrodzenia cerkiewnego, której przyświecała idea budowania wszelkiego autorytetu, w tym także duchownego, przede wszystkim na wiedzy i kompetencjach, nie zaś na użyteczności państwu i umiejętności dostosowania się do sytuacji<sup>3</sup>.

Wielu hierarchów z metropolii kijowskiej car powołał na nowe placówki na terenie Rusi moskiewskiej, rozpraszając tym samym środowisko i utrudniając koordynację wysiłków i współpracę. Dmytro Tuptało, podobnie jak wielu intelektualistów, został zmuszony do opuszczenia Kijowa i objęcia zwierzchnictwem metropolii jarosławsko-rostowskiej, choć już rok wcześniej zderzył się z panującymi w patriarchacie porządkami i „wartościami”, oczekując w Moskwie na objęcie z woli cara metropolii tobołskiej, do którego jednak nie doszło. Mimo trudności, które spotykały go w nowym miejscu posługi, działał niestrudzenie i ofiarnie pracował na niwie duchowo-religijnej, kontynuując swoje dzieło nauczycielskie poprzez twórczość pisarską i głoszenie Słowa Bożego. Pracował wytrwale nad ukończeniem wielotomowych *Żywotów świętych*, zabiegając o zgodę cenzury na ich wydanie, pisał traktaty polemiczne, wiersze, diariusz, a także kazania i pouczenia.

Po przybyciu na ziemię rostowską i rozeznaniu sytuacji w powierzzonej sobie metropolii biskup zdecydował o podjęciu działań na rzecz podniesienia poziomu oświaty na terenach Rusi Moskiewskiej: organizował szkołę grecko-łacińską, która miała

<sup>1</sup> Rzeczpospolita zrzekła się na rzecz państwa carów także Smoleńszczyzny, Czernihowszczyzny i Siewierszczyzny. Więcej: m.in. M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny” 28, nr 2 (1986), s. 47–102. Nowe materiały do tematu wraz opracowaniem por. В. Ченцова, *Киевская митрополия между Константинополем и Москвой 1686. Посольство подьячего Никиты Алексея (1686–1685 г.)*, Киев 2020. Na temat okoliczności utworzenia patriarchatu moskiewskiego por. B. Gudziak, *Crisis and reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge Massachusetts 1998, s. 168–187.

<sup>2</sup> O specyfice tradycji kijowskiej: A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewno-słowańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, [Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, t. 1], Kraków 1996, idem, *Tradycja kijowska w prawosławiu polskim*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 449–471. Problem niszczenia tej tradycji i wszelkiej odrębności pod zwierzchnością carów i procesach unifikacji z prawosławiem moskiewskim poruszony został m.in. przez Maksyma Jaremenkę, który zauważył, że nie został on jeszcze w pełni przedstawiony w badaniach, M. Яременко, *Перед викликами уніфікації та дисциплінування. Київська православна митрополия у XVIII ст.*, Львів 2017.

<sup>3</sup> Na temat zderzenia tych światów w XVIII w. por. M. Kuczyńska, A.Z. Nowak, *Kyivan Metropolitanate and Moscow Patriarchate – On the History of Culture-Administrative Appropriation* (w druku).

kształcić przede wszystkim kandydatów do stanu duchownego<sup>4</sup>, zmagał się z upadkiem formacyjnym, nieprzygotowaniem do posługi i ciemnotą tamtejszego kleru. Tuptało, jak było to w zwyczaju w metropolii kijowskiej, głosił duchowieństwu biskupie nauki, rozsyłał listy pasterskie, zobowiązywał do katechizacji wiernych i dyscyplinował<sup>5</sup>. W jego spuściźnie zachowały się dziesiątki kazań i pouczeń na niedziele, święta i ku czci świętych oraz bardzo liczne na temat chrześcijańskiej moralności i życia duchowo-religijnego. Cześć z nich dotyczy również należytej posługi kapłańskiej. Biskup kontynuował zatem dzieło rozpoczęte przez jego słynnych poprzedników – hierarchów w metropolii kijowskiej, którzy popularyzowali, często poprzez publikację, zarówno znane z obiegu rękopiśmiennego dawne, jak i własne nauki, skierowane do duchowieństwa<sup>6</sup>. Dotyczyły one kwestii liturgiczno-sakramentalnych i dyscyplinarno-organizacyjnych oraz problemów formacyjnych. Tuptało skupił się przede wszystkim na piętnowaniu deficytów w przygotowaniu (wiedza i umiejętności) i rozumieniu istoty posługi duszpasterskiej wśród kapłanów, których postępowanie stało w sprzeczności z podstawowymi wartościami chrześcijaństwa. Pouczenia, wielokrotnie publikowane już w XIX wieku w Kijowie i Moskwie, prawdopodobnie powstały na bazie listów pasterskich i nauk dla prezbiterów, które biskup głosił w ostatnim okresie swojego życia po przeniesieniu do Rostowa<sup>7</sup>.

Jedno z nich zatytułowane *Pouczenie dla jerejów (Поученіє ко Іереємъ)* podejmuje temat posługi spowiednika, który dotąd nie był szerzej i osobno podejmowany przez biskupów z metropolii kijowskiej w naukach (synodalnych, chirotonii) dla kapłanów<sup>8</sup>. Został on podniesiony ze względu na zatrważający upadek moralności ojców

<sup>4</sup> Jak zauważyła Marzanna Kuczyńska, przyjmował do szkoły nie tylko dzieci duchowieństwa, ale – wbrew zakazowi władz – także młodych ludzi z innych klas społecznych: M. Kuczyńska, *Z Zachodu na Wschód. Obywatel Rzeczypospolitej na ołtarzach Cerkwi rosyjskiej*. Kraków 2011, s. 40–41. Warto przypomnieć, że car obowiązek ponadpodstawowego kształcenia narzucił jedynie niedużemu kręgowi wyższych i bogatszych przedstawicieli stanu duchownego, eadem, *Kapłan uczony i światły w programie reform Piotra I*, „Poznańskie Studia Sławistyczne” 15 (2018), s. 149–171. Na temat szkoły Dmytra Tuptały por. И.А. Шляпкин, *Св. Димитрій Ростовский и его время (1651–1709 г.)*, Санкт-Петербург 1891, s. 327–353.

<sup>5</sup> M. Kuczyńska, *Z Zachodu na Wschód...*, s. 41. Na temat stanu duchowieństwa ziemi rostowskiej por. И.А. Шляпкин, *Св. Димитрій Ростовский...*, s. 292–327.

<sup>6</sup> Czynili to m.in. Cyryl Terlecki, Gedeon Bałaban, Piotra Mołyła, Arseniusz Żeliborski, Jakub Susza, Józef Szumlański, Innocenty Winnicki, Łazarz Baranowicz. Na temat nauk por. A.Z. Nowak, *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*, Kraków 2017, s. 50–63.

<sup>7</sup> Dowodzą tego m.in. fragmenty nauk i listów pasterskich Tuptały przytoczone w opracowaniu Ilii Szljapkina, które wykazują zbieżności z drukowanymi później pouczeniami, por. np. И.А. Шляпкин, *Св. Димитрій Ростовский...*, s. 324–326 lub przykład niżej, przypis 10.

<sup>8</sup> Wybrane kwestie związane z posługą sakramentalną omawiały: *Nauka o siedmiu sakramentach z Trebnika* (Wilno 1618, s. 114–116); artykuły z *Trebnika* (Kijów 1646, cz. 1, 337–346) i katechizmowe nauki. Wymagania wobec kapłana, który ma pełnić posługę ojca duchownego opisywał *Nomokanon* (Kijów

duchowych i ogromne zaniedbania w zakresie udzielania tego sakramentu wiernym na terenie metropolii jarosławsko-rostowskiej. Mowę rozpoczyna pozdrowienie od hierarchy do jerejów, pokazujące wspomniany wyżej związek pouczenia z wcześniej głoszonymi posłaniami i listami pasterskimi: **Смиренный Димитрій Бжѣію Милостію Митрополитъ Ростовскій и Ярославскій Честнымъ Іеромъ во всехъ паствы нашей градехъ и всехъ сщымъ блгословеніе и миръ ѿ Гда нашего Іиса Хрста**<sup>9</sup>.

W pierwszych zdaniach Tuptało wyjaśnia powód, dla którego zwraca się do spowiedników – jest to problem z ojcami duchownymi, którzy z niskich pobudek nie zachowują tajemnicy spowiedzi i ujawniają publicznie grzechy swoich parafian. Sprzyja temu udział w pijatykach oraz gniew i chęć poniżenia wiernych:

Доноситса слѣхъ нашихъ ѿ нѣкоихъ междѣ вами поахъ неискѣсныхъ и злонравныхъ, иже іери дѣтей своихъ дѣховныхъ исповѣданные грѣхи изъавлаютъ, величаютъ и въ прилучающихся междѣ людьми бесѣдахъ, егда бывають пьяни, хвастають тщеславн дѣтели дховными, сказѣюще, которыя лица къ нимъ на исповѣдь прихдають, егда же за что разгнѣваются на дѣховныхъ дѣтей (110–111)<sup>10</sup>.

Oba przedstawione powody postępowania (pijaństwo, gniew) oraz włączone w obręb pouczenia słowa z pogroźką spowiednika pod adresem osoby wyspowiadanej (Ты ли не дѣховный сынъ [...] не вѣси ли, какъ вѣли грѣхи твои. Се авіе величѣ тѣ предъ всеми, 111) pokazują rozmiar upadku moralnego duchowieństwa. Tuptało wyznaje, że jest głęboko zasmucony i przygnębiony, zarówno postępowaniem ojców duchownych („głupich i zdemoralizowanych”), działających na własną zgubę, jak i bezradnością wiernych: poniżonych i zastraszonych, którzy w obawie o zniesławienie unikają sakramentu pokuty, ściągając również na siebie duchowe zagrożenie<sup>11</sup>.

1620, 1624, 1629; Lwów 1646). Kwestię konieczności zachowania tajemnicy spowiedzi omawiano także szerzej w pierwszym wydaniem w metropolii kijowskiej podręczniku do teologii moralnej Innocentego Gizela, por. **Миръ з Бгомъ члвчкѣ или Покаяніе Оубое** (Kijów 1669, s. 659–676). Na temat godności tej posługi rozpisywali się kaznodzieje (por. np. Кирилл Транквиліон Ставровецкій, **Евангеліе Учителное**, Рохмановъ 1619, cz. 2, k. 135v–136) i przedmówcy ksiąg cerkiewnych (por. np. **Trebnik**, Lwów 1668).

<sup>9</sup> Wszystkie cytaty z tego *Pouczenia* pochodzą z: **Сочиненіа Святѣго Димитрія Митрополита Ростовскаго**, cz. 1: **Содержаща въ себѣ разныя невошыя сегѣ Святителя твореніа, съ присовоклпненіемъ житія и келейныхъ записокъ**, Москва 1818, s. 110–116. Dalej podano jedynie numer strony.

<sup>10</sup> W liście pasterskim Tuptały ten fragment brzmi: „Нѣкіе злонравныя іери грѣхи дѣтей своихъ духовныхъ изъавляютъ, обличаютъ і въ прилучающихся между людьми бесѣдахъ, егда бывають пьяни, хвастають дѣтми духовными или в гнѣвѣ съ укоризною поносятъ имъ”. Cytat za: И.А. Шляпкин, **Св. Димитрій Ростовскій...**, s. 324. Porównanie tych dwu fragmentów dowodzi drogi od listu do dopracowanego pouczenia.

<sup>11</sup> O podwójnej zgubie: ojców i dzieci duchowych czytamy: [...] горе же сѣгѣное: ово самои дѣховникѣ лишеніа ради царствіа небеснаго, и вѣчныа ради егѣ погнели, ово же и исповѣдающимся оу негѣ горе, тщеты ради спасеніа, и ради шкеславленіа [...] оуслышавше во величеніи ѿ дѣховнаго оца, не начнѣтъ к томѣ понстиннѣ исповѣдатиса грѣхѣвъ своихъ, не исповѣдѣше же по истиннѣ грѣхѣвъ своихъ,

W pierwszej części pouczenia znajdują się objaśnienia dotyczące istoty sakramentu św. pokuty oraz roli spowiednika. Nauczyciel przypomina, że jest to święty sakrament, uwalniający człowieka od grzechów za sprawą i działaniem Bożym, zapieczętowany pieczęcią samego Ducha św. (J 20, 22–23), zaś jerej jest świadkiem i narzędziem, przez które Duch św. odpuszcza grzechy i daruje swoje miłosierdzie. Duchowny sprawujący tę posługę działa w imieniu Pana, dlatego powinien także swoim postępowaniem odzwierciedlać Tego, Kogo reprezentuje w misterium oczyszczenia (Духовный же оцъ въ той тайнѣ, понеже самаго Хрѣта Бѣа сѣдѣи праведнаго содержитъ мѣсто, долженъ оубо и нравъ его содержати, 112), zaś grzechów wyznanych w trakcie owego misterium nie może znać nikt poza Bogiem i kapłanem (Никомъже оубо подобаетъ тол Бжѣа тайны ѿкривати, и въ вѣданіе подавати, самою токму свѣдущемъ Бѣс, и духовномъ оцѣ, какъ свидѣтелю, и послѣхъ дѣлъ исповѣданныхъ оутнамы кающагося, 111).

Tuptało tę prawdę ukazał w obrazie Bożego miłosierdzia – morza, którego toń pochłania kamienie – winy ludzkie, tak iż znikają one w wymiarze ziemskim, ginąc na zawsze w nieograniczonym miłosierdziu Bożym (Бжѣе милосердіе есть аки море, грѣхи же наши аки каменіе, тяжко насъ шлагощающее, и такоже вверженныи въ море каменъ пребываетъ во глѣбинѣ никомъже вѣдомый, сице и грѣхи наши, въ море милосердіа Бжѣаго исповѣданіемъ вверженныи, никомъже имѣтъ быти вѣдомы, 112). W trosce o dochowanie tajemnicy spowiedzi hierarcha wyjaśniał, że grzechy można ujawnić nie tylko werbalnie i wprost, ale także poprzez postępowanie wraz z nakładaną publicznie epitymią. Kara wskazuje bowiem na ciężar i rodzaj przewinienia, wystawiając penitentów na pośmiewisko<sup>12</sup>.

Samo powtarzanie tej prawdy nie mogło jeszcze wpłynąć na poprawę obyczajów spowiedniczych w metropolii, dlatego Tuptało dobrał odpowiednio argumenty i kształtował tekst pouczenia w sposób perswazyjny. Strategia oddziaływania na założoną grupę duchownych odbiorców wiele mówi o ich poziomie duchowo-religijnym i mentalności. Po pierwsze, nie znajdziemy w pouczeniu wielu słów odwołujących się do moralności pouczanych. Nauka jest wypowiedziana w sposób czytelny, dobitny, niekiedy dosadny i apeluje zdecydowanie do poczucia strachu, nie zaś do sumienia spowiedników.

прездѣтъ неисцѣльныи дѣшамы, и содѣются сынове грѣва Бжѣа, и аще комъ въ томъ слычнется оумрети, во вѣки погибнетъ, 113.

<sup>12</sup> «Ще же и сіе имать блюсти опасну оцъ духовный, да не токму словомъ не дерзаетъ шланчити сына своего духовнаго, но ниже конемъ знаменіемъ въ нещеваніе челоѣческое ввести его, во еже бы домышлатиса людемъ ш челагъ грѣсѣ по нѣкоемъ образѣ. Того ради не имать духовникъ налагати епитіміи явной за грѣхъ тайный на исповѣди сказанныи, аще во за тайный грѣхъ явнѣю епитімію наложитъ, то всачески начнѣтъ домышлатиса прочіи, какъ за грѣхъ нѣкій таковаа наложена епитіміа и такъ вѣдетъ противно тайнѣ Бжѣей и печати исповѣданіа, 112–113. Takież uwagi o jawnej epitymii por. np. w *Trebniku* (Kijów 1646, cz. 1, s. 344), w traktacie Gizela (*Миръ з Бѣгомъ члѣвкѣс*, s. 661).

Dmytro mówi jasno, że ujawniając grzechy, ojciec duchowny przestaje być spowiednikiem, przynosi zgubę wiernym, a czyniąc to, występuje przeciw bliźnim i Chrystusowi jednocześnie (Mt 25,40). Określa go wrogiem Boga, Judaszem-zdrajcą, a nawet samym szatanem, zrzuconym z nieba i przestrzega, że po Straszным Sądzie (ostatecznym) podzieli jego los, zostanie bowiem poddany wiecznym mękom:

Ище же который неискъсный, злонаравный и безъимный иерей, хмелемъ или злобою пѣланствѣаи, или гордынею и тщеславнымъ превозношенїемъ неистовася, дерзнетъ величати дѣтей своихъ дѣховныхъ и изъавлати предъ челоуѣки грѣхи ихъ, таковой, какъ Бѣопротивникъ, разоритель тайны Бжїа, и насилникъ печати Сѣагѡ Дха, Страшнои Сѣдѣ Бжїю и вѣчной казни подпадетъ, и ждетъ его вѣчнаа мѣка со Идою предателемъ Хртвовымъ, ѡкрывааи во тайнѣ Бжїю [...] предетъ самаго Хрта сѣаго въ кающемся челоуѣцѣ. И есть таковой дѣховникъ не дѣховникъ, но Ида Хртвъ предатель, паче нже рещи, самъ сатана клеветникъ братїи нашеа, сверженный съ небеси (113).

