

LATOPISY
AKADEMII SUPRASKIEJ

6

LATOPISY AKADEMII SUPRASKIEJ 6

CERKIEW W DRODZE

Pod redakcją
Marzanny Kuczyńskiej

Białystok 2015

Rada Naukowa

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

Kolegium Redakcyjne

ks. Jarosław Jóźwik (redaktor naczelny),
Magdalena Źdanuk (sekretarz), ks. Henryk Paprocki, Marzanna Kuczyńska,
m. Mikołaja, Jarosław Charkiewicz, Urszula Pawluczuk

Recenzent

dr hab. Jan Stradomski

Adres Redakcji

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

Redakcja techniczna, skład i projekt okładki

Jarosław Charkiewicz

ISSN 2082-9299

Wydawca

Fundacja „Oikonomos”

Druk i oprawa

Orthdruk Sp. z o.o., Białystok

SPIS TREŚCI

Abp Jakub (Kostiuczuk)	
<i>Słowo wstępne</i>	7
Alicja Z. Nowak	
<i>Na drodze reformy. O kandydatach do stanu duchownego</i> <i>w metropolii kijowskiej (XVI-XVII w.)</i>	9
Петра Станковска	
<i>Взаимоотношения восточнославянской редакции Евангелия</i> <i>и старочешского перевода Библии</i>	19
Slavia Barlieva, Aleksander Naumow	
<i>Relikwie św. św. Cyryla i Metodego jako świadectwo dynamiki</i> <i>życia religijnego</i>	31
Antoni Mironowicz	
<i>Św. Włodzimierz i jego rola w chrystianizacji ziem ruskich</i>	45
Agnieszka Gronek	
<i>Ikonoostas w cerkwi wojskowej w Kozienicach.</i> <i>Zabytek na tle dziejowym</i>	53
Густова-Рунцо Лариса	
<i>Трансмиссия беларусской певческой практики православной</i> <i>традиции в Московское царство (середина XVII века)</i>	69
Елена Шатько	
<i>Церкви Беларуси: летопись колоколов 1950-1980-х годов</i>	79
Denis Rusnak	
<i>Losy prawosławnych monasterów Wilna</i> <i>podczas bieżęństwa i po wojnie</i>	99
Andrzej Borkowski	
<i>Sytuacja patriarchatu ekumenicznego w obliczu przemian</i> <i>politycznych na Bałkanach i Azji Mniejszej na początku XX wieku</i>	109
Zdravko Stamatovski	
<i>Macedońscy wierni w diasporze a polityka cerkiewno-narodowa</i> <i>w Republice Macedonii</i>	115
Marcin Mironowicz	
<i>Nowe źródło do żywota świętego archimandryty</i> <i>Serafina Szachmucia (1901-1946)</i>	127

Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew	
<i>Adaptacja prawosławnej ludność przesiedlonej w ramach Akcji</i>	
<i>„Wisła” w Olsztynie i okolicznych miejscowościach</i>	133
Karol Klauza	
<i>The iconic anthropology of the “Eighth Day”</i>	147
Działalność Akademii Supraskiej	166

SŁOWO WSTĘPNE

Tegoroczna konferencja zorganizowana została dla uczczenia setnej rocznicy uchodźstwa z czasów pierwszej wojny światowej, które dotknęło setki tysięcy mieszkańców naszego regionu. Kiedy organizatorzy myśleli nad tematem, nie sądzili, że nabierze on w świetle obecnego uchodźstwa tak bardzo aktualnego znaczenia. Dyskusja nad problemem, jaką toczą politycy i przedstawiciele Kościołów, ścieranie się różnych poglądów wymaga również teologicznego podejścia do tej palącej kwestii. Z jednej strony słyszymy głosy wzywające do zamknięcia granic Europy przed ludnością o obcej religii i kulturze, która może stanowić zagrożenie dla Europy. Z drugiej strony, słychać głos Kościoła, aby uchodźców przyjąć, bo przecież opuścili swe domy i ruszyli w nieznaną z powodu wojen lub innych zagrożeń. Szukają ratunku przed głodem i śmiercią. Paradoksalnie w tej polemice obie strony odwołują się do chrześcijańskich korzeni Europy. Jedni pragną ochrony jej tożsamości, drudzy mówią o chrześcijańskim obowiązku pomocy każdemu potrzebującemu. Bez wątpienia bardziej znaczące jest wezwanie do przyjęcia wszystkich i okazania miłości bliźniemu w potrzebie, gdyż jest to najważniejsze przykazanie ewangeliczne i podstawowa zasada chrześcijańska. Przecież Europa już w dużej mierze utraciła swoje chrześcijańskie oblicze i to nie z powodu napływu obcej ludności, lecz przez swoją obojętność. Świadczą o tym chociażby nowe wprowadzane niezgodnie z Pismem Świętym ustawy, indyferentyzm religijny, puste chrześcijańskie świątynie. Nawet jeśli napływ ludności z Syrii i Libii, ogarniętych wojną domową, spowodowany jest migracją ekonomiczną, szukaniem lepszego życia, nie zwalnia nas to z obowiązku chrześcijańskiego miłosierdzia, dania schronienia każdemu przybyszowi bez dachu nad głową. Chrystus bowiem mówi w Ewangelii:

Byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie; byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie. Wówczas zapytają i ci: Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym albo spragnionym, albo przybyszem, albo nagim, kiedy chorym albo w więzieniu, a nie usłużyliśmy Tobie? Wtedy odpowie im: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili. I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (Mt 25, 43-46).

Miedzy uchodźstwem z czasów I wojny światowej a obecnym zachodzi istotna różnica, chociaż zarówno tamto, jak i obecne jest skutkiem wojny. Wcale nie chodzi tu o różnice religijne. Mimo całego tragizmu „bieżeństwa”, cierpienia naszych przodków przesiedlanych ze swoich domów na wschód, było ono zorganizowane od początku do końca. Pamiętam opowieści swojej babki z tamtych czasów. Kiedy jej rodzina dotarła do wyznaczonego miejsca¹, czekał na nią przygotowany mały domek, a miejscowi

¹ Rodzina ze strony ojca wywieziona została do Stanicy Gandiłowka koło Ługańska na Ukrainie (obecnie teren miasta). Tymczasem w zeszłym roku do naszej parafii przybyli uchodźcy z ogarniętego walkami Ługańska.

przynieśli wszystko, co było potrzebne do życia. Czy z takim przyjęciem spotykają się dzisiejsi uchodźcy z Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki?

Temat *Kościół w drodze* ma również szersze znaczenie, nie chodzi przecież wyłącznie o przemieszczanie się wiernych. Zagadnienie to można omawiać w wielu aspektach, również w teologicznym. Dla przykładu, Kościół lokalny może się powiększać lub pomniejszać przez migrację ludności, tak dzieje się chociażby w wyniku migracji naszych wiernych do USA, Kanady czy ostatnio do krajów Unii Europejskiej. W sensie teologicznym jest inaczej. Kościół pomniejsza się przez odchodzenie od niego wiernych, którzy przechodzą na stronę grzechu. I odwrotnie, zwiększa się przez ich powrót dzięki pokucie i oczyszczeniu. Podczas każdej boskiej liturgii kapłan modli się: „Panie Boże nasz, zbaw lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje, zachowaj pełnię Twego Kościoła, uświęć tych, którzy miłują wspaniałość Twego przybytku, otocz ich chwałą poprzez Boską Twą moc i nie opuszczaj nas, pokładających w Tobie nadzieję”².

Kościół to żywy organizm. Kościół ziemski istnieje dzięki ciągłemu wstępowaniu do niego nowych członków poprzez sakrament chrztu. W tym kontekście możemy mówić, iż stanowi dynamiczny organizm Mistycznego Ciała Chrystusa, który podróżuje w historii, a każdy z nas, jego członków, jest w tym życiu nieustannym pątnikiem. Być chrześcijaninem, oznacza kroczyć drogą Ewangelii przez całe życie. „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6) powiedział Chrystus. Każde zboczenie z drogi Ewangelicznych przykazań i zasad równa się zbłądzeniu. Bez powrotu na drogę ewangelicznych cnót nie ma możliwości dotarcia do Ojca Niebieskiego. Każde zatrzymanie się na tej drodze grozi rezygnacją z dążenia do celu. Droga ta nie jest łatwa, podczas podróży czyha na nas wiele niebezpieczeństw. Ale do końca nie dociera jedynie ten, kto nie próbuje albo rezygnuje z podróży napotkawszy na pokusy czy trudności. Wytrwałego wędrowca czeka cenny skarb – jakim jest życie wieczne w Królestwie Niebieskim. Chrześcijanin realizujący swoje zbawienie to ten, który ciągle kroczy właściwą ścieżką, jest ciągle w drodze.

Nieprzypadkowo archimandryta Płaton (Igumnow) pisze, że: „Teologia moralna rozpatruje osobowość nie jako niezmienny i statyczny obraz, lecz jako strukturę, mimo iż stosunkowo statyczną, to jednak otwartą, tworzącą się, zawsze w procesie dynamicznego kształtowania, w twórczym wzroście i niejako w drodze”³.

Mogę więc zakończyć stwierdzeniem, iż choć mieszkamy pod stałym adresem, nigdzie nie podróżując, w sensie teologicznym jesteśmy nieustannie w drodze.

abp Jakub (Kostiuczuk)

² *Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 39.

³ Архимандрит Платон (Игумнов), *Православное нравственное богословие*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994, s. 19. Tłumaczenie – abp Jakub (Kostiuczuk).

NA DRODZE REFORMY. O KANDYDATACH DO STANU DUCHOWNEGO W METROPOLII KIJOWSKIEJ (XVI-XVII w.)

Słowa kluczowe: kandydat, kapłan, moralność, wiedza, święcenia

Skąd – powiedz – powstają tak wielkie zamieszania w Kościele? Sądzę, że ich powodem jest nie co innego, jak tylko niedbale, na chybił trafił przeprowadzony wybór kapłanów. Musi być bardzo zdrowa głowa, by zdołała usunąć z ciała szkodliwe składniki i doprowadzić organizm do równowagi; gdy zaś jest chora, nie zdoła tego uczynić, coraz bardziej słabnie i pociąga za sobą zgubę całego ciała¹.

Wyjaśnienie pochodzenia, istoty, specyfiki sakramentu kapłaństwa oraz precyzyjne określenie zakresu obowiązków oraz wymagań stawianych jego szafarzom i innym przedstawicielom stanu duchownego było ściśle związane z doбором odpowiednich kandydatów do stanu duchownego. Naprawa i odbudowa etosu kapłaństwa, do której dążyli XVII-wieczni reformatorzy cerkiewni była bowiem podstawą duchowo-religijnej i organizacyjnej odnowy w Cerkwi ruskiej.

W tej sferze zmian wymagały co najmniej dwa warunkujące się wzajemnie elementy. Pierwszy wiązał się z potrzebą wyświęcania na prezbiterów tych, którzy posiadali do tej służby powołanie, odznaczeni się duchową dojrzałością i należytą wiedzą. Drugi, być może istotniejszy, był ściśle zespolony z doбором odpowiedzialnych biskupów. Biskup i zarazem konsekратор powinien nadzorować przebieg procedury rekrutacyjnej wśród kandydatów do stanu duchownego, kontrolować ich moralność i wiedzę. A zatem to władcy odpowiadał za poziom przygotowania duchowieństwa do pełnienia posługi kapłańskiej.

Wyraz dążności do uporządkowania sprawy wyboru biskupa i kapłana, wraz z określeniem jego warunków oraz osób zań odpowiedzialnych, były specjalne zarządzenia, które pojawiły się w *czynownikach* – do XVII w. głównie rękopiśmiennych księgach liturgicznych – zawierających opis święceń duchownych. Prezbiterские konsekracje często odbywały się w trakcie synodu, a temat odpowiedniego duchowo-religijnego i merytorycznego przygotowania do kapłaństwa był przedmiotem nauk głoszonych

¹ Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, tłum. W. Kania, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1992, s. 80; ten fragment w XVII-wiecznym wydaniu pism Jana Złotoustego por. *Иже въ стѣхъ Оця нашего Іоанна Златоустаго Архієппа Константинополя книга о священствѣ къ нему же въ кратцѣ собранное житіе Стго и прочая нощнаа в общую пользу простимъ паче же блговѣннымъ іереомъ въ исправленіе приложена соутъ*, Львовъ 1614, s. 68.

przez biskupa do zgromadzonego na nim kleru. Część tego typu nauk zarówno dawnych (np. pouczenia XIII-wieczne), jak i nowych, została wydana w XVII wieku².

W drukowanych źródłach pewne wskazówki odnośnie do koniecznych warunków spełnianych przez kandydatów na kapłaństwo zawierały *male nomokanony*, zbliżony do nich normatywnym ujęciem traktat teologiczny *Pokój z Bogiem człowiekowi* Innocentego Gizela, artykuły z *Trebników* i nauki katechizmowe. Liczną grupę tekstów dotyczących odpowiedzialnego kapłaństwa stanowią przedmowy do ksiąg liturgicznych i użytku cerkiewnego, tematyka związana z kandydatami na kapłaństwo w sposób niejako naturalny najczęściej występuje w słowach wstępnych *małych nomokanonów* stanowiąc nawiązanie do zasadniczej części tej księgi.

*

Hierarchowie rusczy już w XI wieku czynili wysiłki, by utrzymać dyscyplinę wśród duchowieństwa poprzez dobór odpowiednich kandydatów do stanu duchownego. Kościelne dokumenty prawne zwracały uwagę na formację moralną przyszłych kapłanów³. Pierwszym etapem weryfikacji osoby kandydującej na prezbitera był swego rodzaju wywiad środowiskowy. Metropolita Cyryl II nakazał w tym celu wzywać na świadków znajomych, sąsiadów, a więc tych, którzy mieszkali w najbliższym otoczeniu kandydata i znali go od lat dziecięcych:

Ієпископи же, югда хотать поставити попа или дьякона, да истажють житіє юго, како боудеть начесть житіє преже поставленья, да призовуть знаємяни соуѣди, югоже знаютъ издѣтска якоже правило седмоє глаголетъ Феофила, архієпископа александрскаго⁴.

Wymóg takiej weryfikacji zawiera również XVII-wieczna *Nauka o siedmiu sakramentach*. W sekcji pt. *Przyjmujący* [kapłaństwo – A.Z. N.]⁵ zamieszczono zasadę, że człowiek pragnący „jerejstwa” winien wykazać się „dobrym życiem i szczerością obyczajów”⁶, gdyż biskup może nałożyć ręce jedynie na tych, których ozdobą jest żywot pobożny („побо(ж)ностью живота украшенные”⁷).

W zarządzeniu z *czynownika* można znaleźć instrukcję, która wyjaśnia praktyczny sposób realizacji powyższych postulatów. Biskup, jak czytamy w *ukazie*, powinien wyznaczyć urzędnika, który będzie gromadził niezbędne dane dotyczące kandydata w miejscu jego zamieszkania. Dopuszczano także okazanie listów polecających od sąsiadów i rodziny w przypadku, gdyby ubiegający się o święcenia żył w miejscowości bardzo

² Omówienie tych źródeł: A.Z. Nowak, *Synodalne źródła nauk dla kapłanów w metropolii kijowskiej do XVII w.*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 5, 2014, red. M. Kuczyńska, U. Pawluczuk, s. 185–189.

³ Por. 34. regulę metropolity Jana: „И еже иерѣемъ до оупиванъ пиющими иерѣемъ снѣ речемъ, яко апостолъ повелѣаетъ: не пьяници, ни яра, ни сварника въ иерѣискѣи привесть санъ”. *Іоана, митрополита рускаго, нареченаго пророкомъ Христовымъ, написавшаго правила церковная отъ сватыхъ книгъ въ кратцыѣ Якову черноризцю*, [w:] *Русская Историческая Библиотека* (dalej: РИБ), т. 6: *Памятники древне-русского канонического права*, cz. 1: *Памятники XI-XV в.*, Санктпетербургъ 1880, s. 20.

⁴ *Опредѣленія владимірскаго собора 1274 г. Правило Кирила, митрополита роускаго*, [w:] РИБ, т. 6, nr 6, s. 89.

⁵ *Пріємлющіє*.

⁶ „На(й)первей тому который Іере(й)ства желаетъ, потреба абы з своего живота и з чирности обычаевъ мѣлъ замѣц(н)ѣ”. *Наука о се(д)ми тайнахъ ц(е)рковны(х)*. През(з)витеромъ до пристоинного шафованя тайнами с(вя)тыми барзо потребная, Вілно ок. 1617/1618, s. 140.

⁷ *Ibidem*, s. 141.

одлегłej od centrum biskupiego. W obydwu przypadkach sprawdzano, czy pochodzi on z dobrej, żyjącej w stanie łaski, chrześcijańskiej rodziny, żądano świadectwa o jego dotychczasowym życiu⁸. *Ukaz* wstępnie określał grzechy (kradzież, rozbój, morderstwo), na które urzędnik biskupi miał zwrócić szczególną uwagę, gdyż były przeszkodą na drodze do kapłaństwa. Według *Nauki o sakramentach* kandydata wykluczało pochodzenie z nieprawego łoża. Działania te motywowała potrzeba autorytetu kapłana, który byłby zniweczony lub nadszarpnięty z powodu potencjalnego lekceważenia albo nawet pogardy ze strony znających jego rodowód wiernych:

Та(к)же ве(н)карты, и вси которые ся неродили с пора(д)ного ма(л)женства, о(т)татые сѣть о(т) того стану, а бое(м) та(к) ся годн(т), абы тые которые(х) пос(в)ящашуть, ничего такового в собѣ не мели, для чого бы люди легко и(х) собѣ важити, и горѣдити или могли⁹.

Archimandryta pieczerski Innocenty Gizel wyraził podobną obawę w zasadzie piątej rozdziału *O sakramencie kapłaństwa (O тайнѣ священства)* z traktatu *Pokój z Bogiem człowiekowi*. Dlatego zalecał sprawdzanie pochodzenia kandydata, a jeśli był on synem spoza małżeńskiego związku, uznawano to za poważną przeszkodę, zwłaszcza wówczas, gdy lokalna społeczność posiadała o tym pełną wiedzę. Kapłaństwo – pisał moralista – to wielka godność, przewyższająca inne i dlatego duchowny nie może być obarczony złą sławą. Obawy wyrastały także z przekonania, że syn może naśladować grzeszne postępowanie swoich rodziców:

Да бы не былъ рожденъ отъ блѣда, еже бы всѣмъ было явственно. О чesомъ тако глѣтъ Гдѣ, еще в Ретхомъ Заветѣ: Да не внидетъ блѣдорожденный в сонмъ Гдѣ. Чесого вина естъ, яко священство естъ достоинство надъ вса инаа высочайшее, тѣмже не имать нужды терпѣти злю славу, в нейже сѣть безстыдно рожденныи. К томѣ, яко тако рожденныи, обыкоша послѣдовати, нравомъ безстыдныхъ родителей своихъ¹⁰.

W sekcji dotyczącej dyscyplinarnych zasad dla kapłanów ze stratyńskiego *Trebnika* wydanego przez Gedeona Bałabana w 1606 roku również umieszczono zapis zakazujący wyświęcania tych, którzy urodzili się jako synowie trzeciej żony ojca lub których rodzice dopuścili się „zmieszania krwi”, a zatem zawarli związek pomimo zbyt dużego stopnia pokrewieństwa: „[...] трибвачна мѹжа сѣтъ или кровомѣшенїа рожденїе отъ таковыхъ

⁸ „Посилаетъ [святитиитель] з нимѣ въ его домоу, на то оуставленнаго врядника своего и вели испытывать роду племенн его и соуздъ тало бласоущихъ о нем. Доерѣ ли на собѣ таковыя вѣщи, которыежъ възбужаютъ чѣлоу священства боуде ли не татѣ, не дѣшевецъ, не разбойникъ. Когда тѣи окрестъ сѣщїи его, православыи хрїтіане ничтоже такового отлученїа нанъ възглаголютъ, тогда тотъ врядникъ етѣлскый извѣдаши о нем, исправне о житїи пребыванїа его, иже онъ достоинъ въ священствоу, възнимае его з собою, и поставляетъ предъ етѣлемъ, и повѣдае вся, яже онъ испиталъ”. Указъ како подобаетъ избирати годныхъ на священство и ставити ѹ іерейскый, и діаконскый чинъ. Przedruk w: О. Лотоцький, *Український Архієратикон*, „ЕЛПІС” VI, 1932, z. 1–2, s. 138.

⁹ *Наука о се(д)ми тайнахъ ц(е)рковны(х)...*, s. 144.

¹⁰ Інокентій Гізіель, *Миръ съ Бѣомъ члвѣку или Показанїе Стѣе*, Кієвъ 1669, [w:] Інокентій Гізіель, *Вибранїи твору у 3 томахъ*, t. 1, ks. 2, фотокопія оригіналу, Кіїв-Львів 2009, s. 92–93 (k. 141–142). W zacytowanym fragmencie została przywołana Księga Powtórzonego Prawa o wyłączeniu ze społeczności Izraela (23, 3). W tej części Księgi (23, 1–9) wymienione są także inne przeszkody, które nie pozwalają na przynależność do zgromadzenia Pana.

всѣхъ да не смѣетъ въ іерействѣ приступити. Яще епископъ мѣзды ради поставитъ такового попа, да извергнутся оба, и епископъ той и попъ”¹¹.

Reguły były jasne, ale w pewnych wypadkach ten sposób traktowania osób dążących do kapłaństwa mógł być krzywdzący. Dlatego archimandryta Innocenty dopuszczał sytuację, w której szczególnie cnotliwi kandydaci „pokrywając swoją gorliwością niesławę rodzicielską” mogli zostać wyświęceni po otrzymaniu specjalnego błogosławieństwa od arcypasterza. A w przypadku tych, którzy wcześniej zostali mnichami, nie było ono nawet wymagane¹².

Kolejnym ważnym elementem przygotowania do konsekracji był test z wiedzy i umiejętności przyszłego duszpasterza. Jak czytamy w *ukazie* z czynownika, obowiązek ten spoczywał na wyznaczonym przez konsekratora urzędniku, który uprzednio sprawdził pochodzenie kandydata. Według pouczenia Józefa Szumlańskiego, kontrolę merytorycznego przygotowania przeprowadzał wyznaczony do tego celu egzaminator albo nawet sam biskup: „Повинен таковой каждый мѣти въ себѣ наукѣ згоднѣю, и овшеки священникомъ потребнѣю [...] пише того постерѣгаючи, для того власне экзаменатора назначаема, и приходящихъ на посвященіе добръ экзаменовати кажема, подчасъ и сами экзаменуема”¹³.

Zarządzenie zawiera informację, że urzędnik ustalał, czy kandydat posiada umiejętność czytania i pisania, a następnie testował jego wiedzę¹⁴. W obydwu tekstach nie zostało wyjaśnione, co kryje się za sformułowaniem *wiedza*. Na podstawie omawianych źródeł trudno ustalić szczegółowy obraz wymagań stawianych kandydatom w tym zakresie. Pewne informacje uzupełniające obraz przygotowań do święceń przynoszą źródła polemiczne, a zwłaszcza dotycząca m.in. formacji kapłanów dyskusja autorów *Perspektywy i Lithosu*. Zdaniem Kasjana Sakowicza na Rusi brakowało dobrze przygotowanych kapłanów, co było spowodowane wynikiem zarzucenia procedury rekrutacyjnej w związku z powszechnym zwyczajem opłacania święceń: „[...] niegodnych i nieumiejętnych na stan kapłański dla simonniy przeklętej święcąc y owieczki krwią Chrystusowa odkupione głupim y nieumiejętnym pasterzom paść pozwalają”¹⁵. Polemista opisując rzeczywistość zapewne wyolbrzymił rozmiary moralnego upadku wśród biskupów. Nie mniej jednak takie czyniki jak wybór hierarchów „drogą świecką”, brak dobrej organizacji życia kościelnego na poziomie diecezji w związku z zarzuconym aż do ostatniego 10-lecia XVI w. zwyczajem

¹¹ *Заповѣди о іереяхъ*, [w:] *Мѣтвник или Требник*, Стратин 1606, k. 677. Przykazania dla *jerejów* stanowią część obszernej sekcji zatytułowanej „От правил Сѣхъ Апл и богоносных сѣхъ оцъ заповѣди различни” (k. 633–681) przypisywanej znanemu historykowi i egzegecie bizantyńskiemu Janowi Zonarasowi (XI w.). Z tego powodu ten popularny wśród Słowian południowych i wschodnich zabytek nazywany był *Zonarem* lub *Zynarem*, zob. np. А. Павловъ, *Номоканонъ при Большомъ Требникѣ*, Москва 1897, s. 41–42.

¹² *Иннокентій Гізіель*, *Миръ...*, s. 92–93, (k. 141–142).

¹³ *Йосиф Шумлянський*, *Правоученіє от насъ єпископа, вамъ мѣрскимъ іереомъ таковое преподается*, [w:] *Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть*, Львів 2006, s. 226–227.

¹⁴ *Указъ како подобаетъ избирати годныхъ на священство...*, s. 138–139. Kasjan Sakowicz pisał kąśliwie, w kontekście symonii kleru, że kandydat zostaje wnikliwie przetestowany, ale raczej pod kątem zasobności kieszeni: „miewa tam dobry examen mieszka swego”, idem *Epanorthosis abo Perspektywa i objaśnienie błędów, herezjej i zabobonów w Grekoruskiej Cerkwi Disunickiej tak w artykułach wiary, jako i w administrowaniu sakramentów y w inszych obrządkach y ceremoniach znajdujących się*, Kraków 1642, s. 56.

¹⁵ Kasjan Sakowicz, op. cit., s. 59.

zwolywania synodów i głoszenia nauk dla kandydatów i kleru; brak szkół, a zwłaszcza seminariów duchownych mogły wpływać niekorzystnie na edukację kleru.

Powierzanie obowiązków kapłana ludziom żadnym korzyści i dostojeństwa uważano za niezgodne z prawem kanonicznym, a także za postępowanie jednoznacznie grzeszne, czynione „wbrew sumieniu”, co starał się uwydatnić Zachariasz Kopysteński:

В лѣпоту сѹдихомъ в книгу Номоканона сего сотворити Предословіе о преосвященніи, Бѣголюбезнымъ, Прїдѣвнїи, прїчѣтнымъ сщ҃еннаго дѣховнаго сословіа, ниже строеніе (ѣ) Цркве, и паства Кровїю Хѣою снабдѣнныхъ овецъ вручена ѣ. Понеже бо прѣмножиися всякій грѣхъ паче пѣска морскаго, и безаконїя превозыдоша главу, приениде же и дерзновенїе безакѣрное, а стѹдъ и Бѣговоязнїе далече отвѣже, яко многилѣ противу Канонамъ и совѣсти дерзнути на степень сщ҃енства воскочити ради корысти и тщеславїя, но по Апостолу, сицевыхъ и слава в стѹдъ ихъ. К сѣмѹ же и злата и маммоны ради по своей нѣи воли и невѣждестѣѣ раздрѣшати грѣхи нѣудобъ рѣшнїиыя, еже бо погнѣбѣл нѣи якоже и Симону волхву¹⁶.

Niski poziom przygotowania kleru potwierdzają prawosławni moralisci z pierwszych dziesięcioleci wieku XVII. Temat podjął jako pierwszy Cyryl Trankwilion Stawrowiecki w szeregu egzort dla kapłanów wydrukowanych w składzie rachmanowskiej *Ewangelii pouczającej* (1619)¹⁷. Taras Zemka, autor przedmowy do *Służeбника* kijowskiego z 1629 roku, swoje uwagi na temat niewykształconych popów, w których „Cerkiew ruska obfituje” nieprzypadkowo umieścił właśnie w tej księdze. Ma ona formę niewielkiego traktatu o liturgii i skierowana jest do bardzo licznej – co podkreślał ze smutkiem – grupy celebransów, którym wyraźnie brakowało podstawowej wiedzy na temat historii i znaczenia Ofiary Eucharystycznej oraz liturgii¹⁸. Problem ten już wcześniej zauważyli unicy, dlatego ułożona specjalnie dla *jerejów* nauka o szczegółach obrzędu liturgii dołączona została do *Służeбника* wydanego w Wilnie w 1617 roku.

Potrzebę wybierania do stanu duchownego kandydatów „rozumnych” wskazał w siódmej zasadzie z traktatu *Pokój z Bogiem* Gizel. Pojęcie *rozumny* odnosiło się jednak w niewielkim stopniu do wiedzy, wskazywało raczej potencjał kandydata, np. zdolność nabywania wiadomości i umiejętności od innych, czy też samokształcenia, a następnie nauczania wiernych. Motywując swoje poglądy Gizel wspierał się często cytowanymi w tekstach dla kapłanów słowami proroka Malachiasza: „Wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego, bo jest on wysłannikiem

¹⁶ Іеромонахъ Захарїа [Копистенскій], *Преосвященымъ Архієпѣтомъ, и Митрополїтомъ, Бѣголюбезнымъ Єпѣтомъ, Прїдѣвнїишымъ Архімандрїтомъ, Блгоговѣинымъ Ігуменомъ, Прїдѣвнїишымъ Іеромонахомъ, Прїчѣтнымъ Протопопомъ, Чѣстнымъ Іереомъ, Православнымъ Стѣя Соборнымъ Апсльскїа Восточнымъ Цркве сущимъ поклонникомъ и Чѣстителемъ, дїѹ же члѣскихъ истиннымъ пастыромъ и таинъ строителемъ, здравїа и бл҃годенствїа*, [w:] X. Тітов, *Матерїали для історїї книжної справи на Україні в XVI-XVIII вв. Всезбірка передмов до українськихъ стародруків*, Київ 1924, s. 106.

¹⁷ Stawrowiecki swój apel o dobre przygotowanie do kapłaństwa najmocniej wiązał z potrzebą dyscypliny, odnowy moralnej i oświatowej, M. Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna*, Szczecin 2004, s. 161.

¹⁸ Тарасѣй Земка, *Сщ҃енному читателю въ Гѣ радоватися*, [w:] *Лейтур҃гїарїонъ си єсть служебникъ*, Киевъ 1629, k. 5v.

Pana Zastępów” (2,7)¹⁹, a także Chrystusa do uczniów: „Wy jesteście solą dla ziemi” (Mt 5,13), objaśniając, iż sól oznacza „ученіе украшающе дѣла”²⁰.

O tym, że określono pewien zakres wiedzy niezbędnej do uzyskania święceń kapłańskich krótko wzmiankowała wileńska *Nauka*. W pierwszej kolejności wymieniono w niej takie cechy kandydata jak pobożność życia, dobrą wiarę, a następnie rozum oraz znajomość Pisma św. i tradycji Ojców, co uzasadniano koniecznością nauczania chrześcijan i pobudzenia ich do pobożności²¹. W razie braków w wiedzy władca odsyłał kandydata do domu wyznaczając mu czas na jej uzupełnienie. Jeśli zaś posiadał odpowiednią wiedzę, czytał w obecności biskupa Psalterz, Apostoł i Ewangelię, a następnie udawał się do spowiednika. Po sakramencie pokuty otrzymywał oficjalne pismo, że jest gotów i następowała konsekracja²². Nieco więcej światła na sprawę wiedzy rzucił autor *Lithosu* odpowiadając Sakowiczowi na zarzut świętokupstwa w osobnej części dzieła zatytułowanej *Na fałszywie w sakramencie kapłaństwa wyliczone absurda odpowiedź*. Potwierdzał on wspomniany zwyczaj odraczania święceń w przypadku niedouczonych kandydatów oraz ich doszkalania, które miało być przeprowadzane w monasterach:

[...] idź jeno do Kijowa tam obaczysz jak u Jego Mości Ojca metropolity naszego nie z pieniędzy wiele kto przyniósł ją, to ty fałszywie prawisz, ale z artykułów wiary z siedmiu sakramentów y okoliczności ich ordinanda examiniują. Obaczysz tam to, że nieuka by najwięcej dawał do szkoły albo do domu nie poświęciwszy odeszłą, a któreby jeszcze nauki potrzebował około artykułów wiary i sakramentów takowy na puł roku a czasem na rok na Metropolitanskiey strawie w monastyrze dla ćwiczenia zostaje²³.

A zatem egzamin obejmował zawartość katechizmu: prawdy wiary i sakramenty. Zapewne z tego powodu reformatorzy cerkiewni głosili te nauki do kleru na synodach, a następnie starali się o ich wydanie drukiem, czego dobrym przykładem są liczne edycje *Didaskalii* Sylwestra Kossowa.

Archimandryta pieczerski Zachariasz Kopysteński zaangażowany w dzieło oświatowo-wydawnicze w Kijowie w przedmowie drugiego już wypuszczonego drukiem *Nomokanonu* wyraził opinię, że kandydat powinien być biegły w zakresie wiedzy zawartej w tej księdze. W XVII wieku w metropolii kijowskiej ukazały się drukiem cztery pozycje z tytułem *nomokanon*. Edycja z 1620 roku, podobnie jak kolejne dwa

¹⁹ Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1995.

²⁰ „Треба да бы навѣль разумѣ, прислѣдующій къ своему сану, сѣесть ко строенію тѣмъ црквиныхъ, и ко поученію людѣ. О чesолѣ тако глеть Бѣгъ, чрезъ Малахію Пророка: Честнѣ Іеромъ сохранилъ разумѣ, и закона взыщѣ отъ чести его, яко ѿглаго Гда Бесдержителя есть. Хс же къ Іеромъ своимъ глеть: Вы есте соль земли. Идѣже чрезъ соль, ученіе оукрашающе дѣла разумѣтъся”, Иннокентій Гизель, *Миръ съ Бгмъ*..., s. 93 (k. 142–143).

²¹ „Рѣки скоро нево(з)лага(и) ни на кого(ж), ни(ж) приовца(и)ся чужи(х) грѣсе(х). Яле то(а)ко на тые самые, которые бы не толко побо(ж)ностью живота украшенные были, в вѣре несѣме(н)ной, в разумѣ достало(мъ) зналися, а на(д)то в наѣце писма с: и преданія(х) с: о(т)ѣцъ мели великую знаемость, абы народъ тае(а)нища(а) вѣры светое и законъ Б(о)жого могли научити, и хр(ис)тія(н) кѣ цноте и побо(ж)ности побуждати, и о(т) грѣховъ о(т)водити”, *Наука о се(д)ми тайнахъ ц(е)рковныхъ*..., s. 141.

²² *Указъ како подобаетъ избирати годныхъ на священство*..., s. 138–139.

²³ Euzebij Pimin [Piotr Mohyla], *Lithos abo kamień z procy prawdy cerkwie świętej prawosławnej ruskiej na skruszenie fałeczno ciemnej Perspektywy albo raczej paszkwiliu od Kassiana Sakowicza*, Kijów 1644, s. 149.

wydania kijowskie (1624, 1629) i jedno lwowskie (1646) nie były w istocie księgami nazywanymi przez Słowian *Kormczymi*, ale tzw. małymi nomokanonami czyli *epitymijnikami* (rus.) określanymi również jako *penitencjarze* (łac.) lub *kanonariusze* (gr.) i były przeznaczone głównie dla spowiedników²⁴. Dzieło, które miało wspomagać ich w codziennej pokutnej posłudze sakramentalnej, będąc „przewodnikiem i nauczycielem”, zawierało bardzo istotne dla formacji kapłańskiej ustalenia na temat przyjmujących święcenia, wskazywało warunki, które musiał spełnić kandydat, zanim biskup włożył na niego ręce. Ponadto było poręcznym źródłem najpotrzebniejszych kanonów i zasad Ojców Kościoła:

Содержитъ же в себѣ Номоканон сей воспоминаніе и оученіе, како приходити в сщєство, како ко исповѣди приходящихъ прїимати и исправляти, како цѣленіе подобное коемуждо лицу и врачеваніе подати. [...] Есть же Номоканон сей краткое собраніе канонѡвъ и разсужденій сѣхъ оцѣ, наставникъ и учителя дѣховниковъ, кающихъ же ся есть врачевница, коемуждо же сіа книжица есть ѹдобостыжателна²⁵.

Archimandryta uważał, że kandydat, który nie poznał zasad, zarządzeń i kanonów dotyczących dyscypliny życia osób konsekrowanych, w ogóle nie zasługuje na święcenia kapłańskie ani biskupie, nie powinien być też spowiednikiem: „И да не поставляетъ ся Ёѵѣпъ или іерей, паче же дѣховный оцѣ, аще сѣхъ книгъ не стяжетъ, и отъ нихъ ѹразумленъ не обрѣтается, влѣпѡтѣ во речєся еѣмѣ, врачѣ исцѣли себе самъ (Лука 4)»²⁶. Przedmowy do *nomokanonów* kijowskich z 1624 i 1629 roku zawierają także ambitny, choć nieco utopijny program samokształcenia kapłanów²⁷.

Absolutną nowością w naukach dla kapłanów było zalecenie dotyczące znajomości języków. Józef Szumlański chciał, aby każdy *swiaszczennik* władał nie tylko językiem słowiańskim, ale językiem polskim, a najlepiej także łaciną, bez których to języków, jak pisze, każdy obywatel Korony uchodził w oczach katolickich panów i duchowieństwa za głupca²⁸. Tę potrzebę kilka dziesięcioleci wcześniej starali się wyjaśnić wrogom polszczyzny i łaciny Piotr Mohyła i Sylwester Kossów – promotorzy nowych łacińskopolskich programów szkolnego nauczania²⁹. Władysław Iwowski uważał, że ruski kapłan

²⁴ W Bizancjum termin *nomokanon* odnosił się zarówno do księgi nazwanej przez Słowian *kormczq*, jak i do *epitymijnika*, *Canon Low*, [w:] *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, t. 1, red. J. A. McGuckin, Chichester 2011, s. 100; A. Павловъ, op. cit., s. 2.

²⁵ Іеромонахъ Захарїа [Копистенскій], *Преосщєненымъ Архієѣнамъ...*, s. 107.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Zalecone przez archimandrytów pieczerskich: Zachariasza Kopysteńskiego i Piotra Mohylę lektury były przeznaczone głównie dla spowiedników, zob. A. Z. Nowak, *Źródła wiedzy dla kapłana – przedmowy w XVII-wiecznych Nomokanonach metropolii kijowskiej*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia*, red. Z. Abramowicz, Białystok (w druku).

²⁸ „Наслѣхълемъся и того часто, же на нѣ панѡве дѣховенство рымское, а часомъ и лѣда кто, примѡвѡяють простѡтою, назывѡяють насъ неукѡми. Я то для того самого, же лѡтинского писѡма аѡьбо польского многѣ не разѣмѣють, языкомъ лѡтинскимъ аѡьбо польскимъ любити не оѣмѣють, хоча и дрѣгѣи свѣщенникъ еѣ слѡвенскомъ языку и писѡмѣ еѣдетъ добре оѣченный и оѣмѣетный, и большѣ оѣмѣти бы не повиненъ, только кожѣи своего власного языка добре писѡмо, аѣ же лѡтинского языка аѡьбо польского не оѣмѣетъ, то южѣ оѣ пана прѡстѡтъ”, Йѡсифъ Шумлянскій, *Правоученіе отъ насъ єпископа...*, s. 232.

²⁹ Na ten temat por. A. Naumow, *Język – deklaracja przynależności czy narzędzie*, [w:] Idem, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 45–49.

powinien być godnym partnerem każdej rozmowy z łacinnikiem, czy to prowadzonej drogą listowną czy też bezpośrednio:

Подобаєть же єпископу альбо священникови быти оучителю, и сама слушност, альбо потреба духовная того по нас вытягаетъ, иле тутъ въ краяхъ Короны Польской, абы духовенство наше российское православное духовенству рымскому языкомъ принаинѣй корреспондовало, жебы священникъ зъ паномъ полѣтиче могъ ся розъмовити, и на заданье якої трудности оумѣтне оповѣдити. Прето потреба овшеки духовенству нашему тѣтѣйшому не только словенского, але и польскаго писма, а можна и латинского, быти оумѣтному³⁰.

Aby uczynić znajomość języków normą wśród duchowieństwa, biskup zwrócił się do kapłanów z zaleceniem, aby dbali o kształcenie swych synów, ucząc ich w domu „słowiańskiego”, a przede wszystkim nie broniąc im nauki pozostałych języków w szkołach. Słowa te zrodziła prawdopodobnie nadal dość silna w środowisku ruskim obawa przed łaciną i polszczyzną:

Здалося намъ, пастыреви, за речъ слушнѣю въ той книжцѣ нашей и то типомъ изъобразити, и пастырско васъ, Пречестнѣи и Честнѣи отцеве, оупомнѣти, ажебысте домъ свой добре правячи, особанье въ томъ заховатися и въ звичай собѣ взяти хотѣли, абысте сыновѣ своихъ зъ молодыхъ дитинѣскихъ лѣтъ заправовали, первѣи своего словенского писма, и языка добре наоучивши, потомъ до школъ польскихъ и латинскихъ не забороняли, и овшеки отцевско ихъ промововали³¹.

Biskup lwowski uważał zatem, że znajomość tego języka wpłynie na zmianę nie najlepszego wizerunku kleru ruskiego wśród łacinników, stając się sposobem odbudowy ich autorytetu wśród świeckich patronów.

Oprócz wiedzy wymagano od kandydatów do duchownego stanu pewnych umiejętności, które można było zdobyć jedynie ćwiczeniami. Wspomniano o tym w *Krótkim katechizmie* nie wymieniając jednak żadnych konkretnych zadań³². Także i tu sporą rolę mógł odegrać dom rodzinny. Z czasem ustabilizował się zwyczaj, że parafię dziedziczył syn, a zatem przyszły kapłan wstępną edukację i praktykę otrzymywał w domu od swego ojca. A ponieważ diakonami i prezbiterami zostawali często diacy, poddiacy lub też lektorzy, kantorzy, psalmiści, którzy sprawowali niższą posługę w cerkwiach, można wnosić, że byli dobrze zorientowani w porządku cerkiewnych nabożeństw, w pewnym stopniu znali też teksty liturgiczne³³.

Jako że konsekracja musiała być poprzedzona szkoleniem, Mohyla twierdził, że nawet kandydaci, którzy wykazali się odpowiednią wiedzą, nie byli wyświęceni bezpośrednio po egzaminie:

³⁰ Йосиф Шумлянський, *Нравоученіє от насъ єпископа...*, s. 232.

³¹ Ibidem.

³² *Събраніє Короткой Науки. О Артикулахъ Вѣры православнокатолической Хрістіянской ведлугъ визнана и Науки Церкве Ст. Восточнои Соборной Апостолской*, (Київ 1645), [w:] С. Голубев, *Київський митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники*, т. 2: Приложенія, Київ 1898, s. 418.

³³ М. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, відбитка з „Богословія”, т. 31–34, Рим 1964, s. 7.

Ci zaś, co umieją nie zaraz poświęceni bywają, ale po kilku Niedziel wprzód w monastyrze pobożnego życia y na chorze porządnie nabożeństwa odprawować ćwiczą się. A potym *Minores ordines* dostąpiwszy y diakonstwa w nabożeństwie do sakramentów należącym niedziel kilka także się ćwiczą, dopiero zaś Kapłaństwa dostąpiwszy jako Sakramenta odprawować y nimi szafować uczą się. I tak dopiero list stanowy albo format od metropolity wzięwszy do swego prestola albo ołtarza idą, bo tam bez pewnego miejsca gdzie mu Bóg objawi ołtarz żadnego nigdy nie święcą. Toż rozumiem że i episkopi, którzy są pod posłuszeństwem Jego Mości Ojca metropolity naszego czynią, bo jak ich jego Mość przy ich Poświęceniu i na synodach napomina i obliuguje. A waszy unitowie jak sobie chcą tak niech czynią, nam do nich nic³⁴.

Wspominane przez Euzebiego Pimena listy od spowiednika i egzaminatora potwierdzające, że kandydat jest godny stanu duchownego odczytywano w dzień poświęcenia przed liturgią³⁵. Ukaz przewidywał również praktyki pokonsekracyjne. Nowo poświęcony kapłan przed objęciem wskazanej parafii przez sześć tygodni powinien był sprawować liturgię i odprawiać wszelkie nabożeństwa pod okiem doświadczonego celebransa w katedralnym soborze:

[...] слоужити ємоу, въ большое съборное цркви, шесть недель. Я маєт тот новопоставленный всгды на бжїихъ и стыхъ литургїяхъ євангелїе чести гораздо, просмотревши, абы чол неспшсно, жебы зналъ статїи и възгласы, а на оутрыняхъ и на вечерняхъ, тот же новопоставленный, абы говорилъ псалтѣрь, и псалмы, и каноны, црковное каженїе жебы знал. И все дѣйство сщениче свое, томоу маєтся оучити пилно абы оумѣлъ гораздъ а тыхъ новопоставленныхъ мають присмотрят и оучити по всю тою шесть недель, бжественной слоужбѣ, и всемоу црковному правилу [...] попа поп³⁶.

Podobne zalecenie znalazło się w *Konstytucjach* Józefa Welamina Rutskiego, który nakazał biskupom, aby wyświęceni przez nich neoprezbiterzy odprawiali pod ich nadzorem w katedrze siedem mszy św. dla osiągnięcia odpowiednich umiejętności. A tych, którzy nie posiadali odpowiedniej wiedzy i biegłości, władcyka był zobowiązany zatrzymać na okres konieczny do jej uzyskania³⁷.

Omawiane źródła nauk dla kapłanów wskazują i obszernie omawiają także inne wymogi, którym powinien sprostać kandydat do stanu duchownego. Niektóre z nich wydają się być oczywiste, musiał być bowiem człowiekiem „ochrzczonym

³⁴ [Piotr Mohyla] Euzebij Pimin, *Lithos...*, s. 149.