Bezpośrednio po tej stonowanej przestrodze i objaśnieniu rangi naruszenia świętości następuje bardziej emocjonalna część pouczenia. Głos nauczyciela, zwracającego się bezpośrednio do spowiedników, zostaje podniesiony (w tekście oznaczony wielokrotnie wykrzyknikiem), a sam apel rozpoczyna się od nagany wobec duchowieństwa. Tuptało kieruje do jerejów retoryczne pytania dotyczące postępowania, które uwypuklone anaforą, tworząc listę przewin, odzwierciedlających skalę zła i wskazujących na rozmiar duchowego spustoszenia, które ono czyni wśród wiernych. Piętnując postępowanie, raz jeszcze grozi ojcom duchownym wieczną karą. Całość wypowiedzi wieńczy apel o zaprzestanie wszelkich zgrubnych dla chrześcijan praktyk:

☩ дѣховниче неискъсный, злый величителю дѣтей своихъ дѣховныхъ, разорителю тайны Бжїа, соблазнителю мѣра и виновниче пагѣбы многихъ дѣшъ челоуѣческихъ! Почто исповѣданные грѣхи, и оуже прощенные паки на средѣ приводиши, почто Бѣомъ покровеннаа и потаеннаа ѡкрываа тавлаеши, почто влато шновенное паки наносиши на шновенныхъ, почто скверниши шчищенныхъ, почто мiamoшешаа, и оуже забвенїю преданнаа паки воспоминааа возвращаеши. Бѣъ положи въ забвенїе грѣхи челоуѣческіе исповѣданные [...] Ты же окаянный иерей, дѣтей твоихъ дѣховныхъ грѣхи паматетѣеши и воспоминаеши нже не подобаетъ воспоминаати и творишися противенъ Бѣш [...] кои казненъ достоинъ еси. Сїа вамъ предлагаа, ш иерей! молю вы оувѣщаваа, и оувѣщаваю молаа, да престанете таковагѡ безъимнаго злонаравїа и пагѣбныа дерзости (114).

Tuptało w pouczeniu skupił się również na przyczynach, które doprowadziły do profanowania świętości. Pisał o upadku obyczajów i demoralizacji środowiska duchownego (pijaństwo, niskie pobudki w działaniu: gniew, zemsta, zastraszanie) oraz braku rozumienia istoty posługi kapłańskiej, w tym także spowiedniczej, jako służby





pouczenia, podkreślali zaszczyt i ogrom władzy, którą otrzymuje kapłan w związku z powołaniem do służby ołtarza, a zwłaszcza spowiedniczej<sup>16</sup>.

Szczególnie interesująca w kontekście aktualnych problemów posługi w metropolii jarosławsko-rostowskiej wydaje się być uwaga dotycząca nacisków, które na osoby duchowne wywierała świecka władza, wymagając ujawnienia tajemnicy spowiedzi. Tuptało sprzeciwiał się temu kategorycznie i stawiał bardzo trudny wymóg trwania na straży św. sakramentu aż po męczeństwo włącznie, przekonując, iż lepsza od życia doczesnego jest śmierć, pozwala bowiem zachowywać życie wieczne:

Ще бы кий властелинъ, или сѣдѣ гражданскїи повелѣль, и нѣдма принѣждалъ іереа, да скажетъ каковыи грѣхъ дѣховнаго своего сына, и аще бы прещенїемъ и мѣклани и смертїю претилъ, и оубѣждалъ ко изъявленїю грѣха чьего, то іерей долженъ есть оумрети паче и мѣченическимъ вѣнцемъ вѣнчатиса, неже печать исповѣди ѿрѣшити, и тайнѣ Бжїю въ явленїе предати, изъявляа грѣхи дѣховнаго сына своего. Оубе во есть оцѣ дѣховномѣ за не изъявленїе исповѣди временнѣю подѣлти смерть ѿ челоуѣкъ оубивающихъ тѣло, дѣши же оубити не могѣщихъ, неже вѣчною ѿ Бга смертїю казненѣ быти за изъявленїе (112)<sup>17</sup>.

Wieniec męczeństwa był z pewnością dostępny nielicznym, a ideał Tuptały trwania w świętości aż po ofiarę z życia nie mógł być w praktyce realizowany przez parafialne duchowieństwo. Przedstawiciele tego stanu nie byli gotowi na samopoświęcenie ze względu na brak formacji, a często świadomości złego postępowania. Nie przeciwstawiali się także władzy świeckiej, było to bowiem środowisko inwigilowane i poddawane licznym naciskom społecznym (podatki i inne powinności np. wobec stacjonującego wojska)<sup>18</sup>, dlatego pokorne wobec służb państwowych, które przypadki niesubordynacji karały w sposób bezwzględny i okrutny.

<sup>16</sup> Por. np. w nauce do duchowieństwa Atanazego Puzyny A. Пузина, *Синод ведле звичаю дорочного*, [w:] I. Огієнко, *Загублений кремянецький стародрук: «Синод луцький» 1638 р.* (nadbitka z czasopisma „Елліс” V, 1931), s. 95–96. Tuptało jest autorem także innych nauk dla duchowieństwa (por. poprzedni przypis), które w większym stopniu nawiązują do pouczeń publikowanych w metropolii kijowskiej. Są wśród nich m.in. trzy teksty dotyczące przygotowania kapłanów do liturgii, nawiązujące do: pierwszej tego typu *Nauki dla jerejów* zamieszczonej w *Służeбнику* wileńskim z 1617 r. oraz *Nauki* nią inspirowanej z *Trebnika* kijowskiego z 1646 r., omówienie por. A.Z. Nowak, *Priesthood in the Teachings...*, s. 26–32.

<sup>17</sup> Znamienne, w kontekście relacji państwo-Kościół, jest to, że w niemal sto lat starszej nauce z *Trebnika* wydanego w metropolii kijowskiej (Wilno 1618) nakazowi zachowania tajemnicy spowiedzi towarzyszyła uwaga, że obowiązuje ona bezwzględnie i także wówczas, gdy jej dotrzymanie może spowodować upadek państwa, por. *Наѣка О се(д)ми тайнахъ ц(є)рквыи(х)*. *Пре(з)вѣтероуагъ до прыстойного шафована тайнами се(в)лутыми варзо потребнаа* (*Trebnik*, Wilno 1618), s. 114. W traktacie Gizel mówi o wielkich niebezpieczeństwach dla narodu, które nie usprawiedliwiają wyznania tajemnicy, por. *Миръ з Бгоуагъ члѣвкѣѣ*, s. 660.

<sup>18</sup> I.A. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский...*, s. 298–319; О. Лотоцький, *Суспільне становище білого духовенства (світського) на Україні і Росії в XVIII в.*, „Записки Наукового Товариства імені Шевченка” 21, (1898), 7–24.

Oleksandr Łotocki w artykule na temat statusu społecznego stanu duchownego wspominał o stosowaniu wówczas wobec kleru popularnych głównie w średniowieczu kar mutilacyjnych<sup>19</sup>. Sytuację przedstawiciele stanu duchownego dobrze ilustruje fakt, że hańbiąca kara w postaci odjęcia języka (niegdyś za przewinę słowną) była wcześniej stosowana wyłącznie wobec przestępców pochodzących z najniższych warstw społecznych<sup>20</sup>. Tego rodzaju piętno, nazywane słusznie karą odzwierciedlającą, kaleczyło skazańca w sposób widoczny i zarazem nieodwracalny<sup>21</sup>. Miało zdecydowanie poniżający charakter, wiązało się z utratą wiarygodności i autorytetu wśród wiernych, ponadto w zależności od rodzaju kary mogło trwale uniemożliwić osobie duchownej dalsze sprawowanie posługi, np. z powodu fizycznej niemożności nauczania<sup>22</sup>. Naciski władz świeckich na duchowieństwo i ten represyjny sposób ich traktowania niszczył jednocześnie więzi między wiernymi a parafialnym kapłanem, które powinny być zbudowane na zaufaniu i wsparte autorytetem ojca duchownego.

W przeciwieństwie do praw ustanowionych przez świecką władzę Tuptało przypominał, podobnie jak przed nim inni nauczyciele w metropolii kijowskiej, że język powinien zostać odjęty kapłanowi za zdradę tajemnicy spowiedzi<sup>23</sup>, nie zaś za jej do-

<sup>19</sup> Według Łotockiego za odmowę zdradzenia tajemnicy spowiedzi czy inwigilowania wiernych groziła kara odcięcia nosa, О. Лотоцький, *Суспільне становище білого духовенства...*, s. 14–15.

<sup>20</sup> Warto podkreślić, że kary mutilacyjne (łac. *mutilatio*) były znane w I Rzeczypospolitej, ale stosowano je rzadko, por. A. Moniuszko, *Prawo sądowe Rzeczypospolitej szlacheckiej (XVI–XVIII w.). Zarys wykładu z wyborem źródeł*, Warszawa 2017, s. 48.

<sup>21</sup> Wypalane na ciele piętna i okaleczenia przez obcięcie członków (m.in. palców, uszu, nosa) „miały ostrzegać społeczeństwo przed przestępcą i jednocześnie pełniły funkcję swoistego rejestru karnego, świadczącego m.in. o recydywie (powrocie do przestępstwa). Gdy były wypalane w miejscach zasłoniętych, miały znaczenie jedynie dla sądu i innych organów sprawiedliwości karnej”. J. Warylewski, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne*, Gdańsk 2007, s. 220.

<sup>22</sup> We wcześniejszych zabytkach z metropolii kijowskiej znajdują się (w ślad za przepisami z Biblii i kanonów kościelnych) zasady określające wymogi dla spowiedników i kandydatów do stanu duchownego, dotyczące wyglądu przyszłego kapłana, który nie powinien mieć żadnych znaczących ubytków na ciele. Dla przykładu w *Nauce o siedmiu sakramentach* (Наѡка о се(д)ми тайнахъ ц(є)рковныхъ). Пре(з)-вигеромъ до пристоинного шафована тайнами с(в)атыми варзо потребнаа) z *Trebnika* (Wilno 1617) o spowiednikach napisano: Я тые сѣть авы с(вє)щенникъ та(к) позволхове тако и внѣтрне выль довре способный, позволхове вовемъ потреба, жевы въ всехъ справа(х) свон(х) въ мове, оденью и про(ч): лѣжеш сѣ статечнымъ выти показ(а), s. 84, zaś o kandydacie na kapłana: На остаток(к) для твоє(ж) причины заворонено єсть с(в)ѣшество ты(м) которые для якого зна(ч)ного недоста(т)кѣ на тѣлє шкара(д)ные аво оуломные сѣть, s. 144. Potwierdzają te przeciwwskazania dla kandydatów do stanu duchownego także historie znanych biskupów i mnichów, którzy uważając się za niegodnych święceń, kaleczyli swoje ciała (odcinali palce i uszy), aby i inni uznali ich za takowych. Pisał o tym także w jednej z nauk dla kapłanów Tuptało, przytaczając historię Ammoniusza z *Lausaiconi*, por. *Глово в пастырствѣ дѣховныхъ пастырей*, [w:] *Сочиненія Святого Дмитрія митрополита Ростовскаго, cz. 3: Содержащая въ себѣ поученія на разные праздничные дни*, Київ 1824, s. 359–360; por. także Варлаам Голениковский, *Бесѣда 2 о достоинствѣ и чести сѣщеннической в' оцшествоѣ*, [w:] *Диалогисл' дѣховныхъ(и)*, cz. 1, Київ 1714, k. 10.

<sup>23</sup> [...] Іерей тайнѣ исповѣди печатію Царя невеснаго запечатлѣннѣо разрѣшай [...] подпадетъ лѣкамъ и казнемъ не точію вѣчнымъ во адѣ, но и здѣ временнымъ, понеже и градскій законъ

trzymanie. Była to zapewne jedynie groźba, która brała za cel wywarcie odpowiedniego wrażenia na znajdujących te procedury osobach duchownych.

Pouczenie Tuptały było zatem przestrożą dla duchowieństwa, ale nie mogło znacząco uzdrowić sytuacji w parafiach. Likwidacja tajemnicy sakramentu spowiedzi w państwie carów stała się jednym z narzędzi w rękach służb kontrolujących wiernych i spowiedników, któremu Cerkiew nie była w stanie się przeciwstawić, pomimo że działania te w świadomości hierarchów musiały być widziane jako oczywiste pogwałcenie cerkiewnego porządku prawnego, a przede wszystkim profanacja świętości. Był to akt wymierzony w Cerkiew i chrześcijaństwo w ogóle. Jednocześnie przysięga bezwzględnego posłuszeństwa carowi składana przez duchowieństwo wymagała podporządkowania się jednemu ustawodawcy świeckiego i duchownego prawa w państwie. Temu procesowi towarzyszyła sakralizacja władcy<sup>24</sup>, a demoralizujący duchowieństwo mechanizm, którego przejawem było m.in. łamanie tajemnicy sakramentu był w całej rozciągłości stosowany w odniesieniu do hierarchii duchownej, stając się jednym z elementów niszczenia autorytetu władzy duchowej, którą car postrzegał jako zagrożenie, żądając jednocześnie, żeby cała chwała jako głowy Cerkwi należała wyłącznie do samowładcy<sup>25</sup>.

Dmytro Tuptało stawał zdecydowanie i odważnie w obronie świętego sakramentu spowiedzi. Starał się jako duszpasterz i nauczyciel wypełniać swoje posłannictwo sumiennie i chronić wszystkich, których zbawienie było zagrożone ze względu na złe postępowanie ojców duchowych, a także naciski władz świeckich. Wśród różnych kazań i pouczeń zachowanych w spuściznie biskupa *Pouczenie dla jerejów* wydaje się być najściślej powiązane z aktualnymi problemami, które hierarcha z metropolii kijowskiej i przyszły święty wyniesiony nieco później (1757) na ołtarze rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, zmagał się po objęciu stanowiska metropolity jarosławsko-rostowskiego. Stanowi zatem cenne świadectwo wysiłków duchowych wybitnego biskupa i utalentowanego twórcy, a także źródło wiedzy o wyzwaniach, z którymi się mierzył po opuszczeniu rodzimej metropolii kijowskiej w trakcie pełnienia posługi duchowej w państwie carów.

---

ПОВЕЛѢВАЕТЬ, ДА ТАКОВОИШ ІЕРЕЮ АЗЫКЪ СОЗАДИ ИСПОКАН ВЪДѢТЬ, s. 114. Ta zasada w zaleceniach Gizela por. *Миръ з Ёромъ члвккх*, s. 661.

<sup>24</sup> Proces został domknięty jednocześnie osiągając apogeum za czasów Pawła I, który ogłosił się w 1797 roku głową Cerkwi, a po własnej koronacji planował odprawić liturgię. B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. H. Paprocki. Warszawa 1992, s. 69.

<sup>25</sup> Zostało to jasno wyrażone w *Reglamencie duchownym* i wyjaśnia dlaczego car zwrócił w tym procesie szczególną uwagę na hierarchów, starając się umniejszyć ich wpływ społeczny poprzez zmianę ustroju Cerkwi na konsystorsko-synodalną (bez patriarchy) przy jednoczesnej likwidacji ich uprzywilejowanej pozycji, O. Лотоцький, *Суспільне становище білого духовенства...*, s. 2–3.

SUMMARY

Alicja Zofia Nowak

**Kyiv Metropolitanate in the Moscow Patriarchate:  
Dmytro Tuptalo on the Sacrament of Penance**

**Keywords:** Sacrament of Penance, Teaching, Clergy, Bishop, Kyiv Metropolitanate, Moscow Patriarchate

The article analyses the teaching of Dmytro Tuptalo, a prominent Baroque artist, hierarch of the Kyiv metropolitanate – who witnessed the gradual process of its dependence on the Moscow patriarchate. *The teaching for the priests* was written during the last period of hierarch' life, who was forced to leave his metropolitanate and take charge of the Rostov-Yaroslav metropolitanate (from 1702). It concerns irregularities related to the administration of the sacrament of Holy Penance (especially the issue of the secrecy of confession, disclosed at the request of the secular authorities). Teaching refers to the old bishops' exhortations popularised by the hierarchs in the Kyiv metropolitanate, and at the same time has its own specificity (the topic, the way it is presented). To some extent, it is the result of the author's creative approach to the tradition of teachings, but above all it reflects the problems faced by the pastor and teacher in the Moscow patriarchate and the state of the tsars.



## WOKÓŁ TEMATU





Piotr Kołpak

ORCID 0000-0002-8601-4811 / pd.kolpak@uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski

## Polityczna rola kultu św. św. Cyryla i Metodego w Królestwach Czech i Polski w późnym średniowieczu

Słowa kluczowe: kult świętych, św. św. Cyryl i Metodego, średniowiecze, sztuka, liturgika

W średniowiecznej Europie Środkowo-Wschodniej kult św. św. Cyryla i Metodego nie cieszył się dużą popularnością, aż do czasów cesarza rzymskiego i króla czeskiego Karola IV Luksemburskiego. Monarcha ten włączył kult Braci w ideowy system świętego patronatu nad Królestwem Czech w celu m.in. symbolicznego zespolenia Moraw z Czechami. W Polsce kult ten był promowany przez biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, który w 1436 r. wprowadził Braci do grona świętych patronów Królestwa Polskiego. Ta ostatecznie nieudana próba wzbogacenia grona orędowników państwowych prawdopodobnie wiązała się z toczącymi się wówczas dyskusjami soborowymi nad ustanowieniem unii Kościołów Rzymskiego i Greckiego. Niemniej oba przykłady – polski i czeski – ilustrują proces wykorzystywania kultów świętych w działaniach politycznych o charakterze narodowo- i państwowotwórczym.

W średniowiecznej Europie kult świętych był jednym z pierwszorzędných punktów odniesienia w stosunku do rzeczywistości otaczającej człowieka. Kalendarzowy cykl roczny odmierzano obchodami świątecznymi kolejnych patronów, z których każdy sprawował osobistą opiekę nad miejscami (obiektami sakralnymi, miastami, państwami), codziennymi czynnościami, zawodami, sprawami, osobami cierpiącymi na różne dolegliwości i przewlekłe choroby<sup>1</sup>. Wszegobecność owej kultury świętości,

<sup>1</sup> O różnych obliczach kultu świętych w Europie zob. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007; P. Kołpak, *Kult świętych patronów Królestwa Polskiego w czasach Jagiellonów*, Kraków 2020; R. Pernoud, *Les Saints au Moyen Âge: La sainteté d'hier existe-t-elle pur aujourd'hui?*, Paris 1984; W. Schenk, *Kult świętych w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 13, 1966, z. 4; E. Wiśniowski, *Z problematyki kultu świętych*, [w:] *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane Profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. U. Borkowska, Cz. Deptuła,

wspieranej niezliczonymi fundacjami artystycznymi czy głoszonymi z ambon kazania, nie mogła ominąć sfery świadomości i pamięci historycznej. Żywoty świętych szybko znalazły swoje miejsce w narracjach o początkach państwowości, stając się ważnym elementem procesów państwowotwórczych, a przykłady tego zjawiska można mnożyć: złożenie w Gnieźnie ciała zamordowanego przez Prusów św. Wojciecha było pretekstem do brzemiennej w skutkach pielgrzymki cesarza Ottona III w 1000 roku, z kolei żywot św. Stanisława w połowie XIII w. stał się osią ideową walki o zjednoczenie podzielonego na dzielnice Królestwa Polskiego, początki państwa węgierskiego łączono z działalnością świętych królów Stefana i Władysława, w Pradze rozkwitła dynastyczny kult św. Waclawa, wokół którego wykształcono królewskie praktyki ceremonialno-instytucjonalne, w Kijowie zaś czczono inicjatorkę chrystianizacji Rusi św. Olgę Kijowską oraz zamordowanych książąt Borysa i Gleba, synów wielkiego księcia kijowskiego Włodzimierza I Wielkiego<sup>2</sup>.

W tak zarysowanym kontekście kultury świętych uczestniczące w procesach narodo- i państwowotwórczych zyskują wymiar nie tylko wyznaczników praktyk dewocyjnych epoki, ale również probierzy politycznej działalności elit państwowych. Stają się symbolem, wokół którego integruje się społeczeństwa oraz narzędziem warsztatu politycznego. Umieszczenie ich na tle aktywności wewnętrznej i zagranicznej przedstawicieli władzy nie tylko wzbogaca wiedzę o mechanizmach kierujących rozwojem społecznym, ale nierzadko pozwala zrozumieć pozornie zaskakujące fenomeny kulturowe. Do tych ostatnich zaliczyć można nagle ożywienie kojarzonego z obrządkami wschodnimi kultu św. św. Cyryla i Metodego w czternastowiecznych Czechach oraz piętnastowiecznej praktyce liturgicznej polskiego Kościoła. Co spowodowało, że nagle zasilili oni poczet państwowych patronów dwóch królestw, choć słowiańskich, to jednak należących do łacińskiego kręgu kultury europejskiej.

Zwani Braćmi Sołuńskimi Cyryl i Metody (właściwie Konstantyn i Michał) w IX w. prowadzili działalność chrystianizacyjną na ziemiach słowiańskich, gdzie wsławili się m.in. skodyfikowaniem liturgicznego rytu słowiańskiego oraz opracowaniem najstarszego pisma słowiańskiego zwanego głągolicą. Jednym z głównych obszarów ich pra-

---

R. Knapiński, Z. Piłat, E. Wiśniowski, Lublin 2004; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981; *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, [Vorträge und Forschungen, t. 42], Sigmaringen 1994; *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approches comparatives*, red. M. Derwich, M. Dmitriev, Wrocław 1999; *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, red. A. Marinković, T. Vedriš, [Bibliotheca Hagiographica. Series Colloquia, t. 1], Zagreb 2010; *Saintly Bishops and Bishops' Saints*, red. J.S. Ott, T. Vedriš, [Bibliotheca Hagiographica. Series Colloquia, t. 2], Zagreb 2012; *Cuius patrocinio tota gaudet regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, red. S. Kuzmová, A. Marinković, T. Vedriš, „Bibliotheca Hagiographica. Series Colloquia”, t. 3, Zagreb 2014.

<sup>2</sup> P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 55–94. Tam dalsza literatura.

cy misyjnej było państwo wielkomorawskie, którego upadek na początku X stulecia otworzył drogę do rozwoju czeskiego państwa Przemysłidów. Czesi, będący spadkobiercami kultury cerkiewnej, wkrótce przyjęli chrzest za pośrednictwem niemieckich władców frankijskich i wydaje się, że stracili zainteresowanie kultywaniem pamięci o Cyrylu i Metodym. Zmieniło się to dopiero trzy stulecia później, w czasach panowania króla czeskiego i cesarza rzymskiego Karola IV Luksemburskiego – wykształconego na Zachodzie monarchy, który swoją działalność polityczną prowadził m.in. odwołując się do czeskiej pamięci historycznej. Za jego rządów wyraźna reaktywacja kultu św. św. Cyryla i Metodego odbyła się na kilku płaszczyznach i stanowiła, jak sądzę, wyjście naprzeciw potrzebom ideowego ustosunkowania się do tradycji Wielkich Moraw jako najstarszej chrześcijańskiej części Słowiańszczyzny oraz legitymizowania praw Korony Czeskiej do sąsiedniej Marchii Morawskiej<sup>3</sup>.

Morawy od XII w. były związane z Czechami stosunkiem lennym na nie do końca sprecyzowanych zasadach – dopiero w 1348 r. na mocy decyzji Karola IV stały się częścią Korony Królestwa Czech. Zjednoczenie ziem koronnych władca przeprowadził nie tylko w sferze administracyjno-legislacyjnej, lecz również ideowej. Według biografów Karol IV zetknął się z rytmem słowiańskim, pisanymi głagolicą księgami oraz kultem św. św. Cyryla i Metodego w 1337 r. w czasie pobytu w chorwackim Senju – stolicy katolickiej diecezji, której biskup Filip jeszcze w 1248 r. otrzymał od papieża Innocentego IV przywilej na używanie głagolicy w liturgii<sup>4</sup>. Niewykluczone, że rolę świętych braci w dziejach Moraw wytłumaczył też Karolowi biskup praski Jan z Dražic, jego mentor i współpracownik<sup>5</sup>. Wkrótce po koronacji na króla Czech monarcha dokonał spektakularnej fundacji praskiego ośrodka liturgii cerkiewno-słowiańskiej. Klasztor zwany Na Slovanech czy Emauzy został założony w 1347 r. jako jeden z ważnych elementów architektonicznych i ideowych organizowanego wówczas Nowego Miasta. Obiekt początkowo mieścił się przy kościele św. św. Kosmy i Damiana, choć w patronium konwentu przybyłych z Dalmacji i Serbii Benedyktynów wymieniano obok Panny Marii świętych Cyryla i Metodego, Hieronima, Wojciecha i Prokopa<sup>6</sup>. W literaturze czeskiej doszuki-

<sup>3</sup> W. Drelicharz, „*Filiastra sancti Sigismundi*”. *Z badań nad podaniami genealogicznymi w dziejopisarstwie wieków średnich*, [w:] Cracovia. Polonia. Europa. *Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, red. W. Bukowski, K. Ożóg, F. Sikora, S. Szczur, Kraków 1995, s. 480–481.

<sup>4</sup> F. Kavka, *Karel IV. Historie života velkého vladaře*, Praha 2016, s. 79–80; V. Kraft Soić, *Otpis Inocenta IV. Senjskom biskupu (1248.) po patronatom sv. Jeronima*, „*Croatica Christiana Periodica*”, R. 40, 2016, z. 77, 1–23.

<sup>5</sup> F. Kavka, *Karel IV...*, s. 71.

<sup>6</sup> P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 83; W. Drelicharz, „*Filiastra sancti Sigismundi*”..., s. 480; H. Rothe, *Das Slavenkloster in der Prager Neustadt bis zum Jahre 1419. Darstellung und Erläuterung der Quellen. Teil 1*, „*Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*”, Neue Folge, t. 40, 1992, z. 1, s. 22–25; E. Popp, *Die Patrozinien de böhmischen Länder in vorhussitischer Zeit*, „*Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischer Länder*”, t. 13, 1972, nr 1, s. 47.

wano się różnych przyczyn sprowadzenia mnichów do Pragi: chęci odrodzenia rytu słowiańskiego przez monarchę, domniemanych planów misyjnych związanych z ewentualną ekspansją na Wschód, a nawet potrzeby zgromadzenia w Pradze wszystkich rytów chrześcijańskich, które Karol poznał w czasie swoich podróży po Europie<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że najbardziej oczywistymi powodami były wykazanie pradawnych korzeni chrześcijaństwa w Czechach oraz potrzeba zilustrowania w patrociniu kościoła klasztornej jedności ziem, które rok później wejdą w skład Korony Królestwa Czeskiego, przede wszystkim Moraw kojarzonych z misjami Cyryla i Metodego<sup>8</sup>. W fundacji starosłowiańskich Emauzów można zatem dopatrywać się symbolicznego spoiwa obu koronnych prowincji – Czech i Moraw – na których straży stoi monarcha predestynowany do czeskiego tronu i dobrze orientujący w genealogii Czechów.

Niezwykle ciekawym z punktu widzenia pamięci historycznej jest zachowany w prezbiterium katedry św. Wita w Pradze (na poziomach kaplic oraz dolnego i górnego tryforium) rzeźbiarski program z lat 1375–1385 wykonany przez Piotra Parlera oraz rzemieślników z jego warsztatu<sup>9</sup>. Popiersie Karola IV oraz członków rodziny Luksemburgów wykonano na przecięciu wertykalnej i horyzontalnej osi założenia, w miejscu gdzie czeska przeszłość symbolizowana postaciami z dynastii Przemysłidów (na poziomie kaplic) spotyka się z niebiańską przyszłością (na zwieńczeniu grupy rzeźbiarskiej)<sup>10</sup>. W najwyższym poziomie programu rzeźbiarskiego ułożono przedstawienia: Chrystusa i Panny Marii oraz świętych patronów Królestwa Czech zgrupowanych parami: Wit i Zygmunt oraz Cyryl i Metody (po stronie Chrystusa) – Waclaw i Ludmiła oraz Wojciech i Prokop (po stronie Marii). Święci czeskiego pochodzenia znajdują się po tej samej stronie, naprzeciwko pozostałych patronów<sup>11</sup>. Najwyższa i najważniejsza część prezbiterium, symbolizuje zatem chwałę Niebios, z których promienieje orędownictwo zgromadzenia świętych patronów rozciągające się nad szczęśliwym pod rządami Karola IV królestwem. W sakralnym centrum stolicy i całego państwa zespół patronów, w którym wyraźnie zaznaczono obecność Braci Sołuńskich, został więc wykorzystany w sposób przemyślany, wyrafinowany i wkomponowany w całą przestrzeń świątyni, symbolizował podwaliny królestwa oraz uczestniczył w rozbudowanym ceremoniale państwowym. Przeszczepienie przez Karola IV interesującego nas tu kultu do idei świętego patronatu na państwie czeskim okazało się zabiegiem skutecznym i nie skończyło się wraz z jego panowaniem. Odwoływano się do niego również w kolejnych założeniach artystycznych, m.in. w bogatym programie artystycznym wieży prochowej ufun-

<sup>7</sup> F. Kavka, *Karel IV...*, s. 121.

<sup>8</sup> Ibidem; H. Rothe, *Das Slavenkloster...*, s. 23; P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 83.

<sup>9</sup> F. Kavka, *Karel IV...*, s. 285; P. Crossley, *Bohemia Sacra and Polonia Sacra. Liturgy and History in Prague and Cracow Cathedrals*, „Folia Historiae Artium”, seria nowa, t. 7, 2001, s. 52.

<sup>10</sup> P. Crossley, *Bohemia Sacra...*, s. 52.

<sup>11</sup> K. Benešová, I. Hlobil, *Peter Parler and St. Vitus's Cathedral. 1354–1399*, Prague 1999, s. 103.

dowanej w 1475 r. przez króla czeskiego Władysława II Jagiellończyka w miejscu bramy św. Ambrożego prowadzącej do Starego Miasta<sup>12</sup>. Na fasadzie zachodniej ukazano figurę monarchów Przemysła Ottokara II i Karola IV, ponad nimi grupę aniołów, następnie świętych Piotra i Pawła, nad których głowami widać postać Chrystusa flankowanego po prawej przez świętych Cyryla oraz Wojciecha i po lewej przez świętych Metodego i Prokopa. Z kolei na wschodniej fasadzie podobnie rozłożono postaci królów Jerzego z Podiebradów i Władysława II, nad aniołami Adama i Ewę, ponad którymi Matkę Bożą z Dzieciątkiem flankowaną po prawej stronie przez świętych Waclawa i Wita, a po lewej przez świętych Ludmiłę i Zygmunta. Nie wchodząc w szczegóły pozostałych symbolicznych elementów wystroju, warto tu odnotować rozbudowany zespół ośmiu patronów Królestwa Czeskiego wyznaczający akt wiary w ich orędownictwo oraz sakralną legitymizację tronujących pod nimi królów, jak i powrót do manifestacyjnych form kultu świętych – należy pamiętać, że fundacja nastąpiła po długim okresie wojen religijnych z nieuznającymi kultów świętych husytami<sup>13</sup>. Czescy władcy mieli więc świadomość wagi pamięci historycznej w kreowaniu rzeczywistości politycznej, a kultury świętych wykorzystywali do sakralnego legitymizowania praw do tronu oraz podkreślenia jedności terytorialnej swego władztwa. W ten właśnie sposób należy odczytywać odrodzenie kultu św. św. Cyryla i Metodego w późnośredniowiecznych Czechach: jako nawiązanie do chrześcijańskich korzeni królestwa będącego spadkobiercą dawnych państw słowiańskich oraz jako symboliczne spoiwo łączące Morawy z Czechami.

W analogiczny sposób ideową jedność terytorialną ilustrowano na ziemiach polsko-litewskich, gdzie postacie świętych patronów często symbolizowały poszczególne regiony w kraju: św. Stanisław Szczepanowski – Małopolskę, św. Wojciech – Wielkopolskę, św. Jadwiga – Śląsk, a od początku XVII w. św. Kazimierz – Litwę<sup>14</sup>. W tym gronie patronalnym nie pojawiali się święci kojarzeni ze wschodnimi obrządkami chrześcijańskimi – tym ciekawiej więc prezentują się piętnastowieczne świadectwa włączające św. św. Cyryla i Metodego do grupy świętych orędowników Królestwa Polskiego. Nie był to wszakże kult nieznan na ziemiach polskich. Jeszcze wedle czternastowiecznych przekazów możemy odnaleźć narrację o chrzcie udzielonym przez Braci księciu Polan Mieszkowi, który dopiero potem przyjął sakrament bierzmowania z rąk św. Wojciecha, ostatecznie odrzucając ryt słowiański na rzecz rzymskiego<sup>15</sup>. Ta anachroniczna narracja

<sup>12</sup> J. Royt, *Renovatio regni. Zum Charakter der Kunst in Böhmen unter den Jagellonen Wladislaw II. und Ludwig II*, [w:] *Die Jagiellonen. Kunst und Kultur einer europäischen Dynastie an der Wende zur Neuzeit*, red. D. Popp, R. Suckale, Nürnberg 2002, s. 229; V. Kotrba, *Baukunst und Baumeister der Spätgotik am Prager Hof. Kurt Bauch zum siebzigsten Geburtstag*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte”, t. 31, 1968, z. 3, s. 182–183; J. Mocker, *Prašná věž v Praze*, Praha 1889.

<sup>13</sup> P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 92.

<sup>14</sup> *Ibidem*, passim.

<sup>15</sup> *Rocznik Krasieński*, wyd. A. Bielowski, [w:] *Monumenta Poloniae historica*, t. 3, Lwów 1878, s. 128: „Myeschko per Cirulum et Methudium baptizatur et per Adalbertum confirmatum”.

oczywiście nie ma nic wspólnego z rzeczywistością i nie może być traktowana jako reminiscencja pierwotnego chrztu pierwszych Piastów w obrządku metodańskim – jest jednak o wiele ciekawsza jako przykład obecności św. św. Cyryla i Metodego w świadomości historycznej późnośredniowiecznego kronikarza. Niewykluczone, że wzorem dla niego był rozkwit kultu w Pradze w czasach Karola IV Luksemburskiego.

Szczególne znaczenie mają tu krakowskie statuty synodalne z 1436 r. z czasów biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, stanowiące m.in. jedną z najważniejszych i najciekawszych prób zakorzenienia w świadomości Polaków idei patronatu świętych orędowników nad królestwem<sup>16</sup>. Jako pierwszy statuty te wydał Udalryk Heyzmann na podstawie kodeksów puławskiego (BK 816) i jagiellońskiego (BJ 2658), a po nim Stanisław Zachorowski, który sięgnął do rękopisów z Biblioteki Batthyányich w Gyulaféjérvár (sygn. II 150) oraz Biblioteki Baworowskich (sygn. 1016)<sup>17</sup>. Kopię tych konstytucji zawierają również rękopis z Biblioteki Książąt Czartoryskich w Krakowie (sygn. 1444), drugi kodeks z Biblioteki Jagiellońskiej (BJ 3452), oraz tzw. kodeks dominikański (sygn. DD V 7)<sup>18</sup>. Dalsze badania z pewnością wykażą większą liczbę odpisów, choć wystarczą wyżej wymienione, by zdawać sobie sprawę z ich wagi oraz popularności wśród duchowieństwa przynajmniej diecezji krakowskiej.

Wśród statutów z 1436 r. znalazło się kilka artykułów dotyczących rytów towarzyszących obchodom wspomnień świętych. W artykule czwartym *De horis* (na mocy którego podniesiono ryt obchodów wspomnienia św. Floriana i włączono go do grona patronów Królestwa Polskiego – obok świętych Stanisława, Wojciecha i Waclawa), Zbigniew Oleśnicki tłumaczył że „zgodnie z pismami świętych ojców jesteśmy zobowiązani do oddawania czci Bogu przez jego świętych, szczególnie naszych patronów, orędujących przed Jego obliczem w naszych sprawach”<sup>19</sup>. Refleksja biskupa mieści się w zasadach redagowania dewocyjnych areng, zawierających religijną motywację dla danej dyrektywy – jednocześnie jednak może być rozumiana jako element aktualnych sporów z husytami, zasadniczo odrzucających lub mocno ograniczających kult

<sup>16</sup> M. Walczak, *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, cz. II, „Folia Historiae Artium”, t. 30, 1994, s. 78.