³⁵ А. Неселовскій, *Чины хиротесїи и хиротонїи (опыт историко-археологическаго изслѣдованїя)*, Камянецъ-Подольскъ 1906, s. 192–193.

³⁶ *Указъ како подобаетъ избирати годныхъ на священство...*, s. 140; W greckich i północnoruskich zabytkach nakazywano jerejom odprawiać służbę pod dozorem siedem dni pod rząd, a u nas (w metropolii kijowskiej – A.Z. N.), jak pisze Neselowski, miał on służyć sześć tygodni w soborze katedralnym: А. Неселовскій, op. cit., s. 194–195. Nakaz brzmiał: „на литургїяхъ євангелїе чести, гораздо просмотревши, абы чөл не спшсно, иже бы зналъ статїи и възгласы. На ѳтрянѣхъ и на вечернѣхъ [...] абы говорилъ псалтѣрь и псалмы и каноны и црковное каженїе зналъ и все дѣйство сщеническое”. Cyt. za: ibidem, s. 195.

³⁷ Odpowiedni fragment por. *Regulae episcoporum*, [w:] *Археографическїй сборникъ документовъ относящихся къ исторїи сѣверо-западной Руси*, t. 12, Вильна 1900, s. 206; М. Szegda, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613 – 1637)*, Warszawa 1967, s. 158.

i bierzmany, dojrzałym wiekiem i umysłem, koniecznie mężczyzną, nie zaś kobietą czy hermafrodytą, najlepiej w pełni sił mentalnych i nie kalekim“. Część warunków dotyczyła także życia małżeńskiego przyszłego kapłana, a zwłaszcza zalet moralnych osoby, którą poślubił.

Nauki kierowane do kapłanów pełniły rozmaite role, były to kompendia zawierające wiedzę potrzebną *jerejom*, źródła pouczeń moralnych, formacyjnych i dyscyplinarnych, pomoce służące do nauczania wiernych. Część z nich dotyczyła bardzo istotnych dla odnowy kapłaństwa zasad doboru przyszłych celebransów, szafarzy sakramentów i nauczycieli. Fakt, że te pozycje zostały wydrukowane świadczy zapewne o dążeniu do ich rozpowszechnienia, co zapewne miało służyć wprowadzeniu do stałej, aktywnej praktyki zawartych w nich zarządzeń i ustaleń. Był to właściwie czynnik podstawowy, warunkujący religijne, a w konsekwencji i kulturalne odrodzenie w metropolii kijowskiej, tym bardziej, że od kadr duchownych zależała głębia życia duchowego i stopień wprowadzania wartości chrześcijańskich w parafiach.

SUMMARY

Alicja Z. Nowak

On the Way to Reform. About Candidates for the Priesthood in the Metropolitanate of Kiev (16th-17th centuries)

Keyword: candidate, priest, ethics, knowledge, orders

Repair and restoration of the priesthood ethos, to which 17th century church reformers striven, was the basis of spiritual and religious and organizational renewal in the Ruthenian Church. It was associated closely with the selection of suitable candidates for the priesthood. Expressions of the aspiration to organize episcopal, presbyterate, or diaconate ordination affairs, were already special regulations, which appeared in the manuscript archbishops' liturgiarions. Problem of appropriate spiritual and substantive preparation for the priesthood, was the subject of prints issued since the 17th century synodal teachings of the bishop to priests, articles of liturgical books, theological treatises, catechisms, forewords to the books of the Orthodox liturgical use. Dissemination through print sources for responsible priesthood, was to serve the normalization rules for selection of candidates for the priesthood and influenced the spiritual-religious and as consequence, cultural revival in the Metropolitanate of Kiev.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ РЕДАКЦИИ ЕВАНГЕЛИЯ И СТАРОЧЕШСКОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ

Ключевые слова: старочешское Евангелие, старочешская Библия, старославянское Евангелие, Чудовский Новый Завет, перевод

Лексические параллели между старославянским и старочешским переводами библейских текстов (особенно Евангелия и Псалтыри) уже отмечались некоторыми исследователями¹. В старочешских глоссах в Музейной Псалтыри начала XIV века Франтишек В. Мареш распознал старославянскую основу чешского текста, которой оказался старославянский перевод Псалтыри², хотя в своем издании древнейших рукописей ст.-чеш. Псалтыри Йозеф Винтр отмечает, что в ней лексемы старославянского происхождения весьма редки³. Но, сравнивая ст.-чеш. Клементинскую псалтырь второй половины XIV в., принадлежащую второй редакции ст.-чеш. Псалтыри, со старославянским текстом, Мареш в своем позднейшем исследовании пришел к выводу, что „Клем против ожидания возвращается к лексемам, использованным в старославянской псалтыри” и интерпретирует этот факт таким образом, что „в тексте Клем четко выражена сознательная тенденция приблизиться к хорватско-славянской псалтыри, к тексту, которым пользовались в Эммауском монастыре в Праге (основан 1347 г.)”⁴.

¹ Ф. В. Мареш напоминает (F. V. Mareš, *Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums*, t. 8: *Millenium Dioeceseos Pragensis 973-1973*, (*Annales Instituti Slavici*), Wien-Köln-Graz 1974, s. 95–110, цитируем по чешскому переводу статьи, опубликованной в монографии: F. V. Mareš, *Cyrlometodějská tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 477–489), что об определенной зависимости ст.-чеш. Евангелия (по тексту так называемого Оломоуцкого апракосного евангелия, точнее лекционария – рукописи 1421 г., представляющей вторую старочешскую редакцию перевода) от старославянского перевода писал в своей докторской диссертации Й. Вашица (J. Vašica, *Das Olmützer Evangelium in seiner Sprache und Entstehung. Archiv der Universität Wien*, Rigorosenakt Zl. 3031) и В. Вондрак в своей рецензии пишет: „Tento text (tj. Olomoucký evangeliář) obsahuje [...] i cenný materiál k řešení otázky, zda byly staročeské evangelní texty ovlivněny staroslověninou. Tato otázka [...] musí být nyní (na základě Vašicovy práce) zodpovězena kladně”. (F. V. Mareš, *Cyrlometodějská tradice a slavistika*..., s. 479).

² F. V. Mareš, *Die älteste tschechische Psalterübersetzung und ihr Verhältnis zu der kirchenslavischen Psaltertradition*, „*Slavica Hierosolymitana*” 7, 1985, s. 63–75, цитируем по чешскому переводу статьи, опубликованной в монографии F. V. Mareš, *Cyrlometodějská tradice a slavistika*..., s. 527–540

³ J. Vintr, *Die älteste tschechische Psalterübersetzung. Kritische Edition*, Wien 1986.

⁴ F. V. Mareš, *Cyrlometodějská tradice a slavistika*..., s. 530. Гипотезу Ф. В. Мареша об использовании хорватско-глаголического текста Псалтыри при правке ст.-чеш. Псалтыри следует дополнительно проверить сравнением со списками разных редакций старославянской Псалтыри.

Подобно псалтырным, древнейшие старочешские глоссы в Евангелии, так называемые Глоссы Ягича XII века⁵, были, несомненно, созданы тоже под влиянием восточнославянского текста, как убедительно доказал Й. Винтр⁶, который в дополнение к многочисленным общим лексическим вариантам обнаружил, что старочешские глоссы относятся только к тем частям Евангелия, которые совпадают с перикопами восточнославянского апракосного Евангелия. В своей следующей статье, посвященной сравнению ст.-чеш. Евангелия и Апостола с Чудовским Новым Заветом, он высказал мнение⁷, что именно в тексте Евангелия присутствуют четкие параллели между старочешским и чудовским Евангелием, тогда как в Апостоле таких совпадений нет. В своем исследовании Винтр использовал в качестве представительного текста Чудовского Нового Завета варианты, представленные в издании Галичского четвероевангелия⁸, выполненного архимандритом Амфилохием в XIX веке. В дополнение к вариантам, перечисленным в этом издании, Винтр сравнивает исследуемый текст с изданиями других списков старославянского Евангелия (Мариинского, Ассеманиева, Мирославова). Текст ст.-чеш. Евангелия он заимствует из издания двух древнейших рукописей ст.-чеш. Библии⁹, Дрезденской, или Лесковецкой¹⁰, (второй половины XIV в.) и Оломоуцкой Библии 1417 года. Лексические совпадения со старославянским евангельским текстом он делит на те, которые могли возникнуть независимо, благодаря общей основе славянских языков, и такие, которые могут быть объяснены только влиянием одного славянского перевода на другой. Винтр предполагал, что такие варианты попали в восточнославянское Евангелие чудовской редакции под влиянием старочешского перевода Библии, подчеркнув предварительность своих выводов, поскольку окончательные можно будет сформулировать лишь после изучения большого количества рукописей славянского Евангелия. Теперь это возможно благодаря изданию Евангелия, выполненному под руководством А. А. Алексеева с учетом рукописей, представляющих разные редакции старославянского Евангелия, отобранных в результате исследования и сопоставления около тысячи списков текста. Таким образом были изданы Евангелие от Иоанна и Евангелие от Матфея.

⁵ Речь идет о старочешских глоссах в латинской Библии, находящейся в Народной библиотеке в Вене с сигнатурой 1190, впервые описанных В. Ягичем (V. Jagič, *Kirchenslavisch-böhmische Glossen saec. XI.-XII., mit Glossenabbildungen im Text*, Wien 1903).

⁶ J. Vintr, *Die tschechisch-kirchenslavischen Glossen des 12. Jahrhunderts in der Bibel Sign. 1190 der Nationalbibliothek in Wien (sog. Jagič-Glossen)*, „Wiener slavistisches Jahrbuch“ 32, 1986, с. 77–113.

⁷ J. Vintr, *Shody mezi prvním staročeským překladem bible a staroruským Novým zákonem tzv. třetí redakce*, „Wiener slavistisches Jahrbuch“, 33, 1987, с. 105–111.

⁸ Амфилохий, *Четвероевангелие Галичское сличенное с древнеславянскими рукописными евангелиями XI-XVII вв.*, т. I, II, Москва 1882, 1883.

⁹ V. Kyas, *Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká I. Evangelia*, Praha 1981.

¹⁰ В. Киас считает, что рукопись возникла около 1360 г. (V. Kyas, *Česká bible v dějinách národního písemnictví*, Praha 1997, с. 41). Й. Винтр датирует ее 70-ми годами XIV в. (J. Vintr, *Die älteste tschechische Psalterübersetzung...*, с. 16). Рукопись Дрезденской Библии не была датированной (сгорела во время Первой мировой войны и в настоящее время частично сохранилась в современном списке и частично на фотографиях). О ней писал еще Й. Добровский (J. Dobrovský, *Über den ersten Text der böhmischen Bibelübersetzung, (Neuere Abhandlungen einer Privatgesellschaft in Böhmen 5)*, 1782, с. 300–322), который признал ее древнейшей рукописью ст.-чеш. Библии и датировал 1390-1410 годами. Позднейшие исследования удвуднили ее создание.

Это издание Евангелия от Матфея¹¹, содержащее, среди прочего, варианты Чудовской редакции Евангелия, позволяет проследить использование отдельных лексем в традиции старославянского текста. Одним из аргументов в пользу гипотезы о влиянии старочешского перевода на текст Чудовской редакции стало предположение о том, что общие старочешско-чудовские варианты находятся в единственной церковнославянской рукописи¹². Однако при сравнении с изданием Алексева оно не подтверждается: перечисленные Винтром варианты находятся в по крайней мере двух, иногда даже большем числе рукописей, часто относящихся к разным редакциям. Это можно демонстрировать на нескольких примерах, приведенных Винтром¹³ в качестве влияния старочешского перевода на Чудовский текст Нового Завета¹⁴:

Мф 9,1: *Ježíš ... přěpluv moře* Dr, *přěveze sě* Ol (ст.-слав. прѣѣде, прѣиде, вар. прѣѣаха Gf Gl Ju Pg Th Vk Vl, вар. прѣѣзе са Cd, вар. прѣплуу Fl Ar SK, в Ju Vk в варианте в конце перикопы) *transfretavit*. В старославянских памятниках зафиксированы оба варианта – лексема *přěplúti*, представленная также в древнейшем списке чешской Библии, обнаруживается в нескольких восточнославянских памятниках X-XIV вв., в большинстве своем представляющих преславскую и древнейшую редакции старославянского Евангелия. Более поздняя Оломоуцкая Библия 1417 года имеет в том же месте глагол *přěvézti sě*, который соответствует старославянскому выражению в позднем списке чудовской редакции.

Мф 13,42: ... *skřehet zubný* Dr, *skřehtanie zubóm* Ol (ст.-слав. скръѣтъ зѣбомъ, вар. скръѣтъ зѣбынъ Cd Dl Ju Tr) *stridor dentium*. Прилагательное *zubný* в этом стихе признано Винтром инновацией старочешского перевода. Из сравнения следует, что данное прилагательное засвидетельствовано в старославянском Евангелии не одной лишь Чудовской редакцией, но и другими восточнославянскими рукописями XII-XIII вв., представляющими преславскую редакцию.

Мф 15,38: *kromě robot i žen* Dr, *kromě dětí a kromě žen* Ol (ст.-слав. разѣѣ женъ ѿ дѣтей, вар. кромѣ женъ ѿ дѣтей Cd Gf Vk) *extra parvulos et mulieres*. Использование предлога *кромѣ* в Чудовском Новом Завете также считалось результатом влияния старочешского текста. Сравнение с изданием Евангелия показывает, что тот же предлог находится в сербских рукописях XIII века, содержащих преславский текст.

Мф 27,60: *přivaliv velikú křemenici ke dveřóm rovným* Dr, *přivali...* Ol (ст.-слав. вѣзѣвалъ камень велии на двѣри гроба, вар. вѣзѣвалиѣ..., вар. вѣзѣвали..., вар. привали... Th, вар. привалиѣз ... Cd Pg) *et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti*. Здесь глагол *přivaliti* содержится в младших редакциях славянской традиции – чудовской и толковой Феофилакта Болгарского. В древнейшем списке ст.-чеш. Библии

¹¹ А. А. Алексеев и др., *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург 2005. Здесь и далее старославянский текст цитируется по этому изданию.

¹² J. Vintr, *Shody mezi prvním staročeským překladem bible a staroruským Novým zákonem tzv. třetí redakce*, „Wien slavistisches Jahrbuch“, 33, 1987, с. 109.

¹³ J. Vintr, *Shody mezi prvním staročeským překladem bible a staroruským Novým zákonem...*, с. 107–108.

¹⁴ Общие для старочешской и старославянской традиций варианты нами подчеркиваются.

появляется причастие прошедшего времени, употребление которого возможно объяснить имитацией перфектного причастия старославянского перевода.

Мф 28,10: *tu mně užřie* Dr Ol (stsl. тоу ма видатъ, вар. ... оузьратъ Cd Pg SK Th) *ibi me videbunt*. Глагол *узьрѣти* в славянской традиции обнаруживается, кроме памятников чудовской редакции и толкового евангелия Феофилакта Болгарского, также в болгарской рукописи X века.

Большинство перечисленных Винтром мест показывает, что рассматриваемые общие лексемы могли проникать лишь из старославянского Евангелия в старочешское, поскольку многие из таких вариантов находятся в старославянских рукописях, выполненных до начала XIV века. Это также ставит под вопрос саму возможность обратного направления влияния, предполагавшегося Винтром (из старочешского текста в восточнославянские памятники чудовской редакции). Кроме того, весьма маловероятным оказывается также время предполагаемого переноса старочешского текста в восточнославянскую среду. Даже если предположить, что возникший около 1360 года чешский перевод Библии или, по крайней мере, Евангелия каким-то образом сразу же был перенесен в западнорусскую среду и там использован для правки старославянского Евангелия, он не смог бы повлиять на текст Чудовского Нового Завета, возникшего, согласно результатам исследования Татьяны В. Пентковской¹⁵, ранее формирования так называемой Афонской редакции Нового Завета, древнейший список которой был создан в 1316 году. Таким образом, создание Чудовского НЗ должно быть датировано не позднее начала XIV века. Это полностью исключает возможность влияния старочешского перевода на чудовский текст Евангелия. Поэтому теперь старочешско-чудовские параллели следует призвать свидетельством влияния старославянского текста на старочешский.

Йозеф Винтр в вышеупомянутом исследовании¹⁶ привел лишь 10 мест из всего Евангелия от Матфея, которые он считает результатом взаимовлияния ст.-чеш. Библии и Чудовского НЗ. В результате детального анализа разночтений, содержащихся в старочешском переводе¹⁷ небольшого фрагмента Евангелия от Матфея (Мф 7,5–8,14), мы обнаружили в Евангелии от Матфея гораздо больше мест, которые в старочешском переводе могут считаться результатом влияния восточнославянского текста (Чудовского НЗ или текста близкого этой редакции), и это, скорее всего, относится также и к другим трем Евангелиям.

Обнаруженные места, в которых ст.-чеш. Библия¹⁸, видимо, испытала влияние старославянского текста, можно разделить на две группы. К первой группе (1) относятся варианты, присутствующие в одной или нескольких древнейших чешских рукописях и устраняемые в позднейших списках старочешской

¹⁵ Т. Пентковская, *Чудовская редакция Нового Завета и ее взаимоотношение с другими редакциями*, „Palaeobulgarica“ 27/3, 2003, с. 18–46.

¹⁶ J. Vintr, *Shody mezi prvním staročeským překladem bible a staroruským Novým zákonem...*, с. 105–111.

¹⁷ Мы сопоставляем варианты 17-ти древнейшим рукописям ст.-чеш. Библии или Нового Завета, возникшим до сер. XV в. Список рукописей с основной информацией о них приводится в конце статьи.

¹⁸ Старочешская Библия цитируется по изданию глаголического фрагмента, см. P. Stankovska, *Znovunalezený Spišský zlomek České bible hlalolské*, „Listy Filologické“, 138/1-2, 2015, с. 65–118.

традиции. Ко второй группе (2) причислены такие случаи, когда возможное влияние восточнославянского текста обнаруживается в младших рукописях старочешской традиции.

Некоторые варианты Дрезденской Библии впоследствии устраняются (уже в рукописях нач. XV в., например, в Ol) из старочешских библейских текстов, но их присутствие не объясняется влиянием латыни:

Мф 7,5: *suk* Dr x *drástu* Ol Zmrz ČBH Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mlyn NZFr NZKI NZKo NZMi x *mrvu* Mik Mil (ст.-слав. сѣчѣцѣ, вар. сѣкѣ Cd Dl Ju Pg SK Tr) *festucam*. Лексема *suk* в данном стихе находится только в древнейшей рукописи ст.-чеш. Библии, хотя та же лексема сохраняется в Л 6,42 (в соответствии с лат. *festuca*) также в многих других списках. В церковнославянской традиции она присутствует, кроме списков Чудовской редакции, также в восточнославянских и одной болгарской рукописи, возникших в X-XII веках.

Мф 7,13: *úzkými vraty* Dr x *skrže úzká vrata* Ol Zmrz x *skrže úzkú bránu* ČBH Bos Ku NZKr Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZKI NZKo NZMi x *úzkú branú* NZFr (ст.-слав. ѡзѣзѣми вратѣ, var. тѣснѣми вратѣ Bn Cd Pg) *per angustam portam*. Словосочетание, употребленное в древнейшей рукописи ст.-чеш. Библии, соответствует основному варианту церковнославянского Евангелия, кроме того, содержащаяся здесь форма твор. п. не поддерживается латинским оригиналом, которому следует текст большинства позднейших старочешских списков, где используется предлог *skrže* в соответствии с лат. *per*.

Мф 7,22: *běsy vypůželi* Dr x *diábly vypuzěvali* Ol Zmrz x *d'ábly vimietali* ČBH Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKI NZMi x *diábelstvie vymietali* Mik x *diábly vyháněli* NZKo (ст.-слав. бѣсы изгонѣхомѣ, var. в. прогонѣхомѣ) *daemonia*. Лексема *běs*, которая в данном смысле используется в древнейшем списке ст.-чеш. Библии, находится также в древнейших старочешских рукописях Евангелия и Псалтыри¹⁹.

Мф 7,24: *muži smyslnému* Dr x *muži múdrému* Ol Zmrz ČBH Bos Ku NZKr Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZFr NZKI NZKo NZMi (ст.-слав. мѡдрѡу, var. добрѡу Dl Ju, var. сѣмѣсльнѡу Cd Pg) *viro sapienti*. Разнотчение древнейшей старочешской рукописи *smyslný* известно также Чудовскому НЗ, тогда как в других ст.-чеш. Библиях читается прилагательное *múdrý*, которое также является основным вариантом старославянского перевода. Совпадение лексемы *múdrý* в старочешских и старославянских текстах может быть текстологически случайным, обусловленным родством славянских языков.

Мф 8,2: *pokloni se* Dr x *modléše se* Ol Zmrz (Zmrz в приписке: *klanieše se*) ČBH Bos NZKr Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZFr NZKI NZKo NZMi x *klanieše se* Ku Mik Boč (ст.-слав. кланѣше сѣ, var. покланѣше сѣ Sav, var. поклони сѣ Th, var. кланѣетѣ сѣ Pg) *adorabat*. В данном месте Евангелия эквиваленты лат. *adoro* в старочешских списках многочисленны. К приведенным здесь относится также *prositi* из древнейших

¹⁹ В соответствии с информацией интернетного словаря Института чешского языка Чешской академии наук (ÚJČ AV ČR) на <<http://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx>>, (22 VIII 2015).

известных старочешских списков евангельского лекционария²⁰ и *následovat* из так называемого Оломоуцкого евангелиария²¹. Если использование подобных слов не является случайным, далее в древнейшей рукописи ст.-чеш. Библии находится лексема, аналогичная содержащейся в Толковом евангелии Феофилакта Болгарского, тогда как в некоторых старочешских рукописях второй редакции употребляется глагол *klaněti sě*, который является основным вариантом в традиции славянского Евангелия.

Мф 8,5: *setník* Dr ČBH (исправлено на *centurio*) Mik x *centurio* Ol Zmrz (в приписке: *setník*) Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo x *storytieř* NZMi (в приписке: *centurio*) (ст.-слав. *сотъникъ*) *centurio*; **Мф 8,8:** *setník* Dr ČBH (исправлено на *centurio*) Mik NZMi x *centurio* Ol Zmrz Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo; **Мф 8,13:** *setníkovi* Dr Mik, k *setníkovi* ČBH x *centurionovi* Ol Zmrz Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKl, *ceturiovi* NZKo x *storytierzovi* NZMi. В древнейшей старочешской рукописи Библии используется лексема *setník* в соответствии с лат. *centurio*, что весьма похоже на единственный славянский вариант данного *сотъникъ*. Слово *setník* в цитируемых местах встречается также в одном из древнейших старочешских лекционариев, тогда как в большинстве старочешских евангельских лекционариев читается заимствованное слово *centurio*, а редко – чешская калька *knieže sto rytierzóv*. Позднейшее версии чешской Библии вновь используют лексему *setník* (например, Кралицкая Библия XVI в.).

Мф 8,8: *nejsem dóstojen* Dr Ol Zmrz ČBH x *nejsem hoden* Bos Ku NZKr Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo NZMi (stsl. *достоинъ*) *dignus*. Единственный вариант данного стиха, совпадающий с традицией старославянского перевода, находится также в древнейших старочешских списках Библии и лекционарного Евангелия. Во второй редакции ст.-чеш. Библии и в Оломоуцком Евангелиарии 1421 года²² он заменяется прилагательным *hoden*.

2) В некоторых случаях определенное сходство со старославянским текстом появляется в позднейших старочешских рукописях, но не может объясняться влиянием латыни. Их интерпретация затруднительна:

Мф 7,11: *dobré dary* Dr, *dobré* Ol Zmrz x *dobré dáníe* ČBH NZKr Mik Mil NZKo x *dobré věci dané* Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mlyn NZFr NZKl x *dobré věci* NZMi (ст.-слав. *даданіѣ* блага) *bona*

Мф 7,11: *znáte* Dr NZKo, *znali ste* Mik x *umiete* Ol Zmrz ČBH Bos Ku NZKr Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZMi (ст.-слав. *оумѣте*, вар. *разоумѣте*, вар. *вѣдаѣте* Pg, вар. *вѣсте* Cd Th) *nostis*. В случае обоих слов сходство может быть случайным; трудно оценить вероятность влияния одной текстовой традиции на другую.

Мф 7,15: *křivých* Dr Ol Zmrz ČBH Mik x *falešných* Bos Ku Lit Du Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo NZMi x *lživých* NZKr (ст.-слав. *лзжихъ*, вар. *лзжепророкъ* Cd Pg Th,

²⁰ По изданию: J. Vintř, *Die ältesten tschechischen Evangeliare*, München 1977.

²¹ По изданию: F. Černý, *Evangeliař Olomoucký*, Praha 1901.

²² По изданию: F. Černý, *Evangeliař Olomoucký*...

вар. *лѣживѣиѣхъ* Bn Gf Mr OE) *falsis*. Появление в данном месте прилагательного *lži-vu* в NZKг выглядит одиноко. В славянской традиции мы его находим прежде всего в списках, представляющих древний текст старославянского перевода Евангелия.

Мф 8,13: *v túž hodinu* Dr ČBH NZKг Mil, *v tu hodinu* Bos Ku Lit Du Boč Mlyn NZFr NZKl NZMi, *z té hodiny* Mik NZKo x *v ten samý čas* Ol Zmrz (ст.-слав. во тѣ *часъ*) *in hora illa*. Здесь все приведенные старочешские рукописи, в том числе представляющие лекционарное Евангелие, содержат лексему *hodina*, лишь в Оломоуцкой Библии и текстологически близкой ей Змрзливковской Библии используется лексема *čas*. В этом случае связь чешского текста со старославянским также не является несомненной.

Поэтому можно предположить, что древнейший текст Евангелия старочешской Библии испытал влияние восточнославянского Евангелия, вероятно, в его Чудовской редакции. Вполне возможно, что чешский переводчик имел под рукой этот текст и при переводе тех мест, где он не был уверен в правильном эквиваленте или искал самое подходящее переводческое решение, ориентировался на церковнославянский текст. Возможно, что позже такие места выглядели несколько неуместно, и переписчики чувствовали необходимость исправить их, заменяя другими выражениями (см. группу 1). В некоторых случаях мы сталкиваемся с лексемами и переводческими решениями, которые могут быть истолкованы как результат влияния церковнославянского текста на старочешский даже в позднейших списках чешской Библии. В некоторых случаях можно думать также о влиянии старославянского текста различных редакций, но такой вывод не выглядит вполне убедительным, так что, скорее всего, останется не более чем гипотетической возможностью (см. группу 2).

3) В древнейшей рукописи ст.-чеш. Библии в сложных для переводчика местах обнаруживаются также совершенно оригинальные решения, которые, разумеется, не связаны со старославянским переводом:

Мф 7,23: *plodíte hříech* Dr x *činite zlé skutky* Ol x *činite nepravosti* Zmrz, *činite nepravost* ČBH Bos Ku NZKг Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo NZMi (ст.-слав. дѣлаѣиѣи беззаконіе) *operamini iniquitatem*. Выбор соответствующего чешского эквивалента лат. *iniquitas* значительно варьирует уже в тексте ст.-чеш. Псалтыри, где Йозеф Винтр обнаружил одиннадцать различных чешских выражений с тем же значением, среди которых в древнейших памятниках редко встречаются *hříech* (1x) и *nepravost* (2x), что похоже на цитированное евангельское место, тогда как в Псалтыри наиболее частотны выражения *nepravědlnost* и *zlost*²³.

Мф 7,29: *mudráci i duchovníci* Dr x *mistrové/mistři i zákonníci* Zmrz ČBH Bos Ku NZKг Lit Du Mik Boč Mil Mlyn NZFr NZKl NZKo NZMi x ом. Ol (ст.-слав. кѣнижѣиѣи, вар. книжѣиѣи, вар. боукѣиѣи и фариѣи) *scribae eorum et Pharisei*.

²³ J. Vintr, *Filiální rozbor lexika v žaltáři bible Drážďanské*, „Wiener slavistisches Jahrbuch“, 34, 1988, с. 138–139.

Мф 8,4: *popóm* Dr x *kněží* Ol Zmrz NZK_r Lit Du Mil Mlyn NZFr NZKl NZMi, *kněžím* ČBH Bos Ku Mik Boč NZKo (ст.-слав. архіереови, вар. нереови Th Cd и др., вар. нереомз Sav и др., вар. старѣшинамз жрьчьскамз Dl Ju Tr) *sacerdoti*. Лексема *pop* в соответствии с лат. *sacerdos* вскоре устраняется из старочешской традиции Библии и Евангелия²⁴. Это выражение в старочешском традиционно считается палеославизмом, но в памятниках, включенных в издание старославянского Евангелия от Матфея, в данном стихе отсутствует.

Мф 8,6: *dna nízí* Dr x *dna lámá* Ol Zmrz (в приписке: *dnu maje*) ČBH Ku, *dnú zlámané* NZK_r Mik Boč Mil NZKo x *dny/dnu trpie* Bos Lit Du Mlyn NZFr NZKl NZMi (ст.-слав. ослабленъ, вар. раслабленъ, add. жилами Sav) *paralyticus*.

Мф 8,11: *kvasiti budú* Dr x *přebývati budú* ČBH NZK_r x *seděti budú* Ol Zmrz, *sednú* Bos Lit Du Mlyn NZKl, *sědú* Mik NZMi x *stoliti budú* Ku Boč Mil NZKo x *odpočívati budú* NZFr (ст.-слав. възлагѣтъ) *recumbent*.

Мф 8,12: *ve tmy zjevné* Dr x *do najvětčie tmy* Ol x *do vnitřních temností* ČBH x *v temnosti zevnitřnie* Bos Lit Du Boč Mlyn NZFr NZKl NZKo NZMi, *zelbnitřnie temnosti* (!) Ku, *do temností zevnitřních* Zmrz (правлено) NZK_r Mil x *ven do temností zevnitřních* Mik (ст.-слав. въ тѣмѣхъ кромѣштынѣхъ, вар. въ тѣмѣхъ дальнѣхъ Dl Tr) *in tenebras exteriores*.

Заклучение:

Анализ весьма ограниченного материала (Мф 7,5-8,14)²⁵ тем не менее позволяет сформулировать вывод о несомненном влиянии церковнославянского Евангелия (вероятно, Чудовского Нового Завета) на евангельский текст ст.-чеш. Библии. Однако речь не идет лишь о приспособлении славянского текста к чешскому языку. Старочешский перевод был, несомненно, выполнен самостоятельно с латинского оригинала, лишь в определенных местах переводчик обращался к доступному ему церковнославянскому тексту, перенося из него в свой перевод лексические или иные элементы. Некоторые из них вскоре устранялись из текстовой традиции ст.-чеш. Библии (что проявилось уже в списках второго десятилетия XV в.), иные же остаются в ней до второй половины XV века, а, возможно, и дальше. Более позднее влияние восточнославянского Евангелия на традицию евангельского текста ст.-чеш. Библии на основе нашего материала невозможно убедительно доказать.

Влияние Чудовского НЗ на евангельский текст ст.-чеш. Библии свидетельствует о контактах чешской среды с западнорусской во время создания ст.-чеш. перевода Библии. Оно могло стать результатом целенаправленных усилий императора Карла IV мобилизовать все возможные ресурсы для создания чешского перевода Библии,

²⁴ Уже в издании древнейших списков ст.-чеш. Евангелия, возникших в начале XIV в. (J. Vintr, *Die ältesten tschechischen Evangeliare...*), встречается лишь выражение *kněz*.

²⁵ Похоже отражение старославянской лексики можно проследить также в материале Евангелия от Марка, который опубликовал В. Киас в своей монографии о ст.-чеш. Библии (V. Kyas, *Česká bible v dějinách národního písemnictví...*, с. 70–71); мы прежде всего имеем в виду слова, обычные в старославянской лексике, которые также довольно рано устраняются из лексикона стч. Библии в результате замены иными словами.

который, вероятно, был выполнен в связи с основанием монастыря Эммаус²⁶ и импортом славянской литургии из хорватской среды²⁷. Эта возможность вполне вероятна, поскольку в монастырь, несомненно, была привезена также древняя рукопись – восточнославянская кириллическая часть Реймского евангелия XI-XII веков.

Контакты чешской среды с западнорусской, нашедшие отражение в богослужебных книгах, вероятно, имеют более длительную традицию, что с большей или меньшей уверенностью может быть продемонстрировано на примере вероятного влияния церковнославянских текстов Евангелия и Псалтыри на старочешские тексты разного времени. Это и так называемые Глоссы Ягича в Евангелии XII века, и глоссы Музейной псалтыри начала XIV века. В XIV век можно поместить влияние, оказанное на евангельский текст чешского перевода Библии, и, возможно, также во второй редакции ст.-чеш. Псалтыри (Клементинская Псалтырь могла испытать влияние восточнославянской, а не хорватско-глаголической Псалтыри, как это предполагает Ф. В. Мареш). Остается вопрос, могут ли некоторые из обнаруженных здесь лексических сходжений в Евангелии от Матфея и позднейших списках ст.-чеш. Библии XV века объясняться влиянием церковнославянского текста. Ответ на него даст лишь анализ более объемного евангельского текста. Тем не менее несомненно, что контакты чешской среды, в том числе, безусловно, Эммаусского монастыря, хорошо документированы до конца его славянского периода. В конце XVI века опат Эммаусского монастыря Матоуш Бенешовский знал изданную в то время Острожскую библию, из которой переписал латиницей в свою книгу *Knížky slov českých vyložených* 1578 году первые семь псалмов в качестве примера „как наш народ чешский иногда говорил и как мы далеко ушли от своих предков”²⁸. В следующих тут же объяснениях Матоуш Бенешовский пользуется для сравнения лексическим материалом других славянских языков, в котором обнаружено примерно „в десять раз больше восточнославянских слов, чем южнославянских”²⁹ с „преобладающими русскими и малорусскими выражениями”³⁰.

²⁶ Монастырь На Слованех, известный также как Эммаусский монастырь, был основан чешским королем Карлом IV в 1347 с целью установления и развития славянской литургии. Для этого в Прагу из Далмации были приглашены глаголиты. Монастырь начал действовать в недавно сооруженном строении в Праге, в Новом городе, с 1372 г. Литургия была заимствована из Хорватии, и церковнославянский язык использовался здесь для богослужения на протяжении всего славянского периода в истории монастыря Эммаус, но языком образования в этой обители был чешский. Возможно, что чешский перевод Библии был выполнен специально для монастыря На Слованех и первоначально предназначался лишь для него (V. Kyas, *První český překlad bible*, (Rozpravy ČS AV. Řada spol. věd 81), Praha 1971, с. 58).

²⁷ Вероятно, что из Хорватии в Прагу были привезены комплексные богослужебные книги миссал и бревиар, чья церковнославянская версия, выполненная с латинского оригинала, существовала уже в Хорватии. Для образовательных целей в пражском Эммаусском монастыре использовались чешские переводы обычных в то время учебных книг – *Коместора*, *Златой легенды*, *Библии* (об этом: L. Pacnerová, *Staročeské literární památky a charvátská hranatá hlalohice*, „Slovo” 56–57, 2008, с. 405–420).

²⁸ В современном издании: О. Koupil, *Matouš Benešovský zvaný Philonomus, Grammatica Bohemica Gramatika česká a Knížka českých slov vyložených*, Ппра 2003, с. 116–119.

²⁹ V. Huňáček, *K otázce emauzského Philonoma*, „Bulletin Ústavu ruského jazyka a literatury” 9, 1965, с. 57–65, zejm. с. 62.

³⁰ V. Nový, *Východoslovanské jazykové prvky v práci českého gramatika šestnáctého století*, „Sborník Vyšší pedagogické školy v Plzni” 2, 1959, с. 229–247.

Список цитируемых списков старочешской Библии:

Dt – Дрезденская (Лесковецкая) Библия, вторая половина XIV в., хранилась в Дрезденской Королевской библиотеке, сгорела во время первой мировой войны;

OI – Оломоуцкая Библия, 1417 г., хранится в Научной библиотеке Оломоуца под сигн. M III 1,2;

Zmrz – Литомершицко-Тршебоньская (Змрзликотска) Библия, 1411/14 г., хранится в Государственном архиве в Литомершице под сигн. L1 и L2;

SVN – Чешская глаголическая Библия, переписана глаголицей в Эммауском монастыре 1416 г., единственный фрагмент Евангелия хранится в Архиве Центра Спиритуальности Восток-Запад в Кошицах в Словакии;

Bos – Босковицкая Библия, 1420-1430 г., хранится в Научной библиотеке Оломоуца под сигн. M III 3;

Ku – Кунштатская Библия, сер. XV в., хранится в Университетской библиотеке Брно под сигн. Mk 3;

NZKt – Крумловский Новый Завет, 1425 г., хранится в Библиотеке Национального музея под сигн. III E 28;

Mik – Микуловская Библия, 1-я половина XV в., хранится в Университетской библиотеке Брно под сигн. Mk 1;

Lit – Литомершицкая Библия в одном томе, 1429 г., в настоящее время утрачена;

Du – Духкова Библия, 1433 г., хранится в Архиепископском архиве Кромержижа под сигн. 7728/15923;

Boč – Бочкова Библия, 1-я половина XV в., хранится в Государственном архиве Брно под сигн. G 10, č.121 / I, II;

Mil – Миланская Библия, сер. XV в., хранится в миланской Библиотеке Брера под сигн. E. XIII35;

Mlyn – Млинарщина (Таборская) Библия, пол. XV в., хранится в Национальной библиотеке в Праге под сигн. XVII A 10;

NZFr – Францисканский Новый Завет, пол. XV в., в Национальной библиотеке в Праге, собр. Францисканской библиотеки П. М. Снежной, под сигн. AF 3;

NZKl – Клементинский Новый Завет, 1426 г., хранится в Национальной библиотеке в Праге под сигн. XVII.E.13;

NZKo – Коршечков Новый Завет, 1425 г., хранится в Национальной библиотеке в Праге под сигн. XVII.D.30;

NZMi – Микуловский Новый Завет, 1406 г., хранится в Национальной библиотеке в Праге под сигн. XVII.G.55.

Список сокращений памятников славянского Евангелия³¹:

Ar – Архангельское ев. 1092 г., вост.-слав. (преславский текст)

Bn – Баницкое ев. к. XIII - нач. XIV века, болг. (древний и преславский текст)

³¹ Цитируем по изданию: А. А. Алексеев и др., *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург 2005, с. 9–10.

- Cd – Чудовский Новый Завет (поздняя форма)
Dl – Добрилово ев. 1164 г., Галиция (преславский текст)
Fl – РНБ, Ф.п.I.14, XIV. В, вост.-слав. (древний и преславский текст)
Gf – РНБ, собр. Гильфердинга 1, ок. 1284 г., серб. (преславский текст)
Gl – Галицкое ев. 1144 г., Галиция (древний текст)
Ju – Юрьевское ев. 1119-1128 гг., Новгород (преславский текст)
Mr – Мирославо ев. К. XII в., серб. (древний текст)
OE – Остромирово ев. 1056/57 г., Новгород (древний текст)
Pg – Погодина 21 (РНБ), 2. пол. XIV в., рукопись чудовской группы (поздняя форма)
SK – Саввина книга, X в., болг. (развитие древнего текста)
Th – толковое ев. Феофилакта Болгарского, рkp. XVI в. (поздняя форма)
Tr – собр. Третьяковской галереи к. XII-нач.XIII в., вост.-слав. (преславский текст)
Vk – Вуканово ев. XIII в., серб. (древний и преславский текст)
Vl – РГБ, ф. 113, к. XIII в., вост.-слав. (преславский текст)

SUMMARY

Petra Stankovska

Relations between East Slavic recension of the Gospels and Old Czech translation of the Bible

Keywords: Old Czech Gospels, Old Czech Bible, Old Church Slavonic Gospels, Chudov New Testament, translation

Some lexical correspondence of the Old Czech and the East Slavic recension of the Old Church Slavonic Gospels and Psalter have been already described. The occurrence of common variants in the Gospels of the oldest Czech Bible (the Bible of Dresden, manuscript of the second half of 14th century) and in Old Church Slavonic Chudov recension of the Gospels were explained by J. Vintr due to the influence of the Old Czech translation on the Chudov recension. Based on a thorough comparison of part of Matthew's Gospel (Mt 7.5 – 8.14) from many manuscripts of both Slavic traditions, we demonstrate that the direction of the effect was opposite – the East Slavic Gospel text influenced the translation of the Gospels in the oldest manuscript of Old Czech Bible. We believe that such influence was not an isolated phenomenon but it occurred on several occasions, at least until the end of the 14th century.

RELIKWIE ŚW. ŚW. CYRYLA I METODEGO JAKO ŚWIADECTWO DYNAMIKI ŻYCIA RELIGIJNEGO

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, relikwie świętych, Konstantyn-Cyryl, Metody, życie religijne

Stosunkowo bogaty cyrylometododejski cykl hagiologiczny i towarzyszące mu dokumenty zawierają szereg informacji o śmierci, pochówku i pośmiertnych losach ciał (relikwii) świętych Braci, zwłaszcza Cyryla. Także późniejsze teksty, aż do powstających w naszych czasach, stanowią żywe świadectwo ich kultu, ukazując różnorodność wyznaczanych im funkcji.

Pierwszą grupę stanowią teksty związane ze wschodnią tradycją piśmienniczą, słowiańskie i greckie. Najważniejsze z nich to cerkiewnosłowiańskie *Żywoty* Konstantyna-Cyryla (ŽK XVIII) i Metodego (ŽM XVII)¹. ŽK szczegółowo opowiada o chorobie, ślubach zakonnych i śmierci Konstantyna-Cyryla 14 lutego 869 roku, o przygotowaniach do pogrzebu, o prośbie Metodego o zezwolenie na zabranie ciała do Bizancjum, o sprzeciwie biskupów rzymskich, o papieskiej decyzji pochowania go w kościele przy przyniesionych przez Braci relikwiiach św. Klemensa w jego kościele. Po nieudanych próbach otworzenia zabitej żelaznymi gwoździami trumny, włożono go w niej „do grobu po prawej stronie ołtarza”. Wnet „zaczęły się tam dziać liczne cuda”, wywołując cześć u rzymian, którzy namalowali „obraz nad grobem jego, zaczęli nad nim świecić światła dzień i noc, chwając Boga”. Drugi utwór opisuje śmierć arcybiskupa Metodego w Niedzielę Palmową 6 kwietnia 885 roku, prawdopodobnie w Welehradzie. Uczniowie włożyli go do trumny, odprawili „nabożeństwo po łacinie, grecku i słowiańsku” i pochowali w kościele katedralnym. Podczas pogrzebu niezliczony tłum ludzi różnych stanów z płaczem odprowadzał go niosąc zapalone świece.

Te wyjściowe informacje odbijają się echem w szeregu innych utworów. Informację o pośmiertnych cudach przy rzymskim grobie Cyryla znajdujemy w greckim *Żywocie św. Klimenta (Legenda bulgarica, c. 1100)* pióra Teofilakta Ochrydzkiego (rozdz. 12)²:

¹ *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*. Teksty wybrał, tłumaczył i oprac. A. Naumow, Kraków 1985, s. 81, 110–111. Por. przekład T. Lehra-Splawińskiego (*Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa 1967) i ich przedruk w: *Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 2: Dokumenty*, red. J. S. Gajek MIC, L. Górka SVD, Lublin 1991, s. 50–51.

² *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu świętych Mężów*, oprac. M. Skowronek, G. Minczew (Biblioteka Duchowości Europejskiej 4, dalej: BDE 4), Kraków 2010, s. 93–94.

A i Bóg zaznacza i poświadcza chwałę, jaka oczekuje Cyryla w niebiosach, i czyni [rzeczy] widzialne zwiastunami niewidzialnych: bo i opętani przystąpiwszy do [jego] grobu doznawali uleczenia, i wiele innych chorób łaska Ducha Świętego przegoniła niby bicz, skoro tylko bowiem ktoś przychodził do grobu albo wzywał imienia tego ojca, co przynosił Boga, znajdował w wierze sposób wyzwolenia od nieszczęścia. Dlatego Cyryl stał się wielki na ustach Rzymian, a jeszcze większy w duszach, tak więc cuda były podstawą jego sławy, ta z kolei – większej jego chwały, a chwała Świętego – potwierdzeniem chwały Bożej.

Również w greckim *Żywocie obszernym św. Nauma Ochrydzkiego*, przypisywanym arcybiskupowi ochrydzkiemu Konstantynowi Kabasilasowi (1255-1260), mówi się, że Cyryl po śmierci „został wychwalony przez Chrystusa”, a:

Miasto Romulusa zyskało jego ciało i przechowuje je, chroniąc aż do dzisiejszego dnia, niczym wielkie i niewyczerpane bogactwo; i nie można opowiedzieć słowami, jak wielką, przez Boga przygotowaną pomoc niesie ono duszom i ciałom, nieustannie oddalając wszelką chorobę i słabość, kładąc kres panowania demonów oraz odpędzając wszelkie zło dzięki wielkiej sile wiary (BDE 4, 129).

To samo znajdujemy w tradycji starosłowiańskiej. Już *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego* (X), przypisywana przez niektórych badaczy Klimentowi z Ochrydu, opisuje:

I złożono go w kościele świętego Klemensa, a na jego grobie zaczęły się uzdrowienia: ślepi wnet wzrok odzyskiwali, chorym wracało zdrowie, a biesy opuszczały opętanych, co widząc rzymianie jeszcze większą czcią otoczyli jego świętość³.