<sup>17</sup> *Statuta Sbignei Oleśnicki episcopi Cracoviensis. Ann. MCCCCXXXVI*, [w:] *Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi e codicibus manu scriptis typis mandata additis statutis Vielunii et Calissii a. 1420 conditis*, wyd. U. Heyzmann, [Starodawne prawa polskiego pomniki, t. 4], Kraków 1875, s. 88–92; *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, oprac. S. Zachorowski, [Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, t. 1], Kraków 1915. Zob. też A. Blumenstok, *Wiadomość o rękopisach prawno-historycznych Biblioteki Cesarskiej w Petersburgu. Sprawozdanie z poszukiwań*, „Archiwum Komisji Historycznej”, t. 6, Kraków 1891, s. 417.

<sup>18</sup> P. Bober, *Z dziejów synodów dawnej diecezji krakowskiej w XIV, XV i XVI w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 3, 1956, s. 82; *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, s. 3; P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 102.

<sup>19</sup> Tłum. własne. Por. *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, s. 47; Książnica Cieszyńska, rkps. DD V 7, k. 211v–212.

świętych<sup>20</sup>. W kontekście moich rozważań najważniejszy pozostaje artykuł trzynasty, wychodzący naprzeciw potrzebom usystematyzowania nabożeństwa brewiarzowego, a konkretniej zabronienia duchownym odmawiania godzin o świętych (*De sanctis*), kiedy powinni oni śpiewać bardziej wymagające godziny o świętach (*De feria*)<sup>21</sup>. Zdarzać się to miało regularnie i z premedytacją w czasie Wielkiego Postu. Oleśnicki zastrzegł, że do wyjątków od tej zasady należą wspomnienia: translacji św. Wacława, Tomasza z Akwinu, Perpetui i Felicyty, Czterdziestu Męczenników, Cyryla i Metodego wyznawców, patronów i apostołów tego królestwa („Ciruli et Metudi confessorum patronorum et apostolorum huius regni”), Longina, Gertrudy, Benedykta, Grzegorza i Marii Egipcjanki. Podkreślenie roli świętych Cyryla i Metodego jako apostołów i ordynników królestwa obecne jest w redakcjach statutów wydanych przez Udalryka Heyzmanna i Stanisława Zachorowskiego. Ciekawe, że w kopii pochodzącej z kodeksu Biblioteki Książąt Czartoryskich (sygn. 1444) kopista ograniczył się do zapisu: „item Ciruli et Metudi confessorum”<sup>22</sup>. Czy z zamysłem zrezygnował z podkreślania patronatu państwowego w kontekście świętych kojarzonych z obrządkami wschodnimi? Niemniej to od tej chwili w polskich księgach liturgicznych zamieszczano modlitwy odnoszące się to świętych braci jako patronów państwowych, choć nie działo się to na masową skalę.

W przechowywanym w archiwum krakowskiej kapituły katedralnej czternastowiecznym pasjonale z żywotami świętych znalazło się kilka kazań odnotowanych ręką zidentyfikowaną przez Ignacego Polkowskiego jako piętnastowieczna: pośród nich skryba odnotował kazania o świętych Wacławie, Zygmuncie, a także Cyrylu i Metodzie w redakcji pochodzącej prawdopodobnie z ołomunieckiego kodeksu katedralnego i znanej jako legenda morawska<sup>23</sup>. Dodatkowe żywoty z pewnością kierują naszą uwagę w stronę Pragi, gdzie owe trzy kultury wchodziły w zakres ścisłego patronatu państwowego, z drugiej strony niewykluczone, że odnotowanie kazania o Braciach Sołtuńskich było pokłosiem reform liturgicznych Zbigniewa Oleśnickiego. Również Polkowski odnalazł w kilku najstarszych rękopiśmiennych polskich brewiarzach i mszałach czytania liturgiczne na wspomnienie św. św. Cyryla i Metodego. Występowała wśród nich ciekawa modlitwa, którą można przetłumaczyć w następujący sposób: „Wszchemogący i najlaskawszy Boże, który zechciałeś nas wezwać do wiary Chrystusowej

<sup>20</sup> P. Kołpak, *Kult świętych patronów...*, s. 108.

<sup>21</sup> *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego...*, s. 16, 50. Wacław Schenk bezpodstawnie założył, że jeśli święci Cyryl i Metody nie zostali wymienieni w tekście statutu 4. (*De horis*) – w którym mowa o świętych patronach królestwa – to statut, w którym występują, pochodzi zapewne z 1446 roku, zob. W. Schenk, *Kult świętych...*, s. 92, przyp. 98.

<sup>22</sup> P. Bober, *Z dziejów synodów...*, s. 84.

<sup>23</sup> *Katalog rękopisów kapitułnych katedry krakowskiej*, oprac. I. Polkowski, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce”, t. 3, Kraków 1884, s. 103; I. Polkowski, *Cześć św. Cyryla i Metodego w Polsce według ksiąg liturgicznych i legend do końca XIII wieku*, Kraków 1885, s. 11.

przez świętych biskupów i wyznawców, naszych apostołów i patronów Cyryla i Metodego, spraw, prosimy, abyśmy my, którzy teraz świętujemy ich wspomnienie, zasłużyli na osiągnięcie ich wiecznej chwały<sup>24</sup>. Wezwanie świętych jako „confessores tuos nostrosque apostolos et patronos” wydaje się w sposób oczywisty nawiązywać do statutów synodalnych Oleśnickiego. Ten sam badacz w *Brewiarzu krakowskim (Diurnale Cracoviense)* z 1494 r. zidentyfikował modlitwę w brzmieniu: „Boże, który uczyniłeś nam ten najświętszy dzień wspomnieniem św. św. Cyryla i Metodego, Twoich biskupów i naszych patronów, przez których otrzymaliśmy dar wiary<sup>25</sup>. W obu wezwaniach przypomniano, że mieszkańcom ziem polskich światło wiary mieli przynieść właśnie bracia Cyryl i Metody. Z pewnością też statuty synodalne z 1436 r. stały się podstawą obecności lekcji o św. św. Cyrylu i Metodym w innych piętnastowiecznych brewiarzach: rękopiśmiennym *Brewiarzu krakowskim* z 1443 r. (ta redakcja powtórzona w *Brewiarzu poznańskim* z 1513 r.) oraz drukowanym *Brewiarzu krakowskim* z końca tego stulecia<sup>26</sup>. Polkowski przytoczył tekst modlitwy z tej ostatniej księgi – znajduje się tam ciekawa lekcja, która świadczy o cokolwiek nieśmiały próbach włączenia kultu św. św. Cyryla i Metodego w narrację o początkach państwowości polskiej. Według nieznanego autora Cyryl został biskupem w morawskim Welehradzie, gdzie dobrał sobie siedmiu biskupów pomocniczych ustanowionych w Polsce i na Węgrzech<sup>27</sup>.

Także w kolejnym stuleciu wspomnienia albo lekcje o braciach umieszczano w księgach liturgicznych, ale już bez odniesienia do patronatu państwowego, przykładem krakowskie *Liber horarum* z 1508 r., *Rubricella Poznaniensis* z 1518 r. czy *Brewiarz krakowski* z 1538 roku<sup>28</sup>. Oracja zawierająca sformułowanie „nostrosque apostolos et patronos” wystąpiła jeszcze kilkukrotnie w liturgicznej tradycji poznańskiej, a oprócz wskazanego przez Polkowskiego *Viaticum Posnaniense*, można dodać również *Mszal poznański* z 1524 r. z identyczną tytułacją słowiańskich świętych<sup>29</sup>. Oznacza to, że po-

<sup>24</sup> Tłum. własne. Zob. I. Polkowski, *Cześć św. Cyryla i Metodego...*, s. 34: „Omnipotens piissime Deus, qui nos beatos pontifices et confessores tuos nostrosque apostolos et patronos Cirulum et Metudium, ad credulitatem fidei christianae vocare dignatus es, praesta quaesumus, ut qui eorum festivitate in praesenti gloriamur, eorum etiam gloriam aeternam consequi mereamur”.

<sup>25</sup> Tłum. własne. Zob. ibidem, s. 34–35: „Deus, qui hanc sacratissimam diem nobis in beatorum Ciruli et Methudii pontificum tuorum et patronorum nostrorum celebritatem venerabilem fecisti, per quos fidei sumpsimus exordium”.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>28</sup> *Liber horarum secundum veram rubricam sive notulam ecclesie Cracoviensis*, Cracoviae 1508, k. 280–280v; *Rubricella Poznaniensis*, Cracoviae 1518; *Breviarium secundum ritum insignis Ecclesie Cracoviensis noviter emendatum*, Venetiis 1538.

<sup>29</sup> *Missale dioeceseos Posnaniensis*, Cracoviae 1524, k. 18–18v: „Piissime Deus, qui nos per beatos confessores atque pontifices tuos, nostrosque apostolos et patronos, Cirulum et Metudium, ad credulitatem fidei christiane vocare dignatus es, presta, ut qui eorum festivitate in presenti gloriamur, eorum etiam gloriam eternam consequi mereamur”.



mimo niezachwianej popularności kultu św. Wojciecha jako głównego misjonarza Polaków, w pamięci historycznej obecni byli również Bracia Sołuńscy. Co ciekawe, wspomnień o świętych Cyrylu i Metodzie nie odnotowywano w kalendarzach liturgicznych diecezji wrocławskiej – choć wchodzącej w skład prowincji gnieźnieńskiej, to jednak od pierwszej połowy XIV w. funkcjonującej w granicach Królestwa Czeskiego<sup>30</sup>.

Ten pobieżny przegląd obecności św. św. Cyryla i Metodego w liturgii dowodzi, że w diecezji krakowskiej – której liturgia wszakże promieniowała na pozostałe ziemie Królestwa Polskiego – ich kult ugruntował się w wyniku starań biskupa Zbigniewa Oleśnickiego i na mocy statutów synodalnych z 1436 r.<sup>31</sup> Co kierowało krakowskim hierarchą, skądinąd niezwykle sprawnym politykiem i twórcą wielu ideowych kontekstów polityki polskiej XV stulecia? Wiemy, że w owym czasie polscy możni wzorem zachodnioeuropejskich elit wielką estymą darzyli wschodnią sztukę cerkiewną, szczególnie ikony maryjne, uznając je za „prawdziwe” wizerunki Matki Bożej wykonane przez św. Łukasza – sam Oleśnicki w swojej komnacie sypialnej posiadał obraz Marii malowany *more graeco*, czyli zwyczajem greckim (bizantyjskim, wschodnim)<sup>32</sup>. Także zmarły w 1434 r. król polski Władysław Jagiełło był fundatorem wielu dzieł artystycznych wykonanych sposobem wschodnim, ponieważ, jak twierdził współczesny im kronikarz Jan Długosz, monarcha zdecydowanie przedkładał sztukę grecką nad łacińską<sup>33</sup>. Te wschodnie inklinacje wydają się jednak zbyt słabą przesłanką, aby znać mało wówczas znanych świętych jako patronów królestwa.

Kiedy Oleśnicki decydował o włączeniu św. św. Cyryla i Metodego do grona patronów Królestwa Polskiego na burzliwym soborze powszechnym Kościoła katolickiego w Bazylei trwały rokowania w sprawie unii rzymskich katolików z katolikami obrządku greckiego. Polski hierarcha jako wytrawny działacz polityczny, który przez kolejne lata skutecznie lawirował między zwolennikami papieża a koncyliarystami, zdawał sobie sprawę, że unia w zasadniczy sposób zmieni krajobraz kulturowy wschodnich ziem Królestwa Polskiego. Mógł zatem poczynić pewne przygotowania w łonie liturgii swojej diecezji (wiodącej prym w kreowaniu świadomości historycznej całej społeczności królestwa), mając przed oczami perspektywę pojednania przedstawicieli obrządków Zachodniego i Wschodniego. Po ostatecznym podpisaniu 6 lipca 1439 r. unii ogłoszonej bullą *Laetentur coeli* Oleśnicki nie odniósł się do niej w jednoznaczny sposób.

<sup>30</sup> E. Mateja, *Śląski kalendarz liturgiczny świętych. Geneza i rozwój do czasu reformy papieża Piusa X*, [Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 85], Opole 2006, s. 16.

<sup>31</sup> K. Ożóg, *Pastor bonus – duszpasterskie zabiegi biskupa Zbigniewa Oleśnickiego w diecezji krakowskiej*, [w:] *Zbigniew Oleśnicki. Ksiądz Kościoła i mąż stanu. Materiały z Konferencji, Sandomierz 20–21 maja 2005*, red. F. Kiryk, Z. Noga, Kraków 2006, s. 31.

<sup>32</sup> H. Małkiewiczówna, *Zbigniewa Oleśnickiego Imago Beatae Virginis duplex*, [w:] *Ars Graeca, ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek*, red. W. Bałus et al., Kraków 2001, s. 135–137.

<sup>33</sup> *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 11–12, 1431–1444, red. J. Wyrozumski et al., Warszawa 2009, s. 142.

Mimo to rok później serdecznie przyjął metropolitę kijowskiego Izydora, kardynała i legata papieskiego, którego celem było umocnienie unii na ziemiach ruskich, a nawet pozwolił odprawić mu mszę w rycie greckim najpierw w Nowym Sączu, a później w katedrze wawelskiej<sup>34</sup>. Oleśnicki podarował też krakowskiej kapitule katedralnej rękopis *Disputationes Latinorum cum Graecis*, zawierający szczegółową relację oraz omówienie procesu dochodzenia do unii florenckiej, co może świadczyć o rosnącym zainteresowaniu sprawami pojednania z greckimi katolikami<sup>35</sup>.

Ostatecznie wyekspozowanie polityczno-państwowego charakteru kultu św. św. Cyryla i Metodego przez biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego nie przyniosło na ziemiach polskich jego ewidentnego rozkwitu i nie przyczyniło się w wyraźnym stopniu do zwiększenia jego obecności np. w fundacjach artystycznych – jak to miało miejsce w czeskiej Pradze. Wydaje się jednak wysoce prawdopodobne, że w obu przypadkach kult ten związany był przede wszystkim z działalnością polityczną elit obu królestw środkowoeuropejskich: w Czechach jako wyraz obecności Moraw w Koronie Królestwa Czech oraz środek legitymizowania władzy, w Polsce zaś jako element przygotowań do zawarcia unii Kościołów rzymskiego i wschodniego. Następcy biskupa Zbigniewa Oleśnickiego nie dostrzegali jednak potrzeby podtrzymywania ideowego zwornika między Wschodem i Zachodem w postaci kultu św. św. Cyryla i Metodego, a unia florencka nie przetrwała próby czasu. Fiasko idei krakowskiego hierarchy świadczy o tym, że pamięć o świętych apostołach Słowian, którzy przez krótką chwilę patronowali Królestwu Polskiemu, nie miała wiele wspólnego z pobożnością, a nosiła cechy projektu religijno-politycznego.

---

<sup>34</sup> T. Graff, *Biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki wobec schizmy bazylejskiej (1439–1449)*, [w:] Zbigniew Oleśnicki. *Książę Kościoła i mąż stanu. Materiały z konferencji w Sandomierzu, 20–21 maja 2005 roku*, red. F. Kiryk, Z. Noga, Kraków 2006, s. 197.

<sup>35</sup> *Katalog rękopisów kapitulnych...*, s. 83; T. Graff, *Biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki...*, s. 197.

## SUMMARY

Piotr Kołpak

### **The Political Role of the Cult of Saints Cyril and Methodius in the Kingdoms of Bohemia and Poland in the Late Middle Ages**

**Keywords:** Cult of Saints, Sts. Cyril and Methodius, Middle Ages, Art, Liturgy

In medieval Central and Eastern Europe, the cult of Saints Cyril and Methodius did not enjoy much popularity until the Roman Emperor and King of Bohemia Charles IV of Luxembourg. This monarch incorporated the cult of the Brothers into the ideological system of holy patronage over the Kingdom of Bohemia in order to, among other things, symbolically unite Moravia with Bohemia. In Poland, the cult was promoted by Bishop Zbigniew Oleśnicki, who in 1436 introduced the Brothers into the circle of patron saints of the Polish Kingdom. This ultimately unsuccessful attempt to enrich the ranks of the state's intercessors was probably linked to the then ongoing conciliar discussions on establishing the union of the Roman and Greek Churches. Nevertheless, both examples – Polish and Czech – illustrate the process of using saints' cults in political activities of a national and state-forming nature.



# **TEKSTY I KONTEKSTY**



Jakub Oniszczyk

ORCID: 0009-0009-5339-2451 / j.oniszczyk@gmail.com

Akademia Supraska

---

## 100 lat autokefalii. 1000 lat historii

Poniższy tekst jest transkrypcją treści filmu animowanego *100 lat autokefalii. 1000 lat historii*, który powstał z inicjatywy redakcji serwisu internetowego [cerkiew.pl](http://cerkiew.pl) w ramach obchodów 100-lecia autokefalii PAKP. W swojej przekrojowej formie ma on za zadanie popularyzację wiedzy o historii Cerkwi w Polsce<sup>1</sup>.

### 1. Apostołowie Słowian

Początki chrześcijaństwa na ziemiach polskich sięgają misji ewangelizacyjnej świętych braci Cyryla i Metodego. W IX w. przybyli oni z Bizancjum na tereny Moraw. Ich uczniowie schryścianizowali mieszkańców Małopolski, Śląska i Ziemi Przemyskiej. O ich działalności świadczą zabytki piśmiennictwa i wykopaliska archeologiczne. Stworzyli oni nowy alfabet i tłumaczyli nabożeństwa na język zrozumiały dla lokalnej ludności, czym położyli podwaliny chrystianizacji wszystkich Słowian. Jeszcze w XI w. w Krakowie istniała hierarchia metodiańska i sprawowana tam była liturgia w języku słowiańskim.