Podobnie podaje Drugi⁴ i Trzeci⁵ słowiański *Żywot Nauma*, a także *Zaśnięcie św. Cyryla* (XV)⁶. Natomiast Kliment Ochrydzki, oprócz wielbienia poszczególnych członków Cyryla, wypowiada pochwałę pod adresem miejsca wiecznego spoczynku: „Wielbię przesławną świątynię, w której spoczywa twe ciało, co – pełne mądrości – głosiło Boga”⁷. Również *Służba ku czci św. Cyryla* (IX,3) wspomina „tych, co gromadzą się wokół grobowca” z jego świętym ciałem (BDE 5/1, 53).

O Metodym w literaturze greckiej i cerkiewnosłowiańskiej jest znacznie mniej informacji. Św. Teofilakt Ochrydzki we wspomnianym *Żywocie św. Klimenta* (rozdz. 25-26) wyraża ciekawe z teologicznego punktu widzenia podejście do śmierci słowiańskiego apostoła i jego duchowego testamentu. Gdy zwolennicy *filioque* namawiają uczniów zmarłego hierarchy, by nie pozostawali wierni jego słowom „zabalsamowanym i mar-

³ *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody. Patroni Wschodu i Zachodu*, t. 1: *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*, oprac. A. Naumow, Kraków 2013, (Biblioteka Duchowości Europejskiej 5/1, dalej: BDE 5/1), s. 42.

⁴ „I położono godne pochwały ciało jego w świątyni świętego Klemensa Rzymskiego, ucznia świętego apostoła Piotra. Bóg zaś ukazał cuda i znaki przez świętego Cyryla również po jego śmierci, i wychwalił prawdziwie miłego sobie”, BDE 4, s. 87.

⁵ „Zamienił owo życie doczesne na wieczne i wiecznie młode, czyniąc nieopisane cuda i uzdrawiając każdą niemoc i wszelakie rany”, BDE 4, s. 137.

⁶ „Jego zacne ciało zostało pochowane w kościele świętego Klemensa, (gdzie też złożono przyniesione relikwie), a święta trumna zsyła lecznicze dary tym, którzy z wiarą i miłością [tam] przybywają”, BDE 5/1, s. 67.

⁷ Kliment, *Mowa pochwalna na cześć św. Cyryla*, BDE 5/1, s. 47.

twym”, lecz słuchali żyjącego biskupa (tj. Wichinga), oni „przez Gorazda i Klemensa” odpowiadają:

Metody jeszcze żyje, w każdym razie tego nauczyliśmy się od Pana, który raz mówi, że *kto w Niego wierzy, to choćby umarł, żyć będzie* (J 11, 25), a gdzie indziej naucza, że *Bóg zwraca się do Abrahama, Izaaka i Jakuba jak do żywych, a nie umarłych* (Mt 22, 32; Mk 12, 26-27); w czymże więc grzeszymy, jeśli za nauczyciela mamy żyjącego w Panu, który duchowo jest przy nas i z nami rozmawia i dodaje nam sił? (BDE 4, 99).

Ten soteriologiczny aspekt pośmiertnych losów Metodego widzimy też u Klimenta Ochrydzkiego (*Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego*, rozdz. XIII, por. VM II):

I przyłączył się do ojców swoich, patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba, wszystkich świętych naśladować, wszystkich wzór spełniając, z jednymi zrównawszy się, od drugich mniejszy, innych zaś przerosłszy mocą, cnotą i czynem, gdyż płonął jak słońce promieniami przypowieści i mów (BDE 5/1, 43)⁸.

Znajdujemy jednak także nieco konkretnych wskazówek: prologowy *Żywot Cyryla i Metodego* (VI) precyzuje: „Spoczywa w wielkiej świątyni morawskiej, z lewej strony, w ścianie za ołtarzem Świętej Bogurodzicy, duszę [swą] w ręce Boże złożywszy, i otrzymawszy królestwo niebieskie” (BDE 5/1, 73), a prologowe *Zaśnięcie św. Metodego*, mimo że uważa za główne jego zadanie wstawianie się do Pana Boga, by na wieki umocnił carstwo bułgarskie, to jednak podaje, że: „Trumna świętego [...] do dnia dzisiejszego jest źródłem uzdrowienia” (BDE 5/1, 69). W *Słudźbie Metodemu* śpiewa się, że go wychwala Ziemia Morawska, posiadając jego ciało i że święty (pośmiertnie) dokonuje licznych uzdrowień⁹.

Druga grupa to zachodnia tradycja cyrylometodejska. W pierwszej jej fazie, prawie do połowy XIV wieku, czyli do czasów Karola IV, św. Cyryl jest łączony nie z bratem – św. Metodem – jak to widzimy w zasadniczym nurcie prawosławnej tradycji literackiej i liturgicznej, lecz przede wszystkim z kultem Klemensa I. Prawdziwym inicjatorem kultu św. Cyryla jawi się Anastazy Bibliotekarz, który pisze list do biskupa Velletri Gauderyka, wysłał mu swój łaciński przekład dwóch greckich utworów Konstantyna, napisanych z okazji odnalezienia relikwii św. Klemensa i zachęca do napisania opowieści o przeniesieniu ciała świętego papieża. Gauderyk rzeczywiście stworzył taki utwór, znany jako *Translatio Clementis papae*, a w sławistyce jako *Legenda włoska* (Legenda Italica). Jest wyraźna

⁸ O wykorzystaniu modelu, stworzonego przez Grzegorza z Nazjanzu dla wysławiania św. Atanazego w Żm i w *Mowie pochwalnej* zob. V. Vavřínek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriki Řehoře z Nazianzu*, „Listy filologické” 85, 1962, s. 96–122; M. Garzaniti, *Sacre scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio*, [w:] *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti, Fabriano 2012, s. 385–392; A. Naumow, *Alcuni problemi dell'interpretazione della Vita Methodii. L'Antico Testamento nella Vita di Metodio*, [w:] *ΦΙΛΟΙΝ. Scritti in onore di Mario Enrietti e Renato Gendre*, a cura di M. Muscariello, “Alessandria. Rivista di glottologia”, 6–7, 2012-2013, s. 365–372.

⁹ Druga stichira na *Gospodi vozzvach*: „I wzrok niewidomym przywracasz, i opętanych swą władzą od biesów uwalniaasz, i chorych sławetnie uzdrawiasz”; 1 Kanon IX.1: „ciebie Ziemia Morawska wychwala, która ciało twoje święte przyjęła”, BDE 5/1, s. 54 i 58. Metody jest proszony, aby po śmierci „zanosił bez przerwy za nas swoje modły do Chrystusa Boga naszego, aby zbawił od wszelkich nieszczęść i pokus dusze nasze”, stichira 3 na *Gospodi vozzvach*, tamże, s. 54.

zbieżność zawartego tu opisu śmierci i pogrzebu Cyryla z wersją, przekazaną przez ŻK. Papież nakazuje, „by całe duchowieństwo, tak rzymskie, jak i greckie pospieszyło modlić się przy ciele zmarłego wśród psalmów i śpiewów, wśród świec i kadzideł”, Metody prosi go o spełnienie matczynego nakazu i zezwolenie na przewiezienie ciała „do naszego klasztoru”, na co papież początkowo wyraża zgodę. Ciało zmarłego zamknięto starannie „w marmurowej trumnie i zapieczętowano papieską pieczęcią” i po siedmiu dniach miano wyruszyć, ale „rzymskie duchowieństwo wraz z biskupami, kardynałami oraz dostojnikami Rzymu po odbyciu narady” przekonało papieża, by zmienił decyzję. Metody zdołał uprosić, by pochowano go nie w papieskim grobowcu u św. Piotra, lecz u św. Klemensa:

Przeto wobec wielkiego zgromadzenia duchowieństwa i ludu, wśród niezmiernej radości z wielką czią razem z marmurową trumną, do której wcześniej złożył go rzeczony papież, umieszczono w grobowcu w tym celu przygotowanym, w bazylice świętego Klemensa, po prawej stronie ołtarza pod jego wezwaniem. Pośród pieśni i modłów pochwalnych dziękowano Bogu [za tego], który w tymże miejscu dokonuje wiele cudów ku sławie i chwale swojego imienia (BDE 5/1, 156).

To silne powiązanie obu cudotwórczych ciał – Klemensa i Cyryla – wyraźnie widać w popularnej *Kronice papieży i cesarzy* arcybiskupa gnieźnieńskiego, dominikanina Marcina z Opawy, zwanego Polakiem (ok. 1277), który opowiada o relikwiach Klemensa odkrytych przez św. Cyryla, „biskupa Moraw i apostoła prawie wszystkich Słowian”. Marcin podkreśla, że św. Cyryl, pochowany przy św. Klemensie, również „jaśnieje cudami”¹⁰.

Z przekazem *Legendy włoskiej* związane są utwory poświęcone kultowi Świętych Braci na terenie czesko-morawskim. Rozwijają one drugi fundamentalny dla cyrylometodejskiej tradycji rzymskokatolickiej motyw – że obaj Bracia są ewangelizatorami Słowian, chrzcicielami ich władców i kościelnymi hierarchami. Podczas gdy pierwszy wątek – klementiański – koncentruje się wokół Cyryla, drugi kładzie akcent przede wszystkim na biskupiej posłudze Metodego jako głowy Kościoła Moraw i chrzcicielu Czech (*Kronika Czechów* praskiego kanonika Kosmasa, *Legenda Kristiana*, *Kronika Dalimila*, *Kronika Przybika Pulkawy z Radenina*). Wszystkie te łacińskie zabytki, a zwłaszcza ich cyrylometodejski wątek, nie są wiarygodnymi dokumentami historycznymi z uwagi na oczywiste anachronizmy, ale stanowią znakomite przykłady żywotności związanej z Braćmi tradycji, którą przetwarzano na gruncie morawsko-czeskim, wzbogacając o nowe elementy. Część z nich to zamierzona interpretacja faktów genetycznie z nią niezwiązanych.

Na szczególną uwagę zasługuje *Legenda morawska* (*Tempore Michaelis imperatoris*). Jest ona szczegółową opowieścią, która podaje miejsce urodzenia Konstantyna i jego przydomek – Filozof, opisuje odkrycie relikwii św. Klemensa Rzymskiego i chazarską misję Braci. Wspomina także misję ewangelizacyjną Cyryla wśród Bułgarów przed udaniem się na Morawy, zaś Metodego jest wskazany jako chrzciciel czeskiego księcia Borzywoja. Nas tu zajmuje głównie osobna opowieść wpleciona w tkankę tekstu, zawierająca wątek o dziejach relikwii zmarłego w Rzymie Cyryla, wątek, który będzie konsekwentnie powracać w licznych utworach. Opowiada się, że Metodego potajemnie, wbrew zakazowi

¹⁰ Zob. Marcin Polak, *Kronika papieży i cesarzy*, przeł. A. Fabiańska i J. Soszyński, (Biblioteka Europejska), Kęty 2008, s. 236, 238, 300, 302.

papieża, wyniósł ciało brata z bazyliki św. Klemensa i wyruszył w stronę Moraw, ale po pierwszym postoju trumna z ciałem nie dała się podnieść i dopiero w odpowiedzi na prośby, by zmarły objawił swą wolę, wieko się uchyliło, martwy Cyryl podniósł rękę i wskazał ku Rzymowi. Zwrócone relikwie z radością powitał i ponownie pochował papież i cały rzymski lud¹¹. W niektórych wariantach (*Legenda krakowska*) podróż z ciałem odbywa się za zgodą papieża, ale reakcja zmarłego jest taka sama i ponadto pojawia się ważny dla nas wątek śmierci i pochówku Metodego przy bracie u św. Klemensa¹². W najbardziej rozpowszechnionym łacińskim tekście hagiograficznym, pochodzącym z terenu Czech i Moraw, jakim jest legenda *Quemadmodum*, wątek z ciałem Cyryla jest jeszcze bardziej rozbudowany – Metody donosi je na Morawy, a dopiero potem zwraca do Rzymu. Umacnia się też w tradycji przekonanie o wspólnym grobie Braci w Wiecznym Mieście. Wątek obecności relikwii św. Cyryla w Czechach występuje często w piśmiennictwie epoki Karola IV Luksemburskiego w związku z jego działaniami na rzecz podniesienia słowiańskiej świadomości narodowej swoich poddanych. W 1347 roku Karol IV zakłada klasztor zwany „Na Slovanech” lub „Emauzy”. Akt fundacyjny wśród patronów klasztoru i państwa wymienia także Cyryla i Metodego – i to wspomnienie Apostołów (obok Maryi Panny oraz św. św. Hieronima, Wojciecha i Prokopa) jest uważane za oficjalną kanonizację Braci w Królestwie Czech. Ustanowiona data obchodu ich święta – 9 marca – i specjalne dekrety ją wprowadzające, budują nową tradycję, która rozwija się z upływem stuleci, będąc także dziś istotnym elementem świadomości narodowej Czechów i Słowaków. Z Pragi i Ołomuńca wspomnienie liturgiczne z pewnością przeniknęło na Śląsk i do Polski, ale oficjalne potwierdzenie tego faktu mamy dopiero w statucie Krakowskiego synodu z 1436 roku, odbytego pod przewodnictwem biskupa krakowskiego Zygmunta Oleśnickiego. Wtedy to wśród święt wysokiej kategorii, których obchód jest dozwolony także w okresie Wielkiego Postu, są wymienieni Cyryl i Metody jako „wyznawcy, patroni i apostołowie Królestwa”. Fakt ten z pewnością należy traktować jako potwierdzenie istniejącej wcześniej praktyki. Tym samym otwarto nowy etap w rozwoju kultu liturgicznego, charakteryzujący się włączeniem od połowy XV wieku oficjów ku czci Soluńskich Braci do krakowskich mszałów i brewiarzy¹³. W drugiej połowie XIV wieku w praskiej katedrze świętego Wita kilkakrotnie jest poświadczona obecność szczątków Cyryla (inwentarz z 1365) i obu Braci (inwentarze z lat 1368, 1387, 1396), potem ślad wymienianego relikwiarza się gubi. W wybudowanym przez Karola IV zamku w Karlštejnie, gdzie przechowywano klejnoty koronne i relikwie, znajduje się dość zagadkowy relikwiarz z XII wieku, zawierający ponoć szczątki Braci.

Niespodziewanie okazało się, że w 1835 roku katedra św. Wita była jednak w posiadaniu prawicy Cyryla, bowiem w sierpniu tego roku kanonik Václav Pešina oddzielił część dla morawskiej metropolii; relikwia ta znajduje się do dzisiaj w katedrze św. Wacława w Ołomuńcu. Przebywający w tym właśnie czasie w Pradze Michał Pogodin,

¹¹ W polskiej literaturze najpełniej ten epizod przedstawił Ignacy Kulczyński (przed 1747), BDE 5/1, s. 244–245.

¹² Niektóre teksty, także z późniejszej tradycji benedyktyńskiej, mówią, że to Cyryl za pozwoleniem biskupa Rzymu wybudował ten kościół dla złożenia tam szczątków odnalezionego na Krymie Klemensa, zob. np. BDE 5/1, s. 173.

¹³ W. Schenk, *Kult liturgiczny świętych Cyryla i Metodego w Polsce*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego, nr 3, „Slawistyka”, 1982, s. 57–61.

poparty przez Václava Hanke, Pawła Józefa Šafárika i Jána Kollára, prosił kanonika, by również jemu dał fragment świętego, co ten uczynił, wystawiając odpowiedni dokument, że relikwia pochodzi „de brachio sancti Cyrilli, qui liturgiis slavonicam scripsit”. Pogodin trzymał ten dar u siebie w domu i dopiero dwadzieścia lat później ofiarował do uniwersyteckiej cerkwi św. Tatiany w Moskwie, zapewne sugerując, że powstanie piśmiennictwa słowiańskiego przypadało na 855 rok. Relikwia została wystawiona do adoracji 11/23 maja 1862 roku podczas pierwszych obchodów cyrylometodejskich w Rosji¹⁴, ale jej późniejsze losy są – przynajmniej nam – nieznane.

Przeprowadzając gruntowną krytykę encykliki *Grande munus* Leona XIII (1880) i dziękczynnej pielgrzymki Słowian do Rzymu (1881) charkowski profesor Iwan W. Platonow w swojej *Anty-encyklice* z 1882 r. poświadcza istnienie w Pradze prawicy Cyryla (choć nic nie mówi o moskiewskim fragmencie) i zarzuca katolikom niewykoryzystywanie tego skarbu:

Jeszcze jedną – ostatnią już – uwagę, poczynmy o waszym cyrylometodejskim święcie. My, prawosławni, gdy obchodzimy pamięć jakiegoś świętego, którego ciało nie uległo rozkładowi, zwykliśmy postępować tak, że zachowane szczątki zostają udostępnione do adoracji przez wiernych – wystawia się w solennym otoczeniu zdobny relikwiarz. Zazwyczaj wy postępujecie podobnie – dlaczego więc w tym przypadku, w czasie obchodów pamięci Pierwszych Nauczycieli, przy tak uroczystej okazji, przy tak licznym zgromadzeniu Słowian-katolików z całej południowo-zachodniej Europy, nie wystawiliście na widok publiczny tych tak drogich każdemu Słowianinowi relikwii, które przecież istnieją, jak już o tym pisaliśmy wyżej, od czasów Karola IV, który otrzymał prawą rękę świętego Cyryla dla klasztoru benedyktyńskiego w Pradze; dzięki temu każdy mógłby złożyć należny hołd jako nosicielom ducha apostołskiego i narzędziom chrześcijańskiego oświecenia? Czy nie powinno to było otworzyć wam oczu na zlekceważenie przez waszego papieża i jego otoczenie tej świętej osoby, tak drogiej i tak szanowanej, zarówno przez was, jak i przez nas. Czy ta myśl, która podświadomie was nurtowała, nie powinna była rzucić cienia i wykazać, że całe to wasze świętowanie nie miało sensu? Tak, mili bracia, nie na swoim miejscu spoczywa nasz wspólny Oświeciciel, nie w rzymskim otoczeniu, któremu jego imię nic nie mówi, powinien leżeć, lecz na rodzimym łonie ziemi słowiańskiej¹⁵.

Kwestia miejsca wiecznego spoczynku Braci Soluńskich stała się jednym z elementów gorącego sporu międzywyznaniowego także w polemice toczonej w I Rzeczypospolitej w okresie XVI-XVIII wieku. Badacz recepcji dzieła Świętych Braci w państwie polsko-litewskim – Jan Stradomski – wydobywszy niemal wszystkie fakty z tekstów polemicznych prawosławnych, katolickich i unickich pisarzy, zaznacza:

Zgodnie ze średniowiecznym przekonaniem o Boskiej ingerencji w bieg wydarzeń, zwolennicy opcji łacińskiej akcentowali fakt śmierci i pochówku św. Cyryla w Rzymie, traktując je jako jawny dowód boskiej akceptacji dla Kościoła zachodniego (a przede wszystkim jego głowy)¹⁶,

¹⁴ Кирилло-Методиевский сборникъ. Въ память о совершившемся тысячелѣтїи славянской письменности и христіанства въ Россїи, изданный, по опредѣленію Московскаго Общества любителей русскої словесности М. Позодинынымъ, Москва 1865, s. 537, 540.

¹⁵ *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody. Patroni Wschodu i Zachodu*, t. 2: *Apostołowie Słowian w nowożytnej Europie*, oprac. A. Naumow, Kraków 2013, ((Biblioteka Duchowości Europejskiej 5/2, dalej: BDE 5/2), s. 168–169.

¹⁶ To podkreśla np. Teofil Rutka w 1678, twierdząc, że Cyryl poświadcza prymat papieski nad patriarchami, „bo przy tej Głowie Cerkwie Chrystusowej i głowę swoją położył”, BDE 5/1, s. 232. Obszernie na ten temat wypowiada się

oraz synergiczną współpracę w tym zamyśle samego świętego (Cyryl chce pozostać w Rzymie na zawsze). Strona prawosławna miała z tym atakiem nie lada kłopot i broniła „dobrego imienia” świętego zwracając uwagę bądź na ortodoksę stolicy rzymskiej jeszcze w tym czasie, bądź misyjną posługę świętego do łacinników (Kopysteński)¹⁷.

W ramach polemiki podawano też pewne bardziej szczegółowe informacje. Na przykład Maciej z Miechowa w 1517 r. informuje biskupa Ołomuńca Stanisława Turzona (Thurzo), że „Cyryl z bratem Metodym zostali pochowani w Rzymie w tej samej bazylice św. Klemensa, ale nie znaleziono ich kości, chociaż Wasza Wysokość tak bardzo pragnęła je znaleźć” (BDE 5/1, 187)¹⁸, za to Stanisław Szczygielski w 1663 pisze, że „ci sami mężowie apostołscy w Rzymie umierający, cudami jaśni, są pochowani, których święte relikwie na ołtarz tego kościoła w sakiewce dawnej były przyniesione, dowiedziałem się” (BDE 5/1, 227). Również w ważnym opracowaniu Kulczyńskiego z połowy XVIII w. znajdujemy informację, że Metody został pochowany „z wielką ciężką podług brata jego w kościele św. Klemensa, gdzie i do tych czas obadwa odpoczywają, mając osobliwszą cześć od rzymskich papieży”, o czym mają świadczyć wykonane na polecenie Klemensa XI freskowe podobizny Braci jako „biskupów po grecku ubranych” (BDE 5/1, 246).

Informacja Szczygielskiego o znajdujących się na ołtarzu św. Klemensa relikwiach „w sakiewce dawnej” uzupełnia staranne badania losów relikwii Braci w Rzymie, przeprowadzone na polecenie papieża przez prefekta Biblioteki Watykańskiej dominikanina Leonarda Boyle’a¹⁹. Według jego ustaleń, najstarsze zachowane dziś informacje tego typu pochodzą z 1420 (a raczej z około 1425) roku i znajdują się w przygotowanym

też XVIII-wieczny polemista Ignacy Stebelski, BDE 5/1, s. 250–253.

¹⁷ J. Stradomski, *Cyryl i Metody w piśmiennictwie staropolskim*, [w:] BDE 5/1, s. 182. Zachariasz Kopysteński włącza się do dyskusji, szczególnie ważnej w wypadku św. Mikołaja i przeniesienia jego relikwii do Bari, na temat znaczenia przemieszczeń relikwii świętych wschodnich na Zachód, zob. o tym obszernie: J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 100–103, 233–246; A. Naumow, *Święty Mikołaj w Bari jako argument w polemice wyznaniowej*, [w:] *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 577–589.

¹⁸ W 1575 r. inny biskup ołomuniecki Stanisław Pawłowski z Pawłowic zwrócił się do kardynała Tolomea Gallio z prośbą o ofiarowanie relikwii Świętych Braci (Archivio Segreto Vaticano, fondo Lettere di vescovi e prelati, vol. 10, f.111). Z podobną prośbą w 1580 r. zwrócił się do papieża Grzegorza XIII cesarz Rudolf II (fondo Lit. principium, vol. 35, f. 36). Papież w lutym następnego roku napisał do nich obu, że nie przekazuje relikwii z uwagi na burzliwe czasy i niebezpieczeństwo zbezczeszczenia ich podczas drogi. Petycja zawiera niezwykle informację, że relikwie św. Cyryla znajdują się w rzymskiej bazylice Dwunastu Apostołów, zaś u św. Klemensa są tylko szczątki Metodego (Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 2020, Reg. Gregorii papae XIII. IX, ep. 97, f. 382), zob. S. Barlieva, A. Naumow, *Fate, politics and forgeries – the case of the relics of SS Cyril and Methodius*, [w:] *Contested Heritage and Identities in Post-socialist Bulgaria*, eds. A. Luleva, I. Petrova, S. Barlieva, Sofia 2015, s. 15–31.

¹⁹ L. Boyle OP, *The Fate of the Remains of St. Cyril*, [w:] *Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi. Conferenze tenute nel Pontificio Istituto Orientale nei giorni 9-11 Maggio 1963 per commemorare l'undicesimo Centenario della Missione dei SS. Fratelli nella Grande Moravia*, Roma 1964, s. 159–194; przedruk z niewielkimi zmianami w: L. E. Boyle, E. M. C. Kane, F. Guidobaldi, *San Clemente Miscellany. 2: Art and Archeology*, Rome 1978, s. 13–35. Co do informacji o sakiewce, nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z nieporozumieniem językowym, bowiem w przekazie Angelusa Rocca (1589-1590) i Cezarego Baroniusza (1593) pojawia się określenie, że relikwie Cyryla i Metodego jako biskupów Słowian są „sub altari...sacello peretusto”, Boyle, *The Fate...*, s. 171–172. Po łacinie ‘sacellus’ rzeczywiście znaczy ‘sakiewka’, ale ‘sacellum’ jest rodzajem kapliczki, z reguły wewnątrz kościoła...

przez Niccolò Signorilego na polecenie Marcina V opisie zabytków Rzymu, gdzie relikwie św. Cyryla są wymienione wśród licznych świętych szczątków w klementiańskiej bazylice²⁰. W 1450 roku angielski augustianin John Capgrave przygotował dla pielgrzymów swój opis rzymskich miejsc świętych i też wspominał o relikwiach św. Cyryla, towarzyszących ciału św. Klemensa i wraz z nim czyniących cuda²¹. Dalsze wzmianki pochodzą z lat 1575²² i 1588²³. Następnie w źródłach przebadanych przez o. Boyle pojawia się informacja, że wraz z relikwiami Cyryla znajdują się szczątki św. Metodego, a także że Sykstus V przekazał je do przebudowywanego kościoła św. Hieronima (zapewne chodzi o fragment relikwii), trafiła ona nawet do komentarzy Cezarego Baroniusza do jego *Martyrologium Romanum* z 1593. Bracia zaczynają być określani jako „męczennicy”. W XVIII wieku relikwie wciąż były w bazylice św. Klemensa²⁴, aż do francuskiej okupacji miasta w 1798 roku, kiedy to również ta świątynia z polecenia władz została zamknięta, przebywający w niej ojcowie dominikanie wrócili do Irlandii, a część wyposażenia wystawiono na sprzedaż. Pozwolono jednak przenieść do innych kościołów niektóre z relikwii. W ten sposób święte szczątki Apostołów Słowian trafiają 18 sierpnia 1798 roku do Santa Maria in Vallicella (zwanego Chiesa Nuova)²⁵. Jak ustalił o. Boyle, 4 lipca 1799 roku przedstawiciel potężnego rodu Mattei, ks. Lorenzo Girolamo zabrał je z Chiesa Nuova i zatrzymał w rzymskiej rodowej posiadłości na Largo Argentina. Relikwie zostały umieszczone w nowej urnie z herbem kardynała Alessandra Mattei z napisem *Ex ossibus S. Cyrilli M.*

Nie wiadomo, czy i w jaki sposób z relikwiami będącymi w posiadaniu rodziny Mattei jest powiązany relikwiarzyk, który zdobył w Rzymie franciszkański misjonarz Metod Jozef Gazdík (1802-1872), pochodzący z miejscowości Rajec w kraju żylińskim, gdy w 1847 roku wracał na Słowację z misji w Konstantynopolu. Wśród zgromadzonych przez niego w Wiecznym Mieście relikwii znalazły się szczątki Cyryla i Metodego (!). Relikwiarzyk ten ofiarował w 1862 roku do rajeckiego kościoła, czcząc w taki sposób jubileusz tysiąclecia misji. O istnieniu relikwiarza przypomniano sobie w 1969 roku, znów z okazji jubileuszu. Wiarygodność zawartych w nim relikwii stwierdził w grudniu 1997 r. arcybiskup Cesare Nosiglia, podówczas wiceregent diecezji rzymskiej. Relikwiarz był jakiś czas własnością biskupa Pawła Hnilicy SJ, a następnie od 2009 roku znajduje się w posiadaniu biskupa Žiliny²⁶.

W Rzymie natomiast po wygaśnięciu męskiej linii rodu Mattei ich spuściznę przejął ród Antici, którego siedzibą jest – także dzisiaj – Recanati. Właśnie tam odnaleziono

²⁰ N. Signorili, *De reliquiis sacrosanctae Lateranensis ecclesiae*, w rękopisie Biblioteki Watykańskiej Vat. lat. 3536, f. 56^v. Zob. Boyle, *The Fate...*, s. 169.

²¹ J. Capgrave, *Ye Solace of Pilgrimes: a Description of Rome, circa 1450...*, ed. C. A. Mills, London-New York-Toronto-Melbourne 1911, s. 107.

²² W rękopiśmiennym *Compendio delle chiese di Roma* kanonika od św. Marii in Cosmedin – Francesco del Sodo (zm. 1606), Rzym, S. Maria in Vallicella, rękopis, G. 33, f. 171^r, por. też f. 197^r. Św. Cyryl jest tu określony jako „apostoł Morawian, Słowian (lub: Dalmatyńczyków: Schiavoni) i Czechów”.

²³ P. Ugonio, *Historia delle Stazioni di Roma*, Roma 1588, s. 125.

²⁴ Th. De Brugo, *Supplementum Hiberniae Dominicanae*, Kilkenny 1772, s. 847.

²⁵ C. Gasbarri, V. E. Giuntella, *Due Diari della Repubblica romana del 1798-1799*, Roma 1958, s. 101–102.

²⁶ M. Hromník, *Relikviár sv. Cyrila*, „Posol Božského Srdca Ježišovho. Mesačník slovenských katolíkov” XCIII, 2014, č. 5; dostępny: <<http://farnostrajec.sk/article/default/1842>>, (28.09.2015).

w 1963 roku urnę z relikwiami. Sekretarz stanu, kardynał Amleto Giovanni Cicognani, w połowie lipca, tuż po wyborze i koronacji Pawła VI, uzyskał zgodę rodziny Antici Mattei na jej przekazanie. 27 października tegoż roku specjalny wysłannik Watykanu biskup Gary, Andrej G. Grutka, Słowak z pochodzenia, przeniósł urnę z Recanati do Rzymu. W czwartek, 14 listopada 1963 roku zostały one wręczone Pawłowi VI w Kaplicy Sykstyńskiej, a w niedzielę, 17-ego, odbyło się ich uroczyste złożenie w bazylice San Clemente, w miejscu przygotowanym sto lat wcześniej przez Leona XIII – przy wydatnej pomocy Josipa Juraja Strossmayera, biskupa Đakova. Na relikwiarzu widnieją słowa *Ex ossibus s. Cirilli, Apostoli Slavorum*. Bułgarscy katolicy wprowadzili do swego kalendarza liturgicznego ten dzień jako święto pod nazwą *Powrót relikwii św. Cyryla do Rzymu*. Zostało ono odprawione po raz pierwszy w 1980 roku w cerkwi parafialnej pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Płowdiwie²⁷. Tekst oficjum ułożył o. Gorazd Kurtew, podówczas proboszcz w miejscowościach Jamboł i Prawdino²⁸. W szerszym obiegu utwór znalazł się w 1985 roku, skrycie rozpowszechniony w kilkunastu maszynopisowych kopiach podczas konferencji zorganizowanej przez patriarchat bułgarski z okazji 1100-lecia śmierci św. Metodego, następnie został przez nas wydany drukiem²⁹.

Według słów hymnografa, znajdujące się w Rzymie relikwie Cyryla mają silniejsze oddziaływanie – dzięki temu nie jest już on bowiem tylko oświecicielem Słowian, ale staje się światłością „świata całego” (swetilen). W trzecim sedalnym natomiast wspomina się przekazanie w 1976 roku przez papieża Pawła VI patriarsze Konstantynopola Demetriosowi I części relikwii, aby złożył ją w mającej powstać w Salonikach cerkwi poświęconej Braciom. Dzięki temu spełnione zostało życzenie matki, która pragnęła, by ciała jej synów spoczęły w ziemi ojczyźnej, ale także w sensie geograficznym relikwie znalazły się bliżej Bułgarii. Cerkiew taka powstała przy bulwarze Aleksandra Wielkiego i została poświęcona w 1982 roku³⁰, a największy współczesny hymnograf grecki o. Gerasimos Hagioryta napisał ku czci Braci zajmujący cykl hymnograficzny³¹. Kilkakrotnie w cyklu wspomniane są przyniesione z Rzymu relikwie oraz płynąca z nich moc i łaska³².

²⁷ С. Касапова, *Пренасяне на мощите на св. Кирил*, „Истина – Veritas” бр. 13 (1323), ноември 2000, s. 1–4.

²⁸ O. Gorazd był jednym z oskarżonych w słynnym procesie, w którym komunistyczne władze skazały na śmierć błog. błog. Eugeniusza Bosiłkowa, Kamena Wiczewa, Pawła Dżidżowa i Josafata Sziszkowa, rozstrzelanych 11 listopada 1952 r. Prześladowany cały czas przez reżim, zmarł 29 kwietnia 2004 r. jako archimandryta.

²⁹ С. Бърлиева, А. Наумов, *Мощите на св. Кирил и тяхната прослава през вековете*, [w:] *Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65-годишнина* (= Старобългарска литература, кн. 33–34), София 2005, s. 126–139, publikacja tekstu na stronach 140–144; А. Наумов, *Уникалне свято ку чести св. Константин-Кирил Философ у католикот булгарских*, [w:] *Ръниче се в згодие. Ксига памјаткова дедјкована Ксједу Професору Леонарду Горе SVD з okazji 40-лечя pracy naukowo-dydaktycznej* (Pieniężno-Lublin 1968–2008), red. S. Pawłowski SAC, Lublin 2008, s. 307–314.

³⁰ W synaksarionie święta czytamy m. in.: „W roku 1982 wzniesiono zaś w Tesalonice wspaniałą świątynię pod ich wezwaniem, dzięki usilnym zabiegom i wielkiej gorliwości zasłużonego tutejszego arcybiskupa Jego Eminencji Metropolity kir Pantelejmona o nazwisku Chrysosfakis, który złożył w tej nowej świątyni maleńką część relikwii świętego Cyryla, przywiezioną z Rzymu” BDE 5/2, s. 319.

³¹ Zob. polski przekład Anny Maciejewskiej w: BDE 5/2, s. 311–334.

³² Relikwie są wspomniane na malej wieczerni na stichownie („Z wiarą śpieszy do waszych świętych relikwii miasto Tesalonika...”, s. 312), na jutrzni w drugim kanonie (VII, 1 – „Ze starego Rzymu przyniesiono maleńką część relikwii...”, s. 312).

Wkrótce po złożeniu w klementiańskiej bazylice odnalezionych świętych szczątków Cyryla, 3 lutego 1964 roku, Paweł VI ofiarował ich część do katedry św. Emerica w Nitrze, a w jubileuszowym 1969 roku podarował do niej ozdobny relikwiarz. Od końca grudnia 2010 przez dwa lata te właśnie relikwie nawiedzały poszczególne diecezje słowackie, pozostając w każdej po około dwa miesiące. Został ułożony (przez Viliama Zemančika) i wydany 15 grudnia 2010 roku przez nitrzańską kurię odpowiedni ryt adoracji, zawierający liczne informacje o Braciach i losach relikwii³³. Wędrówka relikwii po Słowacji odbiła się szerokim echem i istotnie wpłynęła na wzrost wiedzy o Braciach, umacniając duchowy i ideowy związek Słowaków z tradycją cyrylometodejską. Część relikwii przekazano też do Papieskiego Kolegium Słowackiego im. Cyryla i Metodego w Rzymie³⁴.

Nic dziwnego, że również władze państwowe i cerkiewne Bułgarii zabiegają o relikwie, na razie bez skutku. Z prośbą o ich ofiarowanie zwracano się do Jana Pawła II przed jego wizytą w tym kraju w 2002 roku, prezydent Georgi Pyrwanow ponawiał ją w 2005 roku wobec papieża Benedykta XVI, a dziesięć lat później bułgarski premier Bojko Borisow prosił o nie papieża Franciszka. W 2009 roku biskup trajanopolski Kiprijan (Dobrinow) pertraktował w tej sprawie w Nitrze. Posiadanie relikwii staje się sprawą dumy narodowej.

Na koniec warto wspomnieć o politycznym „thrillerze” z relikwiami Cyryla i intrygą międzynarodową w centrum. Chodzi o książkę *Моуѣ св. Купуѣла* Nikołaja N. Spasskiego, rosyjskiego polityka i pisarza, wydaną we włoskim tłumaczeniu z rękopisu³⁵.

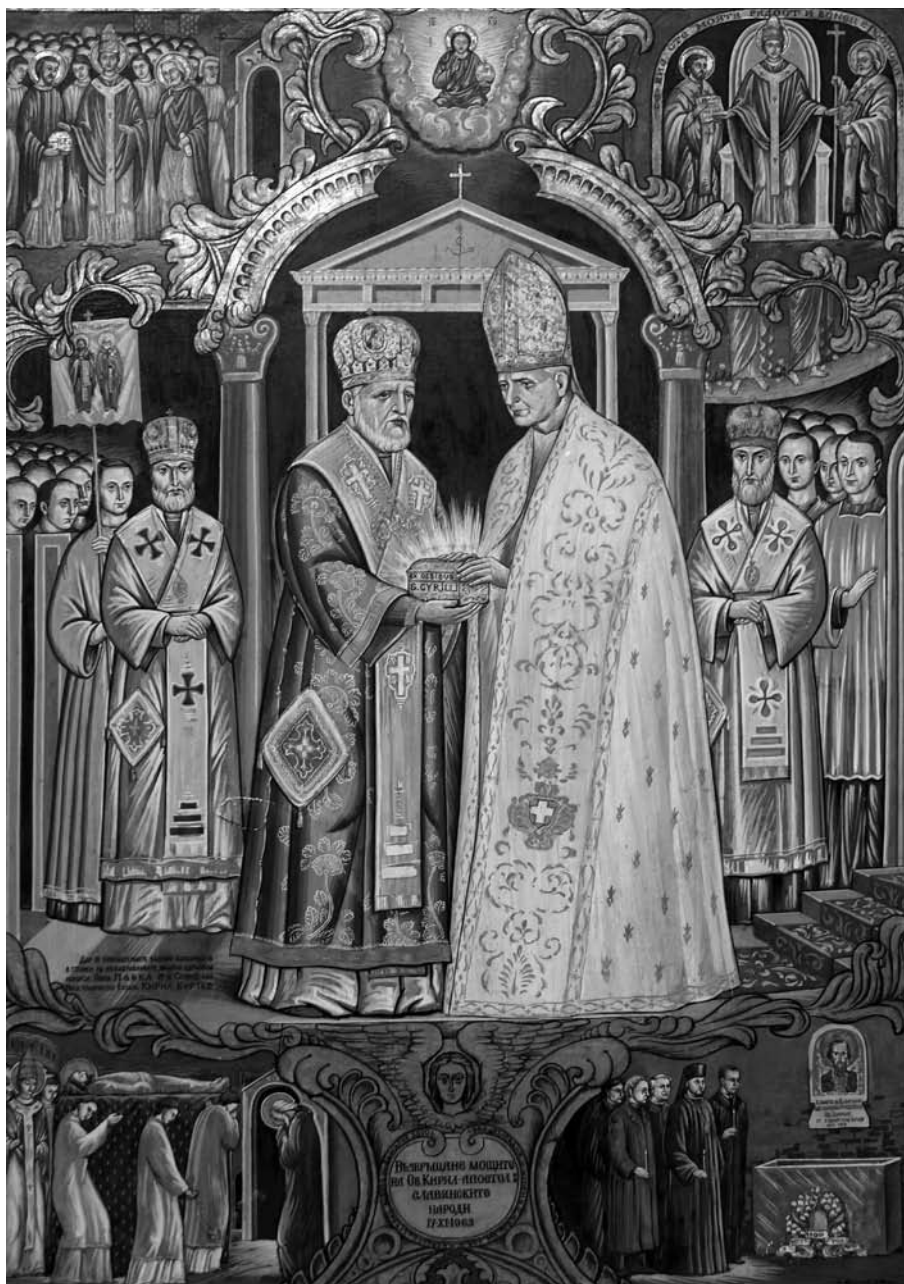
A wiadomością z ostatniej chwili jest medialna informacja, że papież Franciszek w czasie hawańskiego spotkania z moskiewskim patriarchą Cyrylem (12 lutego 2016 r.) podarował mu część relikwii Apostoła Słowian.

twoich relikwii, przeświety Cyrylu, jako skarbnicę życia dla mieszkańców Tesaloniki..., s. 320; IX, 1 – „Siłą nas obdarza, błogosławiony Cyrylu, święta częśćka twej doczesnej powłoki, którą z czcią obejmując otrzymujemy Bożą łaskę”, s. 321), w kanonie błagalnym (V, 2 – „Rzeczywistym działaniem twoich świętych relikwii uśmierz w nas – błagamy cię, ojczyste Cyrylu – wszelką samowolę ciała”, s. 324), w jednej ze sticher po kanonie błagalnym („Pozyskawszy małą częśćkę twoich czcigodnych relikwii, błogosławiony Cyrylu, z największą czcią czerpiemy z nich radość i weselimy się w Duchu Świętym”, s. 326).

³³ *Obrad prijatia a učenja relikvii sv. Cyrila*, Nitra 2010; dostępny w internecie: < http://abu-bratislava.sk/abuba/system/files/Obrad_prijatia_a_učenja_relikvii_sv_Cyrila.pdf > (29.09.2015). W literaturze obecny jest wątek fragmentu obojczyka św. Cyryla wysłanego w 1926 roku z Watykanu do Nitry. Pudeleczek z kością opatrzoną pieczęcią (jak się okazało) bułgarskiego biskupa znaleziono w latach 60. w archiwum nitrzańskiej kurii. Identyfikację potwierdził w lutym 1969 r. wikariusz generalny Rzymu kardynał Angelo Dell’Acqua, zob. L. Zrubec, *Osobnosti našej minulosti*, Bratislava 1991, s. 32. Jedynym biskupem bułgarskim, wyświęconym w Rzymie w grudniu 1926 r. był Kiril Kurtew. Inna tradycja dotyczy fragmentu przedramienia Cyryla w relikwiarzu w bazylice w Welehradzie, który się tam znajduje od 1881 r. Trudno nam w tej chwili powiedzieć, jakie są powiązania tych relikwii, podobnie jak tych z Rajca/Žiliny, ze znaleziskiem w Recanati. Kość odnaleziona tam liczy sobie zaledwie kilka centymetrów, mówi się, że jest wielkości palca u ręki.

³⁴ Zob. <www.kolegiumrim.kbs.sk/historia.php>, zdjęcie 27 (29.09.2015).

³⁵ N. Spasskij, *Le reliquie di s. Cirillo*, trad. B. Sulpasso, Milano 2004. Na wszelki wypadek wydanie opatrzone informacją, że fabuła jest wytworem fantazji autora.



„Powrót relikwii św. Cyryla do Rzymu”, obraz w sofijskiej rezydencji egzarchy katolików bułgarskich, rok 1980, malarz M. Minkow. Drugi egzemplarz znajduje się w unickiej cerkwi parafialnej pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Płowdiwie. W centrum papież Paweł VI i egzarcha Kiril Kurtew, biorący udział w uroczystości złożenia odnalezionych relikwii w bazylice S. Clemente 17 listopada 1963 r.

SUMMARY

Slavia Barlieva, Aleksander Naumow

The remains of S. Cyril and S. Methodius as testimonies of religious life's dynamics

Keywords: Christianity, St. Constantine-Cyril, St. Methodius, relics of the saints, religious life

The relatively rich complex of hagiologic works and documents attesting the Cyrillo-Methodian tradition contains various kind of information on the death, grave and remains of the Holy brothers, especially those of St. Cyril. All texts, including the emerging in our time, are a living testimony of their cult, revealing the diversity of its' functions appointed.

The authors trace out and systemize various text – liturgical, hagiographic, historiographic and documentary, concerning the issue of the relics of the two Slavic saints. Besides the Long Life of St. Constantine-Cyril, the Greek Vitae of SS Clemens and Nahum of Ochrid, the Eulogy on Cyril and Methodius and the so-called *Legenda Italica*, hagiographic works of West Slavic origin are considered under the aspect of their essential importance for the saints' relics veneration. They are interpreted as a phenomenon of realizing King Charles' IV national doctrine on the base of their appearance in the inventories of the S. Vaclav chapel treasury in the metropolitan church of Prague as well as in the correspondence of Czech kings and Czech and Polish prelates.

The issue of the burial place of the Brothers from Salonika and the location of their remains is presented in the article as an element of the hot interfaith dispute in the 1st Rzeczpospolita. The 16th c. common awareness that the relics of SS Cyril and Methodius are kept at San Clemente in Rome was treated by the Catholics as a clear proof of divine approval for the Western church (and especially its head) and synergistic cooperation in the intention of the saint (Cyril wants to stay in Rome forever). Orthodox party defended "the good name" with the argument that even in Rome the orthodoxy and its missionaries were paid special attention. A modern attitude to the issue is displayed by the modern service dedicated to the rediscovery of S. Cyril's relics and their replacement in "San Clemente" on 17th November 1963. It was introduced in the liturgical praxis of the Bulgarian Catholics in 1980. The text of the service is designed in the prospects of the new vision on the role of SS Cyril and Methodius and their veneration in the contemporary world – as expressed by the Pope's encyclical epistle "Antiquae nobilitatis" from 2nd February and the speech of Pope Paul VI in San Pietro on 14th February.

Contemporary evidences of the political instrumentalization of the cult of St. Cyril's remains are demonstrated as well.

Without being exhaustive, the article presents a wide panorama of the cult of relics of St. Constantine-Cyril the Philosopher as a phenomenon of Slavonic and European cultural identity.

ŚW. WŁODZIMIERZ I JEGO ROLA W CHRYSZCJANIZACJI ZIEM RUSKICH

Słowa kluczowe: Włodzimierz Wielki, Chrzest, Ruś Kijowska, Cerkiew prawosławna

W tym roku (2015 r.) obchodzimy 1000-lecie śmierci św. Włodzimierza Wielkiego. Z tej okazji warto przywołać podstawowe fakty, które wskazują na jego rolę w wielkim dziele chrystianizacji Europy.

Żywot Konstantyna wskazuje, że początki chrześcijaństwa na ziemiach ruskich sięgają czasów misji metodejskiej¹. Pełne przeniesienie chrześcijaństwa na Ruś Kijowską nastąpiło po zawarciu traktatów politycznych tego państwa z Bizancjum (911 i 944 r.). Księżna Olga (945-960) przyjęła chrzest w 955 roku nie w Konstantynopolu, ale w Kijowie i jako chrześcijanka przybyła do stolicy Cesarstwa Bizantyjskiego². Z dzieła *De Ceremoniis* Konstantyna VII Porfirogenety (944-959) dowiadujemy się, że Olga była dwukrotnie podejmowana na dworze cesarskim. Jeżeli bazyleus odnotował takie wydarzenia, to na pewno wspomniałby o chrzcie księżnej kijowskiej. Według części badaczy, podróż Olgi do Carogrodu miała na celu ustanowienie na ziemiach ruskich biskupstwa. Księżna po powrocie z Konstantynopola stała się propagatorką chrześcijaństwa na Rusi. Olga przygotowała Ruś do oficjalnego przyjęcia chrztu i podniesienia poprzez ten akt prestiżu kulturalno-cywilizacyjnego kraju. Z tego powodu w tradycji ruskiej Olga była czczona jako święta równa św. Marii Magdalenie i św. Apostołom. Do spopularyzowania jej kultu przyczynił się metropolita kijowski Hilarion (1051-1054) swym *Słowem o prawie i łasce*. Kult Olgi upowszechnił się w XIII wieku wraz z jej kanonizacją³. Syn księżnej Olgi – Świętosław – nie poszedł w ślady matki, ale nie ma też dowodów na szczególne prześladowania z jego strony wyznawców chrześcijaństwa. Oficjalna

¹ *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*. Przekład z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, wstęp i objaśnienia T. Lehr-Splawiński, Warszawa 1988, s. 66–71; J. Swastek, *Chrzest Rusi*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, Lublin 1993, s. 59–62; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, s. 43–53.

² Ibidem, s. 33; O chrzcie Olgi w Carogrodzie por. E. E. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I. ч. 1, Москва 1904, s. 96, 97; J. Umiński, *Obrazek słowiański w Polsce w IX-X wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, 4 (1953), rok wyd. 1954, z. 4, s. 7, 8; D. Obolensky, *Ruś i Bizancjum w połowie X stulecia: problem chrztu księżnej Olgi*, [w:] *Chrystus zwyciężył. Wokół chrztu Rusi Kijowskiej*, red. J. S. Gajek i W. Hryniewicz, Warszawa 1989, s. 29–43; idem, *Chrzest Olgi, księżnej kijowskiej*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*..., s. 23–39.

³ E. E. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903, s. 57; Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси (X-XVII вв.)*, New York 1959, s. 18–31; *Жития Святых*, составлено монахиней Таисией, т. I, New York 1983, s. 211–218; A. A. Мельников, *Путь не печален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*, Минск 1992, s. 144–152; A. Mironowicz, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [w:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*, t. I, *Historia i ludzkie losy*, red. E. Feliksiak i A. Mironowicz, Białystok 1996, s. 86, 87.

ewangelizacja ziem ruskich nastąpiła dopiero za panowania księcia Włodzimierza Wielkiego (980-1015). Początkowo książę prześladował chrześcijan, o czym świadczy skazanie na męczeńską śmierć kanonizowanych w Kościele wschodnim św. Teodora i św. Jana. Na miejscu ich śmierci w latach 989-996 została wybudowana cerkiew pw. Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny, zwana powszechnie Dziesięciną⁴.

Okoliczności przyjęcia chrztu przez księcia Włodzimierza są w literaturze historycznej dobrze opracowane. Na jej podstawie możemy przywołać podstawowe fakty związane z tym wydarzeniem. Cesarz bizantyjski Bazyli II (976-1025) w 987 roku poprosił księcia kijowskiego o pomoc przy likwidacji powstania uzurpatora Bardasa Fokasa. Włodzimierz po udzieleniu pomocy wojskowej miał przyjąć chrzest i poślubić siostrę cesarza, Annę. O jej rękę dla swego syna cesarza Ottona II (973-983) daremnie ubiegał się cesarz niemiecki Otton I (962-973). Książę Włodzimierz wywiązał się ze zobowiązań wobec Cesarstwa i po zdobyciu zajętych przez buntowników Krymu i Korsunia zażądał wypełnienia pozostałej części kontraktu. Cesarz Bazyli II, zagrożony nowym powstaniem w Azji Mniejszej, pod presją militarną księcia Włodzimierza, zgodził się na ślub swej siostry. Chrzest Włodzimierza, dokonany przez duchowieństwo bizantyjskie, odbył się 6 stycznia 988 roku w Korsuniu. Według *Powieści lat minionych* drugi masowy chrzest mieszkańców grodu i dworu książęcego odbył się rok później w Kijowie podczas świąt wielkanocnych lub w dniu Zesłania Ducha Świętego. Ślub księcia z porfirogenetką Anną dokonał się w połowie 988 roku. Z księżną Anną do Kijowa przybyło liczne duchowieństwo bizantyjskie, przywożąc ze sobą wiele ksiąg, naczynia liturgiczne, relikwie świętych, w tym otrzymane z Rzymu relikwie św. Klemensa, papieża⁵. Relikwie św. Klemensa zostały złożone w cerkwi Dziesięcinnej, a następnie w wybudowanej przez księcia Jarosława Mądrego (1019-1054) katedrze Mądrości Bożej (św. Zofii).

Po chrzcie Kijowian rozpoczął się proces ewangelizacji pozostałych mieszkańców Wielkiego Księstwa Kijowskiego. Książę Włodzimierz poprzez chrystianizację ziem ruskich pragnął skonsolidować rozległe państwo i wieloetniczne społeczeństwo. Cerkiew prawosławna uzyskała poparcie władzy wielkksiążęcej i dzięki temu mogła prowadzić działalność misyjną na obszarach zamieszkałych przez pogan. W akcji chrystianizacyjnej wykorzystano osiągnięcia misyjne świętych Cyryla i Metodego. Według Henryka Paszkiewicza, chrzest Włodzimierza dokonał się w języku słowiańskim⁶.

Wielką zasługą księcia Włodzimierza Wielkiego było stworzenie przy jego pomocy zrębów struktury cerkiewnej. Cerkiew prawosławna na ziemiach ruskich od samego początku stała się metropolią, jedną z prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego.

⁴ N. Miedwiediew, *Chrzest Rusi*, „Chrześcijanin a Współczesność”, nr 1 (27), 1988, s. 13, 14.

⁵ Dokładną rekonstrukcję chrztu Rusi w ostatnich latach przedstawili: A. Poppe, *Ruś i Bizancjum w latach 986-989*, „Kwartalnik Historyczny”, R. LI, nr 1, 1978, s. 3-22; idem, *The Rise of Christian Russia*, London 1982; G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982; A. Mironowicz, *Chryścianizacja Europy Środkowo-Wschodniej przez Kościół bizantyjski*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, Nr 18, Warszawa 2009, s. 87-100; S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, vol. I, Romae 1993; J. Swastek, op. cit., s. 55-71.

⁶ H. Paszkiewicz, op. cit., s. 51; W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Warszawa 1995, s. 112-116; S. Kozak, *Spuścizna cyrylo-metodejska w procesie chrystianizacji Rusi*, [w:] *Chrystus zwyciężył...*, s. 13-28.

Z tego powodu patriarcha miał określone prawa administracyjne i sądownicze. Posiadał on wyłączne prawo interpretacji kanonów. Zwierzchnik Kościoła bizantyjskiego 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 i zatwierdzał metropolitę. Taka procedura wyboru metropolity dotyczyła również ruskiej prowincji cerkiewnej. Różnica w porównaniu z metropoliami znajdującymi się na terenie Cesarstwa polegała na tym, że w przypadku metropolity kijowskiego akt intronizacji był zarazem aktem akredytacji politycznej. Ceremonia przyjęcia nowego metropolity odbywała się w katedrze kijowskiej⁷.

Metropolia kijowska, jako sześćdziesiąta z kolei metropolia patriarchatu konstantynopolańskiego, została ustanowiona około 997 roku. 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 roku, a jego siedziba znajdowała się przy dworze wielkoksiążęcym. Pierwszym biskupem z tytułem metropolity został Teofilakt (988-992), przeniesiony z metropolii Sebasty. Przeniesienie to nastąpiło przed 991 rokiem, tj. przed śmiercią patriarchy Mikołaja II Chrysoberga (984-996). Drugim metropolitą był Jan (1008-1035), chociaż źródła ruskie wspominają u schyłku X wieku jeszcze o dwóch metropolitach – Michale i Leonie (992-1007). Zajmowanie godności przez te postacie w X wieku jest bardzo wątpliwe⁸. Wraz z powołaniem metropolii kijowskiej ustanowiono sufraganie biskupie. Kijowskie biskupstwo metropolitalne obejmowało ziemię kijowską, białoruską i litewską. Obok metropolitalnego soboru św. Zofii w Kijowie w późniejszym okresie ważne miejsce odgrywał Nowogródek Litewski z soborem św. św. Borysa i Gleba⁹.

Książę Włodzimierz sam uczestniczył w tworzeniu struktury cerkiewnej. Pierwszą z sufraganii metropolitarnej ustanowiono w Białogrodzie, położonym na południowy zachód od Kijowa, jednym z największych ośrodków grodowych Rusi Kijowskiej. Białogród stanowił jedną z rezydencji księcia kijowskiego i pełnił ważną funkcję obronną. Miasto, ściśle powiązane z Kijowem, było siedzibą młodszych książąt zarządzających 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 roku protothronosem metropolii. Drugą sufraganię książę ustanowił w Juriewie. Diecezje te, białogrodzka

⁷ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 269–272; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 38, 39; idem, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi...*, 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 konstantynopolańskiego (988-1685)*, [w:] *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik, Białystok 2006, s. 23–64.

⁸ A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w. ...*, s. 25–33.

⁹ Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, т. IV, Санкт-Петербург 1886, 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, Lwów 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.

i juriewska, wraz z metropolitalną, znajdowały się w dzielnicy wielkooksiążęcej. Książę kijowski, współdziałając z metropolitą i mając od siebie zależnych dwóch władcyków, mógł skutecznie wywierać wpływ na obsadę katedr biskupich w innych dzielnicach Rusi Kijowskiej. Metropolita mógł więc, wraz z dwoma podległymi mu biskupami, dokonać konsekracji nowych władcyków¹⁰.

W Nowogrodzie, w drugim po Kijowie ośrodku politycznym, metropolita wraz z księciem Włodzimierzem ustanowili katedrę biskupią jeszcze pod koniec X wieku. Latopis nowogrodzki datuje utworzenie diecezji na rok 989¹¹. O wczesnym powstaniu władcyktwa nowogrodzkiego świadczy drewniana katedra św. Zofii o trzynastu kopułach, stanowiąca kopię drewnianej archikatedry kijowskiej pod tym samym wezwaniem. Pierwszym biskupem nowogrodzkim był pochodzący z Korsunia – Joachim¹².

Przy wsparciu księcia Włodzimierza Wielkiego doszło do powstania kolejnych biskupstw. Założenie 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 rokiem książę czernihowski Mścisław rozpoczął budowę monumentalnej katedry Zbawiciela na miejscu istniejącej drewnianej¹³. Ustanowienie biskupstwa wynikało z dominującej roli Czernihowa w życiu politycznym.

W podobnej sytuacji znajdował się Perejasław, będący stolicą diecezji, która obejmowała ziemię perejasławską, smoleńską i suzdalską. Erygowanie diecezji nastąpiło na początku XI wieku. Murowana katedra Michała Archaniola, konsekrowana przez metropolitę Efrema w 1089 roku, została wzniesiona na miejscu drewnianej pod tym samym wezwaniem za życia Włodzimierza Wielkiego. Kult św. Michała jako patrona rycerstwa walczącego z poganami, popularny w Bizancjum, na Rusi upowszechnił się wraz z przyjęciem chrześcijaństwa. Wybór patrona dla katedry perejasławskiej nie był przypadkowy. Ziemia perejasławska, zagrożona najazdami koczowników, posiadała swego biskupa już w końcu X wieku. Można też przyjąć za wiarygodne źródła ruskie, które ustanawiają biskupstwo perejasławskie w latach panowania Włodzimierza I. Biskupstwo to mogło powstać wraz z budową potężnego grodu po zwycięstwie nad Pieczyngami w 992 roku¹⁴.

Obie ostatnie diecezje na krótko posiadały status metropolii tytularnych. Istota metropolii tytularnych polegała na tym, że biskup podnoszony zostawał do godności metropolity dożywotnio lub na czas określony. Metropolita taki nie miał sufraganów, a po jego śmierci zarządzana diecezja stawiała się zwykłym biskupstwem tej metropolii, której uprzednio podlegała. Pozycja metropolii tytularnych podobna była do statusu prawnego

¹⁰ A. Poppe, *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*, cz. 3, „Przegląd Historyczny”, t. LVI, 1965, z. 4, s. 557–564.

¹¹ *Полное собрание русских летописей*, т. IV, Петроград 1915, s. 90.

¹² A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 1, „Przegląd Historyczny”, t. LV, 1964, z. 3, s. 382–383.

¹³ *Полное собрание русских летописей*, (dalej: ПСРЛ) т. I., Ленинград 1926–1928, kol. 150; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi...*, s. 164.

¹⁴ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 685–688; A. Poppe, *Uwagi...*, cz. 1, s. 382, 383; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 54, 55.

arcybiskupstw autokefalicznych. Nadawanie przez cesarzy bizantyjskich biskupom honorowej rangi metropolity, dożywotnio lub na czas określony, i uwolnienie ich spod jurysdykcji metropolity macierzystej prowincji zdarzało się na przełomie X i XI wieku bardzo często. Z tej praktyki, jak się wydaje, korzystał również wielki książę kijowski – Włodzimierz.

Władcyństwo w Połocku powstało również za panowania Włodzimierza Wielkiego, choć pierwsze informacje źródłowe o biskupie połockim pochodzą z 1105 roku¹⁵. 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 – Briaczesława. Jego syn Wsiesław wznosił w Połocku świątynię Mądrości Bożej. Pięcionawowa cerkiew św. Zofii była spokrewniona swym stylem z soborami św. Zofii w Kijowie i Nowogrodzie. Poświęcenie świątyni miało szczególną wymowę, albowiem odzwierciedlało ambicje Połocka dorównania głównym centrom politycznym Rusi Kijowskiej. Sam fakt ufundowania murowanej katedry potwierdza rezydowanie na początku XI wieku miejscowego biskupa¹⁶. Eparchia połocka rozciągała się na obszary ziemi połockiej i witebskiej. Obszar jurysdykcji tego biskupstwa zmniejszał się wraz z kurczeniem się granic księstwa połockiego¹⁷.

Powstanie biskupstwa we Włodzimierzu na Wołyniu przypisuje się również księciu Włodzimierzowi I. Władcyństwo włodzimierskie miało powstać pod koniec X wieku¹⁸. Najstarsza informacja o wyświęceniu na katedrę włodzimierską w 1086 roku Stefana nie oznacza, że był on pierwszym biskupem tej diecezji. O prawdopodobnym erygowaniu diecezji w na początku XI wieku 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 halickiej¹⁹.

Podobnie jak w przypadku diecezji włodzimierskiej tradycja przypisuje Włodzimierzowi Wielkiemu powołanie biskupstwa rostowskiego²⁰. Część historyków przypuszcza, że za jego czasów nastąpiło erygowanie biskupstwa turowskiego (1005 r.)²¹. Jeżeli nawet do 1015 roku nie ustanowiono tam oficjalnie biskupstwa, to należy przyjąć, że przed

¹⁵ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 334, 335; Г. Шейкин, *Полоцкая епархия*, Минск 1997, s. 5.

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

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

¹⁸ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 660–671; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 58–62.

¹⁹ 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”, t. X, 1896, s. 494; t. XI, 1897, s. 59–61; Н. И. Теодорович, *Историко-статистическое описание волинской епархии*, т. I, Почаев 1888, s. 15; т. II, Почаев 1890, s. 575, 597; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi...*, s. 175–179.

²⁰ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 677–679.

²¹ Ibidem, s. 324, 325; Я. Т. Щапов, *Туrowsкие уставы XIV века о десятине*, „Археологический ежегодник” за 1964 г., Москва 1965, s. 255–258, 271–273; Я. Лабунцаў, *Старая казка Полесья*, Минск 1993, s. 28, 29; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku*, Białystok 2011, s. 50–51.

śmiercią księcia Włodzimierza w Rostowie i Turowie rezydowali władcy misyjni, popierani w swych działaniach przez administrację wielkoksiążęcą.

Z przedstawionej analizy wynika, że za panowania Włodzimierza Wielkiego ruska prowincja cerkiewna składała się z 10 diecezji: metropolitalnej kijowskiej oraz 9 sufraganii²². Dalszy rozwój struktury cerkiewnej nastąpił w XI i XII stuleciu²³. Podstawy pod organizację Cerkwi prawosławnej na ziemiach ruskich zostały więc stworzone za panowania księcia Włodzimierza Wielkiego. Książę ten wyznaczył chrześcijaństwu rolę religii państwowej. Za jego rządów ustanowiono rezydencję metropolity w Kijowie i dziewiciu sufraganów: w Białogrodzie, Juriewie, Turowie, Włodzimierzu, Nowogrodzie, Połocku, Czernihowie, Rostowie i Perejasławiu. Politykę rozwoju struktury cerkiewnej kontynuował jego syn – Jarosław Mądry²⁴.

Liczba od trzech do sześciu sufraganów była typowa dla metropolii bizantyjskich. Interesujące było rozmieszczenie w pierwszym okresie po wprowadzeniu chrześcijaństwa katedr biskupich w Białogrodzie, Czernihowie i Perejasławiu, a więc w pobliżu Kijowa, oraz dwóch na północy – w Połocku i Nowogrodzie. Takie usytuowanie katedr wskazuje, że Włodzimierzowi Wielkiemu zależało na objęciu siecią diecezjalną całego rozległego obszaru Księstwa Kijowskiego. Siedziby biskupstw ulokowano w ważnych ośrodkach politycznych, utrzymujących kontakty handlowe z Bizancjum i posiadających gminy chrześcijańskie. Schrystianizowanie elit miało być wstępem do ewangelizacji ludności grodowej. Biskupi, wspierani przez lokalnych książąt, pozostawali władzami misyjnymi, a ich działalność koncentrowała się głównie wśród lokalnej społeczności miejskiej. Dwaj z nich, nowogrodzki Teodor i rostowski Leon, zostali zamordowani przez ludność pogańską²⁵.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wezwania katedr biskupich. Trzy spośród powstałych do końca X wieku w Kijowie, Nowogrodzie i Połocku nosiły wezwanie Mądrości Bożej – św. Zofii. Dwa ostatnie ośrodki grodowe pragnęły dorównać roli politycznej Kijowa i podkreślić swoją niezależność od miasta stołecznego. Katedry pozostające w bezpośredniej bliskości z Kijowem otrzymały następujące wezwania: w Białogrodzie – Dwunastu Apostołów, a w Czernihowie – Chrystusa Zbawiciela. Oba wezwania miały symbolicznie podkreślać jedność ziem ruskich. Na południowych obszarach państwa ufundowano dwa sobory diecezjalne: w Perejasławiu – pod wezwaniem Michała

²² Афанасий (Марто), арх., *Беларусь 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; M. Ермалович, *Старажытная Беларусь*, Минск 1990, s. 204, 205.

²³ Władcyństwo smoleńskie powstało w 1136 r. i obejmowało swym zasięgiem terytorium księstwa smoleńskiego i ziemie mścisławską. Л. В. Алексеев, *Устав Ростислава Смоленского 1136 года и процесс феодализации Смоленской земли*, [w:] *Славяне в истории Европы*, Poznań 1974, s. 111. Diecezja halicka została wydzielona z biskupstwa włodzimierskiego w latach 1147–1156. Pierwszego biskupa halickiego, Kuźmę, *Latopis hipacki* wzmiankuje pod 1164 r. *ПСРЛ*, т. II, Санкт-Петербург 1843, s. 524; T. M. Trajdos, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiello*, „Nasza Przyszłość”, nr 66 (1986), s. 109; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 53. Po 1190 r. z diecezji czernihowskiej wyodrębniono biskupstwo rzańskie z soborną cerkwią Zaśnięcia NMP. A. Poppe, *Die Metropolit und Fürsten der Kiever Rus'*, [w:] *G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur...*, s. 281.

²⁴ A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI–XIII wieku*, [w:] *Ecclesia. Kultura. Potestas. Studia z 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.

²⁵ *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, opr. L. Nodzyńska, Wrocław 1993, s. 172, 199.

Archaniola, a w Juriewie – św. Jerzego. Obaj patroni mieli pomóc w obronie schryścianizowanej ziemi przed pogaństwem. Powstałe w ciągu XI wieku katedry w Rostowie, Włodzimierzu i Turowie otrzymały wezwanie Zaśnięcia NMP. Kult Bogurodzicy, rozpowszechniany przez mnichów z monasteru pieczerskiego wynikał z faktu, że pierwszymi biskupami wymienionych diecezji zostawali ihumeni tego klasztoru²⁶.

Diecezje ruskie były podzielone na namiestnictwa. Instytucje namiestnictwa nawiązywały do staroruskiego systemu administracji książęcej z posadnikami (namiestnikami), sprawującymi zarząd nad poszczególnymi ziemiami w księstwie. Instytucja namiestnika biskupiego nie była znana w Cerkwi bizantyjskiej²⁷. Namiestnik, administrujący z polecenia biskupa w wyznaczonym okręgu, miał do pomocy przebiterów. Przebiterzy stanowili kliros, sprawujący funkcję administracyjno-sądowniczą. Kliros namiestnika był podobny do klirosu biskupiego, ale o ograniczonych kompetencjach. Kliros biskupi pomagał w zarządzaniu sprawami całej diecezji.

Szczególną rolę w organizacji Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich odgrywały monasterie. Ośrodki klasztorne wpływały na kształt polityki państwa. Mnisi cieszyli się niekwestionowanym autorytetem wśród panujących i wiernych. Na obszarach nowo chrystianizowanych, zanim doszło do ukształtowania się struktury cerkiewnej, powstawały ośrodki zakonne. Proces ten był szczególnie widoczny na obszarze ziem ruskich. Początki życia monastycznego na Rusi Kijowskiej kształtowały się wraz z rozwojem struktur cerkiewnych już w czasach Włodzimierza Wielkiego. Czynnikiem przyspieszającym rozwój instytucji cerkiewnych były monasterie, których założyciele często byli określani mianem „oświecicieli”²⁸.

O pojawieniu się mnichów w państwie ruskim można mówić dopiero po 988 roku. Wtedy to większość przybyłych z Bizancjum kapłanów była hieromnichami, czyli zakonnikami posiadającymi święcenia kapłańskie. Metropolita kijowski Hilarion w swojej pracy *Słowo o zakonie i łasce* informował o istnieniu na Rusi klasztorów już za czasów Włodzimierza I. Z kolei kronikarz niemiecki Thietmar wspominał o istnieniu w tym czasie monasteru św. Zofii w Kijowie, który spłonął w 1017 roku.²⁹ Pierwsi mnisi staroruscy prowadzili życie pustelnicze, zasiedlili groty i pieczary nad brzegiem Dniepru. Dopiero w czasach Jarosława Mądrego powstał monaster, który przez kilka wieków przewodził życiu monastycznemu w całej Rusi – Ławra Kijowsko-Pieczerska. Monastycyzm okresu Rusi Kijowskiej wyrażał się w dwóch zasadniczych formach. Obok monasterów ufundowanych przez księcia i możnych pojawiły się ośrodki zakonne wokół konkretnych przywódców duchowych. Powstanie i rozwój klasztoru pieczerskiego pokazuje ewolucję życia monastycznego – od początkowej formy pustelniczej do zorganizowanej na wzór bizantyjski.

Obszar Wielkiego Księstwa Kijowskiego, zamieszkały przez 6 milionów ludności, w czasach księcia Włodzimierza Wielkiego posiadał jedynie dziesięć diecezji, podczas gdy na terenie porównywalnym w Bizancjum mieszkało 20 milionów i funkcjonowało

²⁶ A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi...*, s. 198–201.

²⁷ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 333–388.

²⁸ A. Mironowicz, *Specyfika życia monastycznego w Europie Wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski”, № 1, Olsztyn 2010, s. 225–241.

²⁹ Макарий (Булгаков), митр., *История Русской Церкви*, кн. II, s. 101, 102.

prawie tysiąc biskupstw³⁰. Cerkiew na Rusi Kijowskiej stała się integralną częścią organizacji państwowej. Ewangelizację ziem ruskich można było przeprowadzić jedynie przy pomocy aparatu państwowego. Cerkiew na ziemiach ruskich, podobnie jak w Cesarstwie Bizantyjskim, była ściśle połączona z państwem. Książę kijowski chciał dokonać konsolidacji państwa i społeczeństwa przy pomocy Cerkwi. Chrześcijaństwo wzmacniało istniejącą strukturę społeczną oraz dawało możliwość rozwoju kulturalnego i intelektualnego wszystkim mieszkańcom Wielkiego Księstwa Kijowskiego. Źródłem przymierza państwa i Kościoła stały się zasady apostołskie znane od IX wieku w przekładzie słowiańskim. Pierwsza z nich mówiła o boskim pochodzeniu władzy zwierzchniej i obowiązku posłuszeństwa poddanych panującemu. Druga wskazywała na bezwzględne posłuszeństwo Bogu i nauce Kościoła. Nieposłuszeństwo wobec panującego mogło być usprawiedliwione jedynie wówczas, gdy jego nakazy były sprzeczne z nakazami religijnymi. Książęta ruscy starali się postępować zgodnie z nauką Cerkwi i z tego powodu współcześni im pisarze cerkiewni określali rządzących jako „christolubiwych”, „prawowiernych” czy „błagowiernych”. Określenia te w wielu przypadkach były prawdziwe, albowiem to elity społeczeństwa ruskiego stały się odpowiedzialne za prowadzenie działalności misyjnej. Książęta i możni fundowali cerkwie i monasterium, nadawali im uposażenia, bronili przed nawrotem pogaństwa.

W piśmiennictwie ruskim XI wieku częstym motywem było podkreślanie boskiego pochodzenia władzy książęcej. Takie zwroty często znajdujemy w *Powieści lat minionych*. Ówczesna hierarchia widziała wśród innych powinności władców na rzecz Kościoła troskę o dogmaty wiary i przestrzeganie świętych kanonów. Ta zasada pozwoliła metropolicie Hilarionowi w *Słowie o prawie i łasce* na opracowanie modelu harmonijnego współzycia między cerkwią a państwem. W tych relacjach obowiązkiem księcia jest troska o całość i czystość Kościoła. Rozwijające się na ziemiach ruskich piśmiennictwo cerkiewne, inspirowane literaturą bizantyjską, przyznawało księciu władzę w sprawach cerkiewnych, starając się jednocześnie nie pomniejszać roli hierarchii cerkiewnej. Przyznając księciu szerokie uprawnienia, mające na celu rozszerzenie wiary Chrystusowej i praw Bożych, cerkiew zastrzegała sobie prawo pouczenia i nadzoru moralnego nad władzą świecką³¹. Cerkwi na ziemiach Wielkiego Księstwa Kijowskiego daleko było do pozycji samodzielnej siły politycznej. Utożsamianie interesów cerkiewnych z interesami państwa spowodowało, że Cerkiew stała się istotną częścią jego organizmu.

Docenienie roli księcia Włodzimierza Wielkiego znajdujemy już w piśmiennictwie ruskim z połowy XI wieku. W *Pochwale księcia Włodzimierza* pierwszego Rusina na katedrze metropolitarnej w Kijowie Hilariona książę Włodzimierz Wielki został uznawany za „równego apostołom”. Autor *Pochwały księcia Włodzimierza* docenił jego osiągnięcia w rozbudowie struktur cerkiewnych i państwowych oraz ukazał jego postać jako władcy chrześcijańskiego. Metropolita Hilarion porównał księcia Włodzimierza

³⁰ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. I, Warszawa 1963, s. 340–348; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, s. 204, 205.

³¹ A. Kempf, *O XI-wiecznym metropolicie kijowskim Hilarionie i Hilarionowym „Słowie o Zakonie i Łasce”*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXIX, Warszawa 1987, nr 2, s. 141–167; A. Poppe, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi...*, s. 99–101.

do cesarza Konstantyna I Wielkiego (306-337), a Ruś Kijowską potraktował na równi z Bizancjum w płaszczyźnie religijnej, politycznej i kulturowej. Według hierarchy ruskiego, zasługi księcia Włodzimierza w rozwoju chrześcijaństwa są takie same jak działania ewangelizacyjne cesarza Konstantyna. Rola Włodzimierza została najbardziej podkreślona w stwierdzeniu „On (Włodzimierz) jest nowy Konstantyn wielkiego Rzymu, który ochrzcił się sam i ludzi swych ochrzcił”. W tym samym dziele metropolita Hilarion zrównał osiągnięcia chrystianizacyjne babki Włodzimierza – Olgi i matki cesarza Konstantyna – Heleny, które odegrały wielką rolę w ewangelizacji obu krajów. W świadomości zbiorowej Rusinów idea równości Rusi Kijowskiej z Bizancjum zawierała się w wybudowanych w głównych centrach państwa Rusi Kijowskiej (Kijowie, Połocku, Nowogrodzie Wielkim) cerkwi sobornych pod wezwaniem św. Zofii (Mądrości Bożej), nawiązujące do świątyni pod tym samym wezwaniem w Konstantynopolu³².

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno znaczenie działalności ks. Włodzimierza Wielkiego. Podstawę prawną pod funkcjonowanie Cerkwi prawosławnej na ziemiach ruskich dały *Statuty* Włodzimierza Wielkiego i Jarosława Mądrego, które ustalały relację między państwem a Kościołem. *Statuty* określiły sytuację prawną duchowieństwa, zakres sądownictwa cerkiewnego, źródła dochodu Kościoła w postaci dziesięciny i nadań³³. W oparciu o te akty prawne można uznać, że Cerkiew miała zagwarantowany immunitet sądowy i majątkowy. Cerkiew prawosławna w Wielkim Księstwie Kijowskim już na początku XI wieku posiadała własne sądownictwo. Sądownictwo duchowne nie było jednak pełne. W sprawach cywilnych kler był powoływany przed sądownictwo książęce.

Cerkiew ruska wywarła istotny wpływ na przemiany w strukturze państwowej. W XII wieku, kiedy Wielkie Księstwo Kijowskie przekształciło się w luźną federację samodzielnych księstw, jedynym obrońcą jedności państwa stała się Cerkiew ruska. Ona też wpisała się na trwałe w przemiany struktury społecznej, gospodarczej i politycznej kraju. Szczególną rolę Cerkiew ruska odegrała w podniesieniu poziomu cywilizacyjnego tej części Europy, rozwoju oświaty i kultury jej mieszkańców.

*

Dzięki doniosłemu aktowi chrztu Rusi, jaki dokonał się dzięki decyzji „równemu apostołom” księciu Włodzimierzowi Wielkiemu, w historii wielu narodów tego obszaru Europy prawosławie określiło jego charakter cywilizacyjny, stanowiło ich podstawową religię, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Chrystianizacja Rusi Kijowskiej za czasów Włodzimierza Wielkiego nastąpiła bardzo szybko. Za pośrednictwem Cerkwi prawosławnej kultura bizantyjska w ciągu dwóch stuleci opanowała całą Ruś, podobnie jak poprzednio Bułgarię i Serbię. W ten sposób u schyłku X wieku najbardziej rozległe państwo słowiańskie z krajów ówczesnej Europy oficjalnie związało się z cywilizacją bizantyjską i całym jej dorobkiem

³² P. Uruski, *Rola Cerkwi w kształtowaniu się państwa ruskiego*, Rzeszów 2006.

³³ E. E. Голубинский, *История Русской Церкви...*, s. 399–409; Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*, кн. II, Москва 1995, s. 251–261; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905, s. 284–290; Б. Флория, *Отношения государства и церкви у восточных и западных славян*, Москва 1992, s. 5–50; H. Kowalska, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, s. 117–144; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 59–68.

kulturowym. Po chrystianizacji nastąpił dynamiczny rozwój struktury państwowej i cerkiewnej. Zwiążanie się ziem ruskich z chrześcijaństwem bizantyjskim zapewniło jej zajęcie należnego sobie miejsca w ówczesnej Europie. W kolejnych wiekach to właśnie Ruś przejęła od Bizancjum rolę obrońcy wschodniej tradycji chrześcijańskiej przed zagrożeniami płynącymi ze strony ludów azjatyckich i tureckich oraz zmateralizowanej cywilizacji zachodniej³⁴. Również w obecnych czasach narody, które wraz ze św. Włodzimierzem Wielkim przyjęły chrześcijaństwo, są realnymi obrońcami jego podstawowych wartości i cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

St. Vladimir the Great and his Input to the Christianization of Rus'

Keywords: Vladimir the Great, Baptism, Kievan Rus', Orthodox Church

The article presents the figure of St. Vladimir the Great, grand prince of Kievan Rus', and his role in the process of christianization of Kievan Rus'. Author recalls the circumstances in which the ruler was baptized, such as Vladimir's participation in the liberation of Crimea and Korsun from the influence of rebels grouped under the leadership of Bardas Phocas or marriage to Anna Porphyrogenita. A significant part of the article is dedicated to the description of the Orthodox Church's structure in the lands of Kievan Rus' with important centers in Kiev, Navahrudak, Belgorod, Yuryev, Chernihov, Pereyaslav, Polotsk, Volodymyr-Volynskiy, Rostov and Turow. The close relationship between the newly established Church and the state has been emphasized. Christianity united the society in Kievan Rus' and gave it an opportunity of cultural and intellectual development.

³⁴ A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 295–306; idem, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, ibidem, s. 307–326; A. Mironowicz, *Orthodox Culture in the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*, [w:] *Młodsza Europa. Od średniowiecza do współczesności. Prace ofiarowane profesor Marii Barbarze Piechowiak Topolskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Jurkiewicz, R. M. Józefiak i W. Strzyżewski, Zielona Góra 2008, s. 219–241; idem, *Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku*, „Търновска книжовна школа”, *Търново и идеята за християнския универсализъм XII-XV век*, т. IX, Велико Търново 2011, s. 692–704.

IKONOSTAS W CERKWI WOJSKOWEJ W KOZIENICACH. ZABYTEK NA TLE DZIEJOWYM

Słowa kluczowe: Kozienice, ikonostas, prawosławie, cerkiew

WMuzeum Narodowym w Krakowie znajduje się projekt ikonostasu wykonany akwarelą na kartonie o numerze ewidencyjnym MNK III-r.a. 18617¹ (il. 1). Od ręczny napis piórem w jego górnym lewym rogu przynosi bliższe informacje o jego autorach i przeznaczeniu:

Церковно-Строительный Комитетъ по оборудованію Свято-Покровской въ городе Козеницахъ церкви разсмотревъ проектъ иконостаса цельнаго дуба съ позолотою и резвбою безъ иконъ представленный торговымъ домомъ „Крживицкій и Моравскій” в городе Радоме, таковой одобрилъ.

Городъ Козенице, октябрю 3 дня 1911 года

Товарищъ Председателя Комитета [podpisy nieczytelne]

Tak więc zaprojektowany w 1911 roku przez radomską firmę „Krzywicki i Morawski” dębowy ikonostas miał trafić do cerkwi Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach. Była to cerkiew wojskowa, a okoliczności jej wybudowania i dalsze losy są typowe dla wielu prawosławnych świątyń wzniesionych na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim.

Zdecydowany wzrost budownictwa cerkiewnego w Królestwie Polskim nastąpił po upadku powstania styczniowego². Jedną z metod wzmocnienia restrykcji i kontroli nad zachodnimi prowincjami niedawno włączonymi do imperium rosyjskiego był wzmożony napływ osadników ze Wschodu, zwłaszcza urzędników, żandarmów i policjantów, oraz wzmacnianie stacjonujących tu carskich wojsk. Obie te akcje zmieniły całkowicie stosunki wyznaniowe na opisywanych terenach. Liczba ludności prawosławnej wydatnie wzrosła, co wymusiło na władzach lokalnych stworzenie jej odpowiednich warunków kultywowania praktyk religijnych, a więc zabezpieczenie opieki duszpasterskiej i wybudowanie świątyń. W latach 1865-1915 w kongresówce wzniesiono ponad 80 cerkwi, podczas gdy w okresie wcześniejszym, od 1815, jedynie 11³. Cerkwie lokowano także w domach prywatnych i innych budynkach, tak że w okresie 1815-1915 konsekrowano

¹ Za wskazanie tej pracy serdecznie dziękuję pani Magdalenie Laskowskiej z Muzeum Narodowego w Krakowie.

² 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. 90 i nn.; por. też P. Cynalewska-Kuczma, *Architektura cerkiewna Królestwa Polskiego narzędziem integracji z Imperium Rosyjskim*, Poznań 2004, zwłaszcza od s. 73.

³ K. Sokoł, A. Sosna, *Cerkwie w centralnej Polsce 1815-1915*, Białystok 2011, s. 18-19.



1. Schemat ikonostasu dla cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, Muzeum Narodowe w Krakowie

ich ponad 200⁴. Jako że coraz liczniejsze oddziały wojskowe były przenoszone do odległych prowincji Cesarstwa Rosyjskiego, a dotychczasowe cerkwie tzw. domowe przestały być dla nich wystarczające, w 1900 roku minister wojny Aleksy N. Kuropatkin polecił przygotować projekt świątyni przeznaczonej specjalnie dla wojska⁵. Zaakceptowano projekt inżyniera Fiodora M. Wierzbickiego⁶. Miała być to świątynia murowana, jednokopułowa z dzwonnica, koszt budowy miał nie przekraczać 40 tys. rubli. Do wybuchu pierwszej wojny światowej w całym Imperium wybudowano około 50 niemal bliźniaczych cerkwi wojskowych, w tym 10 w Królestwie Polskim: w Augustowie, Kozienicach, Końskich, Lublinie, Puławach, Mińsku Mazowieckim, Ostrołęce, Przasnyszu, Staszowie i Warszawie⁷.

Cerkiew kozienicka zbudowana została przy ulicy Warszawskiej w latach 1905-1906 z funduszy stacjonującego w mieście 25 pułku smoleńskiego⁸. Odpowiedzial-

⁴ Ibidem, s. 20.

⁵ Г. А. Цитович, *Храмы армии и флота. Историко-статистическое описание*, Пятигорск 1913, s. 12-13.

⁶ K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 22.

⁷ Ibidem, s. 22; por. też P. Cynalewska-Kuczma, op. cit., s. 101-102.

⁸ Dr hab. Sebastian Latawiec przekazał mi informację, że w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym (Российский государственный исторический архив, РГИА) w Sankt Petersburgu znajduje się teczka



2. Cerkiew pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, pocztówka z lat 20. XX w.

nym za jej budowę był majster Jan Lenarczyk, który otrzymywał pensję 50 rubli miesięcznie⁹. Wzniesiona została na planie wydłużonego prostokąta, z kwadratowym sanktuarium zamkniętym trójbocznie, przylegającymi po bokach *żertwiennikiem* i *diakonionem* (il. 2), od zachodu zaś z trójosiowym przedsionkiem, z partią środkową wyższą, ryzalitową, zwieńczoną wysoką ośmioboczną wieżą dzwonną. Kokoszniki u nasady jej hełmu, jak też łuki – wygięte w osli grzbiet w zwieńczeniach portali i dekoracji okien – należą do typowej dla Cesarstwa Rosyjskiego ornamentyki architektonicznej epoki historyzmu.

Po przeniesieniu wojska od 1911 roku cerkiew funkcjonowała jako parafialna, w 1915 została opuszczona, gdy przesuwająca się linia frontu zmusiła do ewakuacji na Wschód prawosławnych mieszkańców Kozienic. W roku 1916 cerkiew zamieniono na kościół katolicki, otrzymał wezwanie Królowej Korony Polskiej i służył polskim legionistom. Po wojnie, jako własność Ministerstwa Spraw Wojskowych świątynia była najpierw wynajmowana przez kozienicką parafię, a w roku 1923 przekazana jej w tymczasowe użytkowanie. Jednak ze względu na pogarszający się z roku na rok stan budynku i brak funduszy na remont, podjęto decyzję o jego rozbiórce. Rozpoczęto ją w maju

z dokumentami dotyczącymi budowy tej cerkwi, zespół 806, inwentarz 4, sygn. 4877. Za informację tę serdecznie dziękuję, nie miałam jednak możliwości skorzystania z tego źródła.

⁹ A. Klimowicz, *Kościół garnizonowy w Kozienicach*, [w:] S. Zieliński, *Przedwojenne Kozienice w opisach uczniów (instytucje miejskie, przemysł, rzemiosło)*, „Ziemia Kozienicka” 6, 1997, s. 24; por. też. E. Jaworski, *Kozienice – wędrówka przez stulecia*, Kozienice 2002, s. 130.

1938 roku¹⁰, zakończono w roku następnym. Jedyną zachowaną po niej pamiątką ma być krzyż z wieży, który mieszkańcy Kozienic postanowili odnowić i ustawić przy ulicy Głowaczowskiej¹¹. W związku z tym projekt ikonostasu autorstwa Krzywickiego i Morawskiego jest bodaj jedynym źródłem, do poszerzenia wiedzy o pierwotnym wystroju tej nieistniejącej już cerkwi.

Działalność zakładu stolarsko-rzeźbiarskiego „Krzywicki-Morawski” do tej pory nie spotkała się z zainteresowaniem badaczy i wymaga dalszych szczegółowych studiów źródłowych¹². Dla potrzeb tej pracy udało się jedynie ustalić, że jednym z jego właścicieli był Władysław Krzywicki pochodzący z sandomierskiej rodziny szlacheckiej¹³. W Radomiu mieszkał przy ulicy Piaski 26, późniejszej Niedziałkowskiego, a więc w domu, który potem zasłynął jako miejsce narodzin Leszka Kołakowskiego. Firma „Krzywicki-Morawski” była znana i chętnie zatrudniana przy wyposażaniu kościołów Radomia i okolic. Do ich pewnych realizacji należą ołtarz główny i boczne z roku 1909 w radomskim kościele farnym pw. Jana Chrzciciela¹⁴, ołtarz główny i ambona we Wrzosie¹⁵, ołtarz główny w Bałtowie¹⁶, ołtarz główny, ambona, wyposażenie zakrystii w Pawłowicach z 1910 roku, gdzie przerobili oni również w podobnym stylu ołtarze boczne i stalle¹⁷. Najpewniej sporządzili także wyposażenie kościoła w Zemborzycach¹⁸. Większość z tych obiektów zachowała się do dziś, więc można ocenić ich wartość artystyczną, choć warto podkreślić, że już współcześni opisywali je jako „piękne”, „prześlicznie wykonane”¹⁹, zrobione „z wielką znajomością rzeczy”²⁰, słusznie określając ich styl jako gotycki. Wszystkie wykonane zostały z dębiny, wyróżnia je staranne wykończenie i wytworna forma. Elementy architektoniczne i ornamentalne są charakterystyczne dla gotyku, na przykład ostrołukowe ramy nisz zdobią maswerki, w zwieńczeniach dominują pinakle z żabkami i kwiatonami, a wąskie płyciny w skrzydłach wypełnia laskowanie. Ciemne tablice nastaw ołtarzowych i kosze ambon zdobią złożenia drobnych elementów rzeźbiarskich, ram i gzymsów, a zwłaszcza sterczyńowych zwieńczeń. Nieprzeładowane, umieszczone w przemyślanych miejscach nadają strukturom architektonicznym charakter niewymuszonej elegancji. Wydaje się,

¹⁰ K. Mróz, *Kozienice w 1938 roku (fragmenty dziennika)*, „Ziemia Kozienicka” 6, 1997, s. 14.

¹¹ E. Jaworski, op. cit., s. 131; R. Kucharski, *Życie codzienne w przedwojennych Kozienicach*, Kozienice 2000, s. 15-16.

¹² Dr Sebastian Piątkowski, znający znakomicie archiwalia radomskie poinformował mnie, że w czasie swoich badań nigdy nie spotkał się z działalnością takiej firmy. Brak jej w aktach Sądu Okręgowego w Radomiu z okresu międzywojennego, a podobnych rejestrów z przełomu XIX i XX w. nie ma. Panu dr. Piątkowskiemu bardzo dziękuję za pomoc.

¹³ *Znani i nieznanzi ziemi radomskiej*, pr. zbior. pod red. Cz. T. Zwolskiego, materiały zebr. i opracowała L. Holtzer, t. 1, Radom 1980, s. 112.

¹⁴ J. Wiśniewski, *Monografia dekanatu radomskiego*, Radom 1911, s. 225.

¹⁵ Ibidem, s. 390-391.

¹⁶ J. Wiśniewski, *Dekanat iłżecki*, Radom 1909-1911, s. 5.

¹⁷ Ibidem, s. 157-159.

¹⁸ „Tygodnik Ilustrowany” 1908, nr 34, s. 685. Władysław Krzywicki działał jeszcze w latach 20., zrobił wtedy ołtarze w kościele pw. Matki Boskiej Częstochowskiej w Dzwoli oraz wystrój dawnego soboru prawosławnego, później kościoła garnizonowego, w Radomiu. W. M. Kowalik, *Kościół garnizonowy – dawny sobór*, „Wczoraj i dziś Radomia”, 2002, nr 3, s. 11.

¹⁹ J. Wiśniewski, *Monografia dekanatu radomskiego...*, s. 390-391.