### 2. Metropolia Kijowska

Historia prawosławia w Państwie Polskim wiąże się także z jego ekspansją na wschód. Piastowie od początku rywalizowali z Rurykowiczami o Grody Czerwieńskie, do których sięgały wpływy prawosławnej Metropolii Kijowskiej. W czasach rozbitcia dzielnicowego tereny tego pogranicza zajmowało Księstwo Włodzimiersko-Halickie,

---

<sup>1</sup> Film jest dostępny pod adresem: <<https://cerkiew.pl/100-lat-autokefalii>>.

które w również podzielonej Rusi Kijowskiej wysunęło się na dominującą pozycję. XIII wiek był okresem rozwoju i fundacji prawosławnych biskupstw i monasterów na wschodnich ziemiach obecnej Polski. W tym też czasie książę Daniel Halicki założył miasto Chełm i do niego przeniósł stolicę swojego państwa, a w Drohiczynie nad Bugiem został koronowany na króla Rusi jako jedyny władca w historii. Gdy metropolita kijowski przeniósł swoją siedzibę do odległego Włodzimierza nad Kłazmą, władcy Rusi Wołyńsko-Halickiej zaczęli zabiegać w Konstantynopolu o utworzenie oddzielnej metropolii w Haliczu. Przyniosło to tylko tymczasowe rezultaty, albowiem o schedę po metropolii kijowskiej zabiegały aż trzy ośrodki: pierwszy z siedzibą we Włodzimierzu, a później Moskwie, drugi w Haliczu i trzeci, litewski, z siedzibą początkowo w Nowogródku, a później Wilnie.

Po zjednoczeniu ziem polskich i zajęciu przez Kazimierza Wielkiego terenów Rusi Halickiej powrócono do pomysłu odrębnej metropolii. Król wysłał poselstwo do patriarchy Konstantynopola i uzyskał jego aprobatę. Kazimierz Wielki w tolerancyjnej polityce wyznaniowej widział drogę do stabilności swojego królestwa. Na horyzoncie rysowały się jednak jeszcze większe zmiany.

W XIV wieku Litwini podporządkowali sobie większość ziem ruskich, a unia w Krewie z 1385 roku sprawiła, że w polskiej strefie wpływów znalazły się olbrzymie tereny, na których przeważała ludność prawosławna. Władcom zależało na niezależnej od Moskwy strukturze cerkiewnej w ich państwie, zdanie patriarchów Konstantynopola w tej sprawie było jednak zmienne, raz zgadzali się na odrębną metropolię, innym razem odmawiali, jak za metropolity Grzegorza Cambłaka, który nie uzyskał uznania przez Konstantynopol, mimo że został wybrany przez synod lokalnych biskupów w Nowogródku. Rozdział ugruntował się dopiero w połowie XV w., gdy Moskwa jednostronnie zerwała z Konstantynopolem, uwikłanym w próby unijne z Rzymem. W jurysdykcji Konstantynopola pozostały biskupstwa na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego i Królestwa Polskiego.

### 3. Wschód i Zachód

Pod panowaniem Jagiellonów wzajemne przenikanie się kultur Wschodu i Zachodu przeżywało swój rozkwit. Cerkiewna sztuka bizantyńsko-ruska wypełniła gotyckie wnętrza kościołów, o czym świadczą polichromie zachowane w Lublinie, Sandomierzu, Wiślicy i Krakowie. Z Bizancjum trafiały na nasze tereny cudowne ikony, których kult rozwinął się jak w żadnym innym kraju zdominowanym przez obrządek łaciński. Z postacią królowej Heleny, prawosławnej żony króla Aleksandra Jagiellończyka, związane są ikony Przenajświętszej Bogurodzicy z Bielska Podlaskiego, Brańska, Hodyszewa i Wilna. Powstały dziesiątki wielkich prawosławnych sanktuariów Matki Bożej, a w ślad za wędrującymi na zachód ikonami, również i katolickie. Najbardziej



znana – Częstochowska Ikona Matki Bożej – trafiła z Rusi Halickiej na Jasną Górę jeszcze wcześniej, za panowania Ludwika Węgierskiego. Obok rodziny królewskiej wielkimi mecenasami prawosławia były potężne rody magnackie. Na przełomie XV i XVI wieku z fundacji Chodkiewiczów powstał monaster supraski, który zyskał prestiżowy status ławy. Jego główna cerkiew Zwiastowania Bogurodzicy, współcześnie zrekonstruowana, stanowiła perłę syntezy architektury bizantyńsko-ruskiej z gotyką, a zdobiące wnętrza freski wskazywały na bezpośrednie związki z kulturą serbską. Do Supraśla trafiły i powstały w nim znakomite zabytki piśmiennictwa. Na terenach całej polsko-litewskiej Rusi działały dziesiątki monasterów i związanych z nimi skryptoriów, a w stołecznym Krakowie jeszcze w XV wieku otwarta została pierwsza na świecie cyrylicka typografia, która drukowała księgi liturgiczne na potrzeby prawosławnych obywateli.

Kulminacją tego okresu było zrównanie pod względem prawnym szlachty prawosławnej z katolicką. Po śmierci Zygmunta Augusta dla zapewnienia kontynuacji tych wolności podpisano w 1573 roku akt konfederacji warszawskiej, gwarantujący równouprawnienie i pokój między katolikami, protestantami i prawosławnymi. Nie powstrzymało to jednak procesów ukierunkowanych na zawarcie unii kościelnej w Brześciu Litewskim w 1596 roku. Projekt zjednoczenia Kościołów poprzez podporządkowanie biskupów prawosławnych papieżowi okazał się jednak złudną nadzieją i doprowadził do długotrwałych prześladowań i konfliktów wewnętrznych. Choć unitom udało się przejąć większość majątków Cerkwi, to ze względu na opór wiernych nie odnieśli oni całkowitego sukcesu. Wiele ośrodków, zwłaszcza życia monastycznego, stało się bastionami prawosławia. Na terenach obecnej Polski takim miejscem był monaster św. Onufrego w Jabłecznej, który nigdy unii nie przyjął. Swój duchowy autorytet roztaczał zarówno nad prawosławnymi, jak i unitami, obnażając przy tym unię jako projekt polityczny między hierarchami i władcami, obcy rzeszom wiernych, którzy trzymali się swoich tradycji. W tym okresie rolę obrońców prawosławia odegrały również świeckie bractwa cerkiewne, organizacje prowadzące działalność charytatywną i edukacyjną.

#### 4. Wiek XVII

W 1620 roku patriarcha jerozolimski Teofan III wyświęcił nowego metropolitę kijowskiego i biskupów na pozostałe wakujące katedry, jednak Cerkwi prawosławnej udało się uregulować swój prawny status dopiero za panowania Władysława IV. Metropolitą kijowskim został wtedy Piotr Mohyla. Dokonał on szeregu reform i założył w Kijowie Akademię Mohylańską, uczelnię na europejskim poziomie, która wykształciła przyszłe kadry dla Cerkwi w Rzeczypospolitej, umożliwiając jej przeciwstawienie się tendencjom unickim.

Od unii lubelskiej południowa część ziem ruskich znajdowała się bezpośrednio w Koronie. W XVII wieku dotknęła ją seria buntów i powstań kozackich, których istotnym motywem była również obrona praw religijnych. Pomysłem na naprawę sytuacji było zawarcie unii w Hadziaczu w 1658 roku i utworzenie Rzeczypospolitej Trojga Narodów, z wyodrębnionym Wielkim Księstwem Ruskim, na którego terenie Cerkiew prawosławna miała uzyskać pewne przywileje. Ten polityczny projekt upadł jednak już w kolejnym roku, a lewobrzeżna Ukraina wraz z Kijowem trafiła pod władzę Carstwa Rosyjskiego. Stan ten został sformalizowany przy okazji podpisania traktatu Grzymułtowskiego w 1686 roku, kończącego wojnę polsko-rosyjską. W tym samym roku Metropolia Kijowska, wraz ze wszystkimi podległymi jej terenami Litwy i Polski, za zgodą króla i patriarchy Konstantynopola została podporządkowana Patriarchatowi Moskiewskiemu, co umożliwiło Rosji mieszanie się w wewnętrzne sprawy polskiego prawosławia. Nasiliło to działania unijne i antycerkiewne prawodawstwo w Rzeczypospolitej.

## 5. Nadzieja na odrodzenie i drastyczna rzeczywistość

Próba ustanowienia samodzielnej struktury cerkiewnej pojawiła się w epoce Sejmu Wielkiego. Kongregacja pińska z 1791 roku zaproponowała utworzenie Cerkwi autokefalicznej, a na przyszłego jej zwierzchnika wytypowała ihumena Sawę Palmowskiego, który miałby rezydować w monasterze w Bielsku Podlaskim. Wobec kolejnych rozbiorów plany upadły, choć prawosławni próbowali ich bronić zasilając szeregi powstania kościuszkowskiego.

Na terenie zaboru pruskiego prawosławni praktycznie nie występowali, a pod austriackim propagowano unię. W zaborze rosyjskim z jednej strony odradzano prawosławne biskupstwa, budowano cerkwie, zakładano monastery i sprzyjano powrotowi unitów do wiary ojców, z drugiej jednak likwidowano odrębność organizacyjną i kulturową Cerkwi na terenach dawnej Rzeczypospolitej, dążąc do ujednoczenia jej tradycji, kultury i obrzędowości z wzorcami rosyjskimi. Wiekowe monastery w Drohiczynie, Bielsku i Zabłudowie, które przetrwały lata walki z unią pod rządami katolickich władców, za panowania prawosławnych carów zostały zamknięte.

## 6. Droga do autokefalii

I wojna światowa to dla prawosławnej ludności ziem Polskich czas *bieżeństwa* – ucieczki na wschód przed zbliżającym się frontem niemieckim. Duchowni udający się w głąb Rosji zabierali ze sobą najcenniejsze cerkiewne skarby. Ziemie polskie opuściły 3 miliony wiernych. Wielu zginęło w drodze, jeszcze więcej w rewolucyjnej zawierusze w bolszewickiej Rosji. Nielicznym udało się wrócić do odrodzonej Polski.

Terytorium wschodnich województw międzywojennej II Rzeczypospolitej zamieszkiwała głównie ludność prawosławna. Władzom państwowym od początku zależało na usamodzielnieniu się Cerkwi. W tym celu metropolita Jerzy Jaroszewski rozpoczął starania o uzyskanie autokefalii ze strony Patriarchatu Moskiewskiego. Gdy jednak w 1922 roku patriarcha moskiewski Tichon Bielawin został aresztowany i formalnie zarząd nad Cerkwią rosyjską przejęła niekanoniczna Żywa Cerkiew, zwrócono się w tej sprawie do Konstantynopola. Po tragicznej śmierci metropolity Jerzego dążenia do uzyskania autokefalii kontynuował jego następca, metropolita Dionizy Waledyński. Ostatecznie tomos o autokefalii Cerkwi w Polsce podpisany został 13 listopada 1924 r. przez patriarchę konstantynopolitańskiego Grzegorza VII.

Uroczyste ogłoszenie autokefalii nastąpiło 17 września 1925 roku w katedrze św. Marii Magdaleny w Warszawie i spotkało się ono z akceptacją lokalnych Cerkwi prawosławnych.

Równoległe do starań o jurysdykcyjną niezależność prowadzone były prace nad uregulowaniem sytuacji prawnej Cerkwi w Polsce. Wraz z otrzymaniem autokefalii metropolita Dionizy miał nadzieję na wprowadzenie lepszego rozwiązania niż dotychczasowe tymczasowe przepisy, uzależniające Cerkiew od państwa. Jednak nawet status posiadanych majątków nie został uregulowany niemal aż do wybuchu II wojny światowej. Ze względu na taką sytuację prawną Cerkiew była mocno ograniczona przez władze, które często nie wyrażały zgody na otwarcie parafii i aprobowały przejęcia obiektów cerkiewnych przez Kościół rzymskokatolicki. Apogeum akcji rewindykacyjno-polonizacyjnej przypadło na lata 1937–1938, kiedy na Chełmszczyźnie i Podlasiu zburzono 127 prawosławnych obiektów sakralnych.

Mimo wszelkich trudności Cerkiew w Polsce prowadziła ambitną działalność charytatywno-duszpasterską, edukacyjną i wydawniczą, a utworzone przy Uniwersytecie Warszawskim Studium Teologii Prawosławnej przyciągnęło prestiżowe zagraniczne grono wykładowców i stało się w 20-leciu międzywojennym jednym z najważniejszych prawosławnych ośrodków naukowych na świecie.

## 7. Pożoga wojny

W momencie wybuchu II wojny światowej w siłach zbrojnych Rzeczypospolitej znaczna część żołnierzy była wyznania prawosławnego. Zapisali oni chlubną kartę patriotyzmu w kampanii wrześniowej, na powstańczych barykadach i na wszystkich frontach II wojny światowej. Wielu z nich spoczywa w lasach Katynia i Kozielska, jak naczelny kapelan Wojska Polskiego ks. Szymon Fedorońko. Innych odnajdziemy na cmentarzach Bolonii, Tobruku, Monte Casino. Wraz z II Korpusem Polskim wojenny szlak przemierzał również biskup połowy Sawa Sowietow, organizator prawosławnego duszpasterstwa Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie.

Pod niemiecką okupacją metropolita Dionizy został początkowo odsunięty od zarządzania Cerkwią, a po powrocie do pełnienia funkcji jego pozycja została mocno ograniczona przez grupy narodowościowe.

Wojna pochłonęła wielu najwybitniejszych działaczy prawosławnych II Rzeczypospolitej i pozostawiła Cerkiew w Polsce dosłownie zdziesiątkowaną. Zmiany granic, ale również rozpoczęte w 1944 przesiedlenia ludności niepolskiej z województw wschodnich do Białoruskiej i Ukraińskiej Republik Ludowych sprawiły, że liczba prawosławnych w Polsce spadła 10-krotnie. Proporcjonalnie zmniejszyła się również liczba duchownych i parafii. Dodatkowe zmiany w geograficznym obrazie Cerkwi w Polsce pojawiły się, gdy prawosławni przymusowo przesiedleni w ramach powojennej akcji „Wisła” zaczęli zakładać parafie na zachodzie i północy kraju, na tzw. ziemiach odzyskanych.

## 8. Nowa rzeczywistość

Metropolita Dionizy nie cieszył się przychylnością władz komunistycznych i pod znakiem zapytania stało dalsze istnienie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Ostatecznie ówczesne władze państwowe zdecydowały o odsunięciu metropolity i utworzeniu Tymczasowego Kolegium Rządzącego Kościoła Prawosławnego.

Kolegium kierowało działalnością cerkiewną, w tym zakończonymi sukcesem w 1948 r. staraniami o moskiewską zgodę na autokefaliczną samodzielność polskiego prawosławia. W 1951 r. nowym zwierzchnikiem PAKP został pochodzący spod Międzyrzecza Podlaskiego metropolita Makary Oksijuk.

Uwarunkowania polityczne PRL nie sprzyjały powojennej odbudowie życia cerkiewnego. Na miarę swych możliwości przeciwdziałali temu kolejni metropolici: Tymoteusz Szretter, Stefan Rudyk i Bazyle Doroszkiewicz. Gdy władza ludowa nieco zrewidowała swój dyktatorski stosunek wobec religii, nastąpiła stopniowa stabilizacja i rozwój. Transformacja systemowa i uchwalenie w 1991 r. Ustawy o stosunku Państwa do PAKP przyniosły Cerkwi niespotykaną do tej pory swobodę i możliwości wszechstronnej aktywności.

Od 1998 roku funkcję zwierzchnika Cerkwi w Polsce pełni metropolita Sawa Hrycuniak. Cerkiew prowadzi szeroko zakrojoną działalność duszpasterską, edukacyjną, naukową, wydawniczą, kulturalną, charytatywną i społeczną. Rozwija się życie monastyczne i parafialne. Funkcjonuje również silny ruch młodzieżowy.

## 9. 100 lat autokefalii. 1000 lat historii

Państwo polskie niemal zawsze było wielonarodowościowe i wielowyznaniowe, a tradycje tolerancji są w nim głęboko zakorzenione. Prawosławni od początku

byli istotnym elementem tej układanki. Wnieśli olbrzymi wkład do kultury polskiej i europejskiej, a w potrzasku politycznych i etnicznych waśni znajdowali sposoby, by w twórczy i heroiczny sposób świadczyć o Ewangelii Chrystusa.

## SUMMARY

Jakub Oniszczyk

### **100 years of autocephaly. 1000 years of history**

The presented text is a transcript of the animated film “100 years of autocephaly. 1000 years of history”, which was created as an initiative of the [cerkiew.pl](http://cerkiew.pl) editorial team to celebrate the 100<sup>th</sup> anniversary of the autocephaly of the Polish Autocephalous Orthodox Church. In its cross-sectional form, it is intended to popularize knowledge about the history of the Orthodox Church in Poland.





Aleksandra Szymaniuk

ORCID 0009-0007-5081-0588 / olaszymaniuk@gmail.com

Uniwersytet Muzyczny im. Fryderyka Chopina w Warszawie / Politechnika Białostocka

## Mikołaj Dylecki we Wrocławiu – mistrzowska odsłona prawosławnego baroku

Sowa kluczowe: Dylecki Mikołaj, muzyka kościelna, prawosławny barok, Kościół prawosławny, Kosendiak Andrzej, Narodowe Forum Muzyki

W piątek 13 września 2024 r., w czasie kiedy w pomieszczeniach Akademii Suprańskiej odbywała się międzynarodowa konferencja zorganizowana przez Chrześcijańską Akademię Teologiczną, Prawosławne Seminarium, Katedrę Teologii Prawosławnej UwB i Fundację Oikonomos dla uczczenia 100-lecia autokefalii PAKP, we Wrocławiu Narodowe Forum Muzyki im. Witolda Lutosławskiego zorganizowało wyjątkowy koncert we wrocławskiej Katedrze Prawosławnej w ramach 59 Międzynarodowego Festiwalu Wratislavia Cantans. Wystąpił zespół solistów Wrocław Baroque Ensemble pod batutą Andrzeja Kosendiaka, wykonując utwory Mikołaja Dyleckiego, pierwszego ukraińskiego kompozytora, który odegrał wielce istotną rolę w procesie przemian muzyki cerkiewnej XVII wieku. Koncert był nie tylko wydarzeniem artystycznym, lecz również duchowym, zgromadził szeroką publiczność, wiernych Prawosławia, jak i miłośników muzyki sakralnej. Stał się czymś więcej niż tylko muzycznym wydarzeniem – był symbolicznym spoiwem między dwiema wielkimi tradycjami Wschodu i Zachodu.

Andrzej Kosendiak to wybitny polski dyrygent, organizator życia muzycznego i pedagog. Jego nazwisko jest nierozzerwalnie związane z Narodowym Forum Muzyki we Wrocławiu, którego był jednym z głównych pomysłodawców i dyrektorem. Kosendiak pełnił funkcję dyrektora Filharmonii Wrocławskiej, a następnie dyrektora Narodowego Forum Muzyki, gdzie odgrywał kluczową rolę w rozwijaniu i kształtowaniu tej instytucji. Dzięki jego wizji Forum stało się jednym z najważniejszych centrów muzycznych w Europie, oferując różnorodne programy artystyczne, obejmujące zarówno muzykę dawną, jak i współczesną. Dzięki swojej wszechstronnej działalności pozostaje jedną z kluczowych postaci w świecie polskiej muzyki klasycznej. Szczególne uznanie należy mu przyznać za nagranie czternastego już albumu w ramach serii Music First. Muzyka I Rzeczypospolitej, tym razem poświęconego twórczości

barokowego kompozytora Mikołaja Dyleckiego (1630–1690). Monograficzna płyta zawiera Liturgię Rekwialną i *Kanon Zmartwychwstania*, dzieła powstałe w XVII wieku na terenie Rzeczypospolitej, przeznaczone na dwa czterogłosowe zespoły wokalne, w których wykonaniu uczestniczył wspaniały Wrocław Baroque Ensemble. W skład zespołu weszli: Aldona Bartnik, Aleksandra Turalska (soprany), Piotr Olech, Daniel Elgersma (kontratenory), Maciej Gocman, Florian Cramer (tenory) oraz Volodymyr Andrushchak i Tomáš Král (basy). Płyce towarzyszy polsko-angielski booklet z opracowaniami i tekstami pieśni.

Liturgia Rekwialna Dyleckiego zachwyca różnorodnością form i kolorów muzycznych, odzwierciedlając intensywność przeżyć liturgicznych. Mistrzowsko operuje kontrastami, co sprawia, że każda część utworu wydaje się żyć własnym życiem. Dylecki doskonale połączył tu elementy tradycji z nowatorskimi pomysłami, co czyni jego dzieło świeżym i inspirującym.

Podobnie jak w kompozycjach Monteverdiego, w Liturgii Rekwialnej Dylecki używa bogatej palety barw kontrastów. Monteverdi był pionierem w eksploracji ludzkich emocji w muzyce, co Dylecki rozwija w kontekście polskim, dodając elementy lokalnej tradycji muzycznej. Zastosowanie technik takich jak wprowadzenie nowych instrumentów czy zmiana metrum w kluczowych momentach kompozycji, jest również cechą wspólną obu twórców.

*Kanon Zmartwychwstania* został pierwotnie opracowany i wydany przez Ninę Gerasimową-Persidską w Ukrainie, na podstawie tzw. Rękopisu kijowskiego, powstałego w Kijowie w latach 70. XX wieku. W tamtym czasie brakowało jednak partii drugiego dyszkantu, którą odtworzyła badaczka Irina Gierasimowa (Bazyłowa), odnajdując drugą kopię *Kanonu* – tzw. Rękopis petersburski. W tej wersji zachował się brakujący głos, a po analizie okazało się, że istnieją znaczące różnice pomiędzy oryginałem a wcześniejszą rekonstrukcją. Szczególnie w fragmentach polifonicznych powodowało to liczne zaburzenia we wprowadzaniu głosów. Obecnie dysponujemy więc dwoma wersjami utworu: kijowską i petersburską, które różnią się liczbą części, z zachowanym kompletem głosów. Na płycie utwory *Kanonu Zmartwychwstania*, opracowane na podstawie obu wyżej wymienionych rękopisów, przygotowała również Irina Gierasimowa (Bazyłowa), a oba dzieła w tej postaci zostały zarejestrowane po raz pierwszy.

*Kanon Zmartwychwstania* to prawdziwy majstersztyk, który nie tylko zachwyca swą doskonałością kompozycyjną, ale także potrafi głęboko poruszyć słuchacza. Uroczysty charakter utworu sprawia, że staje się on nieodłącznym elementem liturgii i ceremonii religijnych, budząc w sercach ludzi nadzieję i optymizm. Zarówno kontrasty w fakturze, jak i dynamiczne zmiany rytmiczne wprowadzają słuchacza w magiczny świat muzyki, gdzie każdy element wydaje się być starannie przemyślany. Wrażenie lawiny radości, które płynie z tej kompozycji, jest wręcz zaraźliwe, a jej struktura harmonijna i polifoniczna składają się na niezapomniane doznania estetyczne. Nie można



również pominąć doskonałej gry z metrum, gdzie połączenie trójdzielnego metrum symbolizującego boską chwałę z metrum dwudzielnym, oddającym ziemską radość, tworzy harmonijną całość, która jest nie tylko wspaniałym świadectwem talentu kompozytora, ale także uniwersalnym przesłaniem dla wszystkich pokoleń. *Kanon Zmartwychwstania* to dzieło, które, niezależnie od czasu i miejsca, zawsze znajdzie swoje miejsce w sercach i duszach słuchaczy, stając się nieodłącznym elementem ich duchowego przeżycia.

Album ten stanowi kolejną pozycję w cyklu, który od 2012 roku, dzięki współpracy Narodowego Forum Muzyki i CD Accord przybliży twórczość wybitnych kompozytorów polskiego renesansu i baroku pod kierownictwem Andrzeja Kosendiaka. Nagrano go w znakomitej akustyce Sali Głównej Narodowego Forum Muzyki. Jak wspomina sam dyrygent, „praca nad przygotowaniem tej płyty rozpoczęła się w 2019 roku, kiedy po raz pierwszy zetknąłem się z muzyką Mikołaja Dyleckiego – fragmenty jego Liturgii Rekwalnej wykonywaliśmy w Wrocław Baroque Ensemble w Kijowie. Wówczas wywarły na mnie duże wrażenie, co wraz z późniejszą pracą dyrygentką nad dziełami tego twórcy i kolejnymi koncertami umacniało we mnie poczucie, że mam do czynienia z wyjątkowym repertuarem”<sup>1</sup>. Po wysłuchaniu koncertu oraz nagrań można śmiało rzec, że płyta to nie tylko muzyka, to most łączący nas z barokowym dziedzictwem, które wciąż potrafi poruszyć serca i umysły.

Odkrycie twórczości Dyleckiego to podróż w czasie, która przenosi w świat pełen emocji i subtelných dźwięków. Dzięki niej można docenić niezwykle bogactwo i różnorodność barokowej sztuki muzycznej, która po wiekach wciąż zachwyca swoją głębią i kunsztem.

W to wyjątkowe wydarzenie zaangażowany był również dr Łukasz Hajduczenia, absolwent Prawosławnego Seminarium Duchownego oraz wydziału wokalnego warszawskiego Uniwersytetu Muzycznego im. Fryderyka Chopina, a także londyńskiej Guildhall School of Music and Drama. Uznawany za autorytet w dziedzinie muzyki cerkiewnej w Polsce, prowadzi badania dotyczące muzycznej sfery liturgii bizantyńskiej. Jego działalność artystyczna jest bardzo różnorodna — obejmuje zarówno liczne koncerty muzyki klasycznej, projekty operowe, jak i pedagogikę oraz pracę z zespołami wokalnymi. Pełni również funkcję dyrektora artystycznego Zespołu Muzyki Cerkiewnej „Katapetasma”. Jego wiedza i talent przyczyniają się do popularyzacji tradycji muzycznych w współczesnym świecie. Komentarz dr Łukasza Hajduczeni wzbogacił koncert, umożliwiając publiczności głębsze zrozumienie kontekstu historycznego, który towarzyszy muzyce Mikołaja Dyleckiego. Uwydatnił znaczenie dialogu między różnymi tradycjami muzycznymi, ale również zwrócił uwagę na istotną rolę w kształtowaniu wspólnej tożsamości kulturowej, będącej wynikiem syntezy Wschodu i Za-

---

<sup>1</sup> Andrzej Kosendiak (fragmentu tekstu zamieszczonego w booklecie dołączonym do płyty).

chodu, co sprawiło, że Polska i Litwa były wyjątkowe w Europie. Od XVI wieku prawosławie w Rzeczypospolitej inspirowało się zachodnią cywilizacją, co widać w zmianach liturgicznych i artystycznych, takich jak dominacja stylu gotyckiego w architekturze prawosławnej oraz nowoczesne zapisy muzyki monodycznej na pięciolinii zamiast w formie neum, a także w malarstwie ikonowym, gdzie pojawiły się wzory zachodnie. W przeciwieństwie do Rosji, gdzie za czasów Piotra I zachodnia sztuka była wprowadzana bez wcześniejszej syntezy, w kulturze prawosławnej Rzeczypospolitej dążono do przekształcenia tradycyjnych form w zachodnie style, co sprzyjało artystycznej lokalnej samoświadomości, a proces stylistycznej transformacji najbardziej widoczny był pod koniec XVI i w XVII wieku.

Okres przekształcania formy artystycznej wschodniego chrześcijaństwa na język barokowy był czasem intensywnej aktywności społeczno-kulturowej prawosławnych obywateli dawnej Rzeczypospolitej. Wyrazem tej dynamiki były bractwa, które integrowały magnaterię, szlachtę i mieszczan w obronie praw Kościoła. Mając charakter apologetyczny, bractwa starały się chronić prawosławie przed unijnymi tendencjami, tłumacząc jego dziedzictwo na język kultury zachodniej. Ta otwarta postawa polegała na adaptacji własnej kultury do zrozumiałego systemu, zamiast na jej izolacji. Bractwa prawosławne w dawnej Rzeczypospolitej, jeszcze przed unią brzeską, wprowadziły zachodnioeuropejski wielogłos. Przykładem jest list bractwa lwowskiego do Patriarchy Jeremiasza, w którym proszono o zgodę na używanie muzyki wzorowanej na zachodniej polifonii. Dokument ten dowodzi, że adaptacja nieprawosławnych śpiewów była świadomym i trudnym krokiem. Brackie szkoły oferowały edukację muzyczną opartą na renesansowym podręczniku Johanna Spangenberg, a także wysyłały diaków do mołdawskich klasztorów, aby uczyć się tradycji bizantyńsko-bałkańskich. To pokazuje, że rozwój barokowych form muzycznych nie był zapomnieniem prawosławnych tradycji, lecz świadomym wyborem kulturowym. Podobną ideę realizował metropolita kijowski Piotr Mohyła, zakładając Kolegium Kijowskie i reformując liturgię.

Model przekładu liturgii prawosławnej na styl barokowy widać w twórczości epoki, szczególnie w dziele Mikołaja Dyleckiego „Gramatyka muzyczna”. W tym XVII-wiecznym podręczniku wprowadzał on innowacje w teorii muzyki, omawiając tonację, metrum, rytm, skalę oraz system solmizacyjny. Dylecki poruszał też kwestie harmonii, kontrapunktu i kompozycji, jako pierwszy przedstawiając koło kwintowe. Jego prace były zgodne z rozwijającą się muzyką instrumentalną baroku, wprowadzając do cerkiewnych kompozycji nowe środki wyrazu. Wpływ szkoły weneckiej oraz edukacja w Wilnie i Warszawie kształtowały jego styl, nawiązujący do polskich kompozytorów, takich jak Marcin Mielczewski i Jacek Różycki. Dylecki rozwijał również formę koncertu, charakterystyczną dla stylu weneckiego.

Barokowa stylistyka śpiewu wschodniochrześcijańskich nabożeństw została ukształtowana przez teorię afektów, co skłoniło twórców do nowego przeżywania li-

turgii, dotąd opartej na bizantyńskich zasadach. Nowożytne formy wprowadziły podział na odbiorcę i dzieło, co wydawało się sprzeczne z tradycją prawosławną. Mimo różnic emocjonalnych, zmiany stylistyczne nie zniosły konwencjonalnego traktowania liturgii, a jedynie zmieniły środki wyrazu. W okresie baroku oba style śpiewu często współistniały, tworząc dialog między silnie skodyfikowanymi tradycjami.

Styl barokowy z powodzeniem zintegrował się z liturgią prawosławną, tworząc unikatowy fenomen określany jako prawosławny barok. Dotyczy on zarówno Kościoła unickiego, jak i prawosławnego w dawnej Rzeczypospolitej, gdzie wschodnie chrześcijaństwo zachowało spójność tradycji liturgiczno-artystycznej, a źródłem tego zjawiska są procesy kulturowe i cywilizacyjne.

Dzieła Dyleckiego, zachwycają nie tylko swoją formą, ale i głębią emocjonalną, stanowiąc świadectwo bogatego dziedzictwa muzycznego. Wydarzenie to przypomina, jak ważne jest pielęgnowanie i odkrywanie historycznych korzeni, które kształtują współczesną tożsamość kulturową. Wyrazy uznania należy złożyć zespołowi redakcyjnemu: Agnieszce Kurpisz, dr Irinie Gierasimowej (Bazyłowej), prof. Aleksandrowi Naumowowi, dr Łukaszowi Hajduczeni, Ludmile Kapustinie oraz Volodymyrowi Andrushchakowi. Zasługują oni na serdeczne podziękowania za ich wkład w popularyzację muzyki sakralnej, kompleksowe jej wsparcie, oraz zaangażowanie w dialog między różnymi tradycjami muzycznymi. Obchody 100-lecia autokefalii PAKP w połączeniu z badaniami naukowymi, w tym muzycznymi dr. Łukasza Hajduczeni podkreśliły znaczenie dialogu pokazując, jak prawosławna sztuka muzyczna ewoluowała na przestrzeni wieków. Warto, aby nasza Cerkiew promowała tego typu wydarzenia, które nie tylko wzbogacają życie duchowe społeczności, ale także przypominają o znaczeniu dziedzictwa muzycznego, które może być mostem łączącym różne kultury i tradycje, świadcząc o bogactwie i ciągłości tradycji.

**SUMMARY**

Aleksandra Szymaniuk

**Mikołaj Dylecki in Wrocław – a Masterful Display of  
Orthodox Baroque**

**Keywords:** Dylecki Mikołaj, Church Music, Orthodox Baroque, the Orthodox Church, Kosendiak Andrzej, Narodowe Forum Muzyki

At the same time as the international theological conference celebrating the 100th anniversary of the autocephaly of the Polish Autocephalous Orthodox Church was taking place at the Supraśl Academy, a remarkable concert was held at the Orthodox Cathedral in Wrocław as part of the 59th International Wratislavia Cantans Festival. The Wrocław Baroque Ensemble, conducted by Andrzej Kosendiak, performed works by Mykola Diletsky, a Ukrainian composer who played a significant role in the development of 17th-century church music. The concert attracted a large audience, bringing together the traditions of the East and the West. Andrzej Kosendiak, director of the National Forum of Music, known for his extensive artistic achievements and organizational activities, contributed to the recording of the 14th album in the series “Music First. Music of the Polish-Lithuanian Commonwealth,” dedicated to Diletsky’s works. The album features compositions by the Baroque composer, performed by the Wrocław Baroque Ensemble. Dylecki’s Requiem Liturgical stands out with its diversity of musical forms and colors, reflecting the intensity of liturgical experiences. The composer masterfully operates with contrasts, giving each section of the work a unique life. The combination of tradition with innovative ideas makes the piece fresh and inspiring. Like Monteverdi, Dylecki employs a rich palette of contrasts, developing an emotional approach in the Polish context and incorporating local musical traditions. The use of new instruments and changes in meter at key moments are common features of both composers. The *Canon of the Resurrection* was reconstructed by Nina Gerasimova-Persidska based on the Kyiv Manuscript from the 1970s; however, the missing voice was only found in the Petersburg Manuscript, thanks to the research of Irina Gerasimova (Bazyłowa). These two manuscripts differ in some sections, which influenced their reconstruction, particularly in the area of polyphony. The new album, released as part of a series promoting the music of the Polish Renaissance and Baroque, features these versions for the first time. The *Canon of the Resurrection* is an outstanding musical work that captivates with its compositional excellence and emotional impact on the listener. Its solemn character makes it an inseparable element of the liturgy, bringing hope and optimism. Contrasts in texture and dynamic rhythms introduce one to the magical world of music, while the harmonic and polyphonic structure provides unforgettable aesthetic experiences. The play with meter, combining a triple meter symbolizing divine glory with a duple meter reflecting earthly joy, creates a harmonious whole. The *Canon of the Resurrection* remains an essential work for all generations, enriching their spiritual

experiences. Conductor Andrzej Kosendiak emphasizes that the discovery of the music of Mikołaj Dylecki, which he has been working on since 2019, was a unique experience for him, showcasing the beauty and emotional depth of Baroque heritage. The discovery of Mikołaj Dylecki's works is a musical journey through time that reveals the richness and subtlety of Baroque musical art. Dr. Łukasz Hajduczenia, an expert in church music, actively participated in this initiative. His research on Byzantine liturgy and his artistic activities, including concerts, opera projects, and pedagogy, have made a valuable contribution to the popularization of Dylecki's music. As the artistic director of the ensemble "Katapetasma," Hajduczenia highlighted the historical context of Dylecki's work, showcasing the importance of the dialogue between the Eastern and Western musical traditions of the former Commonwealth. He demonstrated how, since the 16th century, Orthodoxy in Poland and Lithuania has connected Eastern spirituality with Western influences, significantly impacting architecture, music, and icon painting, giving Orthodoxy a new character, distinct from that in Russia, where the Western style was introduced suddenly. This process facilitated the development of local artistic identity, particularly evident in the 17th century. The Baroque style of singing in Eastern Christian liturgy, based on the theory of affections, changed the experience of the liturgy while maintaining its traditional character. Despite the introduction of modern forms that separated the work from the audience, both singing styles coexisted, creating a dialogue between the traditions. As a result, a unique phenomenon of "Orthodox Baroque" emerged, manifesting itself in both the Uniate and Orthodox Churches in the territories of the former Commonwealth. The celebrations of the centenary of the autocephaly of the Polish Autocephalous Orthodox Church and Dr. Łukasz Hajduczenia's research emphasized the evolution of this musical tradition. Dylecki's works enchant both in form and emotional depth, highlighting the richness of the musical heritage. The event serves as a reminder of the need to nurture historical roots that influence contemporary cultural identity. Recognition is due to the editorial team, including Agnieszka Kurpisz, Dr. Irina Gierasimowa, Prof. Aleksander Naumow, Dr. Łukasz Hajduczenia, Ludmila Kapustina, and Volodymyr Andrushchak, for their contributions to the popularization of sacred music and the dialogue between traditions. The Church should support such events that enrich spiritual life and connect different cultures.