²⁰ „Tygodnik Ilustrowany” 1908, nr 34, s. 685.

że snycerze nie współpracowali z jednym tylko malarzem, którego obrazy obramiali w ten wyszukany sposób. Co więcej, nie mieli oni zapewne żadnego wpływu ani na wybór tematu przedstawień, ani na ich twórców. Wiadomo, że w ołtarzu głównym radoskiej fary stała „terakotowa figura Serca Jezusowego, do którego zasłonę tworzy obraz pędzla p. J. Schoenberg z Wąchocka, wyobrażający patrona kościoła Świętego Jana chrzczącego Pana Jezusa”²¹. W ołtarzach bocznych umieszczono obrazy dwóch Rzymian G. Datti’ego i G.P. Raghelliego²². Obraz św. Wawrzyńca w ołtarzu głównym we Wrzosie namalował Rafał Hadziewicz²³, w Bałtowie św. Jana Nepomucena – niejaki Rutkowski – a w Pawłowicach Matkę Boską Niepokalaną Pocztą – Woron²⁴.

W napisie umieszczonym na kartonie z projektem ikonostasu dla koziennickiej cerkwi zaznaczono, że nie dotyczy on ikon. I choć na rysunku projektowym znajdują się dosyć starannie wykonane przedstawienia figuralne w prześwitach struktury przegrody ołtarzowej, to nie musiały być one skopiowane w późniejszej realizacji. Warto jednak podkreślić, że autorzy projektu, tworzący przecież na ogół wyposażenia kościołów katolickich, wykazali się znakomitą znajomością tradycji cerkiewnej, co widać zarówno w strukturze przegrody, jak i jej programie ikonograficznym. Jest ona niska, symetryczna, trójkondygnacyjna i siedmioosiowa, z wyraźnymi i regularnymi podziałami wertykalnymi i horyzontalnymi. Jej oś główną stanowią carskie wrota, dwuskrzydłowe, zwieńczone łukami wygiętymi w ośli grzbiet, umieszczone w rzeźbionej ramie wykrojonej ponad nimi w dekoracyjny łuk pięciolistny z ostrym, płomienistym ukoronowaniem. Najniższa kondygnacja, tzw. rząd predelli, wzniesiona na wysokim cokole, podzielona została na sześć niemal kwadratowych pól za pomocą pilastrów z wysokimi bazami i wgłębionymi trzonami. Ich kapitele złożone są z załamanych do przodu odcinków gzymsu i stanowią podstawę pod kolumny kondygnacji wyższej. Do nich też podwieszono częsty w dekoracji tej przegrody motyw złożony ze stylizowanego kwiatu lilii wpisanego w ramkę w kształcie serca. W płycinach tablic między pilastrami umieszczono bogaty wzór ornamentalny o kompozycji centrycznej opartej na motywach stylizowanej lilii i ornamentu cęgowo-wstęgowego, i zamkniętej w polu o kształcie nałożonych na siebie czteroliścia i kwadratu.

Kondygnacja środkowa, dwa razy wyższa niż pozostałe, tzw. rząd ikon namiestnych, powtarza pionowe podziały niższej. Składają się na nie przede wszystkim kolumny ułożone w partiach dolnych z balasowatych modułów przypominających dwie ustawione na sobie wazy oplecione akantem, w środku z trzonu skręconego spiralnie oraz kosza kapitelu nałożonego na wazon. Podziały wertykalne podkreślają nadto pilastry, na tle których ustawiono kolumny. Oddzielają one miejsca, gdzie umieszczone mają być ikony na tablicach w kształcie stojącego prostokąta zamkniętego łukiem trójlistnym zwieńczonym oślim grzbietem. Oś środkowa z wrotami carskimi została podkreślona przez zdwojenie i uskokowe ustawienie motywów podporowych we wszystkich kondygnacjach, co znacznie ją wysuwa ku przodowi.

²¹ Ibidem, s. 225.

²² Ibidem, s. 225.

²³ Ibidem, s. 390-391.

²⁴ J. Wiśniewski, *Dekanat ilżecki...*, s. 5, 159.

Kondygnację środkową dzieli od najwyższej wydatne i pełne belkowanie, załamujące się nad kolumnami, złożone z wąskiego architrawu, szerokiego fryzu z zygzakowatym wzorem oraz profilowanego gzymsu ze stylizowanym wzorem roślinnym. Rząd najwyższy składa się z siedmiu różnej wielkości tablic w kształcie kokoszników, których krawędzie, niczym delikatną koronką, zdobi rząd drobnych lilijkowych sterczyn i wieńczy dekoracyjny kwiaton. Ten ostatni motyw nie za bardzo spodobał się członkom Komitetu wyposażenia cerkwi w Kozienicach, ponieważ na projekcie wszędzie został skreślony, a nad osiami środkowymi bocznymi, mieszczącymi zapewne wrota diakońskie, zalecano zastąpić je krzyżami.

Krzywicki i Morawski znani ze stosunkowo oszczędnej dekoracji rzeźbiarskiej i zrównoważonych złoceń, tu, wychodząc naprzeciw gustom rosyjskich odbiorców, tę harmonijną i statyczną strukturę architektoniczną hojnie obsypali i ornamentem, i złoceń. I choć wśród motywów zdobniczych można dostrzec inspiracje sztuką antyczną, jak na przykład stylizowane lilie, liście akantu, palmety, akroteriony, kimationy, to na projekcie rzucająca się w oczy ich filigranowa forma, bogate złoceń, a przede wszystkim liczne łuki wygięte w osi grzbiet i kokoszniki w zwieńczeniu odsyłające do sztuki rosyjskiej drugiej połowy wieku XIX i początku XX. Wtedy to architekci, poszukując w przeszłości stylu idealnego i narodowego, zwracali się ku tradycji staroruskiej, o czym świadczy, dla przykładu, działalność Konstantyna Thona, Władymira Sherwooda, Alfreda Parlanda, sięgających po motywy ruskiej architektury XVI wieku²⁵. Równocześnie zbliżająca się 900 rocznica chrztu Rusi zachęciła twórców od lat 60. XIX wieku do powrotu do wzorców architektury bizantyńskiej. I choć tak naprawdę nigdy nie wzniesiono wiernych kopii bizantyńskich budowli, to odnowione tradycje staroruskie, armeńskie i gruzińskie w dziełach Aleksander Awdiejewa, Davida Grima, Ippolita Monigettiego, Mikołaja Krasnowa, Aleksandra Bernardiciego, Włodzimierza Nikołajewa²⁶ na trwałe zmieniły formę i wystrój prawosławnych cerkwi.

Oczywiście rzeczą godną uwagi jest odpowiedź na pytanie o inspiracje radomskich snycerzy i źródła informacji o współczesnej sztuce cerkiewnej. Obaj niewątpliwie byli świadkami budowy cerkwi parafialnej pw. Mikołaja Cudotwórcy w Radomiu, którą konsekrowano w roku 1905. Wzniosła ją według projektu architekta Preobrażeńskiego radomska firma Rudolfa Mejera i Stanisława Dzikowskiego²⁷. Była to budowla pięciokopułowa na planie kwadratu. Cebulaste kopuły na małych wieżyczkach, wieńce kokoszników w zwieńczeniu ścian i u nasady głównego hełmu oraz kolumnkowe obramienia okien z przyczółkami w kształcie trójliścia wskazują na czerpanie inspiracji z nowożytnej architektury północnoruskiej, co charakterystyczne dla historyzmu rosyjskiego końca wieku XIX i początku XX. Wiadomo, że wewnątrz cerkwi były trzy rzeźbione ikonostasy i to zapewne one stanowiły

²⁵ G. H. Hamilton, *The Art and Architecture of Russia*, wyd. 3, London 1983, s. 393.

²⁶ *Історія української архітектури*, ред. В. Тимофієнко, Київ 2003, s. 317.

²⁷ O cerkwi prawosławnej w Radomiu więcej w: M. W. Kowalik, *Kościół garnizonowy – dawny sobór...*, s. 8; K. Sokoł, A. Sosna, *Kopuły nad Wisłą. Prawosławne cerkwie w centralnej Polsce w latach 1815-1915*, Moskwa 2003, s. 75; K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 108-109; J. Antosiuk, *Radomskie prawosławie*, Radom 2004; idem, *Sytuacja parafii prawosławnej w Radomiu podczas I wojny światowej i w okresie międzywojennym*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 43, 2009, z. 4, s. 113-122.

bezpośrednią inspirację dla radomskich snycerzy. Wszystkie były dębowe, bogato złożone, pokryte misternym płaskorzeźbionym ornamentem roślinnym²⁸. Kozienicki przypomina zwłaszcza ikonostas w nawie głównej. Choć ten ostatni jest znacznie wyższy, z obrazami umieszczonymi w czterech, a nie w dwóch rzędach, to jego struktura również jest symetryczna, ściśle osiowa, wyraźnie artykułowana pilastrami, kolumnienkami i rzeźbionymi gzymsami. Zwraca uwagę także partia cokołowa, podobnie jak w Kozienicach, pozbawiona malowideł a pokryta bogatym ornamentem, oraz obramienia ikon w rzędzie namiestnym, zamknięte od góry trójlistnym łukiem z oślim grzbietem. Także oba ikonostasy wieńczy rząd obrazów na tablicach w kształcie kokoszników²⁹.

Na podstawie szczegółowych źródeł ikonograficznych i samych zachowanych dzieł można stwierdzić, że w XIX wieku nie było jednej utrwalonej formy ikonostasu w cerkwiach prawosławnych wznoszonych na ziemiach Królestwa Polskiego. Jedynymi stałymi cechami była obecność trojga drzwi: głównych (carskich) i bocznych (diakońskich) oraz dwóch ikon namiestnych: Chrystusa i Matki Boskiej. Liczba rzędów i umieszczonych w nich ikon, struktura architektoniczna oraz cechy stylowe były zmienne, zależne od zleceńodawcy, wielkości cerkwi, środków finansowych i zwyczajów warsztatowych. W Częstochowie, dla przykładu, w cerkwi św. św. Kosmy i Damiana trzyczęściowy ikonostas ze swoimi klasycyzującymi formami bardziej przypominał fasadę kościoła katolickiego niż rozwiązania typowe dla architektury neoruskiej³⁰. Natomiast w Grajewie, w cerkwi św. Marii Magdaleny trójrzędowa struktura przegrody zbudowana została zgodnie ze stylistyką baroku w kilku planach, gdzie partie środkowe z carskimi wrotami rozmieszczone na wieloboku znaczenie wysuwały się ku środkowi nawy³¹. Ponadto w klasycystycznym kostiumie stylistycznym został wystawiony ikonostas w cerkwi Opieki Matki Bożej (Pokrowska) w Mińsku Mazowieckim³² i Narodzenia Bogurodzicy we Włodawie³³, w renesansowym w św. św. Apostołów Piotra i Pawła w Zegrzu³⁴, a tzw. rusko-bizantyńskim w przebogatej dekoracji ornamentalnej w cerkwi św. Tatiany w gmachu dawnego Pałacu Staszica w Warszawie³⁵.

Twórcy kozienickiego ikonostasu mogli więc wykorzystać motywy każdego stylu historycznego, wybrali jednak bardziej klasyczne, przejmując ze sztuki moskiewskiej łuki wygięte w ośli grzbiet i liczne koronkowe złożenia, co charakteryzowało również wystrój radomskiej cerkwi parafialnej.

Zarówno opisywany schemat, jak i skąpe źródła ikonograficzne nie dawały pewności, że ikonostas dla cerkwi wojskowej w Kozienicach w ogóle został zrealizowany. Jedynie opis z lat 30. sporządzony przez Antka Klimowicza dostarcza informacji o tym,

²⁸ W. Kowalik, *Ikonostas z radomskiej cerkwi*, „Kontakt. Wojewódzki Informator Kulturalny” 1989, nr 12, s. 19-22; J. Antosiuk, *Radomskie prawosławie*, Radom 2004, s. 32.

²⁹ W. Kowalik, *Ikonostas z radomskiej cerkwi...*, il. na s. 20; J. Antosiuk, *Radomskie prawosławie...*, il. na s. 32.

³⁰ K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 41.

³¹ Ibidem, s. 45.

³² Ibidem, s. 81.

³³ P. Cynalewska-Kuczma, op. cit., s. 177, il. 21.

³⁴ K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 159.

³⁵ P. Paszkiewicz, op. cit., il. 45.



3. Ambona z dawnej cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, obecnie w kościele parafialnym w Brzeźnicy (fot. 3-12 Piotr Krawiec)

że legionści polscy, którzy przejęli opuszczoną przez Rosjan świątynię, usunęli sprzed ołtarza carskie wrota³⁶. Najprawdopodobniej zostały one przesunięte (być może z całym ikonostasem) w głąb sanktuarium i traktowane jako nastawa ołtarzowa, Klimowicz wskazuje bowiem, że nad głównym ołtarzem znajdował się obraz *Ostatniej Wieczerzy*, a właśnie taki umieszczony był nad carskimi wrotami ikonostasu. O obecności w cerkwi dębowego ikonostasu z obrazami warszawskiego malarza Michałowskiego informują także Kiril Sokoł i Aleksander Sosna w swoim katalogu cerkwi z Polski centralnej, ale nie powołują się na żadne dokumenty źródłowe³⁷. Niemniej jednak te strzępy informacji wymusiły dalsze poszukiwania śladów po ikonostasie. Kwerenda terenowa doprowadziła do kościoła pw. Najświętszego Serca Jezusowego i św. Leonarda w Brzeźnicy, ponieważ tu miała być przewieziona ambona wykonana przez polskich legionistów dla przemienionej w garnizonowy kościół katolicki dawnej cerkwi wojskowej w Kozienicach³⁸ (il. 3). Okazało się jednak, że oprócz ambony z oryginalną dekoracją patriotyczną w postaci orłów, zerwanego łańcucha i przedstawienia św. Wojciecha, znajdują się tu też fragmen-

³⁶ A. Klimowicz, op. cit., s. 25.

³⁷ K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 60.

³⁸ Informacja o tym wydarzeniu znajduje się m. in. w: E. Jaworski, op. cit., s. 131.

ty kozienickiego ikonostasu³⁹. Trójosiowa część środkowa z carskimi wrotami i ikonami namiestnymi, oraz wieńczącymi je ikonami w kokosznikach teraz stanowią nastawę ołtarza głównego dostawionego do wschodniej ściany prezbiterium (il. 4). W prześwicie otwartych i pozbawionych ikon carskich wrót ustawiono figurę Chrystusa wskazującego swoje gorejące serce. W pozostałych miejscach zachowały się oryginalne ikony: Matki Boskiej i Archanioła Michała w rzędzie namiestnym oraz powyżej: po środku *Ostatniej Wieczery*, po bokach zaś *Zaśnięcia Matki Boskiej* i *Chrztu Chrystusa*. Tablica z Archaniołem Michałem została zapewne przeniesiona z wrót diakońskich i wstawiona wtórnie zamiast tradycyjnie obecnej w tym miejscu ikony Chrystusa. W kaplicy południowej brzeźnickiego kościoła znajduje się jeszcze jeden fragment kozienickiej przegrody przekształcony w ołtarz boczny z oryginalną ikoną *Zmartwychwstania* z rzędu najwyższego oraz z wtórnie umieszczonym w polu głównym obrazem św. Maksymiliana Marii Kolbego (il. 5). Niestety nie udało się wyjaśnić, co stało się z pozostałymi częściami ikonostasu. Mogły zostać uszkodzone w czasie II wojny światowej, kiedy to świeżo odbudowany po bombardowaniach z lat 1914-1915 kościół uległ ponownemu zniszczeniu.

Porównanie zachowanego w Muzeum Narodowym w Krakowie schematu ze wskazanymi nastawami ołtarzowymi nie pozostawia wątpliwości, że to struktura architektoniczna wykonana przez warsztat Krzywickiego i Morawskiego. Nie udało się jednak znaleźć informacji na temat twórcy ikon. Jak już wspomniałam, autorzy katalogu *Cerkwie w centralnej Polsce 1815-1915* wymieniają nazwisko malarza warszawskiego Michałowskiego, nie powołując się jednak na żadne dokumenty, ani nie przybliżając tej



4. Fragment ikonostasu cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, obecnie nastawa ołtarzowa w prezbiterium kościoła parafialnego w Brzeźnicy

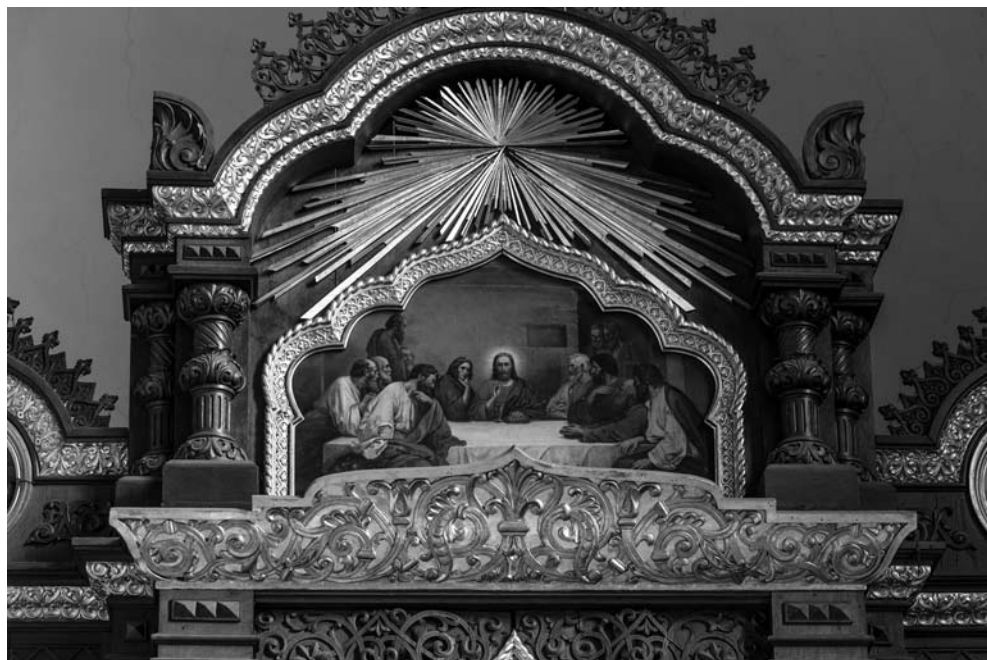


5. Fragment ikonostasu cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, obecnie nastawa ołtarza bocznego w kaplicy południowej kościoła parafialnego w Brzeźnicy

³⁹ W tym miejscu chciałabym gorąco podziękować księdzu kanonikowi Julianowi Zajacowi, proboszczowi w Brzeźnicy, za pozwolenie wykonania fotografii wystroju wnętrza kościoła oraz za pomoc i życzliwość.



6. *Matka Boska „Благодатное Небо”* z dawnego ikonostasu cerkwi
pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach



7. *Ostatnia Wieczerza* z dawnego ikonostasu cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach

nieznanej polskiej historii sztuki postaci⁴⁰. Same ikony, choć wykonane poprawnie i na przyzwoitym poziomie technicznym, powtarzają sztamkowe schematy, rozpowszechnione w rosyjskim malarstwie religijnym wieku XIX i XX. Na przykład, ikona Matki Boskiej prezentuje powstały w końcu wieku XIX nowy typ ikonograficzny „Благодатное Небо” (il. 6), swobodnie trawestujący wizerunek Bogurodzicy namalowany przez Wiktora Wazniecowa w Soborze św. Włodzimierza w Kijowie, a będący stosunkowo wierną kopią obrazu *Matki Bożej Anielskiej* Williama Adolphe’a Bouguereau. Tu Matka Boska ujęta w pozie Madonny Sykstyńskiej Rafaela trzyma Syna, który szeroko rozwiera ramiona, jakby obejmował cały świat. Ikona *Ostatniej Wieczery* (il. 7) natomiast stanowi kopię sceny ze ściany wschodniej sanktuarium moskiewskiego soboru Zbawiciela autorstwa polskiego malarza akademickiego Henryka Siemiradzkiego. Przedstawienie *Chrztu Chrystusa* (il. 8) rozpowszechniła zapewne rycina znajdująca się w *Albumie wyobrażeń świętych* wydanych przez Efima Fesenko w Odessie⁴¹, a o popularności kompozycji *Zmartwychwstania* Chrystusa (il. 9) mogą świadczyć jego liczne kopie, np. w cerkwi w Karolinie na Suwalszczyźnie, namalowanej przez czernihowskiego starowierca Stroganowa⁴², a nawet na współczesnych pocztówkach świątecznych.

⁴⁰ K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 60.

⁴¹ Е. И. Фесенко, *Альбом изображений святых икон*, Одесса 1984.

⁴² K. Sokoł, A. Sosna, op. cit., s. 52.



8. Chrzest Chrystusa z dawnego ikonostasu cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach

W kościele w Brzeźnicy znajduje się również dębowa mensa ołtarzowa (il. 10). Materiał, z którego została wykonana, charakter ornamentyki oraz cyryliczne napisy na przedstawieniach figuralnych pozwalają przypuszczać, że wyszła ona również z warsztatu Krzywickiego i Morawskiego oraz pierwotnie znajdowała się w cerkwi w Kozienicach. Tam też zapewne pełniła funkcję ołtarza głównego, świadczy o tym wytworna i bogata dekoracja rzeźbiarska oraz sceny *Niesienia krzyża* (il. 11) i *Oplakiwania* (il. 12), które odwołują się do symbolicznego znaczenia ołtarza jako grobu Chrystusa⁴³.

Przesuwająca się linia frontu I wojny światowej zmusiła do wycofania się żołnierzy z 25 pułku smoleńskiego z Kozienic niosąc Polakom wyzwolenie od ponad wiekowej

⁴³ Symboliczne odczytanie sanktuarium jako grotty, w której został pochowany Chrystus i ołtarza jako Jego grobu znajduje się już u Germana z Konstantynopola; por. Св. Герман Константинопольский, *Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*, Москва 1995, s. 43, 47; H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, New York 1996, s. 123-124; R. Ousterhout, *The Holy Space. Architecture and the Liturgy*, [w:] L. Safran, *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvania 1998, s. 99.



9. Zmartwychwstanie z dawnego ikonostasu cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach



10. Ołtarz główny z cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach, obecnie w prezbiterium kościoła parafialnego w Brzeźnicy



11. *Niesienie krzyża* na ołtarzu z cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach

niewoli. Opuszczona, nikomu niepotrzebna wojskowa prawosławna cerkiew po niespełna dwudziestu latach przestała istnieć. Jedynym śladem jej obecności do tej pory były nieliczne wzmianki źródłowe i stare fotografie. Przypadkowe odkrycie w magazynach Muzeum Narodowego w Krakowie projektu ikonostasu dla Kozienickiej cerkwi pozwoliło na odszukanie fragmentów jej wystroju. Przetrwały przemarsz żołnierzy austriackich i polskich legionistów, katolickich użytkowników i robotników burzących cerkiew, Polskę sanacyjną, okupację niemiecką i czasy socjalizmu. Wykonane w zniewolonym Królestwie Polskim dla prawosławnych żołnierzy, dziś służą w niepodległej Rzeczypospolitej zwykłym katolickim parafianom. Przegroda ołtarzowa – symboliczna granica między tym, co ziemskie i niebiańskie, oraz ołtarz – obraz grobu Chrystusa



12. *Oplakiwanie* na ołtarzu z cerkwi pw. Pokrowy Matki Boskiej w Kozienicach

i tronu przygotowanego na powtórne Jego przyjście. Te dwa elementy wystroju wnętrza świątyni burzliwe dzieje uczyniły znakiem łączącym wrogów.

SUMMARY

Agnieszka Gronek

The Iconostasis in the Orthodox Church in Kozenice. The Monument on the Background of the History

Keywords: Kozenice, iconostasis, Orthodox Church

In the National Museum in Krakow there is a project of the iconostasis made in watercolor on cardboard with signature MNK III-r.a. 18617. The handwritten inscription in its upper left corner says that it has been prepared in 1911 by the “Krzywicki and Morawski” company from Radom. This company was chosen to create the architectural structure of the oak-carved iconostasis to the Orthodox Church of the Protection of Virgin in Kozenice. This church on the Warsaw street in 1905-1906 was funded by the 25th Smolensk Regiment.

After the transfer of troops, from the 1911 this Orthodox Church started function as a parish, and in 1915 was abandoned. In the following year it was the catholic church of The Queen of the Polish Crown, for Polish legionaries. After the a brief using by the Polish Catholics after the first world war, in the years 1938-1939 this degradable building was demolished. The project of the iconostas preserved in Krakow is a valuable source for research into the original interior of the Orthodox Church. Thanks to this project I could find fragments of the original iconostas and main altar in the church in Brzeźnica. Today, these fragments are the part of two retables: in the sanctuary and in the north chapel. In the oak structure of former iconostas preserved several of the original icons, which in conjunction with the architectural project allowed to recreate the original altar barrier program.

Лариса Густова-Рунцо,

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ, МИНСК

ТРАНСМИССИЯ БЕЛАРУССКОЙ ПЕВЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ В МОСКОВСКОЕ ЦАРСТВО (СЕРЕДИНА XVII ВЕКА)

Ключевые слова: миграция, перенесение певческой практики, партесный стиль

Белорусская земля является территорией сосуществования и взаимодействия различных культур. Особенности менталитета белорусов определила доминирующая христианская культура, византийские и римско-католические традиции, которые последовательно усваивались жителями Полоцкого княжества и Великого княжества Литовского.

Культивировавшиеся с X века в Полоцком княжестве византийские восточно-христианские традиции нашли претворение в богослужебно-музыкальной, проповеднической, художественной церковной (преимущественно монастырской) деятельности пращуров белорусов. Византийский прототип литургической певческой практики в процессе аккультурации к древнебелорусской интонационной стихии, впитав традиции киево-печерского и балканского богослужебного пения, претворился в древнеканонический аскетичный исполнительский стиль.

Особенности исторического развития Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ) обусловили распространение и утверждение в северо-западной и центральной части государства в качестве главенствующей римско-католическую культуру польского образца (с XIV в.). В XVII в. культурные традиции обеих христианских конфессий были контаминированы, что привело к созданию нового типа культуры – греко-католической (или униатской). В лоне греко-католической культуры происходило сближение православных и римско-католических музыкальных традиций. Так возник новый стиль православной литургической певческой практики – репрезентативный партесный и ее новый жанр – партесный концерт (XVII в.).

Опосредованное присутствие представителей белорусской литургической певческой практики в России обозначается XVI веком, о чем свидетельствуют два списка службы древнебелорусской (древнерусской) святой – преподобной Евфросинии Полоцкой, которые находятся в рукописных певческих сборниках второй половины XVI-XVII вв. в библиотеках Санкт-Петербурга. Древнейшие из этих певческих памятников входят в коллекции Новгородского Софийского собрания и собрания Кирилло-Белозерского монастыря¹, что свидетельствует о бытовании

¹ Н. С. Серегина, *Песнопения русским святым: по материалам певческой книги IX-XIX вв. «Стихирарь месячный»*, Санкт-Петербург 1994, с. 128.

богослужений (или их части), посвященные памяти древнебелорусской святой, на севере России.

В XVII веке в Россию хлынул огромный поток белорусских беженцев из Речи Посполитой (далее – РП), что связано с декретом Сигизмунда III (Вазы), короля Польши и великого князя ВКЛ, объявившего православную Церковь вне закона. Православные белорусы уходили на Русь, а русское правительство во главе с царем Михаилом Федоровичем Романовым, восстанавливая страну после польской интервенции, создавали для эмигрантов благополучные условия жизни: беглых крестьян-белорусов не выдавали, а белорусским искусным мастерам-ремесленникам, в том числе и музыкантам, платили значительно большее жалование, чем их русским коллегам². Однако, к эмигрантам из РП предъявлялись жесткие условия конфессиональной принадлежности. Белорусам, приезжавшим из РП, приходилось доказывать, что они были крещены в православной Церкви, либо, если они принадлежали греко-католическому (униатскому) или римско-католическому исповедованию, принимать таинство крещения в соответствии с православным обрядом³. Татьяна А. Опарина утверждает, что русское правительство относилось с подозрением к выходцам из РП, особенно к униатам, как предателям православной веры. Те, кого после перекрещивания принимали на службу, не имел право возвращения обратно на родину⁴.

Миграция белорусов в Московское царство стала, безусловно, одним из факторов интенсивного развития нового для русской певческой культуры направления западноевропейского типа. Белорусы, посредством которых распространялись новые культурные веяния были грамотны, образованы, владели языками (русским, польским, латинским), певцы знали нотопевицкую музыкальную грамоту, имели навыки пения по партиям в многоголосных хорах. Переселенцы приносили с собой рукописные и печатные книги, среди которых были нотные певческие сборники (что было новинкой для Руси) и музыкально-теоретические трактаты.

20 марта 1655 году⁵ на Валдай во вновь построенный Богородицко-Иверский монастырь (1652 г.) по приглашению патриарха Никона переселились семьдесят монахов из белорусского Кутеинского Богоявленского монастыря⁶. Кутеинские старцы привезли с собой из Орши типографию и богатую библиотеку⁷. Среди братии Кутеинского монастыря были искусные печатники, переплетчики, переводчики, мастера резьбы по дереву, прекрасные иконописцы, художники-керамисты⁸; были среди них и замечательные музыканты – певцы, распевщики, переписчики

² Н. И. Корнеева (Комашко), *Белорусские мастера в Московском государстве второй половины XVII века*, РУСАРХ: Электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры, www.rusarch.ru/komashko1.htm, (10.08.2015).

³ В Русской Церкви в XVII в. таинство крещения признавалось действительным только через трехкратное полное погружение в воду.

⁴ Т. А. Опарина, *Иноземцы в России (очерки исторической биографии и генеалогии)*, Москва 2007, с. 342.

⁵ *Акты Иверского Святозерского монастыря (1582-1706), собранные о. архим. Леонидом и изданные археогр. комис. т. 5*, Санкт-Петербург 1878, с. 36.

⁶ Там же, л. II.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 863–864.

певческих сборников и аранжировщики, «перелагающие» песнопения, записанные знаменной безлинейной нотацией на современную тому времени нотолинейную с квадратной (так называемой «киевской») нотой. На долгие годы Иверский Богородицкий монастырь стал одним из центров духовного просвещения страны и местом, где зарождались и развивались ремесла (печать книг, резьба по дереву, изготовление изразцов). Несомненно, способствовали этому кутеинские инок, которые славились ученостью и издательской деятельностью, что неоднократно было отмечено в монастырских документах⁹.

О музыкальной деятельности оршанской братии на Валдае нет прямых сведений, но вывод о присутствии в русском монастыре белорусских музыкантов-монахов позволяют сделать сохранившиеся сведения о певческих рукописях, созданных кутеинскими старцами. Это нотированные Ирмолои (так в белорусской традиции назывались Ирмологионы), которые содержали песнопения гласового столпа и годового праздничного богослужебного круга. Содержание белорусского Ирмолая включало песнопения из Октоиха, Ирмологиона и Праздников, поэтому этот певческий сборник был очень удобен в богослужебной практике. Ирмолой обычно писало несколько человек (до четырех), о чем свидетельствует графическая характеристика рукописей. Примером могут служить рукопись из коллекции Национальной библиотеки Беларуси (Ирмологий 1610-1620-е гг. и 1650-е гг. с инскрипцией «КОУТЕЕ^НСКІ») ¹⁰; а также *Кутеинский Ирмолой*, 1651 г. из коллекции Национального музея истории и культуры Беларуси ¹¹. Принимая во внимание, что нотированные Ирмолои создавались в Кутеинском монастыре достаточно регулярно, можно утверждать, что, во-первых, среди братии монастыря было достаточно музыкально образованных и имеющих регулярную певческую практику музыкантов; и, во-вторых, что в первой половине XVII века в Кутеинском монастыре существовала довольно сильная певческая школа, традиции которой были перенесены в Богородицко-Иверский Святоозерский монастырь на Валдае.

О том, что белорусские певческие традиции культивировались в российском Валдайском монастыре свидетельствует присутствие в книгохранилище Иверского монастыря печатных богослужебных певческих книг, которые были созданы в Кутеинском монастыре, например, *Трефологион или Цветослов: избранные службы со всенощными на Господские праздники, Богородичные и святых нарочитых*, напечатанный в Кутеинском Богоявленском монастыре в 1647 году ¹², или *Ирмолой кутеинской* ¹³.

Традиции богослужебного пения представляют не только нотированные певческие книги (рукописные или печатные), в которых зафиксирована исполняемая на богослужениях мелодика. Православные певческие традиции предполагают обязательное участие реальных исполнителей и транслирование ими характерных особенностей той или иной певческой школы. Характерные особенности древней

⁹ Там же, с. 51.

¹⁰ *Ирмологий 1610-1620 гг. и 1650-е гг.*, Национальная библиотека Беларуси, 091/283К.

¹¹ *Кутеинский Ирмолой*, Национальный музей истории и культуры Беларуси, Инв. № 4574.

¹² *Акты Иверского Святозерского монастыря...*, с. 54.

¹³ Там же, с. 691.

белорусской певческой школы передавали российским исполнителям кутеинский монах «клирошанин» Долмат, упоминание о котором содержит монастырская грамота № 87, 1657 года¹⁴; белорус псаломщик Иоасаф, подробная характеристика которого дается в грамоте № 350, 1685 года¹⁵. Псаломщик Иоасаф (до пострига Иван, или Ивашка) был родом из Могилевщины, родом из крестьян, сын вдовы, воспитывался с малых лет в Буйницком монастыре (близ Могилева). Игумен Буйницкого монастыря Иосиф обучил юношу грамоте, а затем увез его с собою в Москву на подворье Иверского монастыря, откуда он попал в Саввино-Сторожевский монастырь недалеко от Звенигорода, где служил псаломщиком несколько лет. Затем Иван пришел в Иверский монастырь, где тоже служил псаломщиком, а позже был пострижен с именем Иоасаф¹⁶.

По традиции, все православные священнослужители (епископы, священники, диаконы) имели развитый певческий голос, умели петь, были обучены церковному пению. Наличие певческого голоса было обязательным условием для принятия ставленника в священнослужение. Эта традиция сохранялась в русской Церкви на белорусских землях вплоть до конца XX века. Опираясь на этот факт, можно утверждать, что все священнослужители-белорусы, которых упоминают монастырские акты, были носителями белорусской певческой традиции. Это полоцкий архимандрит Афиноген (грамота № 250, февраль 1667 г.)¹⁷, иеромонахи¹⁸ Алемпей из Могилевской пустыни и Васиян из полоцкого монастыря (грамота – перепись монахов № 358, сентябрь 1689 г.)¹⁹.

Белорусские певческие традиции, которые культивировались в Богородицком Иверском Святоозерском монастыре на Валдае, распространялись в других монастырях Московского царства и, в первую очередь, в Ново-Иерусалимском Воскресенском монастыре. Сюда по распоряжению патриарха Никона из Иверского монастыря был перевезен для совершения богослужений *Ирмолой кутеинской*²⁰, здесь в 1664 году переписывали²¹, а затем разучивали и исполняли девятиголосные «кантики», осмоголосные псалмы, а также обедню и трехголосные концерты композитора белоруса Миневского²². Знаменитый поэт, композитор и певец архимандрит Герман, наместник Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря, который в молодости был келейником патриарха Никона, а затем уставщиком (руководителем) монастырского хора, несомненно, был знаком с белорусской певческой традицией. Архимандрит Воскресенского монастыря Леонид писал, что Герман, возможно, был одним из тех литовских (так называли белорусов в Московии)

¹⁴ Там же, с. 225.

¹⁵ Там же, с. 869–870.

¹⁶ Там же, с. 870.

¹⁷ Там же, с. 680.

¹⁸ Иеромонах – монах-священник.

¹⁹ Там же, с. 865–887.

²⁰ Там же, с. 691.

²¹ После переписки означенных сборников, их должны были вернуть в Иверский монастырь по слову патриарха. *Акты Иверского Святоозерского монастыря...*, с. 691.

²² Там же, с. 482. Фамилию Е. Маневского писец записал в данном акте в приведенной орфографии.

юношей, которых привез царь Алексей Михайлович из польского похода²³. Традиции, усвоенные в белорусском монастыре, Герман, несомненно, хранил и развивал; в его личной библиотеке находились пособия по стихосложению, нотные рукописи, многие из которых были созданы в РП²⁴. Те из них, которые были написаны на славянском языке, имели белорусско-украинское происхождение.

Таким образом, творческая деятельность образованных белорусских церковных музыкантов, распространение ими богослужебно-певческой и учебно-музыкальной литературы (принесенной и созданной ими в России), способствовали превращению Кутейнского и Ново-Иерусалимского монастырей во второй половине XVII века в крупные духовные музыкально-культурные центры, откуда шло распространение новой музыкально-исполнительской техники и новой нотации.

Укоренение на Руси нового стиля и форм музыкальной культуры происходило посредством профессионалов, которые работали в домах русского высшего общества и, в первую очередь, при царском дворе. Увлечение царя, патриарха и знати партесным пением, желание постоянно слышать многоголосное хоровое звучание требовало наличия большого количества хорошо обученных певцов. В каждой городской церкви, в поместьях вельмож организовывались многоголосные хоры, состав которых варьировался от двенадцати до двадцати четырех человек²⁵. Каждый певец хора должен был знать нотную грамоту, т. е. уметь читать записанную в различных ключах²⁶ мелодию, иметь развитую вокально-хоровую технику и навык исполнения произведений в различных вокально-хоровых стилях (моноподийном, полифоническом, гомофонном), а также знать уставные богослужебные напевы и напевы многочисленных кантов, «здравных чаш» и т.д. Обязательным условием для пения в русском хоре XVII века было наличие сильного природного голоса большого диапазона с яркой тембральной окраской, с богатой палитрой обертонов. Таких специалистов искали за рубежом, в РП, и приглашали на службу в Московское царство. Антонин В. Преображенский пишет о том, что, возвращаясь из своих многочисленных походов «в западную Россию» (так знаток истории русской церковной музыки называет земли Великого княжества Литовского²⁷, царь Алексей Михайлович привозил оттуда певчих; кроме того, царь особыми указами вызывал «воспеваков», среди которых были белорусы, в хор государевых певчих дьяков. Так, в 1656 году из Полоцка был приглашен для службы певчий Иван Кокля с женой и детьми²⁸. Государь так был заинтересован в этом певце-белорусе, что определил, что «...мы его за то пожалуем. И буде он на Москве быть не похочет, и мы, великий государь, его велим отпустить назад в Полотеск»²⁹.

²³ По: А. В. Позднеев, *Рукописные песенники XVII-XVIII вв. Из истории песенной syllabической поэзии*, Москва 1996, с. 32.

²⁴ *Московский областной краеведческий музей в городе Истре*, Москва 1989, с. 27–28.

²⁵ В. П. Ильин, *Очерки истории русской хоровой культуры. Вторая половина XVII – начало XX века*, Москва 2007, с. 42.

²⁶ Ключи линейной нотации (т. н. «киевской») различались и по расположению на нотных линейках, и по начертанию.

²⁷ А. В. Преображенский, *Культовая музыка в России*, Ленинград 1924, с. 43.

²⁸ Там же, с. 43–44.

²⁹ Там же, с. 44.

Музыканты-белорусы ценились за профессиональные знания и навыки и за те качества характера, которые отличают и современного белоруса – терпение и миролюбие, работоспособность и трудолюбие, тщательность в работе и сдержанность. Их приглашали служить в царские, патриаршие, митрополичьи хоры и в хоровые коллективы, которые содержали состоятельные любители многоголосного пения.

Белорусы-музыканты были, в основном, представителями шляхетского или мещанского сословия Речи Посполитой, что подчеркнула И. В. Герасимова, ссылаясь на письмо Яна Павла Компано (XVI в.). Это сословное ограничение объясняется тем, что получившие музыкальное образование в бурсах костельные музыканты, обязаны были распространять католическую веру посредством музыки (пения)³⁰. В свете сказанного становится очевидным, что опасения русского правительства в том, что выходцы из Речи Посполитой могут быть нелояльны по отношению к православной вере (а тем самым – к государству и государю-самодержцу) имели основания.

Белорусы-мещане³¹ в Московском царстве иногда оказывались в холопском звании. Случалось, что и шляхтич мог получить статус холопа, если не подавал вовремя необходимые документы в иноземный приказ. Для получения подданства необходимо было информировать (в письменном виде) соответствующий государственный орган о месте рождения, вероисповедовании и способе крещения³². Если случался казус с определением сословного статуса, то эмигрант старался доказать свое происхождение и право на свободное передвижение, выбор места жительства и службы. Если белорусу, который засвидетельствовал свою преданность православной вере, удавалось доказать свое шляхетское происхождение, он мог рассчитывать в Московском царстве на хорошее вознаграждение (оклад), ему выделялась земля и денежные средства для постройки дома, а так же «месячный корм» (т. е. подъемные)³³.

Примером может служить судьба эмигранта из РП знатока партесного пения шляхтича Данилы Григорьевича Рогачевского, происходившим из м. Бельниччи Оршанского повета. После разорения вследствие военных действий в 1654 году (период русско-польской войны), он с матерью-вдовой ушли через Смоленск в Москву «на государево имя» (т. е. для принятия российского подданства). В селе Красиное, около Каширы, в церкви Архистратига Михаила семья крестилась троекратным погружением в воду. В 1655 году семья Рогачевских прибыла в Москву и поселилась в семье диакона софийской церкви Алексея, который обучил Данилу Рогачевского русской грамоте³⁴, после чего он поступил в подьяки к архиепископу Смоленскому и Догобужскому Филарету. В Смоленске юноша был обучен музыкальной грамоте и получил навыки партесного пения. Для совершенствования профессиональных навыков начинающий музыкант прибыл в 1659 году в Иверский монастырь³⁵ и так преуспел в овладении мастерством хорового певца, что стал известен и за пределами

³⁰ И. В. Герасимова, *Николай Дилецкий: творческий путь композитора XVII века* : дисс...кандидата искусствоведения: 17.00.02, Москва 2010, с. 103.

³¹ Мещанин – городской житель.

³² Способ крещения через обливание применялся в католическом и униатском храме.

³³ И. В. Герасимова, указ. соч., с. 103.

³⁴ *Русско-белорусские связи второй половины XVII в.*, Минск 1972, с. 246.

³⁵ Там же, с. 248.

обители. Наместник монастыря Зосима направил Рогачевского в 1677 году на службу к новгородскому стольнику и воеводе князю Никите Семеновичу Урусову, согласно его письменного приглашения³⁶. До 1678 года Данила учил партесному пению детей в Новгороде, после чего князь увез молодого учителя в Москву и, несмотря на его яростное сопротивление, поставил на учет («записал») в Холопский приказ³⁷. Так свободный польский шляхтич попал в кабалу и даже был сослан и посажен под стражу в подмосковной деревне Садки, откуда бежал. Его мать добилась расследования, в результате которого шляхтич Рогачевский 31 XII 1679 года был восстановлен в правах³⁸. В этой истории действующими лицами было множество русских людей (монахи и священнослужители, дворяне и чиновники), которые свидетельствовали в защиту белорусского шляхтича.

Обратим внимание на упомянутый в документах Разрядного приказа (РГАДА, ф.210 (Разрядный приказ), Приказной стол, стб. № 771, лл. 345–346, 361, 362–363, 266, отпущ)³⁹ музыкально-певческий центр, где юноши могли получить музыкальное образование. Это – школа в Смоленске, которая функционировала при архиепископе Смоленском и Дорогобужском Филарете⁴⁰, ставшая прообразом современного духовного училища. Смоленщина во второй половине XVI века была пограничной территорией, Смоленск уже не входил в состав ВКЛ, но и принадлежность его Московскому царству была зафиксирована чуть позднее. В Смоленске в это время служил знаток партесного пения и соответствующей нотации священник Ильинской церкви белорус Евстафий Маневский⁴¹ (Миневский, Менеvский)⁴², которому знаменитый теоретик Николай Павлович Дилецкий (ок. 1630 – ок. 1690) в 1677 году посвятил свой трактат. Имя Евстафия Маневского и его многоголосные композиции были известны в московских патриарших кругах, о чем свидетельствует записка патриарха Никона в 1664 году с просьбой прислать ему Обедню композитора⁴³. Евстафий Маневский мог обучать линейной нотации и навыкам партесного пения Рогачевского.

Распространение новой музыкальной нотации в России шло одновременно с возрастающей популярностью многоголосного стиля богослужебного пения, что свидетельствует о проникновении западных влияний в русскую музыкальную культуру. Большую роль в этом процессе сыграл Дилецкий, который внес значительный вклад в развитие русского хорового искусства последней трети XVII-

³⁶ Там же, с. 245.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, с. 248.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с. 245

⁴¹ В. В. Протопопов, *Николай Дилецкий. Идея грамматики мусикийской = An idea of music's grammar*, Москва 1979, LXX.

⁴² В XVII в. еще не существовало правил унификации фамилий, которые записывались по слуху, поэтому типичным явлением было их разночтение. Фамилия Евстафия Маневского как автора партесных концертов – трижды упоминается в записке к патриарху Никону – писцы воспроизвели в вариантах «Миневский», «Маневский» и «Менеvский». В. В. Протопопов, *Николай Дилецкий. Идея грамматики мусикийской ...*, с. 580.

⁴³ *Акты Иверского Святозерского монастыря...*, с. 482.

XVIII веков. Широкую известность в России получил его трактат *Музыкальная грамматика*. Это был первый в русской письменности трактат, посвященный музыкальной барочной эстетике, теории партесного пения и композиторского творчества. Дилецкий выразил новые для своей эпохи взгляды на музыкальное искусство и отразил те изменения, которые происходили в русской церковно-певческой культуре в XVII века.