Szymon Klimiuk

ORCID: 0009-0004-3764-4114 / szymonklimiuk@gmail.com

Uniwersytet Jagielloński

## Przysięgi i ślubowania: słowa jako genesis<sup>1</sup> (omówienie)

Obchodzony w tym roku jubileusz stulecia nadania patriarszego tomosu Polskiej Cerkwi Prawosławnej i późniejsze losy jej autokefalii skłaniają do zainteresowania problematyką różnego rodzaju deklaracji, przysięg, ślubowań itp. Dlatego z radością powitaliśmy ciekawą książkę *Oaths and Vows: Words as Genesis* Adama B. Seligmana i Marii Schnitter, która ukazała się w prestiżowym wydawnictwie De Gruyter Brill.

Przysięgi i ślubowania mają moc kształtowania rzeczywistości, zarówno w kontekście osobistym, jak i społecznym. Akt mowy, jakim jest przysięga czy ślubowanie, odnosi się do przeszłości, czerpiąc z niej moc, a jednocześnie definiuje przyszłe działania. W książce autorzy dokonują pogłębionej analizy tych fenomenów, ukazując ich znaczenie i wpływ na życie ludzi.

Maria Schnitter jest profesorem na Uniwersytecie św. Paisija Hilendarskiego w Płowdiwie, gdzie kieruje katedrami Etnologii i Teologii. Tu kończyła studia magisterskie z filologii bułgarskiej i rosyjskiej. Jej liczne prace badawcze dotyczą średnio-wiecznych słowiańskich rękopisów cyrylickich i głągoliczkich, zajmowała się apokryficznie Księgą Henocha, modlitwami i zaklęciami w literaturze i folklorze, *Euchologium Synajskim*, życiem codziennym Słowian bałkańskich przez pryzmat prawosławnego rytuału [z ważniejszych prac warto wymienić *Старобългарски текстове. Изповедни чинове.* (1998), *Молитва и магия* (2001), *Vom Körper zur Schrift* (2007), *Пѣтица през православния ритуал* (2017)]. Publikowała też w „Latopisach Akademii Supraskiej” (11/2021).

Adam B. Seligman jest profesorem religii na Uniwersytecie Bostońskim oraz pracownikiem naukowym w Instytucie Kultury, Religii i Spraw Światowych. Jego bada-

---

<sup>1</sup> A.B. Seligman, M. Schnitter, *Oaths and Vows: Words as Genesis*, Berlin-Boston 2024, s. I–XX, 1–238.

nia obejmują różne aspekty społeczne i religijne, a wśród jego publikacji znajdują się książki takie jak: *The Idea of Civil Society* (1992), *Inner-worldly Individualism* (1994), *The Problem of Trust* (1997), *Modernity's Wager: Authority, the Self and Transcendence* (2000), wraz z Markiem Lichbachem *Market and Community* (2000), *Modest Claims, Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition* (2004), wraz z Robertem P. Wellerem, Michaëlem Puetem i Bennettem Simonem *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity* (2008), wraz z R.P. Wellerem *Rethinking Pluralism: Ritual, Experience and Ambiguity* (2012) oraz przedstawiana tu *Oaths and Vows: Words as Genesis*<sup>2</sup>, napisana wraz z M. Schnitter.

Przysięgi i ślubowania mają wspólne cechy takie jak siła i performatywność, jednak różnią się w swej istocie. W kontekście przysięg i ślubów, można wyróżnić kilka kluczowych różnic:

Śluby (vows): są prywatnymi aktami zobowiązań, nie mającymi bezpośredniego odbiorcy, do którego można się zwrócić o ich spełnienie. Przykłady to ślub małżeński, który choć publiczny, jest osobistym zobowiązaniem. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Michael'a Robins'a, który autorzy wykorzystali do objaśnienia konceptu ślubów:

Śluby różnią się od obietnic w tym zasadniczym aspekcie, że nie obligują do odpowiedzialności wobec innej osoby, która byłaby władna zwolnić ślubującego z podjętych przez niego zobowiązań. Śluby [...] nie są zobowiązaniami wobec osoby postronnej; w przeciwieństwie do obietnic, ślubom nie towarzyszy osoba wobec, której owy ślub jest składany [...] naturą ślubów jest narzucone przez samego siebie zobowiązanie, nie uprawniające nikogo do niczego<sup>2</sup>.

Przysięgi (Oaths): są aktami społecznymi, angażującymi odbiorcę, który ma moc zwolnienia od obowiązku. Przysięgi wiążą się z konkretnymi zobowiązaniami wobec innych.

Praca składa się z dwóch części. W pierwszej, zatytułowanej *The Power of the Word (Potęga słowa)* przedstawia się fenomenologię przysięg i ślubów przez pryzmat tradycji żydowskiej, mitologii, prawosławia. Druga – *Desire and the Word (Pragnienia i słowo)* skupia się na psychologicznej analizie przysięg i ślubów w literaturze europejskiej od XII do XIX wieku, oraz na zestawieniu konceptów Eros i przysięgi.

W tradycji żydowskiej prawo wyraźnie odradza składania przysięg i ślubów, traktując je jako obciążające i potencjalnie niebezpieczne. W *Księdze Powtórnego Prawa* i *Szulchan Aruchu* znajdują się zasady mówiące o unikaniu składania ślubów. Szcze-

<sup>2</sup> „Vows differ from promises in the crucial aspect that they do not constitute the undertaking of an obligation to someone else, who then enjoys the power of releasing the vower from his obligation. Vows [...] are not obligations to anybody; there is no 'vowee' as there is a 'promisee' [...] the nature of vows is that of a self-imposed commitment to do something, which creates a right on the part of nobody”, M. Robins, *Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge 1984, s. 85; cyt. za: A.B. Seligman, M. Schnitter, *Oaths and Vows...*, s. 1.



gólne znaczenie ma wygłaszana przed Jom Kipur modlitwa Kol Nidre, która symbolicznie unieważnia wszystkie śluby i przysięgi. Różnice między przysięgami (shevua) a ślubami (neder) są wyraźne: przysięgi dotyczą zobowiązań osobistych, podczas gdy śluby odnoszą się do zakazów dotyczących czynności.

W starożytnej Grecji przysięgi miały znaczenie zarówno w życiu codziennym, jak i w literaturze. Często wiązały się z rytuałami religijnymi i magicznymi. W przeciwieństwie do żydowskich ślubów, greckie przysięgi były często składane między ludźmi a bogami, co manifestowało się w rytualnych działaniach i przekleństwach, którymi skutkowało niewywiązanie się z przysięgi.

W tradycji chrześcijańskiej przysięgi traktowane są jako umowy między osobą a transcendentną władzą, czyli Bogiem. Podobnie jak w tradycji żydowskiej odradzane jest składanie przysięgi. Jezus w Ewangelii według Mateusza (5, 34–36) ostrzega: „Nie przysięgajcie wcale. Ani na niebo, bo to tron Boga. Ani na ziemię, bo to podnózek Jego stóp. Ani na Jerozolimę, bo to miasto wielkiego Króla. Ani na swoją głowę nie przysięgaj, bo nawet jednego włosa nie możesz uczynić białym albo czarnym”<sup>3</sup>. Złamanie przysięgi jest traktowane jako grzech, który wymaga przebaczenia. W prawosławiu istnieją specjalne modlitwy na rozgrzeszenie tych, którzy złamali przysięgę, co podkreśla powagę tego aktu. Przykładem jest modlitwa z *Euchologionu Barberini* z VIII wieku, używana do rozgrzeszania tych, którzy jawnie przysięgali, ale nie dotrzymali słowa. Zwraca to uwagę na niepodważalność siły słowa w prawosławiu.

W literaturze i mitologii, przysięgi i Eros (miłość) często są przedstawiane jako siły tworzące lub kontrastujące ze sobą. Przysięgi mogą kształtować miłość, a miłość może wpływać na treść przysięg. Przykładem jest opowieść o Tristanie i Izoldzie<sup>4</sup>. W opowieści Tristan, będący siostrzeńcem króla Marka z Kornwalii, zdobywa Izoldę jako żonę dla swojego wuja. Po zwycięstwie nad olbrzymem Moholtem, Tristan zostaje ciężko ranny, a po wyleczeniu przez królową Irlandii, pokonuje smoka i zdobywa rękę Izoldy dla Marka. Jednak podczas powrotu do dworu króla Marka, Tristan i Izolda piją magiczny napój miłosny, co prowadzi do tragicznych wydarzeń. Podczas procesu sądowego, Izolda, oskarżona o zdradę, przechodzi próbę ognia. Organizuje tę próbę w taki sposób, że jej przysięga, choć technicznie prawdziwa, jest w rzeczywistości oszustwem. Izolda obiecuje, że nikt oprócz króla Marka i ubogiego pielgrzyma (Tristana) nie trzymał jej w ramionach. Po przejściu próby ognia, w której jej ręce pozostają nieskalane, uzyskuje od Boga interwencję, mimo że sama jest oszustką. Ten średnio-wieczny przykład przedstawia Boga w roli zobowiązanego przysięgą, która mimo braku szczerości ze strony Izoldy, pozostaje wiążąca. Ukazuje to sprawczą moc przysięg jako słowa tworzącego rzeczywistość.

<sup>3</sup> Por. także List św. Jakuba 5, 12.

<sup>4</sup> Warto tu przypomnieć wydanie starobiałoruskiej wersji legendy: *Białoruski Tristan. Rękopis ze zbiorów Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu*, oprac. i tłum. L. Citko, Poznań 2018.

Analiza przysięg i ślubów, szczególnie w kontekście judaizmu, prawosławia oraz literatury europejskiej od XII do XIX wieku, ukazuje ich kluczową funkcję w tworzeniu i utrzymywaniu relacji społecznych i cywilizacyjnych jednostki. Przysięgi, śluby, obietnice, postanowienia znajdują się na styku dwóch najważniejszych sił w sprawach ludzkich – pragnienia i zaufania. Oba te zjawiska są związane z nieobecnością: pragnienie wynika z braku pożądanego obiektu, a zaufanie z braku pewności.

Niezaprzeczalne jest, iż te fundamentalne akty mowy, zakorzenione w różnych tradycjach kulturowych i religijnych, kształtują nasze życie w wymiarze jednostkowym i zbiorowym. Przysięgi i ślubowania, poprzez swoją moc performatywną, mają zdolność nie tylko opisywania rzeczywistości, ale także jej przekształcania, co sprawia, że są one kluczowe w budowaniu i utrzymywaniu porządku społecznego oraz relacji międzyludzkich. Trzeba o tym pamiętać także w kontekście refleksji nad aktami, tomosami i deklaracjami.

### **Editor's note**

Oaths, vows, promises, curses – all share family resemblances. They are performatives, carrying illocutionary force. Oaths have rightly been termed, “conditional self-curses”, promises have been argued to be but a more developed form of vows, and oaths and vows are often used interchangeably. This book focuses on private vows and oaths including those publically proclaimed.

Through analysis of legal, liturgical, mythical and literary works, it seeks to uncover a phenomenology of oaths and vows. Viewing oaths and vows as the human creative force par excellence, it surveys their role in circumscribing and directing both erotic desire and aggression; and so – in their performative function – as standing at the foundation of society and sociability.

As acts of trust which establish new obligations understandings of the role of oaths and vows are compared in the Jewish and Christian contexts, in terms of the importance of intentionality in vow making and oath taking, as well as the nature of the obligations ensuing from such locutionary acts. Analysis of the comic and tragic consequences of the violation of marriage oaths as presented in European literature from the 12th to 19th centuries reveals their perception as “habituating” Eros.

**VARIA**



Ks. Jarosław Józwik

ORCID: 0009-0007-9378-6776 / jajozwik@gmail.com

Akademia Supraska

---

## Sprawozdanie Akademii Supraskiej 2023

### Rok Kodeksu Supraskiego w Województwie Podlaskim

Rok Kodeksu Supraskiego w Województwie Podlaskim (2023) ustanowiony uchwałą Sejmiku Województwa Podlaskiego w 1000-lecie powstania Kodeksu, w 500-lecie przybycia księgi do Supraśla oraz w 200-lecie odnalezienia Kodeksu w supraskim monasterze i wprowadzenia go do obiegu naukowego w głównej mierze poświęcony był wielorakiem działaniom związanym z szeroką promocją i popularyzacją wiedzy o *Kodeksie* oraz badaniami zabytku.

*Kodeks* należy do najcenniejszych zabytków języka starocerkiewnosłowiańskiego największych skarbów chrześcijańskiej kultury słowiańskiej i światowej. O jego wyjątkowej randze decyduje fakt, że dokumentuje proces kształtowania się wschodniosłowiańskiego kręgu kulturowego. Jednym z ważniejszych działań w ramach obchodów była Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *1000–500–200. Kodeks supraski i jego odkrywca ks. Michał Bobrowski*, która odbyła się w dniach 22 – 24 września 2023 r. Gospodarzami wydarzenia byli: Prawosławny Arcybiskup Białostocki i Gdański dr hab. Jakub (Kostiuczuk) prof. CHAT, Marszałek Województwa Podlaskiego dr Artur Kosicki, Ambasador Republiki Bułgarii w Rzeczypospolitej Polskiej Margarita Ganewa. Było to niezwykle prestiżowe wydarzenie, zarówno ze względu na współorganizatorów, jak i pozyskane patronaty. Partnerem Strategicznym wydarzenia było Województwo Podlaskie. W skład Komitetu Organizacyjnego weszli: Województwo Podlaskie, Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska, Prawosławny Monaster Zwiastowania NMP w Supraślu, Ambasada Republiki Bułgarii w Polsce, Konsul Honorowy Republiki Buł-

garii w Białymstoku Witold Karczewski, prof. Aleksander Naumow, Akademia Supraska / Fundacja „Oikonomos”. Został powołany również Komitet Honorowy obchodów Roku Kodeksu Supraskiego w województwie podlaskim, w składzie: Jego Eminencja Wielce Błogosławiony Sawa, Metropolita Warszawski i całej Polski, Jej Eksceleńcja Pani Margarita Ganeva, Ambasador Republiki Bułgarii w RP, prof. Piotr Gliński, Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Wojewoda podlaski Bohdan Paszkowski i dr Tomasz Makowski, Dyrektor Biblioteki Narodowej. Wszystkie nasze działania objęte zostały Patronatem Honorowym Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy.

Uroczysta inauguracja czterodniowego sympozjum odbyła się 22 września w Auli Magna Pałacu Branickich w Białymstoku. Uroczystość rozpoczęła się wystąpieniem trzech chórów: Armonia, Katapetasma i Fili. Artyści wykonali utwory z płyty *Muzyczny Kodeks supraski* nagranej w ramach obchodów Roku Kodeksu Supraskiego. List JE Metropolity Warszawskiego i całej Polski Sawy skierowany do uczestników konferencji odczytał Arcybiskup Bielski Grzegorz. Punktem kulminacyjnym wieczoru był wykład inauguracyjny, wygłoszony przez Prawosławnego Arcybiskupa Białostockiego i Gdańskiego dra hab. Jakuba (Kostiuczuka), profesora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Otwarte sesje naukowe poświęcone *Kodeksowi supraskiemu* odbyły się w dniach 23–24 września w Auli Akademii Supraskiej w Supraślu. Z referatami wystąpili wybitni specjaliści filolodzy, teolodzy, historycy sztuki z ośrodków naukowych Sofii, Szumenu, Rzymu, Wilna oraz Wenecji. Polskę reprezentowali uczeni z uniwersytetów: Jagiellońskiego, Warszawskiego, Łódzkiego, Poznańskiego (UAM) oraz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Uczestnicy mieli również okazję zapoznać się z oryginałem rękopisu przechowywanym w Bibliotece Narodowej w Warszawie. 25 września zorganizowany został wyjazd terenowy uczestników konferencji do miejsc związanych z *Kodeksem supraskim* i jego odkrywcą. W ramach konferencji odbyły się również tak symboliczne wydarzenia jak posadzenie przy klasztorze w Supraślu dębu upamiętniającego odnalezienie *Kodeksu*, odsłonięcie tablicy pamiątkowej ufundowanej dla uczczenia tradycji cyrylo-metodiańskiej, jak również odsłonięcie przy monasterze rzeźby kamiennej w kształcie pulpitu z otwartą księgą symbolizującą *Kodeks*.

Działania organizowane w ramach obchodów Roku Kodeksu Supraskiego obejmowały również wydanie książki dla dzieci, której zadaniem było przybliżenie najmłodszym czytelnikom historii rękopisu, a także wykonanie kolejnych dwóch rzeźb upamiętniających ten cenny zabytek piśmiennictwa słowiańskiego.

Książka przeznaczona dzieciom pt. *Wędrująca księga* została przygotowana przez Anetę Prymakę-Oniszk, pisarkę i dziennikarkę, a pięknym uzupełnieniem historii stały się ilustracje i kaligrafie prof. Małgorzaty Dmitruk oraz projekt graficzny prof. Ryszarda Kajzera, wykładowców z Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie.