Дилецкий является знаковой личностью в истории восточноевропейской музыкальной культуры, судьба которого была типична для музыканта XVII века – выходца из Великого княжества литовского или, шире, Речи Посполитой. Опираясь на единичный факт (Иоанникий Коренев в 1681 г. назвал Дилецкого «жителем града Киева») и, интерпретируя его, историографы композитора⁴⁴, делают вывод о его украинском происхождении⁴⁵. Однако, еще Владимир Протопопов, изучая архивные документы, высказал сомнение в достоверности этого факта⁴⁶. Ирина В. Герасимова на основе исследования древних актов и других архивных документов аргументировано оспорила общепринятое мнение. Герасимова нашла в шляхетских переписях, хрониках и других документах XVI-XVII веков среди шляхетских фамилий Браславского повета Виленского воеводства ВКЛ фамилии Далецкого, Долецкого, Делецкого, Тылецкого, музыкантов А. Делицкого и Я. Далецкого⁴⁷. Ученый указала на наличие на картах XVI-XVII веков в Браславском повете села Далценне (в XIX в. – Далекія), выходцев из которого называли «з Далецкого»⁴⁸. Герасимова сделала вывод о правомерности предположения Ю. Жиливичуса о литовском происхождении фамилии Дилецкого. Вместе с тем, исследователь на основе отсутствия в документах фамилии Дилецкий делает вывод о том, что фамилия Дилецкого не принадлежит в данному кругу шляхетских фамилий⁴⁹. Приведенный выше аргумент, допускающий разночтение одной и той же фамилии, позволяет нам не согласиться с мнением Герасимовой и предположить происхождение Дилецкого с Браславщины.

Многие факты жизни Дилецкого, которые интерпретировала с использованием новейших методов исследования Герасимова, указывают на то, что он был выходец из белорусской мещанской среды⁵⁰. Исследователь, изучив особенности жизни школяра и городского музыканта Великого княжества Литовского в Речи Посполитой во второй половине XVII века, а также мировоззрение церковного музыканта Киевской митрополии, доказательно реконструировала биографию Дилецкого.

Дилецкий воспитывался в социокультурной среде Речи Посполитой, около двадцати лет жил в многонациональной и поликонфессиональной среде столицы ВКЛ Вильно. В середине XVII века виленскую культурную среду формировали представители четырех христианских конфессий – католической, униатской, православной и кальвинистской. Элементы музыкальных традиций указанных

⁴⁴ Д. Разумовский, А. Преображенский, Н. Герасимова-Персидская, А. Цалай-Якименко.

⁴⁵ В. В. Протопопов, указ. соч., с. 509–535.

⁴⁶ В. В. Протопопов, *Русская мысль о музыке в XVII веке*, Москва 1989, с. 58.

⁴⁷ И. В. Герасимова, указ. соч., с. 104 – 105.

⁴⁸ Там же, с. 106.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, с. 128.

христианских конфессий получили воплощение в композиторском мастерстве Дилецкого. Его мировоззрение сформировалось в Виленской иезуитской академии, где он учился в 1640-1650-е годы, а через несколько лет, возможно, преподавал⁵¹. В Вильно Дилецкий стал ярким музыкантом-профессионалом, здесь в 1675 году был написан первый вариант его знаменитого трактата (на польском языке). В 1660-1670-е годы Дилецкий, возможно, работал в Киеве при епископе или митрополите, где в его распоряжении был штат высокообразованных певцов, способных исполнять 8-12-голосные композиции, созданные композитором в это время⁵². Эти факты свидетельствуют о высоком профессиональном мастерстве Дилецкого. В 1677 году Дилецкий жил в Смоленске и обучал местных церковных музыкантов искусству сочинения и исполнения партесных композиций.

Неизвестно, к какой христианской конфессии принадлежал Дилецкий. Однако, принимая во внимание суровую требовательность, с которой относилась русская власть к выходцам из Речи Посполитой, можно предположить, что музыкант в Московском царстве либо принял крещение с троекратным погружением, т.е. по православному чину, либо притворился православным. Свидетельством его «православности» стало смоленское издание трактата *Муссикийская грамматика*, посвященное влиятельному покровителю Дилецкого государеву дьяку Тимофею Д. Литвинову и композиция из этого сборника *Иже образу твоему* с ярко выраженным покаянным настроением⁵³.

Трактат Дилецкого издавался еще дважды – в 1679 (по заказу графа Григория Д. Строганова) и в 1681 годах. *Муссикийская грамматика* стала необыкновенно популярной, ее изучали русские профессионалы-музыканты и любители, переписывали полностью и фрагментами. В короткое время трактат, а с ним и новая эстетика барокко разошлись по России⁵⁴ и были усвоены русскими певцами и композиторами (профессионалами и любителями).

В Московском царстве в XVII-XVIII веках культивировались не только традиции партесного пения, но и древние белорусские (древнерусские) богослужбно-певческие традиции. Например, в Саввино-Сторожевском монастыре (г. Москва) в 1673 году полочанином⁵⁵ иеромонахом Гавриилом Араносовичем был создан певческий сборник Стихирарник⁵⁶, в основу которого автор-составитель положил белорусские и киевские ирмолон. Среди напевов Стихирарника встречаются *белорусский* (л. 7, 190) и *кутеинский* (л. 25 об.); кроме того, в сборнике записана стихира *Взошел еси во церков*, которая была распространена в архиерейском богослужении Киевский митрополии, а в церквях Московского патриархата не исполнялась⁵⁷.

⁵¹ Там же, с. 128–129.

⁵² Там же, с. 127.

⁵³ Там же, с. 136, 144.

⁵⁴ В. В. Протопопов, *Русская мысль о музыке в XVII веке...*, с. 58.

⁵⁵ То есть родом из г. Полоцка.

⁵⁶ Ю. В. Ясіновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолії XVI–XVIII століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження*, Львів 1996, с. 191.

⁵⁷ И. В. Герасимова, указ. соч., с. 162.

Белорусские богослужебно-певческие сборники, которые сохраняли древнерусские певческие традиции, из Московского царства были перенесены в музыкально-певческие центры Санкт-Петербурга. В придворной певческой капелле хранились и, вероятно, использовались нотолинейные Ирмолои, созданные в православном монастыре в г. Белостоке (1687 г.)⁵⁸, в Успенской церкви г. Береза (1720 г.)⁵⁹, церкви м. Бешенковичи (1714 г.)⁶⁰, Преображенской церкви г. Витебска (1746 г.)⁶¹, Давыдовской церкви⁶² (1769 г.); а также созданные в Вильно литургические многоголосные произведения Николая Дилецкого⁶³, вошедшие в состав нотных Служб Божиих.

Приведенные факты свидетельствуют о значении белорусских певческих традиций в русской музыкальной культуре и о значительном вкладе белорусов-музыкантов в ее развитие. Белорусская певческая практика православной традиции в середине XVII века играла роль транслирующей для Московского царства, певческая культура которого усвоила и трансформировала переданный ей репрезентативный партесный стиль, использовавшийся при исполнении кульминационных частей литургического цикла.

SUMMARY

Larisa Khustova-Runtso

Transmission of the Belarusian Singing Practice of Orthodox Tradition in the Moscow Kingdom (middle of 17th century)

Keywords: migration, transferring of singing practice, partes style

The article presents the activities of the subjects of the Belarusian singing practice of the Orthodox tradition in Muscovy in the middle 17th century. Belarusian Church musicians were forced to emigrate to Moscow Kingdom due to war and religious conflicts. Belarusian Church musicians were masters of the new style for Russian Church singing – partes polyphonic. The article describes the activities of the monks Kutein monastery near Orsha, who moved to the Iveron monastery on Valaam (at the invitation of the Russian patriarch); about the famous Belarusian Church musicians Ivan Koklia, Daniel Rogachevski, Eustafi Manevski, Nicolay Diletski. Analyses of the Belarusian song manuscripts that were used in Russian monasteries and parish churches.

⁵⁸ Там же, с. 54–56.

⁵⁹ *Рукописные книги собрания Придворной певческой капеллы: Каталог*, сост. Н. В. Рамазанова, Санкт-Петербург 1994, с. 140–141.

⁶⁰ Там же, с. 45–47.

⁶¹ Там же, с. 29–31.

⁶² Там же, с. 25–27.

⁶³ Там же, с. 85–87, 148–151.

ЦЕРКВИ БЕЛАРУСИ: ЛЕТОПИСЬ КОЛОКОЛОВ 1950-1980-х годов

Ключевые слова: православная церковь, колокол, церковный звон

В начале XXI века мы воспринимаем колокольный звон в пространстве города и села как само собой разумеющееся явление. «Разве могло быть иначе и в Пасхальные дни нельзя подняться всем желающим на колокольную?» – спросит 15 летний подросток. Действительно, в средствах массовой информации создают фильмы, теле и радиопередачи о звонарях и традиции звона, при храмах и монастырях открылись школы звонарей, проводятся фестивали искусства колокольного дела. Меньше стало производителей внешне красивых колоколов – не выдерживают конкуренции. Колокола «завучали» бархатным, благозвучным тембром, совсем не такими «кастрюлями», как в начале 1990-х годов озвучивались открывающиеся храмы. Однако еще сорок лет назад слов «колокол», «колокольный звон», «звонить в колокола» не было в словарях. Книги на религиозную тематику выдавались в библиотеках по специальному разрешению, хранились со штампом «совершенно секретно». В статье *Колокола белорусских храмов в годы Великой Отечественной войны*, опубликованной в сборнике материалов Международной научно-практической конференции *Православный звон: прошлое, настоящее, будущее* за 2013 год нами рассмотрен период 1941-1945 годов. В представленной работе мы расскажем о событиях 1950-1980-х годов, которые записаны и систематизированы нами по материалам архивов Беларуси: Национального (НАРБ, Ф. 951), Гродненского исторического (ГИАРБ, Ф. 478), Минской области (ГАМО, Ф. 812) и зонального государственного в г. Пинске (Ф. 679), а также рассказам информантов: духовенства, звонарей прихожан. Сведения собраны во время кампанологических экспедиций 2003-2010 годов, которые осуществлялись по благословению почетного Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета по 247 православным храмам западных регионов Беларуси. Полевое изучение восточной части республики не имело смысла, т.к. к 1940 году на этой территории колокольная культура была уничтожена. Попытка изучения судеб кампанов в 1950-1980-е годы предпринимается нами впервые.

К 1945 году количество действующих церквей в Беларуси достигло порядка 1044 (по другим сведениям – 1093), большинство находилось в западной части. Также открылось три монастыря – в Гродно, Полоцке и Жировичах. Освободившись от вражеского нашествия, верующие надеялись на улучшение отношения к Церкви и со стороны советских властей.

Прихожане храмов, сохранившие свои церковные богослужебные инструменты в условиях упорного сопротивления немецкой оккупации, обратились к председателю Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров (СНК) СССР Георгию Карпову с заявлением о разрешении колокольного звона. В докладной записке от 10 января 1945 года на имя Вячеслава Молотова указывалось: «Совет... находит возможным разрешить повсеместно колокольный звон в церквях»¹. Постановление СНК № 2137-546 от 22 августа 1945 г. предлагало Совнаркомам республик, облисполкомам и крайисполкомам «не препятствовать церковным общинам производить колокольный звон в городах и селах, используя имеющиеся колокола, и не препятствовать их приобретению»².

Однако приобретать колокола было негде. Последний колокольный завод на территории СССР был закрыт в 1929 году (в г. Валдае). Достоверно известно только об одном факте покупки колокола в эти годы. Так, в 1945 году прихожане д. Порплище Докшицкого района Витебской области со священником Михаилом Кузьменко (1915–1986) собрали с каждого дома средства и купили большой колокол в г. Вильнюсе. Об этом рассказал звонарь храма Юльян Михайлович Гапаненко:

В 1945 году отец Михаил Кузьменко привез колокол из Вильнюса. Там на улице Музейной был разобран храм, и все церковное имущество распродавалось, в том числе и колокола. Помню, как его поднимали, какая радость у всех была! А батюшку власти невзлюбили и где-то в 1951 году отправили на 10 лет в ссылку в г. Инта Коми АССР³.

Другие же примеры приобретения церковных campanов связаны не с покупкой, а с передачей храмам чужих инструментов. Жители д. Омеленец Каменецкого района Брестской области получили колокола от самого маршала Георгия Жукова за помощь Красной Армии в годы Великой Отечественной войны. В 1945 году настоятель церкви священник Евгений Мисеюк⁴ обратился с письмом к Георгию Константиновичу с просьбой о помощи в приобретении колоколов, ибо их забрали оккупанты. Как и где были добыты доставленные по приказу Жукова колокола, можно строить догадки, но принадлежали они другим храмам, о чем свидетельствуют надписи на них. Самый большой колокол – собственность храма д. Антополь Дрогичинского района Брестской области с надписью: «ОТЛИТ ДЛЯ АНТОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В 1934 Г. НА ПОЖЕРТВОВАНИЯ БЛАГОЧЕСТИВЫХ ПРИХОЖАН НА СРЕДСТВА ЦЕРКВИ В БЫТНОСТЬ НАСТОЯТЕЛЯ С. ЛЕВЧУКА И КТИТОРА В. ХОМИЧА». Меньший колокол является собственностью Грушевской церкви Каменецкого района Брестской области, ибо «ПЕРЕЛИТ НА СРЕДСТВА ПРИЧТА И ЖЕРТВОВАТЕЛЕЙ – ПРИХОЖАН ГРУШЕВСКОЙ ЦЕРКВИ 1934 Г.»⁵.

¹ *Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.*: сб. док., Москва 2009, с. 362.

² Там же.

³ Зап. в 2007 г. от звонаря Юльяна Михайловича Гапаненка, 1927 г. р., в д. Порплище Докшицкого района Витебской области.

⁴ Священник служил в этом храме со 2 мая 1944 г. по 1 апреля 1948 г.

⁵ Церковь в д. Грушевка Каменецкого района Брестской области не восстановлена.

Третий имеет изображения икон Почаевской Божией Матери и свт. Николая и дату: «РОКУ БОЖІА 1836».

После войны православные церкви западных регионов Беларуси были поставлены перед условием заключить типовой договор между гражданами приходов и исполнительными комитетами районных Советов депутатов трудящихся на безвозмездное и бесплатное пользование храмами. В восточной части республики такая акция уже была проведена в 1922–1924 годах. В обязательном списке документов, прилагаемом к договору, представлялась опись церковного имущества, в том числе колоколов. Чаше сообщалось кратко: «...колокола приобретены в 1937 г., вылиты на колокольном заводе братьев Фельчинских в Перемышле, весом 1. – 226 кг,



Колокол храма д. Омеленец Каменецкого района Брестской области



Колокола храма д. Омеленец Каменецкого района Брестской области

2. – 53 кг, 3. – 23 кг»⁶. Согласно поданным спискам, в большинстве церквей к этому времени колоколов уже не было.

Проводя общегосударственную атеистическую политику, местные власти начинают оказывать давление на духовенство, церковный клир и членов их семей: запрещают крестные ходы «на Иордан» (в праздник Крещения), увеличивают налогообложение, уничтожают их урожаи, чинят препятствия детям священнослужителей при поступлении в вузы, даже разбирают дома священников, принуждая их покидать населенные пункты и закрывать церкви. Ведь не будет пастыря – разбредутся и «овцы», и церковь можно закрыть!

В 1946-1949 годах на территории бывшей Западной Белоруссии проводились реформы, ранее охватившие восточную часть. Продолжилось создание колхозов, а следовательно, и раскулачивание. Очередная волна репрессий коснулась «кулаков», военнопленных, вернувшихся на родину угнанных в Германию на работу людей. В их числе оказались и служители церкви, которые не были нужны власти после победы в войне. Постепенно церковные здания стали приходить в упадок, ибо ремонтировать их категорически запрещалось. Местные Советы принимали решения о закрытии храмов, самовольно распоряжались церковным имуществом. Так, в г. п. Телеханы Ивацевичского района Брестской области 16 июня 1950 года в земле был найден колокол, спрятанный во время Первой мировой войны и принадлежавший церковной общине. Колокол у верующих был отобран и помещен в краеведческий музей, протесты и жалобы «остались без последствий»⁷.

С 1952 года прекратили существование Гродненская, Пинская, Брестская епархии, была образована единственная на всю Беларусь Минско-Белорусская. Со смертью Иосифа Сталина во главе руководства советского государства стал ярый атеист Никита Хрущев, возглавлявший ЦК КПСС с 1954 по 1964 год. В 1959 году на XXI съезде КПСС Хрущев заявил о скором построении коммунистического общества и обещал показать по телевизору последнего попа. Как известно, в коммунизме нет места религии, а что говорить о колоколах? Торжество научно-технического прогресса должно было заменить веру в Бога, которая воспринималась как архаизм, а Церковь – как пережиток отсталости и мракобесия. В годы правления Хрущева генеральной линией партии стало уничтожение Церкви, создание материальной раи на земле без Бога.

По замыслам руководства, Беларусь должна была стать примером атеизма и безбожия для всех остальных республик. На первое полугодие 1954 года, по данным уполномоченного Совета по делам Русской Православной церкви при Совете Министров СССР по БССР Г. Семенова, действующих церквей значилось 966, из них в западной части – 707 и только 259 – в восточной⁸. В ноябре 1958 года прошла массовая чистка церковных библиотек, все иностранные издания были постав-

⁶ Гродненский исторический архив Республики Беларусь (ГИАРБ). Фонд 478. – Оп. 1. – Д. 7. Описание Межевичской Св. Казанской церкви Зельвенского района Гродненской области, л. 3–5.

⁷ Зональный государственный архив в г. Пинске. Фонд 679. – Оп. 3. – Д. 12, л. 47.

⁸ НАРБ. – Ф. 951. – Оп. 2. – Д. 46, л. 20.

лены на цензорский контроль. В публичных библиотеках церковная литература хранилась в спецфондах, выдавалась по специальному разрешению для научной работы. Для ограничения поступлений новых изданий выпустили *Инструкцию о порядке пропуска в СССР религиозной литературы и предметов религиозного культа*. 28 ноября 1959 года вышло постановление *О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам“*⁹.

В сентябре 1960 года ЦК КПСС провел идеологическое совещание, на котором было решено ужесточить борьбу «с религиозными пережитками». В ноябре председатель Совета по делам Русской православной церкви Владимир Куроедов⁹ официально впервые внес предложение о запрещении колокольного звона¹⁰.

Постановлением Совета Министров СССР от 16 марта 1961 года вводилась в действие *Инструкция по применению законодательства о культах*, по которой решения о закрытии храмов и снятии с регистрации церковных общин начали приниматься на местном уровне по согласованию с Советом по делам РПЦ. По причине отсутствия желающих учиться в Беларуси закрывается Жировичская семинария, хотя на самом деле намеревающихся поступать в нее отговаривали, запугивали, угрожали психбольницей, изымали документы и другим образом не давали возможности выбрать профессию священнослужителя. Стало опасно даже заглянуть в храм. Но люди продолжали молиться, осуществляли таинства церкви.

В период правления Хрущева по Церкви «был нанесен основной удар. С 1950 по 1966 год в БССР было закрыто 609 церквей и молитвенных зданий»¹¹.

Силы гонителей и гонимых были неравны, но все же имели место случаи сопротивления советской системе. Прихожанам доводилось с боем отстаивать свои православные храмы от беспредела местных партийных деятелей. Жительница д. Суринка Елена Семеновна Щаюк вспоминает: «Нашу цэркву пасля вайны хацелі разабраць. Мы ведалі, што такое робіцца, дык ноччу пільнавалі, а прыехалі днём. Народ пачуў, жанчыны жалі, а мужыкі касілі, ды і прыбеглі з косамі і сярпамі. Саветы падзівіліся, што народ бунтуецца, ускочылі на машыну і ходу»¹².

Колокола продолжали звучать в храмах деревень Лунно Мостовского и Цицино Сморгонского районов Гродненской области, Белавичи Ивацевичского и Большое Подлесье Ляховичского, Кожан-Городок и Лахва Лунинецкого, Лядец и Рубель Столинского, Стрельно Ивановского, Олтуш Малоритского, Новоселки Кобринского, Тростяница Каменецкого, Селец Березовского, Березовичи Пинского районов Брестской области.

⁹ Назначен в феврале 1959 г. на место отправленного на пенсию Г. Карпова.

¹⁰ В. М. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах)*, Москва 2000, с. 375.

¹¹ *Христианство в Беларуси: история и современность*, Т. П. Короткая и др., Минск 2000, с. 53.

¹² Зап. в 2007 г. от Елены Семеновны Щаюк, 1929 г. р., в д. Суринка Слонимского района Гродненской области.

Можно привести еще не один пример того, как колокольный звон, несмотря на запреты, не прекращался. Для этого жители, закаленные годами советской власти, нередко проявляли хитрость, смекалку либо «подыгрывали» системе. Интересный случай из своей юности вспомнил митрофорный протоиерей Иоанн Каминский: «Однажды в 1951-1952 году в д. Порплище пришли к звонарю, ветерану войны, какие-то начальники ругать, чтобы не звонил к службе [...] Запугивали его долго, молчал он, а потом говорит: „Сейчас поднимусь на колокольню и позвоню вам «за упокой»”. Они испугались и ушли»¹³. Отец Иоанн дополнил, что потом служил в д. Вертелишки Гродненского района Гродненской области и слышал от благочинного иерея Сергия рассказ: некто Мурин, председатель из г. Мосты, его спрашивал: «Сколько еще будете звонить?», а он отвечал: «Пока Советский Союз живет, будем звонить!»

На радзіме не было памех, сколькі хочаш звані, – рассказывает священник Григорий Коледа, родом из д. Рубель Столинского района Брестской области. – Я прыехаў сюды ў 1984 г., разам з братам-святшчэннікамі на свята святога Аляксандра Неўскага. А перад гэтым мне казалі, што трэба схадзіць да ўпаўнамоцанага па рэлігіі. Прыйшоў і кажу: „Свята будзе, нада в калаколы званіць”, а ён мне: „У-у! Пасадзім, бацюшка, цябе, калі будзеш званіць”. А я яму: „Ці не адна Беларусь, чаму это так? У Брэсцкай вобласці звоняць, а ў Гродненскай – запрашчаюць?” І не давалі званіць! А я, самазванец, званіў і ўсё. Запытаюць мяне, чаму званіў, а я кажу: „Забыў я”. Што, яны мяне павесяць?¹⁴

Жена священника Мария Гавриловна Черкасевиц рассказала:

До 1958 г. мы жили в деревне Бродница под Пинском, и был у нас звонарь-богомалец Тимофей Романович Казак. Звон уже в 50-е годы запрещали. Кто ему так подсказал? Может, Царица Небесная? Он приходит к нам и говорит: „Батюшка, знаете, завтра Первое мая, а я пойду звонить, если что, скажу, надо, чтобы демонстрация весело шла. Что будет?” Батюшка ему: „Тимофей Романович, все на ваших плечах, я вам и не разрешаю, и не запрещаю”. Он спрашивает: „А церковь откроете?” – „Я не открою, но ключи дам”. И вот подходит демонстрация к церкви... а он давай звонить. И пока они не ушли подальше, он все звонил. С того времени в церкви стали звонить и никто не препятствовал! Вот такой был эпизод интересный. Все тогда удивлялись и благодарны были, что звонарь наш сообразил так сделать¹⁵.

Местные власти постоянно запрещали звонить в колокола и проводить богослужения. Например, в архивных документах имеется жалоба председателя сельского Совета д. Большие Жуховичи Кореличского района Гродненской области Козлова на имя уполномоченного по делам религий по Гродненской области Голубко от 5 апреля 1960 года:

Исполком Жуховичского сельского Совета Кореличского района сообщает Вам, что священник Б[ольшой] Жуховичской церкви гражданин Митько нарушает положение

¹³ Зап. в 2008 г. от митрофорного протоиерея Иоанна Каминского, 1928 г. р., в г. Мозыре Гомельской области.

¹⁴ Зап. в 2006 г. от иерея Григория Коледы, 1937 г. р., в д. Индура Гродненского района Гродненской области.

¹⁵ Зап. в 2006 г. от Марии Гавриловны Черкасевиц, 1927 г. р., в г. Пинске Брестской области.

о православной церкви [...]. Он производил и производит службу в рабочее время, т. е. не только в воскресенье, и не после работы и до работы, как ему предлагали, а днем. Особенно сейчас в период весеннего сева этот бой звонов и служба днем наносит вред колхозам, особенно женщинам. Вместо посадки огорода и картофеля, развозки навоза и т. д. бросают работу и идут на молебны [...]¹⁶.

В борьбе с церковью атеистические власти не гнушались самых крайних мер. Нередко комсомольцам «поручали» ночью сжечь церковь. Уничтожение или закрытие храма часто помогало получить повышение по службе местному руководству. В 1954 году К. Володько под угрозой разрушения церкви «предложил» настоятелю храма д. Залесовичи Кричевского района Могилевской области в течение одних суток покинуть деревню¹⁷. Священник был вынужден это сделать. Заведующий отделом агитации и пропаганды Кричевского райкома партии Бурдилов на собраниях причитал, открыто призывая к поджогу храма:

Что нам делать, когда священник Кричевской церкви при похоронах устраивает демонстрацию, которая движется на кладбище со всеми церковными тряпками, и при этом надоел своим звоном? Наша агитация перед мракобесами бессильна, остается один исход – сжечь церковь¹⁸.

В этих условиях только святая вера придавала стойкости, помогала людям в жизни. Звонарь из д. Пески Мостовского района Гродненской области Михаил Иванович Чубрик вспоминает:

Прыхінаўся да сцяны і пачынаў званіць, а знізу нехта падсвечваў фанарыкам, маглі і застрэліць, бо людзі казалі аб гэтым, але Бог бярог мяне. Да, страшнае дзела было, запрашчалі званіць, а я ўсё роўна званіў! Бо як жа служба Бога бяз звону? Нездарма спяваюць: “Неба і зямля!” Божанька чуе нашыя званы і малітвы¹⁹.

Ольга Степановна Веренич из д. Стахово Столинского района Брестской области вспоминает:

У нас был такой староста, что не слушаў нікаго, званіў і ўсё. Тады ўсе цэрквы закрывалі і раскідалі, хацелі Саветы і наш храм закрыць. Стараста Сцяпан Максімавіч Вярэніч, у яго не было дзітэй, казав: “Не баюся. Дітэй са школы не ісклучаць, што хаціце са мною рабіце”. А што яму толькі ні рабілі: і агарод абрызалі, і білі. А я бачыла, выйшла і кажу: “За што б’еце? Что бацькі і мацері вас не крэсцілі?” Сцяпан Максімавіч не даваў ім ключы ад храма, казаў: “Толькі пасля маёй смерці”. А па деревні крэсты стоялі, так парцейны чоловік іх зрізал ўсі і пусціў у реку. Адзін крест в рацэ стоял, а другія паплылі, так у яго было трое дзітэй і ні мае ніводнага зараз. Я була в різних храмах в Століне, в Лунінцу, но так нігде не звоняць хораша, як у нас. Натомішся, але Бог дае сілы, і ідэш на службу Богу²⁰.

¹⁶ НАРБ. – Фонд 478. – Оп. 1. – Д. 80, л. 49.

¹⁷ НАРБ. – Фонд 951. – Оп. 2. – Д. 46, л. 16.

¹⁸ Там же, л. 18.

¹⁹ Зап. в 2006 г. от звонаря Михаила Ивановича Чубрика, 1935 г. р., в д. Пески Мостовского района Гродненской области.

²⁰ Зап. в 2007 г. от Ольги Степановны Веренич, 1932 г. р., в д. Стахово Столинского района Брестской области.

Надежда Владимировна Вечорко из д. Лядец Столинского района Брестской области рассказывает:

Звон запрещали, хотели наш храм закрыть, в Дубенце, в Бережном закрыли, и их жители к нам ходили. Я хоть и маленькая была, но помню – не давали звонить, но все равно звонили. У нас тут в д. Городец все кресты посрезали. А через какое-то время в д. Малые Орлы было сияние креста, на кресте явилась Божия Матерь, и тогда многие туда приходили. Милиция приехала, не пускала людей, а ехали отовсюду. Но после этого кресты перестали срезать²¹.

В некоторых приходах колокольный звон звучал в особых случаях, как исключение, и только с разрешения местных властей. «У нас калакала пры савецкай власці не званілі. Адкуль я знаю? Таму што 3 іюня 1964 года ў мяне умер сын, і я хадзіла да прадсядацеля Рахманавай. А яна кажа: „Ну дык калі легча табе будзе, хай звоняць”. І разрашылі»²².

В одном из недавно рассекреченных документов Государственного архива Минской области – справке от 1967 года, подписанной уполномоченным Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Минской области Логвиненко, – сообщается:

Не для печати: 1) не препятствовать зарегистрированным религиозным общинам производить колокольный звон в городах и селах, используя имеющиеся звоны, 2) не препятствовать приобретению звонов... 3) принимать решения по согласованию с Советом об ограничении колокольного звона, если это вызывается необходимостью и поддерживается населением²³.

Понятно, что население «вынуждалось» поддерживать ограничение звона, ибо он отвлекал от учебы, мешал отдыхать, вызывал к совести.

Огласке документ не предавался. Однако, возможно, благодаря его закрытому распространению в храмах Беларуси продолжали «колоколотить». Прихожане д. Городная Столинского района Брестской области даже в Москву ездили узнавать, можно ли звонить.

В 1975 г. при моей службе в храме, когда хоронили старого священника, власти запретили нести крест и звонить, – вспоминает митрофорный протоиерей Адам Полешко. – Наши старики – Семен Иосифович Пешка и Ефимий Шелест – поехали к гражданским властям в Москву спрашивать, кто запретил звонить. Они были малограмотные, но преданные душой Церкви. Приехали они, там их спросили: „А кто вам запретил звонить?” Они отвечают, что местные начальники. „Тогда езжайте домой, звоните, пусть они дадут вам письменное указание, кто не разрешает звонить”. Они приехали и давай „Во вся” звонить. А церковь была рядом с сельским Советом. Да! Звон неотъемлемо связан с церковью, это часть нашего богослужения. Он дает нам знать моменты службы: когда прославляем Божию Мать. Как свадьба без музыки, так служба без колоколов невозможна.

²¹ Зап. в 2007 г. от Надежды Владимировны Вечорко, 1941 г. р., в д. Лядец Столинского района Брестской области.

²² Зап. в 2006 г. от Надежды Николаевны Гайсы, 1924 г. р., в д. Индура Гродненского района Гродненской области.

²³ ГАМО. – Ф. 812. – Оп. 1. – Д. 9, л. 8.

Звон настолько обязателен, что без него неполнота литургии получается²⁴.

Люди очень болезненно воспринимали закрытие и осквернение церквей. До 1964 г. совершались богослужения в деревянном храме в д. Степы Гомельской области. Рассказывает местная жительница Екатерина Парфеновна Шустова:

У нас в Степах стояла очень красивая, с тремя куполами, деревянная церковь во имя Казанской иконы Божией Матери. Когда ее сносили в 1964 году, упал большой колокол, земля вздрогнула, и попечитель-пономарь, который находился в это время рядом, упал без сознания [...] А в каком красивом месте стояла церковь! Вокруг нее рос хвойный лес. На церковном дворе был погребен священник и его семья, а также здешний пан со сродниками²⁵.



Митрофорный протоиерей
Адам Полешко, 1922 г. р.,
из д. Городная Столинского района
Брестской области

И все-таки в Беларуси шло постепенное ограничение и запрещение звона местными властями. С 1960 года уполномоченные по делам религий Беларуси, угрожая закрытием сельских храмов, контролировали проведение богослужений и треб в период с 1 мая по 1 ноября только с 22.00 до 5.00. В эти годы прихожане продолжали отстаивать свои храмы, не давая их разорять и сжигать. И именно внезапно раздававшийся колокольный звон собирал население для сопротивления властям.

Мария Павловна Мордань из г. Пружаны Брестской области вспоминает, как в 1968 год колокольный звон храма собрал жителей на защиту собора св. блг. кн. Александра Невского, который власти намеревались закрыть:

Бацюшка, Царства яму Нябеснае, гаварыл: „Не воюйте, тут музей будет”. А я кажу: „Нікакова тут музея не будзет! Не дам музея! Будзем ваяваць да паследняга! Я на звонах сідзела, і па начах мы дзяжурылі в цэркві, і на вуліцы старажылі, штоб не строілі, гатовілі тут і кушаць. Да, Гасподзь дал, і не пастроілі! Днём прыехалі і міліцыя, і „чорны воран”, автобус вялікі, а званіць нельзя было – запрэшчэно! А я зазваніла ва все звоны, і прыбеглі людзі, хто з поля, хто адкуль. Каб не звоны, людзі не сабраліся б, а звоны нашы звонкія, харошыя! Хацела міліцыя страляць в меня. Пытаюцца: „Хто звоніць?” А Мікулічыха: „Пцічка нябесная звоніць!” Ну, якабы я з ума сашла. Яны кажуць: „Будзем страляць”, но не відна, в каго. А міліцыя вакол храма, а я закрыта в цэркві. Патом началі дзверы ламаць, а бабы і кіямі іх, і за полы цягнулі. Вой бойка была! А тады аставілі нас і цэркаўку ў пакое²⁶.

Певчая храма д. Доропеевичи Малоритского района Нина Григорьевна Ярмонюк рассказывает о спасении своего храма Рождества Пресвятой Богородицы:

²⁴ Зап. в 2008 г. от митрофорного протоиерея Адама Полешко, 1922 г. р., в д. Городная Столинского района Брестской области.

²⁵ Сведения предоставлены краеведом Н. В. Шукановым.

²⁶ Зап. в 2006 г. от Марии Павловны Мордань, 1926 г. р., в г. Пружаны Брестской области.

В 1965 году 25 мая прыйхала з Малоріты міліцыя, механізатары, окружылі цэркву і давай автогенам спальваты замка. Влізлі в цэркву, а люды папрыбгягалі з віламі. Што было! Адно жанчыну – Коренько – збілі так, што на другі дзень памёрла. У нас быў стараста, тэлеграму даў у Маскву, што ў нас так робіцца, дык прыйхалі з Брэста. А тут у нас бой, мы і песком засыпалы глаза міліцыі, бо воны под'іхалы з машыною под саму цэрковь і ўжо царкеўную утвар усю выносілі з храма. Але каму што так прыйшло, всыпалі пяску ў бак з бензінам. Яны тлумкалы, тлумкалы, і не пайшла тая машына. Тады вызвалі з калхоза трактар. Прыйшоў якісь другі міліцыянер-начальнік, а з яго пазрывалы пагоны, пабілі. Так тыя з Маларыты пешшу пайшлі ад нас ні з чым. Пасля того нам благачынны айцец Яўгеній Парфенюк благодарнасць даў, бо тады хацелі закрыць тры цэрквы ў Маларыцкім раёне, а пасля того то і оставілі ўжо власці ў пакое цэркаў у Ляховцах і ў другіх. Гэта так было. Цэркву нашу закрылі, мы всі булі веруюшчыя, а нам так хацелася до цэрквы ісьці! А як цэркаўка наша була закрыта, мы кожную ноч спалі на падлоге ў ёй, пільнавалі, каб не прыйхалі зноў яе абакрасты. Мы яё тры разы красілі, як вона була закрыта. Скількі мы поіздылі ў Брэст, у Мінск, шоб наш храм адкрылы. Одразу адкрылі в Ляховцах на Троіцу, а тады ў нас на Панцэлеімана²⁷.

В Доропеевичих церкву люди отстояли, – дополняет Ефим Гаврилович Олесик, прихожанин церкви д. Олтуш Малоритского района Брестской области, – был бой с милицией, и мы свою сторожили каждой ночью посменно: одна деревня пройдет, перезазывают другую. Всего было, лет пять сторожили²⁸.

В д. Черняны церковь стояла вдали от зданий, и ее могли поджечь, поэтому люди постоянно дежурили у храма: «Когда в 1965 г. поймали поджигателей, то пришли судить председателя сельсовета. Сняли с работы председателя, участкового, местный актив. После этого дежурили постоянно, и церковь была сохранена»²⁹ – говорит Анатолий Игнатевич Демянко.

В 1963 году местные власти сняли с регистрации и соответственно закрыли храм Успения Пресвятой Богородицы в д. Паниквы Каменецкого района Брестской области, но верующие не допустили ее разграбления:

Булі такія люды, што распісаліся, шоб цэркву разобралы... Вона до того була закрыта, а ключи булі ў людэй. Начавалі там, сцераглі святыньку... а як прыйхала міліцыя, нехта пазваніў у званы, бо вярхоўкі булі спущаныя, збегліся людзі, што тут было! Лягалы люды пад трактара, біліся, а тады прэсдацель калхоза аставіў нас і цэркаўку – супакоіўся³⁰.

В 1965 году после выхода постановления *Об использовании зданий, ранее занимаемых религиозными культами*, храмы переоборудовались под склады, конторы, спортзалы, клубы, больницы. Имущество передавалось другим церквям, колокола изымались. Закрытые белорусские церкви часто грабили. Так, в 1970-е годы в действующий храм д. Иодчики Ивацевичского района Брестской области забрались

²⁷ Зап. в 2006 г. от Нины Григорьевны Ярмонюк, 1925 г. р., в д. Доропеевичи Малоритского района Брестской области.

²⁸ Зап. от звонаря Ефима Гавриловича Олесика, 1927 г. р., в д. Олтуш Малоритского района Брестской области.

²⁹ Зап. в 2006 г. от Анатолия Игнатевича Демянко, 1945 г. р., в д. Доропеевичи Малоритского района Брестской области.

³⁰ Зап. в 2006 г. от Анны Григорьевны Климук, 1936 г. р., в д. Паниквы Каменецкого района Брестской области.

воры, ограбили храм, в числе пропавших вещей было два колокола.

На вопрос: «Как же люди жили без службы и храма?» – жительница д. Головачи Гродненского района Гродненской области ответила: «Старыя падыходзілі да храма і маліліся»³¹. На праздники так происходило во многих населенных пунктах Беларуси.

По рассекреченным документам 136-го фонда Совета по делам религий при Совете Министров БССР Национального архива Республики Беларусь известно, что только

за 1965 год и 4 месяца 1966 г. от 8 религиозных обществ, снятых с регистрации, поступило 26 заявлений. Особенно большую активность проявляли верующие деревень Паниквы и Рожковка Каменецкого, Доропеевичи Малоритского, Липники Дрогичинского, Вороцевичи Ивановского, Велятичи Пинского районов. Верующие д. Паниквы 16 февраля 1966 г. обратились в Совет по делам религий с заявлением, которое подписали 407 человек, 190 подписей было под заявлением жителей д. Доропеевичи Малоритского района. Верующие д. Велятичи Пинского района письмо о возврате им церкви направили на имя XXIII съезда КПСС»³².



Вера Николаевна Шостка, 1917 г. р.,
в д. Головачи Гродненского района
Гродненской области

Писать было бесполезно, партия вела работу по перевоспитанию верующих, проводила «мероприятия по сокращению церковной сети»³³.

В эти же годы в некоторых действующих церквях прихожане переносят колокола в притворы, пономарку, на клирос (д. Илья Вилейского района Минской области, д. Остров Пинского района Брестской области и др.) и даже в алтарь (г. Борисов), то есть внутрь самого храма, чтобы «глас Бога» не нарушал покоя атеистов.

По воспоминаниям Василия Михайловича Яблонского из д. Городьки Воложинского района Минской области, местные власти сняли большой колокол и доставили в г. Воложин в райпотребсоюз. Возможно, что та же судьба постигла колокола д. Дубой Столинского района Брестской области. Иван Ананьевич Веремич рассказал подробнее:

Учителя запрещали, но я все равно с детства ходил в храм деревни Дубой. Старые люди рассказывали, что, узнав, что немцы хотят снять колокола, они за ночь сняли и спрятали звоны, а большой был 16 пудов. Перенесли его на кладбище и закопали, поставили крест и посадили дуб. Он был по счету пятый, и мы его не нашли до сих

³¹ Зап. в 2006 г. от Веры Николаевны Шостка, 1917 г. р., в д. Головачи Гродненского района Гродненской области.

³² НАРБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Т. 2. – Д. 4, л. 234.

³³ НАРБ. – Фонд 136. – Оп. 1. – Т. 2. – Д. 4, л. 237.



Колокол д. Молодово Ивановского района
Брестской области

пор, а язык от него остался. Покойный звонарь говорил, что прятали его три человека. Когда война закончилась, было гонение на церковь, храмы закрывали. Имущество забирали, поэтому они не спешили. Два [человека] умерли, а третий жил долго, до 1980-х. Можно предполагать, что колокол все-таки изъяли, прижав одного из свидетелей. Наши поиски безрезультатны³⁴.

В 1969 году Верховным Советом БССР принимается государственная программа создания многотомного *Збора помнікаў гісторыі і культуры Беларусі*, для реализации которой в Институте искусствоведения, этнографии и фольклора им. Кондрата Крапивы Академии наук БССР организуется сектор, возглавляемый Ольгой Терещатовой. Перед коллективом встала задача фиксации и описания церковного имущества, в том числе колоколов, а также спасения имущества закры-

вающихся церквей. В одной из поездок исследователи Эдуард Ветер и Юрий Ходыко обнаружили в церкви д. Молодово Ивановского района Брестской области уникальный колокол 1583 года. Впервые во второй половине XX века появляется научная публикация о церковном раритете, представляющем материальную ценность Православной церкви и народа Беларуси. Молодовский звон до конца XX в. нашел укрытие в музейном хранилище.

Одновременно сохранившиеся колокола, произведенные до XVIII века, изымаются музейными работниками, осуществляющими экспедиции по Беларуси. Отметим, что раритетные кампаны были спасены именно сотрудниками этих организаций, которые понимали их значимость. Так, директор граеведческого музея г. Кричева Могилевской области Михаил Федорович Мельников отстоял колокол, отлитый в 1748 году, который хотели отдать на переплавку. На этом звоне сохранилась надпись: «Отлит колокол 20 сентября 1748 г. в Кричеве на заводе Никиты Чабана за счет жителя Федора Козла для Параскевской церкви». В начале XXI в. кампан возвращен в храм Воскресения Христова г. Кричева дочерью Михаила Ивановича, к тому времени ставшей директором того же музея. Повезло и кампану, который был обнаружен сельским жителем в г. п. Телеханы Ивацевичского

³⁴ Зап. в 2007 г. от Ивана Ананьевича Веремича, 1943 г. р., в д. Дубой Столинского района Брестской области.



Фрагмент колокола д. Молодово Ивановского района Брестской области

района Брестской области. 13 сентября 1950 года газета «Советская Белоруссия» писала, что

И. Лукашевичем из земли извлечен старинный церковный колокол [...] на котором сохранились надписи. Одна из них: «Вылит сей колокол в Москве на заводе Дмитрия Самгина, весом в 16 пудов 18 фунтов, куплен крестьянами Телеханской волости первого мирового участка в память освобождения от крепостной зависимости 19 февраля 1861 года». Местные крестьяне-старожилы утверждали, что во время Первой мировой войны жители села закопали в землю 4 таких колокола, желая сохранить их от немецких захватчиков»³⁵.

Этот звон был доставлен в Пинский областной краеведческий музей и сохранялся там до лучших времен.

Колокола «помоложе» в 1960-1970-е годы отправлялись на металлолом. Но почитание кампанов как раритета памяти прародителей осталось навсегда в сердцах верующих. Так, «в 1960-е годы во время гонений коммунисты сняли колокола в церкви г. Слонима Гродненской области и сдали в магазин по заготовке цветных металлов, работники которого – Владимир и Иван Морозовы, образованные люди, – выкупили колокола и хранили до открытия храма, а потом вернули во вновь

³⁵ Интересная находка, „Советская Белоруссия“, 1950, № 185, 13 сентября, с. 2.



Звонарь храма Рождества Пресвятой Богородицы Василий Васильевич Корделюк, 1923 г.р., из д. Луково Малоритского района Брестской области

открытую церковь»³⁶. Еще один пример находчивости и благочестия по отношению к церковной собственности проявили прихожане д. Луково Малоритского района Брестской области. После закрытия храма, желая спасти колокола от поругания, жители тайно затопили их в озере. Стояло жаркое лето, и один из самых больших колоколов показался из воды. Кто-то сказал об этом председателю сельского Совета, который принял решение разрезать колокол газосварочным аппаратом и сдать на металлолом. По чудесному стечению обстоятельств, когда колокол был поднят на землю, машина, транспортирующая газосварочный аппарат, сломалась. Прихожане воспользовались этим обстоятельством и под покровом ночи вторично затопили колокол в более глубоком месте озера. Таким образом он сохранился и по-

сле постройки нового храма был благополучно поднят и водружен на колокольню.

Смельчаки, рискнувшие поднять руку на святыни, по словам верующих, получают «Божие наказание». В 1960-е годы разобрали храм в Русском Селе Сморгонского района Гродненской области. Звонарь Иван Моисеевич Линкевич вспоминает:

Все участники этого злодеяния скоро погибли: одного раздавил трактор, другого парализовало, и 20 лет до смерти пролежал, у третьего дочка утопилась, и он с горя не выдержал – повесился»³⁷. «Прыбраў Бог тых людзей, што здымалі калакала, за іх грабасць Божую. Мацер Божыя іх прыняла ўперод. Гэта трэба было лізі на цэркву і збіваты крыжы! Это ж проста жах! – восклицает житель д. Луково Малоритского района Брестской области Трофим Алексеевич Онешук. – Тых, што разбіралі цэркву ў Лукаве, звёўся род, звялося пакаленне»³⁸. «Два калакола продаты, але ўжо тых німа, оні праз тыя званы і калекамі сталі»³⁹, – подтвердил звонарь храма Рождества Пресвятой Богородицы Василий Васильевич Корделюк.

В 1963 году покарал Господь безбожников, которые тракторами растягивали купола и кресты храма в д. Сороки⁴⁰. Со слов местных жителей корреспондент газеты «Веснік Глыбоччыны» С. Берникович записала:

³⁶ Зап. в 2007 г. от благочинного протоиерея Владимира Бобчика, 1973 г. р., в г. Слониме Гродненской области.

³⁷ Зап. в 2005 г. от звонаря Ивана Моисеевича Ленкевича, 1927 г. р., в г. Молодечно Минской области.

³⁸ Зап. в 2006 г. от звонаря Трофима Алексеевича Онешука, 1932 г. р., в д. Луково Малоритского района Брестской области.

³⁹ Зап. в 2006 г. от звонаря Василия Васильевича Корделюка, 1923 г.р., в д. Луково Малоритского района Брестской области.

⁴⁰ В 1963 г. это был Глубокский район Витебской области. В настоящее время церковь не восстановлена.

Из-под груды лома достали колокол, медный, могучий, голос его вся округа слышала. Зацепили колокол за трактор и потянули по улице, вымощенной камнями. Жуткая была картина: трактор гудит, гусеницы трескочат, колокол сзади идет и жалостно плачет. И люди наши плакали, не видела до этого земля наша глумления такого и дикости. А трактористы... Один с женой обедал в столовой д. Порплище Докшицкого района Витебской области и хвастался, что в д. Сороки церковь помог уничтожить, разберется и с местным храмом в д. Порплище. Господь не допустил. Только он с женой за порог столовой вышел, сделали несколько шагов – их и сбила насмерть почтовая машина. Другого смельчака-атеиста трактор в куче соломы растоптал [...] Все участники этого злодеяния получили возмездие [...]»⁴¹.



Очевидец событий в д. Вылазы Пинского района Брестской области Марфа Федоровна Горегляд свидетельствует:

Марфа Федоровна Горегляд,
1922 г. р., из д. Вылазы Пинского
района Брестской области

Пока мои ноги будут меня держать, мне хочется быть в храме. Расскажу, как Господь хранил наш храм Рождества Пресвятой Богородицы и наказал того человека из д. Парохонск Пинского района Брестской области, который участвовал в разграблении нашей церкви. Пошел он с хлопцами воровать дерево, а лесник оставил топор и заминировал его. И надо ж было ему за этот топор взяться! Его как щепку по лесу разнесло! Как в первый раз приехали разбирать церковь, снимать крышу, мы охраняли и не допустили. То во второй раз наши местные начальники взяли из Городищ психбольных из больницы. Я вышла и говорю: „Мужчины, чи слышали вы, как в лесу мина разорвала человека? Это ж за то, что он наш храм разбирал!” Испугались они! Как ни уговаривал этих больных начальник, они все твердят одно: „Ты иди первый, а мы за тобой”. Так и уехали⁴².

Приведем рассказ Марии Федоровны Красноперко из г. Ивацевичи Брестской области:

Жыла я ў вёсцы Бусяж Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобласці. Там у Успенскай цэркві мяне і хрысцілі. Там быў калакол і рэйка, і званілі да 1954 года. А тады анціхрысты запрацілі званіць, і шоб да 10 гадзін утра і служба кончылася. Пачалася вайна, 4 гады была нямецкая акупацыя, і мы хадзілі ў храм. Я сама на клірасе пела. Вянчаліся мы з мужам скрыта, бо муж быў настаўнікам. Мне запрацілі хадзіць у цэркаў, бо яго знімуць з работы. А я ехала па другіх цэрквах, дзе мяне не знаюць, малілася. У мяне было ўжо двое дзяцей. Богу тое было не ўгодна. Была граза, і гразой убіла майго мужыка. Я асталася адна з дзіцямі, пайшла ў цэркаў

⁴¹ С. Берніковіч, *Сэрцам не чулі*, „Веснік Глыбоччыны”, 2002, 2 кастрычніка, с. 5.

⁴² Зап. от Марфы Федоровны Горегляд, 1922 г. р., в д. Вылазы Пинского района Брестской области.

і дзяцей панесла прычашчаць. Цяжка было. У 1957 годзе пераехала ў Івацэвічы, устроілася на хлебапяркаю. Хадзілі ў цэркву, а ў 1964-м яе сажлі. З райіспалкома паслалі 5 камсамольцаў. На Прабражэнне служба канчылася. Жаркі быў дзень, і яны запалілі цэркву. А сасед усё бачыў, якраз салдаты мыліся ў бані, дык кінуліся і паспелі вынесці вешчы. Хоць ня ўсе, але ж крэст з распяццем і некаторыя іконы паспелі. Распрэдылілі тады тыя вешчы: якія ў цэркву вёскі Косава, ці куды. Цэрква згарэла, бо была дзеравянная, а гэтыя камсамольцы пагіблі: адзін пад трактар папаў, ды так скруціла, што не пазнаць было. Другі ў качагарцы памёр. Трэці сам на сябе рукі наладзіў, а яшчэ двое адной бабке казалі, німа яе, Царства Нябеснае (крэстыцца): „Нам цяпер страшна і жыць! Мы ўжо тожа пагібнем, страшна жыць!” То я не знаю, што з імі і дзе яны падзеліся: ці жывуць, ці не. А гэты начальнік райіспалкома, што камсамольцаў спаліць цэркву адправіў, фамілія яго была Біч, яго забралі ў Брэст на павышэнне. А праз некаторы час ехаў ён у Мінск на машыне і на пуці так разбіўся, што нічога з яго не засталася. А наш прыход прысаедзінілі да цэрквы ў Любінчыцах, і 12 гадоў на пенсіі я адстаяла там на клірасе». На вопрос, што для нее значыць колакольні зван, Марія Федоровна адветыла, заплакаў: „Эта мая душа. Эта маё ўсё: служба і калакол! Кагда слышу калакол, у мяне сэрца радуецца! Мая душа аддана Богу”⁴³.

Постепенно начало усиливаться осуждение антирелигиозной политики советского государства со стороны зарубежных стран. Авторы «Вестника русского студенческого христианского движения», издаваемого в Париже, писали:

Запрещение (использования колоколов – *Е.Ш.*) преследовало цель: ослабить влияние на людей религиозных традиций и обычаев. Но колокольный звон является необходимым элементом религиозного культа, поэтому запрещение его является нарушением ст. 124 Советской Конституции. Ныне колокола в церквях небольшие, и колокольный звон слышен только в непосредственной близости от церкви. Он не может кому-либо мешать. Следовательно, запрещение колокольного звона нельзя ничем оправдать⁴⁴.

Митрофорный протоиерей, ветеран Великой Отечественной войны Адам Полешко описал события своей молодости:

Было время, что и крестили ночью, на похоронах не давали крест нести и петь „Святой Боже”. Покойные председатель сельсовета Дульский, председатель колхоза Нестерович, они думали пойти на повышение и обещали закрыть церковь. Хотели это сделать, как только помрет старенький священник. И вот, когда меня рукоположили в 1973 г., перед Пасхой власти во вторник повесили на церковь свой замок, приехали за мной и говорят: „Ваше руководство, что людей собрали? Проедем с нами в сельский Совет”. Проезжаем мимо церкви, а там, может, человек 100 людей стоит. Зашли в сельсовет, один вооруженный вынимает пистолет и говорит: „Видишь, твое руководство!” Я отвечаю: „Я больше вашего видел оружие, надо было там, на фронте, смелым быть, где Родина требовала!” Он думал, что я испугаюсь. Приехали мы к храму, а прихожан собралось еще больше, человек 200. Сразу люди просили: „Отдайте ключи от храма, скоро Пасха”.

⁴³ Зап. от Марии Федоровны Красноперко, 1923 г. р., в г. Ивацевичи Брестской области.

⁴⁴ *Изгнание нищих из храма и запрещение колокольного звона*, „Вестник русского студенческого христианского движения”, № 83, Париж–Нью-Йорк 1967, с. 53.

А когда поняли, что ключи не отдадут, – откуда только что взяли – схватили ломы и взломали замок. Председатель сельсовета выскочил из церкви в окно и бежать, а люди кричат: „Утопить его, отдай ключи!“ Председатель колхоза говорит: „Я вам больше машины не дам дрова привезти“. А женщина одна: „А мы и на плечах принесем“. Окружили его со всех сторон, схватили и повели на речку, и кричат: „Утопить его!“ Ох, испугался он, даже в лице переменялся. Довели до реки, стали одежду стягивать, а потом пожалели, отпустили. Наш участковый даже побоялся выйти из участка, только послал своего хлопца. Ключи от храма передали директору школы, хотя замок и так взломали. Всю Страстную седмицу народ караулил церковь днем и ночью: вокруг храма постелили постели, жгли костры. В Великий Четверг я служил, а потом прихожане опять стерегли церковь. Пасху праздновали с великим торжеством, колокола звонили! Так отстояли наш Свято-Троицкий храм⁴⁵.

В 1970-е годы государство начинает новую волну изъятия колоколов в «Рудметал» на сырье для переплавки. Эта организация не производила опись изъятых раритетов, поэтому сегодня их количество, а также места изъятия не известны.

В марте 1967 года был объявлен конкурс на создание проекта мемориала памяти погибших в годы Великой Отечественной войны. В конкурсе победил коллектив архитекторов: Юрий Градов, Валентин Занкович, Леонид Левин, народный художник БССР скульптор Сергей Селиханов.

Работа над проектом захватила нас, – вспоминал Леонид Левин. – Мы придумали венцы срубов на месте бывших домов, обелиски в виде печных труб, но чего-то не хватало. Заросшее травой поле, свидетель трагедии, хранило мертвую тишину. И вдруг в этой щемящей душу тишине неожиданно запел жаворонок. Звук, тут должен быть звук!⁴⁶

Так родилась идея колоколов Хатыни. В 1968-1969 гг. кампании общим весом 260 кг, находящиеся в Минском цехе «Белвторцветмет», были переданы Государственному музею истории Великой Отечественной войны для отливки специальных колоколов архитектурно-мемориального комплекса «Хатынь»⁴⁷. С удивлением автор книги слушала рассказы верующих о том, что церковные колокола изымали из храмов для Хатыни. Об этом сообщили прихожане д. Ласица Поставского района Витебской области, д. Лебедево Молодечненского района и д. Солтановщина Несвижского района Минской области. По свидетельству протоиерея Димитрия Хмеля, почетного гражданина г. Несвижа, «люди-то не давали, но все делалось с милицией, забрали колокола почти во всем Несвижском районе!»⁴⁸. Истинно ленинский подход к культурно-историческому наследию!

Как-то странно, но именно в то время, когда официально звон был у нас запрещен, церковные колокола понадобились для озвучивания государственного архитектурно-мемориального памятника. Что это? Попытка гражданской

⁴⁵ Зап. в 2008 г. от митрофорного протоиерея Адама Полешко, 1922 г. р., в д. Городная Столинского района Брестской области.

⁴⁶ Мемориальный комплекс «Хатынь», <<http://www.khatyn.by/ru/about>>, (3 VII 2014).

⁴⁷ Хатынь. Трагедия и память: документы и материалы, Национальный архив Республики Беларусь, сост. В. И. Адамушко и др., Минск 2009, с. 198.

⁴⁸ Зап. в 2011 г. от митрофорного протоиерея Димитрия Хмеля, 1929 г. р., в г. Несвиже Минской области.

панихиды? Однако колокола тогда уже лить не умели, и звук этих «неосвященных» раритетов пел «мертвую колыбельную» в ландшафте уничтоженной деревни. Автор в детстве впервые услышала звон именно здесь. Воспоминания очень яркие. Скорбящей душе легче во время погребального церковного звона, звоны Хатыни другие, они – «мертвые». Обнаруженные документы подтверждают, что отливка campanов для этого комплекса была большой проблемой, поставленной перед Министерством культуры, Государственным комитетом Совета Министров БССР по радиовещанию и телевидению и даже Союзом композиторов. Колокола отливали, переливали, но они звучали, как горшки. Рассматривалась даже возможность использования звукозаписи звона колоколов.

Идею звучащего памятника подхватили архитекторы А. И. Макаров, А. Г. Маренич, Н. Н. Миловидов, скульптор М. С. Альтшулер – авторы мемориала в урочище «Гай» на северо-восточной окраине Барановичей. 24 июня 1972 года состоялось открытие монумента чехословацким гражданам, погибшим в июне 1942 года. Фашисты расстреляли 3000 узников гетто «Терезиенштадт», доставленных в Барановичи по железной дороге. Главный монумент с церковным колоколом и барельефным изображением множества рук, передающих протест, боль и отчаяние, реконструировал события 30-летней давности в Гае. Даже легкое дуновение ветра раскачивает подвешенный к опорам колокол, и тогда глухой тревожный стон разносится по округе.

27 ноября 1978 года министр культуры БССР Юрий Михневич подписал приказ *О мерах по обеспечению сохранности движимых памятников искусства, находящихся в культовых зданиях*. В документе предписывалось завершить в течение 1979–1982 годов обследование и паспортизацию движимых памятников искусства и коллекций, взятых на учет в действующих и закрытых культовых зданиях, в целях предотвращения случаев хищения или утраты имущества церквей⁴⁹. Однако колокола белорусских церквей под действие приказа не попали, описание их не проводилось.

Таким образом, годы «воинствующего атеизма» нанесли непоправимый урон белорусским церквям, колоколам и традиции колокольного звона, превосходящий даже разрушения военных лет. Были приняты радикальные меры по закрытию и уничтожению храмов, допущено их разграбление, ограничена возможность ведения богослужения, запрещен звон. В условиях тоталитарного атеистического режима 1950–1980-х годов верующие Брестской, Минской, Гродненской, Витебской областей, входивших ранее в состав западной Беларуси, не смирились, не оставили веру своих предков, родные храмы и campanы, отлитые «по любви к дому Божию, ... в поощрение и созидание потомкам подражать добродетелям предков»⁵⁰. Благодаря самоотверженному подвигу отцов и дедов в нашем Отечестве сохранились Божьи храмы, исторические колокола, а звонари преемственно передали канон церковного звона, который бережно передается из поколения в поколение.

⁴⁹ *Православная церковь на Витебщине (1918–1991)*, документы и материалы, гл. ред. М. В. Пищуленок, сост. В. П. Коханко и др., Минск 2006, с. 250.

⁵⁰ Фрагмент надписи на колоколе храма г. п. Шерешево Пружанского района Брестской области.

SUMMARY

Helena Shatko

Belarusian Churches: Chronicle of bells between 1950 and 1980

Keywords: Russian Orthodox Church, a bell, bell ringing

The article “Belarussian Churches: chronicle of bells between 1950 and 1980” written on the basis of declassified archives of Belarus, as well as stories of clergy and parishioners Ringers recorded during expeditions of 2003-2010. to study the 247 bells of Orthodox Churches. Through the testimony of believers author reveals the living history events godless government policy directed against the Church and its ministers, religious education and external ritual sound symbol of the Orthodox faith – bells. The confrontation with the power of parishioners helped keep the number of temples in the republic sets of church bells ringing and the canon itself, which is carefully passed on from generation to generation. In 2015, the Institute of Culture of Belarus began to collect documents for the introduction of elements of “traditional zvonarstvo” 21 Temple in the list of intangible spiritual heritage of the Republic of Belarus.

LOSY PRAWOSŁAWNYCH MONASTERÓW WILNA PODCZAS BIEŻEŃSTWA I PO WOJNIE

Słowa kluczowe: diecezja litewska, prawosławne monasterium Wilna, bieżenieństwo

W 1915 roku w Wilnie funkcjonowały trzy prawosławne monasterium: męskie Świętej Trójcy i Świętego Ducha oraz żeński pw. św. Marii Magdaleny.

Monaster Świętej Trójcy z XIV wieku jest najstarszym ośrodkiem monastycznym Wilna. Historia jego powstania jest ściśle związana z kultem świętych męczenników wileńskich: Antoniego, Jana i Eustachego, którzy zginęli w 1347 roku za panowania Ol-gierda¹. Monaster powstał obok cerkwi pw. Świętej Trójcy, wzniesionej po 1368 roku w miejscu ich męczeńskiej śmierci. W 1514 roku została zbudowana cerkiew murowana, która zachowała się po dzień dzisiejszy². Wówczas założono monaster, który stał się jednym z najważniejszych prawosławnych ośrodków klasztornych w Wielkim Księstwie Litewskim. Święci męczennicy wileńscy nie byli pierwszymi świętymi prawosławnymi litewskiego pochodzenia w historii Księstwa Litewskiego³. Jednak kult świętych męczenników wyraźnie wpisał się w dzieje Księstwa Litewskiego, jako świadectwo stałej obecności tradycji prawosławnej w Wilnie jeszcze przed oficjalnym przyjęciem przez Jagiełłę chrztu w obrządku łacińskim. Monaster Świętej Trójcy jako miejsce śmierci św. św. Antoniego, Jana i Eustachego oraz spoczynku ich relikwii był najważniejszym ośrodkiem prawosławia w Wilnie, a także jednym z najważniejszych ośrodków monastycznych Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Litewskim, równoważąc tradycję prawosławną i kulturę łacińską w regionie.

Po zawarciu unii w Brześciu (1596 r.) dekretem królewskim z 20 lutego 1609 roku monaster Świętej Trójcy został przekazany unitom. Unicki metropolita Hipacy Pocię utworzył tam kolegium i siedzibę nowo powstałego zakonu bazylianów. Kościół unicki uznawał świętość Antoniego, Jana i Eustachego, jednak bazylianie zaniechali kultu wileńskich męczenników, a ich relikwie przez kilkadziesiąt lat znajdowały się w ukryciu w piwnicach soboru Świętej Trójcy⁴. W późniejszych źródłach unickich powstanie

¹ D. Baronas, *Trys Vilniaus kankiniai: gyvenimas ir istorija*, Vilnius 2001.

² U. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007, s. 204.

³ Św. Wojsielk, syn króla Mendoga, św. Dowmont – Tymoteusz, książę Pskowski.

⁴ Bazylianie wileńscy nie posiadali ołtarza ani kaplicy ku czci męczenników wileńskich, a tak samo inne klasztory bazylianów litewskich. Bez względu na to unicy i katolicy uznawali męczenników wileńskich za swoich świętych. W 1650 r. litewski jezuita Albert Wijuk-Kojałowicz dołączył męczenników wileńskich do pocztu świętych obrządku greckiego – patronów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Znany jest katolicki żywot męczenników z XVII w. (*Acta Sanctorum*), u podłoża którego leżała wschodniosłowiańska redakcja żywota świętych. W 1771 r. w Wilnie wydano

cerkwi i monasteru Świętej Trójcy nie było związane z kultem wileńskich męczenników; historię monasteru spisywano zaczynając od 1500 roku⁵.

Relikwią monasteru Świętej Trójcy był również obraz Bogurodzicy, tzw. Hodegetria Wileńska. Podczas unickiego okresu ikona znajdowała się w ołtarzu bocznym, z lewej strony od ołtarza głównego. Malowany na drewnie, był okryty srebrną pozłacaną szatą. Nad głową Matki Boskiej dwaj aniołowie podtrzymywali koronę ze „złotego drotu z lusterkami augszpuńskiej roboty”⁶. Druga złota korona wieńczyła głowę Chrystusa. Na początku XIX wieku obraz zdobiło „do 100 kamieni różnego rodzaju, wielkości i koloru”⁷. Historia obrazu sięgała XV wieku i wiązała się z postacią Zofii Paleolog, bratanicy ostatniego cesarza Bizancjum, która przywiozła ikonę do Moskwy w 1472 roku zawierając związek małżeński z księciem moskiewskim Iwanem III. W 1495 roku cudowny obraz został przywieziony na Litwę przez księżną Helenę, córkę Iwana III i małżonkę księcia litewskiego i króla Polski Aleksandra Jagiellończyka. Po śmierci Heleny obraz umieszczono w cerkwi Zaśnięcia NMP – prawosławnej katedrze Wilna. Po unii brzeskiej ikonę przekazano wileńskim bazylianom. Wileński obraz był na tyle znany wśród wiernych Cerkwi wschodniej na Litwie, zarówno unickiej jak i prawosławnej, że w 1655 roku po opanowaniu miasta przez wojska rosyjskie wojewoda Michaił Szachowskoj podjął próbę odnalezienia go, ale zakończyła się ona niepowodzeniem. Ikona przetrwała wielki pożar w 1706 roku, który zniszczył znaczną część świątynnego wystroju. Obraz miał ważne znaczenie dla bazylianów, ponieważ był najstarszym z obrazów wileńskich i znajdował się w jednej z najważniejszych świątyń miasta. Po zjednoczeniu Cerkwi unickiej z prawosławiem w 1839 roku monaster Świętej Trójcy ze swoimi relikwiami dawał świadectwo obecności prawosławia w północno-zachodniej części Księstwa Litewskiego i przypominał o historycznym znaczeniu obrządku wschodniego na tych ziemiach.

Od 1823 roku władze carskie w pomieszczeniach monasterskich przetrzymywały więźniów politycznych, w tym także filomatów i filaretów z Adamem Mickiewiczem⁸. Po wizytacji w 1836 roku ówczesny unicki biskup brzeski, Antoni (Zubko)⁹, nie zważając na historyczne znaczenie miejsca, przedstawił projekt likwidacji monasteru, na szczęście jednak nie został on zrealizowany. W 1840 roku stanowisko archimandryty objął Józef (Siemaszko), biskup nowo powstałej prawosławnej diecezji litewskiej¹⁰. W 1845 roku monaster stał się siedzibą prawosławnego seminarium duchownego przeniesionego

Menologium Bazylikańskie, to jest żywoty świętych Pańskich oboiej płci z zakonu Ś. Bazylego na miesiące rozłożone, zebrane i napisane autorstwa Ignacego Kulczyńskiego, zakonnika bazylikańskiego, zawierający żywot męczenników wileńskich. Znany jest również dramat Sacra fames (1732) prawdopodobnie autorstwa jezuity Jana Józefa Obrońpalskiego (zob. D. Baronas, op. cit.).

⁵ Lietuvos Valstybes Istorijos Archivas (dalej LVIA), f. 634, op. 1, d. 58, L. 75–76.

⁶ LVIA, f. 634, op. 1, d. 58, L. 81.

⁷ Ibidem, L. 81.

⁸ U. Pawluczuk, op. cit., s. 204.

⁹ Antoni Zubko (1797-1884) położył wielkie zasługi dla nawrócenia białoruskich unitów na prawosławie, był prawosławnym arcybiskupem mińskim i bobrujskim (1840-1848), potem przeszedł w stan spoczynku i zajmował się nauką.

¹⁰ Józef Siemaszko był promotorem powrotu unitów do prawosławia, od 1839 arcybiskup, a od 1852 metropolita litewski i wileński. Po dwóch latach rezydowania w Żyrowicach w 1842 przeniósł się do Wilna.

z Żyrowic¹¹; jednocześnie zaliczono go do III klasy¹². Litewskie seminarium duchowne przetrwało w tym miejscu do 1947 roku.

Monaster Świętego Ducha w Wilnie powstał obok cerkwi pw. Świętego Ducha, zbudowanej w 1597 roku. Pierwotnie cerkiew była siedzibą bractwa Świętej Trójcy, które w 1609 roku zmieniło nazwę na bractwo Świętego Ducha. Po odebraniu prawosławnym monasteru Świętej Trójcy (1609 r.), cerkiew Świętego Ducha stała się świątynią nowo powstałego monasteru pw. Świętego Ducha. W 1614 roku przyjęto ustaw wspólnoty, a jej pierwszym przełożonym był archimandryta Leoncjusz (Karpowicz)¹³. Od 1611 roku monaster pozostawał jedyną prawosławną placówką w Wilnie, zapewniając ciągłość prawosławnej tradycji monastycznej miasta. W 1655 roku wojewoda Szachowski przekazał monasterowi relikwie świętych męczenników wileńskich odnalezione w piwnicach soboru Świętej Trójcy¹⁴. Relikwie potwierdzały jego status spadkobiercy po monasterze Świętej Trójcy. W 1826 roku postanowieniem Św. Synodu przywrócono kult męczenników wileńskich.

W 1833 roku monaster Świętego Ducha został zaliczony do monasterów I klasy¹⁵. Od początku swego istnienia pełnił funkcję jednego z głównych ośrodków życia zakonnego i religijnego Kościoła prawosławnego na Litwie. Znaczenie monasteru nie zmniejszyło się do I wojny światowej, nawet po kasacji unii kościelnej na Litwie i Białorusi.

Monaster pw. św. Marii Magdaleny był pierwszym żeńskim prawosławnym monasterem Wilna, powstał w celu wzmocnienia prawosławia w Kraju Północno-Zachodnim po powstaniu styczniowym¹⁶. Zajmował się głównie działalnością oświatową i wychowawczą¹⁷. Został zaliczony do I klasy i rozpoczął swoją działalność w 1865 roku¹⁸. Trzy lata później utworzono tu sierociniec dla dzieci duchowieństwa diecezji litewskiej na kilkadziesiąt osób¹⁹, a także szkołę dla wychowanków sierocińca z programem szkoły cerkiewno-parafialnej. W 1895 roku szkołę przekształcono w trzyklasową żeńską szkołę

¹¹ O. В. Щербицкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, Вильна 1885, s. 119–124.

¹² Według „Duchownych sztatów” wydanych przez Katarzynę II, wszystkie monasterium Imperium Rosyjskiego zostały podzielone na trzy klasy. Nie dotyczyło to monasterów posiadających status ławy, ani przeznaczonych na siedzibę biskupów, tzw. katedralnych. Monaster Świętej Trójcy otrzymał najniższą klasę, liczba mnichów nie mogła w nim przekraczać 12. Przełożonym został rektor litewskiego seminarium duchownego. Monaster nie został zlikwidowany w połowie XIX w. tylko dzięki obecności seminarium.

¹³ Г. Шлевис, *Православные храмы Литвы*, Вильнюс 2005, s. 14; *Православные святыни Вильнюса...*, s. 9. Św. Leoncjusz został kanonizowany jako wyznawca w 2011 roku.

¹⁴ Relikwie spoczywają tam po dzień dzisiejszy.

¹⁵ Według wymogów, wspólnota powinna liczyć 33 mnichów i otrzymywać roczne uposażenie od państwa, w 1833 r. było to 4 176 rubli. Г. Шлевис, *Православные храмы Литвы...*, s. 14; idem, *Православные святыни Вильнюса...*, s. 22.

¹⁶ W listopadzie 1864 r. ukazało się postanowienie wileńskiego gubernatora M. N. Murawjowa: „На месте закрытого монастыря Визиток, за участие католического духовенства в восстании 1863-1864 гг., для укрепления православия в Литовском крае учредить православный монастырь, во имя святой равноапостольной Марии Магdalены, с наименованием его Мариинским – в честь Императрицы Марии Александровны, под покровительством которой должен находиться учреждаемый монастырь”. LVIA, f. 378, op. 1864 b/s, d. 1348, L. 10.

¹⁷ И. Котович, *Игуменья Флавиана*, „Литовские Епархиальные Ведомости” (dalej: LEW), 1878, nr 5, s. 39.

¹⁸ LEW, 1865, nr 20, s. 802.

¹⁹ LEW, 1868, nr. 18, s. 21.

z dwuletnim kursem nauczania w każdej klasie²⁰. Przy monasterze działała również szkoła ikonograficzna i pracownia krawiecka, która dostarczała szat liturgicznych parafiom dekanatu wileńskiego²¹. Monaster prowadził też działalność charytatywną, organizując regularne kwesty na rzecz potrzebujących w diecezji litewskiej²². W związku z rozpoczęciem I wojny światowej otworzono w nim lazaret na 15 miejsc. Pierwszych rannych żołnierzy przyjęto już 29 sierpnia 1914 roku²³. Poza tym monaster okazywał wsparcie rzeczowe potrzebującym – przysyłał ubrania i pościel do innych lazaretów w mieście, chował zmarłych żołnierzy.

Sytuacja diecezji litewskiej na początku XX wieku oraz w przeddzień I wojny światowej dowodziła stałego jej rozwoju: intensywnie rosła liczba parafii, wzmacniano szkolnictwo duchowne i parafialne, działalność charytatywną i powszechną oświatę. Aktywny udział w życiu cerkiewnym brały powstałe w połowie lat 60. XIX wieku bractwa cerkiewne, które kontynuowały tradycję bractw z czasów I Rzeczypospolitej. W 1914 roku minęło 75 lat od soboru połockiego, który zjednoczył litewskich i białoruskich unitów z Kościołem prawosławnym. Diecezja litewska pierwotnie obejmowała trzy gubernie: Wileńską, Kowieńską i Grodzieńską. W 1900 roku została wyodrębniona diecezja grodzieńska. W 1914 roku diecezja litewska liczyła około 600 tys. wiernych²⁴ i 202 parafie.

Prawosławne monastery Wilna miały kluczowe znaczenie dla życia prawosławnej diecezji litewskiej. W nich skupiała się cała działalność oświatowa, naukowa, misyjna, wydawnicza, charytatywna, życie duchowe, tu wychowywano młodzież, zwłaszcza po wyodrębnieniu diecezji grodzieńskiej w 1900 roku i ograniczeniu diecezji litewskiej do guberni wileńskiej i kowieńskiej.

W obliczu działań wojennych ewakuację rozpoczęto w lipcu 1915 roku. Trwała dwa miesiące, do sierpnia. Zgodnie z zarządzeniem władz wojskowych, objęła ona wszystkie struktury cerkiewne diecezji litewskiej: monastery, szkoły duchowne, konsystorz, przytułki i sierocińce, bractwa cerkiewne, większość parafii. Majątek wszystkich organizacji diecezjalnych, duchowieństwo, pracowników urzędów diecezji oraz ich rodziny ewakuowano na koszt państwa²⁵. Szczyt bieżęństwa przypadł na sierpień 1915 roku²⁶. Wtedy też na trasie ucieczki wybuchła epidemia cholery. W pośpiechu otwierano tranzytowe szpitale oraz ambulatoria. Punkty medyczne obsługiwali starsi lekarze okręgowi, lekarze sanitarni, felczerzy. Personel szpitali organizował zakup niezbędnych leków, transport, szukał lokali, wyposażał sale dla chorych²⁷. Warto zauważyć, że nie brakowało środków na te potrzeby. Wynagrodzenie lekarzy pracujących w punktach medycznych

²⁰ Г. Я. Киприанович, *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве*, Минск 2006, s. 287–288.

²¹ И. Котович, op. cit.

²² LEW, 1900, nr 20, s. 110.

²³ LEW, 1914, nr 19.

²⁴ Na podstawie danych powszechnego spisu ludności Imperium Rosyjskiego z 1897 r. *Статистический ежегодник России*, 1914 г., Петроград 1915, s. 69.

²⁵ LVIA, f. 1004, op. 1, d. 22, L. 104.

²⁶ LVIA, f. 557, op. 1, d. 640, L. 113.

²⁷ Ibidem, L. 18, 39, 47.

wzdłuż trasy ewakuacyjnej było dwukrotnie wyższe, niż przeciętne wynagrodzenie lekarza przed wojną²⁸.

Miejsce pobytu musiały zmienić również wszystkie szkoły cerkiewno-parafialne²⁹. W drogę zabrały cały majątek ruchomy. Środki pieniężne szkół trafiły do rad diecezjalnych³⁰.

Ewakuacja monasteru Świętej Trójcy i prawosławnego seminarium litewskiego odbyła się w dniach 19 – 20 lipca 1915 roku. Pierwotnie monaster przeniósł się do Witebska, później do Riazania³¹. Seminarium Litewskie zajęło pomieszczenia żeńskiej szkoły diecezji riazańskiej i wznowiło zajęcia w styczniu 1916 roku³². Wraz z monasterem i seminarium wyjechał rektor seminarium i przełożony monasteru Świętej Trójcy, archimandryta Laurencjusz (Kniaziew) oraz inspektor seminarium litewskiego Wiaczesław Bogdanowicz³³ z rodziną. Ekonom monasteru został w Wilnie, by opiekować się pozostawionym majątkiem.

Podczas pobytu w Riazaniu swoją działalność kontynuował chór seminarium duchownego. Monaster z własnych środków wydawał zapomogę pieniężną dyrygentowi oraz chórzystom³⁴. Funkcję spowiednika pełnił w tym czasie archimandryta Serapion, a przełożonym do stycznia 1917 roku był archimandryta Laurencjusz³⁵.

Monaster Świętego Ducha ewakuowano na początku sierpnia. Wywieziono całe wyposażenie soboru, kancelarię arcybiskupa oraz konsystorz. Z monasterem ewakuowało się bractwo cerkiewne. Ordynariusz diecezji litewskiej, arcybiskup Tichon (Bielawin), początkowo wyjechał do Piotrogradu i zamieszkał w filii jarosławskiego monasteru³⁶. Po drodze zatrzymał się w Wielkich Łukach, gdzie w monasterze pw. Świętej Trójcy zostawił przedmioty cerkiewne oraz utensylia liturgiczne wywiezione z monasteru Świętego Ducha. Depozyt złożono w cerkwi Jana Chrzciciela – już nie wrócił na dawne miejsce, w 1923 roku skonfiskowały go nowe władze państwowe³⁷. Z Piotrogradu arcybiskup Tichon wyjechał do Moskwy, osiadając na stałe w monasterze Daniłowskim³⁸. Tam miał swoją rezydencję także duchowny konsystorz diecezji litewskiej oraz bractwo cerkiewne pw. Świętego Ducha³⁹.

²⁸ Przed I wojną światową przeciętne wynagrodzenie lekarza wynosiło 150-200 rubli miesięcznie. LVIA, f. 557, d. 640, L. 113.

²⁹ Oprócz placówek, które znajdowały się poza zasięgiem niemieckiej okupacji (np. dekanat dziśnieński). LVIA, f. 1004, op. 1, d. 23, L. 15.

³⁰ LVIA, f. 1004, d. 22, L. 120.

³¹ LVIA, f. 572, op. 1, d. 1233, L. 18.

³² И. Арефьева, Г. Шлевис, *Примите меня в свою любовь*, Вильнюс 2008, s. 212.

³³ Brał udział w pracach Synodu Cerkwi Rosyjskiej w 1917-1918 r. Po powrocie na Litwę od 1919 r. działacz polityczny i oświatowy, senator II. Rzeczypospolitej, aresztowany i zgładzony przez NKWD ok. 1940 r.

³⁴ LVIA, f. 1178, op. 1, d. 287, L. 9.

³⁵ Ibidem, L. 9.

³⁶ *О местожительстве архиепископа виленского Тихона во время эвакуации в Москву*, „Вестник ПСТГУ” II: История. История Русской Православной Церкви, 2006, вып. 2, s. 114.

³⁷ И. Арефьева, Г. Шлевис, op. cit., s. 229–240.

³⁸ Monaster pw. św. Daniela Słupnika, najstarszy monaster w Moskwie, obecnie rezydencja patriarchy Moskwy i całej Rusi. Arcybiskup Tichon w 1917 został metropolitą moskiewskim i kołomieńskim, a następnie patriarchą moskiewskim i całej Rusi.

³⁹ LVIA, f. 610, op. 1, d. 984, L. 35, 39.

Na wygnaniu żadna z organizacji cerkiewnych diecezji litewskiej nie zaprzestała działalności. Bractwo Świętego Ducha otrzymywało ze środków Św. Synodu dofinansowanie na działalność wydawniczą⁴⁰, dzięki temu mogło nadal publikować swoje czasopismo: *Вестник Виленского Православного Свято-Духовского Братства*, w nakładzie 275 egzemplarzy do końca 1916 roku, bez względu na ciągły wzrost kosztów druku⁴¹. Bractwo prowadziło również zbiórkę pieniędzy na budowę nowej świątyni w Wilnie ku pamięci księcia Konstantego Ostrońskiego⁴². Jego inicjatywa cieszyła się poparciem ze strony dekanatów i monasterów diecezji litewskiej, które też gromadziły środki na ten cel. W Moskwie nie przerywał swojej działalności również konsystorz duchowny diecezji litewskiej.

Nowe warunki nie przeszkodziły w pracy szkolnej radzie diecezjalnej. Szkoły poza zasięgiem niemieckiej okupacji w roku szkolnym 1915/1916 rozpoczęły swoją działalność w normalnym trybie, choć niektóre znajdowały się w bardzo trudnych warunkach materialnych. Dziewięć ewakuowanych szkół cerkiewno-parafialnych⁴³ rozpoczęła działalność w listopadzie 1915 roku na miejscu swojego aktualnego pobytu. Potrzebowały one finansowego wsparcia, ponieważ były zmuszone do wynajęcia nowych pomieszczeń lekcyjnych albo korzystania z domów nauczycieli, by prowadzić zajęcia. Niektóre szkoły zachowały swoją organizację, pracowały na wychodźstwie i nawet powróciły w drugiej połowie 1916 roku na miejsca swojego pierwotnego pobytu⁴⁴. Większość szkół nie wznowiła jednak działalności i została zlikwidowana. W trudnej sytuacji materialnej byli nauczyciele pozbawieni pracy. Rada szkolna diecezji litewskiej w 1916 roku rozpatrywała mnóstwo wniosków o pomoc⁴⁵. Ci z pedagogów, którzy zdołali objąć wakaty w szkołach innych diecezji, zwalniali się z diecezji litewskiej. Ogółem straty poniesione podczas ewakuacji okazały się dla szkolnictwa cerkiewnego diecezji litewskiej nieodwracalne. Zamknięta została m. in. szkoła dla dziewcząt z rodzin duchowieństwa przy monasterze św. Marii Magdaleny, co miało znaczący wpływ na byt miejscowego kleru.

Największe prawosławne relikwie: ikona Hodegetrii i ciała wileńskich męczenników trafiły do monasteru Dońskiego w Moskwie. Podczas przewrotu bolszewickiego ikona Bogurodzicy zaginęła, a jej los pozostaje nieznany. Relikwie męczenników wileńskich natomiast po ponad 30-u latach – latem 1946 roku – powróciły do Wilna⁴⁶.

⁴⁰ Dofinansowanie wynosiło 5 000 rubli rocznie, z których 2 000 było przeznaczone na wydawanie czasopisma i 3 000 na ogólną działalność wydawniczą. LVIA, f. 610, op. 1, d. 984, L. 79.

⁴¹ W ciągu 1916 r. cena druku jednego numeru o nakładzie 275 egzemplarzy wzrosła ze 100 do 400 rubli LVIA, f. 610, op. 1, d. 984, L. 87.

⁴² LVIA, f. 610, op. 1, d. 984, L. 71.

⁴³ LVIA, f. 1004, op. 1, d. 22, L. 121.

⁴⁴ Pod koniec lata szkolny wizytator diecezjalny na polecenie arcybiskupa Tichona wrócił z Moskwy do Dżisny. We wrześniu 1916 r. do powiatu dziśnieńskiego powróciły dwie szkoły ewakuowane do Starej Ładogi i wznowiły zajęcia 1 października 1916 r. (LVIA, f. 1004, op. 1, d. 23, L. 51, 60).

⁴⁵ LVIA, f. 1004, op. 1, d. 23, L. 44, 71.

⁴⁶ Opiekunem relikwii został hieronimich Dosyeteusz Żydkow. Podczas „kampanii demaskowania relikwii świętych”, zainicjonowanej przez bolszewików w 1919 r. arcybiskup Nazariusz z błogosławieństwa patriarchy Tichona przeprowadził ekspertyzę ciał świętych męczenników, potwierdziła ona ich autentyczność. W lipcu 1920 r. w Moskwie rozpoczął się proces sądowy w sprawie relikwii. Wyrokiem sądu przekazano je do „muzeum starożytności”, trafiły

Ewakuacja sparaliżowała życie cerkiewne na terenach zajętych przez niemieckie wojsko. W monasterze Świętego Ducha pozostało tylko dwóch hieronimów, Sawacjusz i Makary, oraz jeden hierodiakon, Nikodem⁴⁷. W marcu 1916 roku Makarego aresztowali Niemcy i wysłali do obozu jenieckiego, mimo wszystko nabożeństwa nadal były odprawiane, towarzyszył im kilkusobowy chór. W 1917 roku Sawacjusz objął obowiązki namiestnika.

Na szczególną uwagę zasługują losy przełożonych monasterów wileńskich w okresie bieżenia. Jak wyżej wspomniałem, przełożonym monasteru Świętego Ducha był arcybiskup Tichon (Bielawin), od 1917 r. metropolita i następnie patriarcha moskiewski i całej Rusi⁴⁸. Otaczał on opieką przełożonego drugiego wileńskiego klasztoru – archimandrytę Laurencjusza. Dwudziestego ósmego stycznia 1917 roku Mikołaj II podpisał dekret o podniesieniu go do godności biskupiej jako biskupa bałachińskiego (tj. wikarnego diecezji Niżnego Nowogrodu), a arcybiskup Tichon osobiście przewodniczył jego chirotonii. W nocy z 6 na 7 listopada 1918 roku biskupa Laurencjusza rozstrzelano; został kanonizowany jako męczennik w 2000 roku.

Bieżenie z 1915 roku miało poważne i częściowo nieodwracalne konsekwencje dla prawosławnej diecezji litewskiej. Do Wilna nie powróciło, ani nie wznowiło swojej działalności bractwo Świętego Ducha. Utracono większość majątku ruchomego monasterów. Ordynariusz diecezjalny przebywał w innym kraju. Przepadły wywiezione fundusze emerytalne duchowieństwa, kasa wzajemnej pomocy, środki pieniężne monasterów, konsystorza duchownego, bractwa Świętego Ducha i seminarium. To samo dotyczy wszystkich dzwonów wileńskich świątyń prawosławnych przetransportowanych do Rosji⁴⁹.

Monastery wileńskie przetrwały jednak ewakuację i po I wojnie światowej wznowiły swoją działalność. Zmiana granic państwowych i diecezjalnych, sytuacji politycznej oraz straty materialne znacznie osłabiły ich pozycję. Dopiero w 1919 roku do Wilna przyjechał nowy ordynariusz diecezji litewskiej arcybiskup Eleuteriusz (Bogojawleński). W 1922 roku za sprzeciwianie się autokefalii Cerkwi w Polsce został wydalony do Kowna, a zastąpił go arcybiskup Teodozy (Fieodosijew), pozostający na tym stanowisku do 1939 roku.

Siedzibą biskupa stał się ponownie monaster Świętego Ducha. Gdy później wróciły do niego relikwie męczenników wileńskich wspólnota w dużej mierze odzyskała pozycję głównego ośrodka duchowego regionu. Dysponowała nawet środkami, by przynajmniej w ograniczonym stopniu okazywać pomoc ubogim parafiom, kiedy odradzało się życie cerkiewne diecezji litewskiej.

Monaster Świętej Trójcy poniósł znacznie większe straty. W latach 1918-1922 wszystkie budynki i ziemie monasterskie zostały mu odebrane na mocy dekretu władz litewskich i przekazane na rzecz skarbu państwa⁵⁰. Mnisi nadal użytkowali część

do Muzeum Ateizmu, jak większość zachowanych szczątków świętych. W lipcu 1946 r. relikwie oddano wilnianom. И. Арефьева, Г. Шлевис, *op. cit.*, s. 324–335.

⁴⁷ Г. Шлевис, *Православные святыни Вильнюса*, Вильнюс 2003, s. 25–26.

⁴⁸ Patriarcha zmarł 25 marca 1925 r., kanonizowany w 1989.

⁴⁹ Г. Шлевис, *Православные святыни Вильнюса...*, s. 51.

⁵⁰ U. Pawluczuk, *op. cit.*, s. 205–206.

pomieszczeń za opłatą czynszową. Funkcje przełożonego w nowych warunkach pełnił przełożony monasteru Świętego Ducha. Po I wojnie światowej w budynkach monasterskich wznowiło działalność prawosławne seminarium duchowne. Sytuacja materialna seminarium, podobnie jak i monasteru była niezadowolająca. W październiku 1922 roku seminarium przerwało zajęcia na kilka tygodni w związku z brakiem produktów do stołówki studenckiej⁵¹. W 1925 roku (17 IX), kiedy w warszawskim soborze św. Marii Magdaleny ogłoszono autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce, seminarium litewskiemu tak bardzo brakowało szat liturgicznych, że rektor poprosił o pomoc metropolitę warszawskiego Dionizego (Waledyńskiego) oraz ordynariuszy diecezji wileńskiej, grodzieńskiej i poleskiej⁵². Pomoc nadeszła tylko ze strony monasteru Świętego Ducha w Wilnie, który przekazał zaledwie dwa niepełne komplety szat kapłańskich⁵³. Sobór katedralny diecezji poleskiej jeszcze w 1925 roku był zmuszony do wypożyczania szat liturgicznych z innych parafii.

Przełożona monasteru Marii Magdaleny Nina (Bataszowa) wróciła do Wilna w 1918 roku wraz z kilkoma mniszkami. Zająły pomieszczenia swojego monasteru, chociaż w części z nich nadal przebywało wojsko niemieckie. W 1919 roku do monasteru powróciły wizytki, usuwając z niego mniszki prawosławne⁵⁴. Większość majątku klasztornego została rewindykowana lub pozostała w Rosji. Mniszki przeniesiono do klasztoru Świętej Trójcy. Po przejściu budynków klasztornych przez państwo polskie w 1927 roku zakonnice obciążono opłatą czynszową. W 1937 roku Synod Polskiej Cerkwi połączył wileńską wspólnotę ze zlikwidowanym monasterem w Berezweću. Zakonnice osiadły w budynkach szkoły przy cerkwi św. Aleksandra Newskiego. Przez całą wojnę monaster pozostawał czynny, w 1959 roku został zawieszony przez władze i funkcjonował w obrębie monasteru Świętego Ducha, a od 2015 powrócił na poprzednie miejsce, pozostając jedynym żeńskim prawosławnym monasterem na terytorium Litwy.