Inne rzeźby kamienne w kształcie pulpitów z otwartą księgą symbolizującą *Kodeks*, zostały wykonane przez znanego artystę Leona Naumiuka. Drugi z pomników został odsłonięty 21 listopada 2023 roku w dniu urodzin i wspomnienia patrona niebiańskiego ks. Michała na cmentarzu parafii prawosławnej pw. św. Archanioła Michała w Wólce Wygonowskiej, skąd pochodził odkrywca *Kodeksu* – ks. Michał Bobrowski, profesor archeologii biblijnej na Uniwersytecie Wileńskim, który wprowadził go do obiegu naukowego. Pomnik stanął obok grobu matki ks. Bobrowskiego i jest jednym z elementów upamiętniających postać tego wybitnego naukowca w miejscowości, w której się urodził. Ostatni z pomników został ustawiony w Białymstoku przy Muzeum Rzeźby Alfonsa Karnego – Oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku, a następnie przeniesiony i uroczystie odsłonięty przy Ratuszu w Białymstoku.

Inne działania związane z Rokiem *Kodeksu Supraskiego* to dwie wystawy plenerowe: *Kodeks supraski w kontekście relacji bizantyńsko-słowiańskich* oraz *Kodeks wśród Ksiąg Biblioteki Prawosławnego Monasteru w Supraślu*, które były eksponowane wokół katedry św. Mikołaja Cudotwórcy w Białymstoku oraz monasteru w Supraślu. Druga z nich była poświęcona najstarszym zbiorom Biblioteki Supraskiej, towarzyszącym *Kodeksowi supraskiemu* w pierwszej połowie XVI w.

Należy też wspomnieć o dwóch wydawnictwach poświęconych *Kodeksowi supraskiemu*: trzeciej książce z serii Biblioteczka Akademii Supraskiej oraz płycie *Muzyczny Kodeks supraski*. Ich promocja odbyła się w listopadzie 2023 r. w Centrum Kultury Prawosławnej w Białymstoku. Książka pt. *Święta i święci Kodeksu supraskiego* została opracowana przez Jarosława Charkiewicza, a wspomniane wydawnictwo muzyczne przez Michała Uścińowicza.

Zwieńczeniem obchodów była promocja pierwszego wydania tłumaczenia *Kodeksu Supraskiego* czyli Cyrylickiej Księgi Supraskiej na język polski, jedyny język nowożytny, który stał się językiem przekładu *Kodeksu*, w Książnicy Podlaskiej oraz w Ambasadzie Republiki Bułgarii w Warszawie. Nad przekładem pracowało 28 specjalistów z całej Polski pod ogólną redakcją ks. Henryka Paprockiego przy współpracy prof. Aleksandra Naumowa i ks. Jarosława Józwicka. Egzemplarze z limitowanej edycji trafiły m.in. do hierarchów oraz władz państwowych i samorządowych, tłumaczy, recenzentów i innych osób, które pracowały nad przygotowaniem wydania. Promocja pierwszego wydania, realizowanego wspólnie z Książnicą Podlaską odbyła się 7 grudnia. O znaczeniu *Kodeksu supraskiego* oraz jego pierwszego tłumaczenia na język nowożytny mówił wybitny slawista, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Aleksander Naumow. W Książnicy Podlaskiej obecni byli także: JE Najprzewielebniejszy Andrzej Biskup Supraski, przedstawiciele Województwa Podlaskiego, konsul honorowy Bułgarii w Białymstoku Witold Karczewski, filolodzy słowiańscy m.in. z Łodzi, Warszawy, Krakowa. Natomiast na zaproszenie JE Margarity Ganevej ambasador Bułgarii w Warszawie 8 grudnia w Ambasadzie Bułgarii w Warszawie miała miejsce druga pre-

zentacja Księgi. Pierwszy nakład tłumaczenia to seria wyjątkowa, oprawiona w skórę i przeznaczona dla osób szczególnie zaangażowanych w obchody Roku Kodeksu Supraskiego. Jeden z egzemplarzy został подарowany prezydentowi Andrzejowi Dudzie, który obchody Roku Kodeksu Supraskiego w Województwie Podlaskim objął honorowym patronatem.

W roku 2024 kontynuowaliśmy promocję i wydarzenia związane z *Kodeksem supraskim*.

Dwudziestego drugiego marca w sali 52 Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego odbyło się spotkanie poświęcone polskiemu przekładowi *Kodeksu supraskiego*. W dyskusji panelowej na temat niezwykłego zabytku światowego i słowiańskiego dziedzictwa kulturowego uczestniczyli: dr Tomasz Makowski, prof. Aleksander Naumow, ks. Jarosław Józwik, prof. Adam Fałowski, dr hab. Jan Stradomski oraz prof. Maciej Czerwiński (jako prowadzący). Spotkanie swoją obecnością uświetnili przedstawiciele bułgarskiej dyplomacji i pracownicy krakowskich instytucji kultury. Nie zabrakło rzecz jasna najbardziej zasłużonych dla tego wydarzenia – tłumaczek i tłumaczy *Kodeksu supraskiego*. Oprócz tłumaczy wymienionych pośród panelistów, w spotkaniu udział wzięły także dr Wanda Stępnia-Minczewska i dr Agata Skurzevska. Wydarzenie było objęte patronatem Dziekana Wydziału Filologicznego, prof. Władysława Witalisza, który również był uczestnikiem spotkania.

We wtorek 3 września w Pałacu Rzeczypospolitej w Warszawie odbyło się spotkanie poświęcone przekładowi *Kodeksu supraskiego* na język polski. Organizatorami spotkania była Biblioteka Narodowa i Fundacja „Oikonomos”. W spotkaniu uczestniczyli Ambasador Republiki Bułgarii w Polsce, Margarita Ganeva, Konsul Honorowy Republiki Bułgarii w Białymstoku, Witold Karczewski, ks. Łukasz Koleda – Dyrektor Muzeum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej oraz protodiakon Rafał Dmitruk, reprezentujący JE Sawę, Metropolitę Warszawskiego i całej Polski, wielu innych znakomitych gości oraz dr Tomasz Makowski – dyrektor Biblioteki Narodowej oraz o. Jarosław Józwik z Fundacji „Oikonomos” współorganizującej wydarzenie.

O trudnościach i radościach towarzyszących pracy nad wydawnictwem opowiedzieli prof. dr hab. Lilia Citko – tłumaczka tekstów, ks. prof. Henryk Paprocki – redaktor, dr hab. Ivan N. Petrov – tłumacz tekstów, zwracając uwagę na złożony proces powstawania przekładu i związanych z nim wyzwaniach. Dyskusję moderował prof. dr hab. Aleksander Naumow – jeden z pomysłodawców tłumaczenia *Kodeksu Supraskiego* na język polski. Po zakończeniu prezentacji dyr. Tomasz Makowski oprowadził uczestników spotkania po wspaniałej ekspozycji najcenniejszych zabytków ze zbiorów Biblioteki Narodowej eksponowanych w nowej aranżacji w Pałacu Rzeczypospolitej na wystawie stałej, której częścią jest sam *Kodeks supraski*. Tekst *Kodeksu supraskiego* jest również dostępny w całości na stronie [polona.pl](http://polona.pl)



Dwudziestego szóstego kwietnia w Białymstoku i 27 kwietnia w Supraślu miało miejsce wyjątkowe spotkanie promujące książkę *Wędrująca Księga*. Była to zarówno promocja wydawnictwa dotyczącego historii *Kodeksu supraskiego*, jak również okazja do spotkania z jej porywającymi losami. Publikacja została wyróżniona przez Jury 64. Konkursu PTWK „Najpiękniejsze Polskie Książki 2023”, które przyznało Fundacji „Oikonomos” wyróżnienie za książkę w kategorii: dział III. Książki dla dzieci i młodzieży.

W sierpniu w Akademii Supraskiej miały miejsce warsztaty animacji poklatkowej dla młodzieży. Inspiracją nowego filmu animowanego była *Wędrująca księga* Anety Prymaki-Oniszk. To właśnie historia *Kodeksu supraskiego* opisana w tej książce, jego tajemnice i niezwykle odnalezienie jest kanwą naszej tegorocznej animacji, wykonanej przez młodzież pod okiem autorki oraz dr Katarzyny Zabłockiej z Politechniki Białostockiej. Prapremiera filmu odbyła się 9 sierpnia w Supraślu, zaś premiera 21 września w Centrum Kultury Prawosławnej w Białymstoku.

Ostatnim wydarzeniem związanym z *Kodeksem* i skierowanym do dzieci i młodzieży były warsztaty teatralne parafii prawosławnej św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu. W trakcie sześciodniowego spotkania zostało przygotowane przedstawienie zatytułowane *Kodeks supraski. Nasza rzecz o Księdze*. Pod okiem profesjonalnych aktorów powstał spektakl o Aninie, jednym ze świętych *Kodeksu* oraz o księdze, która może zainspirować dzieci i młodzież. Koordynatorem obchodów był ks. Jarosław Józwick, zaś partnerem strategicznym przedsięwzięcia – Województwo Podlaskie.



Ks. Jarosław Józwik

ORCID: 0009-0007-9378-6776 / jajozwik@gmail.com

Akademia Supraska

---

## 20 lat działalności Fundacji „Oikonomos”

W 2023 roku Fundacja „Oikonomos” obchodziła 20-lecie swojego istnienia. 12 listopada 2023 r. odbył się uroczysty jubileusz w auli Akademii Supraskiej. Spotkanie rozpoczęło się od modlitwy dziękczynnej za wszystkich, którzy czynnie uczestniczyli w życiu Fundacji. Zgromadzonych przywitał Przewodniczący Zgromadzenia Fundatorów JE Najprzewielebniejszy Jakub Arcybiskup Białostocki i Gdański. Hierarcha przypomniał zebranych okoliczności powstania Fundacji oraz cele, które zostały wytyczone przy jej zakładaniu. Hierarcha podkreślił piękno imponujących po zrewitalizowaniu budynków zaadaptowanych na potrzeby Akademii Supraskiej. Arcypasterz, wspominając pierwsze lata istnienia Fundacji, podkreślił, że zaczątkiem wszystkiego, co znajduje się dziś w budynkach monasterskich, była odważna jak na tamte czasy decyzja ówczesnego biskupa białostockiego i gdańskiego Sawy o odbudowie klasztoru. Pojawiła się wówczas idea utworzenia fundacji, której priorytetem byłoby wyremontowanie i zagospodarowanie budynków monasteru supraskiego. Pierwszym przewodniczącym Rady Fundacji był prof. Piotr Radziszewski, a członkami Rady Fundatorów biskup Jakub, prof. Joanicjusz Nazarko oraz ś.p. prof. Andrzej Łapko. Powołana została także Rada Fundacji oraz jej Zarząd, na czele którego stanęła Magdalena Źdanuk. Dzięki doświadczeniu i radzie ks. Włodzimierza Misijuka założyciele, wzorując się na Akademiami funkcjonujących na Krecie, w Finlandii i Czechach, podjęli decyzję o powołaniu podobnej struktury, Akademii Supraskiej – jednostki organizacyjnej Fundacji. Z pomocą wielu życzliwych osób zespół pracujący przy Fundacji zrealizował pierwszy projekt inwestycyjny, który pomógł w pozyskaniu części środków na zagospodarowanie budynków klasztornych na potrzeby Akademii Supraskiej.

W dalszej części swojego wystąpienia arcybiskup Jakub opowiedział o zmianach w składzie osobowym Fundacji w ciągu minionych 20 lat, wyrażając jednocześnie ogromną wdzięczność wszystkim byłym i obecnym jej członkom.

Szczegółową historię działalności Fundacji „Oikonomos” przedstawiła jej prezes – Magdalena Żdanuk. Opisała inicjatywy, przedsięwzięcia oraz trudności, z którymi zmagala się Fundacja na przestrzeni lat. Prezes Fundacji przedstawiła również najważniejsze zadania, które Fundacja „Oikonomos” wraz z jej jednostką organizacyjną – Akademią Supraślą – zrealizowały nie tylko w Supraślu, ale także w regionie.

Zwieńczeniem uroczystości było uhonorowanie szczególnie zasłużonych dla Fundacji „Oikonomos” osób. W imieniu św. Soboru Biskupów PAKP orderami św. Marii Magdaleny II stopnia odznaczeni zostali fundatorzy Fundacji: prof. Joanicjusz Nazarko, Jerzy Kaczan, prof. Piotr Radziszewski, Przewodniczący Rady Fundacji prof. Jan Kochanowicz oraz Prezes Zarządu Fundacji Magdalena Żdanuk. Arcybiskup Jakub wręczył również Listy Pochwalne osobom szczególnie zaangażowanym w działalność Fundacji. Po prezentacji najważniejszych działań oraz podziękowaniach odbył się koncert muzyki gitarowej Michała Nagy’ego i Piotra Domagały.

Wcześniej, we wrześniu 2023 roku, podczas uroczystej gali finałowej w Operze i Filharmonii Podlaskiej, podsumowującej konkurs Zarządu Województwa Podlaskiego i Podlaskiej Rady Pożytku Publicznego pt. „Nagradzamy NGO”, Fundacja otrzymała nagrodę specjalną Marszałka Województwa Podlaskiego za całokształt działalności na rzecz regionu.



## Wydawnictwa Fundacji „OIKONOMOS”

### Latopisy Akademii Supraskiej

- Tom 1 (2010): *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, red. Urszula Pawluczuk.
- Tom 2 (2011): *Kościół Prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja*, red. Urszula Pawluczuk.
- Tom 3 (2012): *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, red. Urszula Pawluczuk.
- Tom 4 (2013): *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, red. Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk.
- Tom 5 (2014): *Synody Cerkwi Prawosławnej w I Rzeczypospolitej*, red. Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk.
- Tom 6 (2015): *Cerkiew w drodze*, red. Marzanna Kuczyńska.
- Tom 7 (2016): *Dawna cyrylicka księga drukowana: twórcy i czytelnicy*, red. Marzanna Kuczyńska.
- Tom 8 (2017): *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy*, red. Marzanna Kuczyńska.
- Tom 9 (2018): *Rola laikatu w życiu Cerkwi [Kampanologia]*, red. Marzanna Kuczyńska, Alicja Zofia Nowak.
- Tom 10 (2019): *Věneč chvalenija. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Naumowowi na jubileusz 70-lecia*, red. Marzanna Kuczyńska.
- Tom 11 (2020): *Dzieci w kulturze duchowej Prawosławia*, red. Alicja Zofia Nowak i Marzanna Kuczyńska.
- Tom 12 (2021) *Obraz – Słowo – Litera*, red. Marzanna Kuczyńska i Alicja Zofia Nowak.
- Tom 13 (2022) *Hymnografia i śpiew cerkiewny w Rzeczypospolitej*, red. Marzanna Kuczyńska i Alicja Zofia Nowak.
- Tom 14 (2024) *Formy pamięci: miejsca, budowle, znaki*, red. Marzanna Kuczyńska i Alicja Zofia Nowak.

## Inne publikacje Fundacji „Oikonomos”

*Z dziejów monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Suprański monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa, Supraśl–Białystok 10–11 czerwca 2005 r.*, red. Jarosław Charkiewicz, Białystok 2005.

Sergiusz Hackel, *Matka Maria (1891–1945)*, przeł. [z ros.] Henryk Paprocki, Białystok 2008.  
*Leon Tarasewicz: malarstwo*, Supraśl 2017.

*Nowosielski: Malarz, filozof, teolog*, Supraśl 2018.

Jakub Sobczak, *Podlaskie Legendy 4 Kultur*, Białystok 2020.

*Odrodzenie prawosławnej ikony w Polsce w XX wieku – Międzynarodowa Konferencja z okazji 30-lecia Policealnego Studium Ikonograficznego w Bielsku Podlaskim*, Białystok 2021.

*Eksperyment ikonowy. Prawosławna grafika dawnej Rzeczypospolitej koń. XVI–XVIII ww.*, wybór, opracowanie, projekt graficzny Witali Michalczuk, Białystok 2022.

Aneta Prymaka-Oniszcz, *Wędrująca Księga*, ilustracje i kaligrafie Małgorzata Dmitruk, projekt i opracowanie graficzne Ryszard Kajzer, Białystok 2023.

*Kodeks Suprański czyli Cyrylicka Księga Suprańska w przekładzie na język polski*, tłumaczenie zbiorowe pod ogólną redakcją ks. Henryka Paprockiego przy współpracy Aleksandra Naumowa i ks. Jarosława Józwicka, projekt typograficzny i skład Przemysław Wierzbowski, projekt okładki i inicjały Jakub Aleksander Sobczak, Białystok 2023.



**W serii „Biblioteczka Akademii Supraskiej”**

**dotychczas ukazały się:**

*Pasterz wierny. Święty Mikołaj Cudotwórca w tradycji prawosławnej*, wybór i opracowanie ihumen Pantelejmon (Karczewski), opracowanie graficzne Jakub Aleksander Sobczak, Białystok 2022.

*Franciszek Skoryna. Mała księga podróżna 1522-2022. Prawosławna hymnografia i euchałogia*, wybór, przekład, wstęp i opracowanie Aleksander Naumow, opracowanie graficzne Jakub Aleksander Sobczak, redakcja techniczna Jakub Oniszczyk, Białystok 2023.

Jarosław Charkiewicz, *Święta i święci Kodeksu Supraskiego. W Roku Kodeksu Supraskiego w Województwie Podlaskim*, konsultacja naukowa Aleksander Naumow, opracowanie graficzne Jakub Aleksander Sobczak, redakcja techniczna Jakub Oniszczyk, Białystok 2023.

**W serii „Academiae Suprasliensis Questiones Antiquae et Novae”**

**ukazał się tom I:**

Henryk Paprocki, *Między słowem a obrazem. Eseje o twórczości Jerzego Nowosielskiego*, Białystok 2024

**w przygotowaniu:**

*Grzegorz Cambłak – utwory wybrane*, wybór, wstęp i opracowanie Jan Stradomski.

*Helena Królowa Polski – teksty wybrane*, wybór i opracowanie Aleksander Naumow, ks. Jarosław Józwik.