Sytuacja monasteru Świętej Trójcy oraz Marii Magdaleny przez cały okres międzywojenny pozostawała niepewna. Oprócz mnichów i mniszek budynki monasterskie zajmowało Seminarium Duchowne, Gimnazjum Białoruskie, Muzeum Białoruskie, od 1929 roku Związek Literatów Polskich oraz Polskie Towarzystwo Krajoznawcze⁵⁵. Bez względu na trudną sytuację monaster Świętej Trójcy posiadał wystarczający potencjał, by zapewnić ciągłość szkolnictwa duchownego Kościoła prawosławnego. W grudniu 1924 roku do Seminarium został przyjęty jako wolny słuchacz Włodzimierz Doroszkiewicz, przyszły zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁵⁶. Niestety, po drugiej wojnie światowej monaster Świętej Trójcy uległ likwidacji, a w 1991 r. przekazano go miejscowym grekokatolikom.

Na początku lat dwudziestych XX wieku liczone na odzyskanie ewakuowanego do Rosji majątku Cerkwi. Zgodnie z porozumieniem pokojowym między Rosją a Polską

⁵¹ LVIA, f. 572, op. 1, d. 1233, L. 2.

⁵² Ibidem, L. 24.

⁵³ Ibidem, L. 78.

⁵⁴ U. Pawluczuk, op. cit., s. 208–209.

⁵⁵ Ibidem, s. 206.

⁵⁶ LVIA, f. 572, op. 1, d. 1233, L. 20–21.

w Rydze (18 III 1921) rząd radziecki zobowiązywał się do zwrotu dóbr, które należały do „osób prawnych, stowarzyszeń oraz różnych urzędów”⁵⁷. Dotyczyło to również kapitałów przeznaczonych na utrzymanie Cerkwi i duchowieństwa. Warunkiem było zgłoszenie się osoby prawnej, właściciela majątku lub konkretnych funduszy. Jednak Kościół prawosławny nie mógł skorzystać z tego porozumienia, ponieważ według prawa Imperium Rosyjskiego monaster, parafia, bractwo cerkiewne, szkoły parafialne nie posiadały statusu osoby prawnej. Osobą prawną w Kościele prawosławnym była diecezja (kancelaria biskupa), diecezjalny konsystorz duchowny oraz Św. Synod. Żadna z tych trzech instytucji na początku lat dwudziestych nie mogła zgłosić się po zwrot majątku z przyczyn prawnych. Majątek mógł być przekazywany tylko dawnym instytucjom, które posiadały do niego prawo własności, a diecezji wileńskiej i lidzkiej kierowanej przez Teodozjusza nie uważano za prawną spadkobierczynię diecezji wileńskiej i litewskiej, ponieważ ten status przyznawano Eleuteriuszowi, rezydującemu w Kownie⁵⁸. Zmienione warunki funkcjonowania Kościoła prawosławnego w Polsce pozwalały Rosjanom traktować go jako nowo powstałą instytucję i odrzucać roszczenia majątkowe. Mimo wszystko, Synod Kościoła prawosławnego w Polsce w 1925 roku podjął próbę odzyskania kapitałów emerytalnych duchowieństwa byłych diecezji litewskiej, grodzieńskiej, warszawskiej, chełmskiej i wołyńskiej, które znalazły się w granicach II Rzeczypospolitej. A była to niebagatelna kwota – szacowano ją na ponad dwa miliony złotych rubli⁵⁹. Na przykładzie tych funduszy można wyobrazić sobie rozmiar strat poniesionych przez Kościół prawosławny podczas bieżenstwa 1915 roku.

SUMMARY

Deacon Denis Rusnak

Orthodox monasteries in Vilnius during the evacuation in 1915

Keywords: monastery, Vilnius, orthodox, Lithuania, Poland, Russia, Evacuation, 1915

Orthodox monasteries in Vilnius were of crucial importance in the life of the Orthodox Diocese of Lithuania. Activity educational, scientific, missionary, publishing, charity, spiritual life, upbringing of young people who later were the families of the parish

⁵⁷ LVIA, f. 572, op. 1, d. 1233, L. 43.

⁵⁸ Diecezja litewska z siedzibą w Kownie w okresie międzywojennym odzyskała część ewakuowanego w 1915 r. majątku, nawet tego, który należał do parafii w Wilnie.

⁵⁹ Stowarzyszenia emerytalne przed wojną nie podlegały strukturom synodalnym, wobec tego w Polsce nie było osoby prawnej, która mogłaby wystąpić o zwrot kapitału jako jego prawowity właściciel. Wówczas zaproponowano wznowienie działalności stowarzyszeń, co umożliwiałoby złożenie stosownych wniosków. LVIA, f. 572, op. 1, d. 1233, L. 43–45.

clergy – all concentrated in the monasteries of Vilnius. Monastery had the greatest relics dating back story of the oldest history of the Orthodox Church in Lithuania: Vilnius relics of the holy martyrs Anthony, John and St. Eustache in the monastery. Spirit and the miraculous image of the Virgin Mary Vilnius in the monastery of St. Trinity.

Monastery have an impact on the spiritual life of the entire diocese of Lithuanian especially after isolation of the diocese in 1900 and reducing the Diocese of Lithuania to the province of Vilnius and Kaunas. Evacuation in 1915 in Vilnius monasteries and diocesan offices paralyzed the life of the Orthodox Church in Lithuania. Only the resumption of the Holy monasteries. Trinity and St. Spirit has enabled a gradual revival of Church life in the new borders of the diocese of Vilnius.

**SYTUACJA PATRIARCHATU EKUMENICZNEGO W OBLICZU PRZEMIAN
POLITYCZNYCH NA BAŁKANACH I AZJI MNIJSZEJ NA POČZĄTKU XX WIEKU**

Słowa kluczowe: Patriarchat ekumeniczny, ludobójstwo Greków, przesiedlenia, wielka idea

Dokonując próby przedstawienia wydarzeń i ich rozwoju w patriarchacie ekumenicznym należy wziąć pod uwagę zmniejszanie się granic jego terytorialnego zasięgu oraz próbę odbudowania dawnej pozycji. W wyniku ruchów narodowowyzwoleńczych skierowanych przeciwko Imperium Osmańskiemu wyłoniły się nowe państwa na Bałkanach. Niemal jednocześnie doszło do ustanowienia autonomicznych i autokefalicznych Kościołów prawosławnych, w 1879¹ roku autonomicznego Kościoła serbskiego, w 1833 roku niekanonicznego proklamowania autokefalicznego Kościoła greckiego. Autokefalia Kościoła greckiego została oficjalnie uznana w 1850 roku. W 1870 roku na mocy firmanu sułtańskiego powstał egzarchat bułgarski. W rezultacie zawarcia układu berlińskiego terytorium patriarchatu ekumenicznego jeszcze bardziej się zmniejszyło. W 1879 roku przyznano autokefalię Kościołowi serbskiemu oraz przekazano mu nowe diecezje z jurysdykcji patriarchatu. W 1885 roku powstał autokefaliczny Kościół rumuński. Patriarchat ekumeniczny stracił także swoje wpływy w wyniku przyłączenia Wschodniej Rumelii do Bułgarii. W okresie wojen bałkańskich i podczas I wojny światowej pojawiły się okoliczności sprzyjające kolejnym precedensom.

Zapoczątkowała je w 1909 roku grupa młodych greckich oficerów zrzeszonych w Lidze Wojskowej, która zorganizowała pokojowy bunt w armii przeciwko politycznej stagnacji i trudnościom ekonomicznym w kraju. Ich politycznym liderem został dynamiczny polityk z Krety Eleftherios Wenizelos. W 1910 roku stanął on na czele rządu greckiego. Zainicjował głębokie reformy w gospodarce, służbach cywilnych, siłach zbrojnych i publicznym systemie oświaty, a także przyłączył Grecję do sojuszu Bułgarii, Serbii i Czarnogóry przeciwko Turcji. Konsekwencją porozumienia była wojna bałkańska w 1912 roku, podczas której sojusznicy pokonali Turcję, wypierając ją niemal z całego terytorium europejskiego. Głównodowodzącym Sztabu Generalnego został Konstanty I Glücksburg. W wyniku zwycięskich pochodów armii Grecja przyłączyła rozległe terytoria na północy, wschodzie i zachodzie kraju z dwoma znaczącymi miastami, Salonikami i Janiną. Podczas drugiej wojny bałkańskiej w 1913 roku Bułgaria niezadowolona z rezultatów porozumienia z sojusznikami bez zapowiedzi zaatakowała

¹ Nie należały do niego serbskie diecezje pozostające w granicach Austro-Węgier z centrum w Karłowicach. Dopiero w 1920 roku doszło do zjednoczenia serbskiego Kościoła i ustanowienia wspólnego patriarchatu.

Grecję i Serbię. Później na Bułgarię uderzyły także Rumunia i Turcja zmuszając ją do kapitulacji. W wyniku I wojny bałkańskiej Grecja przyłączyła południową część Macedonii z dużym portem Kawala. Jeszcze w tym samym roku spod okupacji tureckiej wyzwolono Kretę i większość wysp na Morzu Egejskim².

W latach 1914-1918 w Azji Mniejszej wybuchły na nieznaną dotąd skalę prześladowania ludności greckiej³. Grecy wyróżniali się od innych chrześcijan żyjących w otomańskiej Turcji, ponieważ istniało niepodległe państwo greckie, które mogło udzielić wsparcia swoim zagrożonym eksterminacją pobratymcom. Taka chwila nastąpiła pod koniec I wojny światowej, kiedy to rząd grecki w obliczu kapitulacji Turcji i znając wrogą postawę Turków wobec wszystkich chrześcijan, rozpoczął zbrojną interwencję w Azji Mniejszej, głównie na obszarach zamieszkałych przez Greków. W 1917 roku Grecja dołączyła do państw ententy, a w 1919 roku premier Wenizelos, zachęcony wynikiem I wojny światowej wypowiedział wojnę Turcji. W rezultacie traktatu pokojowego z Sèvres (10 VIII 1920) pomiędzy Turcją a ententą, Grecja odzyskała prawie całą Trację oraz prawo do pięcioletniej okupacji greckojęzycznej części Jonii z jej głównym miastem, Smyrną. Ponadto Grecja została zobligowana przez mocarstwa do utworzenia tam lokalnego parlamentu, który po upływie pięciu lat miał wypowiedzieć się na temat dalszej przynależności tego autonomicznego terytorium. Postanowienia traktatu sprowadzały się w praktyce do rozbioru terytorium Imperium Osmańskiego, umiędzynarodowienia Konstantynopola (Stambułu), cieśnin Bosfor i Dardanele, i ograniczenia suwerennej władzy Turcji do części Anatolii. Traktat spotkał się ze sprzeciwem Turków, którzy znieśli sułtanat i ustanowili republikę ze stolicą w Ankarze.

Mustafa Kemal Atatürk zwołał 23 kwietnia 1920 roku pierwszy w historii parlament turecki, a następnie zbrojnie przeciwstawił się wojskom greckim, które próbowały wykonać realizację postanowień traktatu z Sèvres. Po tureckim zwycięstwie traktat z Sèvres stał się martwą literą. Próba siłowego wprowadzenia *Wielkiej Idei* w życie i zdobycia Azji Mniejszej zakończyła się klęską wojsk greckich oraz kolejnym pogromem ludności helleńskiej zamieszkującej tę część Azji Mniejszej. Największa tragedia zdarzyła się we wrześniu 1922 roku w położonej nad Morzem Egejskim Smyrnie, jednym z największych skupisk Greków w Turcji. W mieście dodatkowo znajdowało się ok. 200 tysięcy greckich uchodźców, uciekających przed nadciągającymi Turkami. 13 września w zajętej cztery dni wcześniej przez Turków mieście wybuchł pożar, podczas którego doszło do masowych rzezi chrześcijan. Ocenia się, że w ciągu dwóch dni (13-15 IX 1922) zginęło ok. 125 tysięcy Greków. Męczeńską śmierć poniósł wówczas prawosławny metropolita Smyrny, Chryzostom. Około 30 tysięcy osób wojsko tureckie deportowało w głąb Anatolii, skąd większość już nie wróciła. Szczęśliwie około 150-tysięczną grupę

² Γ. Λεονταρίτης, *Ιστορία του Ελληνικού έθνους*, t. 15, Αθήνα 1978, s. 18–20. Κ. Τσουκαλά, *Η ελληνική τραγωδία*, Αθήνα 1981, s. 21–23.

³ Ε. Αλλαμανή, Κ. Παναγιωτοπούλου, *Ο ελληνισμός της Μικράς Ασίας σε διωγμό*, „Ιστορία του ελληνικού έθνους” t. XV, Αθήνα 1978, s. 98–103. L. Landau, *Παντουρκισμός*, Αθήνα 1985, s. 54–105. Protestując przeciw jawnej eksterminacji narodu patriarchat ekumeniczny podjął w tym czasie wiele inicjatyw, by wyculić opinię publiczną na rozmiary represji w Azji Mniejszej. Wydano np. *Czarną Księgę* ofiar prześladowań tureckich, zob. *Μαύρη βίβλος διωγμών και μαρτυριών του εν Τουρκία ελληνισμού, (1914-1918)*, Εν Κωνσταντινουπόλει, εκ του πατριαρχικού τυπογραφείου, 1919.

prześladowanych udało się ewakuować z miasta dzięki wojennym okrętom amerykańskim, które przebywały wtedy w porcie⁴.

Deportacjom greckiej ludności towarzyszyły mordy, głód, gwałty oraz porwania chrześcijańskich kobiet. Szczególnie dotkliwie od drugiej połowy 1922 roku odczuwali to tzw. pontyjscy Grecy, zamieszkali na czarnomorskim wybrzeżu Azji Mniejszej. Z mniejszości liczącej około 700 tysięcy życie straciła niemal połowa – około 300 tysięcy osób⁵.

24 lipca 1923 roku w Lozannie podpisano nowy traktat pokojowy. W jego wyniku Grecja straciła wschodnią część Tracji oraz prawa do terenów Azji Mniejszej. Turcja natomiast zrzekła się wszelkich roszczeń do wysp Morza Egejskiego i Cypru, poza wyspami Imbros i Tenedos. Granica miała przebiegać w odległości 3 km od wybrzeży Azji Mniejszej. W traktacie postanowiono także o wymianie ludności pomiędzy Grecją i Turcją. W efekcie powyższej uchwały 1, 5 mln Greków zostało wysiedlonych z Turcji, Grecję zaś opuściło 420 tysięcy Turków. Turcy zażądali ponadto likwidacji patriarchatu ekumenicznego na skutek wygaśnięcia mocy prawnej firmanów (przywilejów) sułtanów osmańskich o charakterze religijnym, politycznym, ekonomicznym i oświatowym. Po rozmowach dwustronnych przyjęto propozycję premiera Wenizelosa zachowania statusu i ustroju patriarchatu w zamian za ograniczenie jego kompetencji do spraw wyłącznie administracyjnych. W 1924 roku proklamowana została Republika Grecji.

W ciągu kilku zaledwie lat, między I wojną światową a 1924 rokiem, patriarchat konstantynopolitański został pozbawiony większej części wiernych. Mimo trudnych doświadczeń nie zaprzestał działalności, a podejmując wciąż nowe inicjatywy udowodnił swój powszechny charakter. Nawet powiększył swą jurysdykcję dzięki tomosom synodalnym, nadającym autonomię kilku Kościołom lokalnym. 1 marca 1922 roku patriarchatowi ekumenicznemu zostały podporządkowane wspólnoty diaspory greckiej. Następnie (lipiec 1923 r.) Kościoły lokalne w Finlandii, Czechosłowacji i Estonii (na zasadach autonomii)⁶. Powyższe zabiegi nie zmieniły jednak sytuacji patriarchatu w granicach państwa tureckiego, którą należy określić jako dramatyczną, nawet w porównaniu z tą z okresu Imperium Osmańskiego. Sam patriarcha przestał też sprawować funkcję etnarchy Rzymian (gr. *Romaion*)⁷.

W związku z eksterminacją ludności greckiej patriarcha ekumeniczny Herman V (1912-1918) jeszcze 12 października 1918 roku złożył rezygnację z urzędu⁸. Długi czas

⁴ Γ. Δάφνης, *Η Ελλάδα μεταξύ δύο πολέμων*, Αθήνα 1955, s. 16.

⁵ G. Kucharczyk, *Pod rządami półksiężyca*, Poznań 2006, s. 15–39; Ζολώτα, Π. Αναστασίου, *Η Εθνική Τραγωδία*, Αθήνα 1995, s. 44, 58.

⁶ Bezpośrednią przyczyną była zmiana sytuacji polityczno-religijnej w Europie Północnej i Wschodniej po powstaniu Związku Radzieckiego.

⁷ Α. Αγγελόπουλος, *Εκκλησιαστική Ιστορία. Ιστορία των δομών διοικήσεως και ζωής της Εκκλησίας της Ελλάδος (Εικοστός αιώνας)*, Θεσσαλονίκη 1998, s. 37–45. D. Gonis, *Sytuacja patriarchatu Konstantynopola w latach 1918-1924*, [w:] *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Warszawa 2006, s. 115–121.

⁸ Ν. Ψυρούκης, *Η μικρασιατική καταστροφή*, Αθήνα 1975, s. 71–95. Według Ψυρούκη w 1912 r. terytorium Małej Azji zamieszkiwało 2.522.151 Greków (wobec ogólnej liczby 10.755.774 mieszkańców). W czasie I wojny światowej zostały naruszone ich swobody obywatelskie na skutek represji i krwawych pogromów, organizowanych przez sprzymierzeńców Osmanów, Niemców.

tron ekumeniczny pozostawał nieobsadzony. Podobna sytuacja nigdy wcześniej nie miała miejsca (z wyjątkiem okresu bizantyjskiego)⁹. Dopiero 25 listopada 1921 roku funkcję oddano w ręce Melecjusza Metaksakisa¹⁰. Do tego czasu pełniącym obowiązki patriarchy był metropolita Bursy Doroteusz¹¹.

Począwszy od 1922 roku Grecy zmuszeni byli przystosować się do nowej rzeczywistości politycznej, ograniczając swoje aspiracje terytorialne, inspirowane koncepcją *Wielkiej Idei*¹². Patriarcha Melecjusz obejmował stanowisko dokładnie między dawną a nową epoką w historii Grecji. Zakończone klęską powstanie Plasterasa (11/24 września 1922 r.)¹³ i przekazanie przez ententę Turcji obszarów Wschodniej Tracji (12/25 listopada 1922 r.)¹⁴ miały miejsce właśnie w czasie jego urzędowania. Melecjusz cieszył się poparciem rządu greckiego i samego premiera Wenizelosa, jednak turecki rząd Kemala widział w nim głównie dynamicznego lidera nowogreckiego nacjonalizmu. Dlatego podczas pertraktacji w Lozannie, mimo iż zezwolił na pozostanie patriarchatu w historycznej siedzibie¹⁵, zażądał wydalenia Melecjusza. Patriarcha, który zajmował stanowisko przez cały okres rozmów, dobrowolnie wyjechał na Górę Athos, aby nie utrudniać podpisania traktatu pokojowego. 20 września 1923 roku przesłał rezygnację z funkcji do Fanaru¹⁶. Patriarchat ekumeniczny zachował pierwszeństwo w hierarchii Kościoła prawosławnego i korzystał z wszelkich praw przysługujących mu na mocy soborów powszechnych, ale stracił rolę etnarchy, jaką odgrywał wobec wiernych prawosławnych w Imperium Osmańskim, tym bardziej, iż powstanie nowego narodowego państwa – Turcji, wykluczało taką możliwość.

Kolejnym patriarchą ekumenicznym był Grzegorz VII Zerwudakis. Niósł posługę w Wielkim Kościele Chrystusowym przez całe 37 lat, od 1887 do 1924 roku, w okresie pełnym zrywów narodowych, przewrotów i politycznych przemian. Grzegorz odebrał świetne wykształcenie w Seminarium Duchownym na wyspie Chalki (dziś: Heybeliada) oraz na studiach w Europie. Wzrastał u boku wybitnej postaci, jaką był patriarcha Herman V. Otrzymawszy święcenia biskupie i stanowisko metropolity pełnił posługę

⁹ B. Σταυρίδης, *Οι οικουμενικοί πατριάρχαι, 1860-σήμερα*, Θεσσαλονίκη 1977, s. 421–437; idem, *Ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1453-σήμερα)*, Θεσσαλονίκη 1987, s. 267–271; Δ. Μαυρόπουλος, *Πατριαρχικές σελίδες*, εν Αθήναις 1968, s. 64–96.

¹⁰ Α. Φυτράκης, *Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Μελέτιος Μεταξάκης*, εν Αθήναις 1973, s. 17–23; A. Tillyrides, *Meletios Metaxakis (1871-1935)*, „Εκκλησία και Θεολογία” 4 (1983), s. 823–825; Θ. Προβατάκης, *Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Μελέτιος Μεταξάκης*, Αθήνα 1988, s. 9–26; Α. Νανάκης, *Οι χηρείς του οικουμενικού θρόνου και η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη 1918-1922*, „Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ.” 1 (1991) załącznik nr 5, s. 17–163. E. Καραγεωργίουδης, *Ο Μελέτιος Μεταξάκης ως μητροπολίτης Αθηνών*, Θεσσαλονίκη 2008, s. 19–247.

¹¹ Γ. Σκαλέρης, *Η εκλογή πατριάρχου κατά το εκκλησιαστικόν πολίτευμα του οικουμενικού θρόνου*, εν Αθήναις 1922, s. 9.

¹² K. Βεργόπουλος, *Εθνικισμός και οικονομική ανάπτυξη. Η Ελλάδα στο μεσοπόλεμο*, Αθήνα 1978, s. 18,74.

¹³ Θ. Βερέμης, *Κράτος και έθνος στην Ελλάδα, 1821-1921. Ελληνισμός-Ελληνικότητα*, „Ελληνική Κοινωνία” 1 (1983), s. 97–106.

¹⁴ I. Γιαννουλόπουλος, *Η επανάσταση του 1922. Η δίκη των έξ και η συνθήκη της Λωζάνης*, [w:] *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, t. XV, Αθήνα 1978, s. 253–255.

¹⁵ X. Καρυκόπουλος, *Το διεθνές καθεστώς του Οικουμενικού Πατριαρχείου*, Αθήνα 1979, s. 92–93; K. Σβολόπουλος, *Η ελληνική εξωτερική πολιτική από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα ως το Δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο*, Θεσσαλονίκη 1983, s. 155–156.

¹⁶ B. Σταυρίδης, *Οι οικουμενικοί πατριάρχαι, 1860-σήμερα*, Θεσσαλονίκη 1977, s. 473–474.

pasterską w najtrudniejszych administracyjnie diecezjach, leżących na odległych terenach Imperium Osmańskiego. Między 1892 a 1923 rokiem służył w Macedonii, Małej Azji i w Konstantynopolu, także w diecezjach Seres, Kizyku i Chalcedonu. Pobyt w zniewolonym przez Turków Seresie (1892-1909) pokrył się z dramatyczną fazą walk państw bałkańskich o niepodległość i nowe terytoria. Był ponadto patriarcha świadkiem rozpadu Imperium Osmańskiego i narodzin Turcji.

Zawsze kierował się rozsądkiem, oceniał sytuację prawidłowo bez popadania w skrajności. Zachował rezerwę w stosunku do składanych mu obietnic zwolenników Kemala. O słuszności swojego postępowania mógł się przekonać, gdy po przeniesieniu na metropolię Kizyku (1909-1913), a potem Chalcedonu (1913-1923) był świadkiem eksterminacji mniejszości narodowych w Azji Mniejszej, dokonywanej z inicjatywy młodo Turków.

Po wyborze na katedrę patriarchszą Grzegorz VII wydał zarządzenie o utworzeniu w Grecji podległych mu nowych, tymczasowych diecezji składających się z wiernych przesiedlonych z Azji Mniejszej wraz ze swymi arcybiskupami. Erygował diecezje Wysp Książęcych, Australii i Europy Środkowej, przywrócił metropolię Sardynii. Należy podkreślić jego szczególny wkład w przyznanie autokefalii Kościołowi w Polsce oraz wpływ na uregulowanie sytuacji kanoniczno-prawnej kilku lokalnych Kościołów prawosławnych: rosyjskiego za granicą, czechosłowackiego, finlandzkiego i estońskiego. Nie można pominąć wyjątkowego zaangażowania patriarchy w uporządkowanie sytuacji kościelnej w Ameryce.

Następcą Grzegorza VII był Konstanty VI Arapoglou (17 grudnia 1924 – 22 maja 1925), który zajmował katedrę ledwie 43 dni, do 30 stycznia 1925 roku, kiedy deportowano go z Turcji, gdyż rząd turecki nie zaakceptował nominacji¹⁷. Urodził się w 1859 roku w Sigi (dziś: Kumiya) w Małej Azji, niedaleko Bursy. Nauki pobierał w Seminarium Duchownym na Chalki. W 1896 roku otrzymał święcenia biskupie z tytułem Rodostolu, jako wikariusz metropolity Adrianopola. Od 1899 roku był metropolitą Welli i Konicy, następnie Trapezuntu (1906 r.), Kizyku (1913 r.) i Derkon (1922 r.). Niedługo po wyborze na patriarchę ekumenicznego 17 grudnia 1924 roku w okresie wymiany ludności między Turcją a Grecją został deportowany z Konstantynopola. Początkowo przebywał w Salonikach, skąd podejmował bezskuteczne starania w Lidze Narodów o uzyskanie zezwolenia na powrót. Gdy go nie uzyskał, złożył rezygnację z pełnionej funkcji (22 maja 1925)¹⁸.

Po ponad półrocznym wakacie na tron ekumeniczny został wybrany patriarcha Bazyl III (13 lipca 1925). Urodził się w Chryzopolu (Skutari; dziś: dzielnica Stambułu, Üsküdar). Studiował teologię i filologię na Uniwersytecie w Atenach. Wykładał w Seminarium na Chalki. W 1884 roku obronił doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Monachium. W 1889 roku otrzymał święcenia biskupie na metropolię w Anchialu (dziś: Pomorie w Bułgarii). W 1909 roku wybrano go na biskupa Pelagonii, a w 1910 roku przeniesiono do metropolii Nikei. Patriarchą ekumenicznym został w wieku 79 lat.

¹⁷ M. Αντωνιάδου, *Ο „πρόσφυγες” patriarchης επιστρέφει στο Φανάρι*, „Το βήμα”, 8 IX 2015, s. 8.

¹⁸ Patriarcha mógł być wybierany wyłącznie spośród mieszkańców stolicy. Konstanty wprawdzie był tureckim poddanym, ale w samym mieście nie mieszkał. Szybko został aresztowany i zmuszony do wyjazdu.

Podczas kadencji Bazylego III Kościół rumuński został podniesiony do rangi patriarchatu, rozpoczęto negocjacje z rządem włoskim w sprawie jurysdykcji okupowanego przez Włochów Dodekanezu oraz zmieniono status Św. Góry Athos. W 1928 Kościołowi greckiemu przydzielono zarząd nad diecezjami patriarchatu ekumenicznego znajdującymi się na terytorium greckim (tzw. nowe terytoria)¹⁹.

Z punktu widzenia historii materialnej Kościoła chrześcijańskiego najbardziej znaczącym wydarzeniem w życiu patriarchatu ekumenicznego w okresie następującym po ludobójstwie Greków w Azji Mniejszej i wysiedleniu większej części wiernych prawosławnych z Turcji był rozwój modelu ponadnarodowego Kościoła w jego jurysdykcji. Od tej pory społeczności wchodzące w jego skład na terenie Turcji i w diasporze były organizowane na zasadach wspólnoty wiary i wspólnej świadomości przynależności do tradycji prawosławnej, a nie bezzasadnej identyfikacji prawosławia z nacjonalizmem.

SUMMARY

Archimandrite Andrzej Borkowski

Ecumenical Patriarchate situation in the face of political change in the Balkans and Asia Minor at the beginning of the twentieth century

Keywords: Ecumenical Patriarchate, the genocide of the Greeks, resettlement, great idea

From the point of view of the substantive history of the Christian Church the most significant development in the life of the Ecumenical Patriarchate in the period following the Asia Minor Catastrophe and the expulsion of the largest number of its Orthodox flock from Turkey was the development of a model of a non-national Church in its jurisdiction: the communities dependent on it in Turkey and the diaspora were held together by a common faith and by the shared consciousness of belonging to the Orthodox tradition, not by national loyalties as it has been as a rule the case in the national Orthodox Churches, whose attitudes and behaviour have contributed to the unfortunate and spiritually indefensible identification of Orthodoxy with nationalism.

¹⁹ Chodzi o tereny, które przypadły Grecji po wojnach bałkańskich – Epir, Południową Macedonię, Zachodnią Trację – a także większość wysp Morza Egejskiego.

**MACEDOŃSCY WIERNI W DIASPORZE
A POLITYKA CERKIEWNO-NARODOWA W REPUBLICE MACEDONII**

Słowa kluczowe: Macedonia: wierni, naród, polityka, diaspora, gminy cerkiewne

Macedończycy to naród, który w przeszłości masowo opuszczał swój kraj. Historia przesiedleń Macedończyków to historia niezwykle trudnej migracji, szczególnie w latach niewoli spowodowanej brakiem państwowości lub autonomii w ramach innych organizmów politycznych czy sojuszków. Pierwsze przesiedlenia do krajów cywilizacji zachodniej notowane są od drugiej połowy XIX wieku, głównie do Stanów Zjednoczonych i Kanady, a na początku XX wieku także do Australii. Do krajów Europy Zachodniej (Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Rosja) Macedończycy udawali się później, szczególnie po drugiej wojnie światowej, ponieważ tradycyjnie mieli do nich znaczny dystans spowodowany brakiem zaufania. Jeśli chodzi o Rosję, wyjątek stanowi niewielka grupa macedońskich intelektualistów czy kupców, którzy w trudnych czasach udawali się do Moskwy, Odessy czy Petersburga. Z jednej przyczyny: Rosję pociągała jako kraj słowiański, kręgi inteligencji rosyjskiej uważano za przyjazne tendencjom niepodległościowym Macedończyków, na to nakładała się także bliskość kulturowa, językowa i wyznaniowa; jednak nie było bardziej masowych migracji do Rosji.

Współcześnie z prawnego punktu widzenia sytuację w zakresie pielęgnowania swobód wyznaniowych reguluje art. 19 macedońskiej Konstytucji, Ustawy z 2007 roku¹ o prawnym położeniu Cerkwi, wspólnot wyznaniowych oraz innych grup religijnych, a także Konstytucja Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: MCP), która gwarantuje wolność wyznania dla wszystkich obywateli Republiki Macedonii.

„Ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country”² – ta znana myśl amerykańskiego prezydenta Johna Kennedy’ego u Macedończyków z diaspory przybrała formę obowiązku patriotycznego i przechodzi z pokolenia

¹ Jest to poprawiona i uzupełniona wersja Ustawy z roku 1997, która m. in. zakładała możliwość tworzenia jednej tylko wspólnoty wyznaniowej dla jednego wyznania. Od 2007 r. mocą zmienionej preambuły tej Ustawy przewidziano możliwość funkcjonowania dwóch wspólnot wyznaniowych tego samego wyznania. Prawo to uchwalono za sprawą negocjacji z Serbską Cerkwią Prawosławną, legalizując istnienie wspólnoty wyznaniowej pod jej jurysdykcją na obszarze Macedonii. O tym m. in. pisze prof. Aleksander Spasenovski z Wydziału Prawa Uniwersytetu św. św. Cyryla i Metodego w Skopje, zob. A. Спасеновски, *Влијанието на верските заедници врз институциите и политиката во Република Македонија*, Skopje 2015, <www.kas.de/wf/doc/kas_40502-1522-1-30.pdf?150218135642>, (19 XII 2015).

² Nie pytajcie, co może zrobić dla was Ojczyzna – zapytajcie, co my dla Niej możemy uczynić.

na pokolenie. Do roku 1944 szeroko pojęta ojczyzna, łącząca wszystkie trzy części Macedonii³, w świadomości emigrantów była wyłącznie niespełnionym marzeniem o niepodległości. Później przede wszystkim myśleli oni o jej utrzymaniu i umacnianiu państwowości. Fakt, że najczęściej migracja odbywała się do krajów o jasno określonej państwowości, przy tym zamożnych, jak Australia, Kanada czy Stany Zjednoczone, tylko potwierdza tezę o potrzebie ciągłego wzmacniania więzi z opuszczoną ojczyzną (rodzinnych, kulturowych, narodowych).

Zaznaczyć należy, iż samo bogactwo krajów docelowych u Macedończyka nie odgrywało najważniejszej roli. Znaczenie miała gwarancja, iż właśnie w tych krajach będzie mógł swobodnie rozwijać zarówno swój byt etno-narodowy, jak też pielęgnować wiarę prawosławną, ponieważ te prawa zapewniał mu system demokracji oraz poszanowanie swobód obywatelskich. Im dalej od swego kraju znajduje się emigrant, tym skuteczniej rozwija i pielęgnuje własne tradycje, obrzędy i zwyczaje, tym silniejsze są jego więzi z ojczyzną. Chęć bezkompromisowej walki o utrzymanie narodowych, etnicznych i wszelkich innych utrwalonych w świadomości kulturowych kodów identyfikacyjnych przeniesionych z ojczyzny była wśród macedońskich emigrantów wprost proporcjonalna do ciężaru sytuacji politycznej, gospodarczej i kulturowej doświadczanej w rodzimym regionie zamieszkania. Pozostawała też w istotnej zależności od politycznego podziału jego kraju – Turcja, Bułgaria, Grecja, Serbia. Przesiedlenia do tych państw z reguły odbywały się w warunkach gwałtownych przemian społeczno-politycznych – wojen, zaborów, niesprawiedliwych sojuszy czy federacji z innymi krajami bałkańskimi, gdy zawodziły pokładane w nich niepodległościowe nadzieje itp.

Jak wspomniano, macedońską emigrację można analizować pod wieloma różnymi aspektami. Pierwsza rejestrowana fala wychodźstwa do Stanów Zjednoczonych i Kanady sięga lat 80. XIX wieku (niespełnione nadzieje po kongresie berlińskim, 1878 r.), do Australii zaczyna się od lat 20. XX wieku. Liczba macedońskich emigrantów na kontynencie amerykańskim gwałtownie zwiększyła się po nieudanej próbie uzyskania niepodległości podczas Powstania Ilindeńskiego z sierpnia 1903 roku⁴. Ale wyjeżdżający podzielili się – jedni, pragnący dobrobytu gospodarczego, udali się za ocean; inteligencja natomiast wybrała migrację do sąsiednich krajów słowiańskich, Serbii, Bułgarii albo nawet do Rosji. Cel zaś mieli jeden: wspólnymi siłami informować o niesprawiedliwości, jaka spotkała Macedonię. Miało to pomagać w promowaniu własnych wartości, które w dalekiej Macedonii nie miały szans zaistnienia.

W tym miejscu warto podkreślić, iż aspekt wyznaniowy bardziej brali pod uwagę Macedończycy za oceanem, niż ci, którzy mieliby na to i większe szanse, i potencjał intelektualny osiedlając się w krajach słowiańskich o dominującej ludności wyznania prawosławnego. Dowodzi tego fakt, iż pierwsza macedońska cerkiew ku czci Świętych Braci Cyryla i Metodego na kontynencie północno-amerykańskim zbudowana

³ Wardarska, czyli obecna Republika Macedonii, Egejska, wchodząca obecnie w skład Grecji oraz Piryńska, obecnie w składzie Bułgarii.

⁴ Ilinden to dzień św. proroka Eliasza, 20 lipca, co odpowiada dacie 2 sierpnia w kalendarzu gregoriańskim.

została jeszcze 1910 roku⁵, zaś w latach 30. XX wieku, gdy za sprawą Macedońskiej Organizacji Patriotycznej (MPO), doszło do rozłamu między wspólnotą macedońską i bułgarską, Macedończycy organizowali swoje życie religijne według własnej orientacji lub światopoglądu.

Druga większa fala emigracyjna nastąpiła po nieudanych dla Macedończyków wojnach bałkańskich z lat 1912-1913. Na mocy postulatów traktatu bukareszteńskiego z 10 sierpnia 1913 roku Macedonia została podzielona między Serbię, Grecję i Bułgarię. Dramat pogłębiło niefortunne dla Macedonii zakończenie pierwszej wojny światowej oraz włączenie w latach 1918-1941 Macedonii Wardarskiej do nowo utworzonego Królestwa Serbów, Chorwatów i Słowenów (od 1929 r. Królestwa Jugosławii). W połowie lat 20. na mocy traktatu z Lozanny (24 lipca 1923 r.), który kończył wojnę grecko-turecką, z Macedonii Egejskiej do Turcji wygnano około 40.000 muzułmanów, a na ich miejsce władze greckie sprowadziły około 600.000 chrześcijan z Azji Mniejszej. Fakt ten, jak i poprzednie, wywołał dyskomfort u egejskich Macedończyków, którzy w obliczu tak istotnych zmian społecznych i etnicznych zdecydowali się na emigrację.

Na terenie Macedonii Egejskiej niedługo potem znowu doszło do większych wstrząsów demograficznych kosztem Macedończyków. Wpłynęła na to głównie wojna domowa, która toczyła się w latach 1946-1949 w ówczesnym Królestwie Grecji między siłami rządowej prawicowej Armii Narodowej z jednej strony a Demokratyczną Armią Grecji (DAG) oraz ELAS z drugiej. W składzie DAG/ELAS znajdowali się egejscy Macedończycy; ze względu na niekorzystny przebieg wojny, w latach 1947-1948 około 80.000 Macedończyków zostało zmuszonych do opuszczenia swoich domów. Jedną grupę – głównie matki z dziećmi oraz rannych partyzantów – wysłano do krajów tzw. „demokracji ludowej”, czyli do krajów byłego Układu Warszawskiego (w tym również do Polski). Druga grupa, tak jak w poprzednich falach migracyjnych, udała się do Stanów Zjednoczonych, Kanady i Australii. W Polsce znalazło się m. in. około 15.000 dzieci, po połowie Macedończyków i Greków.

Niezależna Specjalna Komisja ONZ ds. Bałkanów informowała 13 maja 1949 roku, że ogólna liczba przesiedleńców tylko z Macedonii Egejskiej wynosi ponad 230.000. Łącznie szacuje się, że z trzech wspomnianych wyżej regionów Macedonii wyemigrowało około pół miliona osób, z tego 60% z części Egejskiej, 30% z Wardarskiej, 10% z Piryńskiej.

Stopień uznawalności oraz deklarowania w pierwszym rządzie przynależności do wspólnoty prawosławnej wśród emigrantów znacznie przewyższa inne wyróżniki: wspólny język z macierzą, poczucie przynależności państwowej czy tożsamości narodowej. Warto znowu odwołać się do Ustawy o prawnym położeniu Cerkwi. Za czasów socjalizmu trudno było sobie wyobrazić większy wpływ wspólnot religijnych na ustrój polityczny Macedonii (lata 1945-1990). Pierwsze próby zmian miały miejsce w latach 1990 i 1991, dokładnie do dnia uchwalenia Konstytucji macedońskiej z 17 listopada 1991, gdy odnotowano pewien wpływ Kościoła na życie polityczne. Trzeci okres

⁵ Według Slave Nikolovskiego-Katina, cerkiew zbudowana została w Toronto (Kanada) i najpierw miała charakter cerkwi „macedońsko-bułgarskiej”. Zob. С. Николовски-Катин, *Македонците во САД и Канада*, Скопје 2002, s. 38; książka dostępna pod adresem: <www.slavekatin.com/knigi/26.asp>, (28 XII 2015).

nastąpił po uchwaleniu Konstytucji, mimo iż stwierdza ona sekularny charakter państwa macedońskiego, w praktyce funkcjonuje ono na wzór mieszanego ustroju sekularno-wyznaniowego⁶. Świadczą o tym propozycje kilku partii politycznych o korzeniach demokratyczno-chrześcijańskich mianowania na pierwszego prezydenta niepodległej Republiki Macedonii ówczesnego biskupa Michaiła, późniejszego zwierzchnika MCP. Ścisła symbioza narodowo-wyznaniowa spowodowała, że przed pierwszymi wolnymi wyborami parlamentarnymi w latach 90., jedną z pierwszych partii, jaką utworzono, była ta, jak mówiły media, której „zadaniem było zjednoczenie wszystkich Macedończyków z całego świata” – czyli partia MAAK. Oficjalnie skrót oznaczał Ruch Akcji Wszechmacedońskiej⁷, nieoficjalnie krył w sobie inicjały wszystkich najważniejszych dla Macedończyków krajów – Macedonii, Ameryki, Australii i Kanady. Partia miała doprowadzić do pojednania podzielonego macedońskiego społeczeństwa, jak też skłóconej diaspory. Ruchowi patronował (nie kryjąc swej radości), Synod MCP. Błogosławił tej inicjatywie i otwarcie dawał do zrozumienia, że takie działania zawsze spotkają się z akceptacją.

Niezwykle istotny jest fakt, że pluralistyczne dążenia macedońskich polityków miały wsparcie ze strony dostojników cerkiewnych również w kwestii „ostatecznego zerwania więzi z Belgradem” – zarówno jako dawnej stolicy politycznej, jak i duchowego ośrodka, skąd docierały sygnały o nieuznaniu kanoniczności przez Serbską Cerkiew Prawosławną autokefalii MCP, ogłoszonej jeszcze w 1967 roku. Stwierdzić należy, iż sama idea autokefalii Cerkwi macedońskiej jako kontynuacji tradycji po sławnym arcybiskupstwie ochrydzkim była głównie efektem myśli Macedończyków na emigracji. Otrzymała ją wskutek wielkich nacisków wiernych z diaspory; miała być podstawowym bodźcem do ogłoszenia niepodległości Republiki Macedonii, co nastąpiło 8 września 1991 roku. Mówiąc wprost – w takich warunkach MCP nie miała już innego wyboru, niż stanąć murem za wiernymi z zagranicy.

Warto wskazać jeszcze na ostatnią falę przesiedleńczą, czyli tę, którą wywołało niezadowolenie z biegu wydarzeń na początku lat 90. XX wieku, gdy Macedonia jakoby za słabo dążyła do pełnej niezawisłości od innych państw, zwłaszcza sąsiednich, ale też od wspólnoty międzynarodowej. W połowie lat 90-ch, kiedy kończyły się sankcje nałożone na Macedonię przez Grecję i doszło do tymczasowego porozumienia z tym krajem, diaspóra, głównie skupiona przy ośrodkach cerkiewnych, zajęła twarde stanowisko wobec uchwały ONZ o nadaniu Macedonii kompromisowej nazwy FYROM⁸. Było to jej zdaniem jednoznaczne ze zdradą interesów narodowych i kulturowych. Cerkiew nie mogła postąpić inaczej, jak przekazać stanowisko diaspory wiernym w ojczyźnie.

Jak wyglądają wspólnoty religijne Macedończyków na innych kontynentach? Najpierw należy podkreślić, iż dzisiaj pieczę nad macedońską diasporą sprawują trzy eparchie zorganizowane przez Synod MCP: 1) amerykańsko-kanadyjska, na czele której stoi metropolita Metody; 2) australijsko-nowozelandzka z metropolitą Piotrem; 3) europejska z metropolitą Pimenem.

⁶ А. Спасеновски, *op. cit.*, s. 7.

⁷ Po macedońsku: Движење за семакедонска акција.

⁸ Była Jugosłowiańska Republika Macedonii.

Jak powiedziałem, Macedończycy na masową skalę zaczęli przybywać na kontynent amerykański pod koniec XIX wieku, a pierwszą świątynię zbudowano w 1910 roku. Tadjana Kaličanin za D. Konstantinową stwierdza, że „pod koniec XIX i na początku XX wieku, liczba emigrantów z Macedonii wynosiła 85.102 osób”, a od 1903 do 1906 roku przyjechało tam łącznie ok. 50.000 osób⁹.

Bardziej zorganizowane życie religijne rozpoczęło się w latach 50. XX wieku, szczególnie, gdy do już zasymilowanej diaspory dołączyła „fala egejska”, migracja wskutek wojny domowej w Grecji z lat 1946-1949. Najstarsza macedońska organizacja w Kanadzie to tzw. „Omakowcy”, czyli członkowie założonej w 1959 roku organizacji „Обединети Македонци”¹⁰. Organizacja powstała spontanicznie wśród macedońskiej emigracji o jasno określonej koncepcji pielęgnowania tradycji narodowych. Nacisk kładziono głównie na wspieranie prawosławia, jako jeden z najważniejszych wyznaczników identyfikacyjnych. Miała ona zapobiec wpływom lub przynajmniej zneutralizować działania MPO, starszej organizacji utworzonej w Ameryce w roku 1922, w której na Macedończyków wywierała wyraźny wpływ propaganda bułgarska, twierdząca m. in., że Macedończycy są narodem z „jasno określonym bułgarskim poczuciem narodowym”. Za sprawą „Omakowców” w roku 1962 podjęto decyzję o budowie pierwszej macedońskiej świątyni w Kanadzie. Powstała ona dwa lata później w Toronto, nieformalnej stolicy macedońskiej diaspory. Świątynia nie mogła się inaczej nazwać niż cerkiew Św. Klimenta Ochrydzkiego, patrona nie tylko MCP, ale także narodu macedońskiego, niezależnie od tego, gdzie znajdują się jego przedstawiciele.

W dalszych latach powstawały kolejne świątynie, entuzjazm wiernych nie malał¹¹. Mało tego, wraz z narastającymi problemami z utrzymywaniem macedońskiej tożsamości w macierzy zagrożonej „jugoslawizacją”, macedońska diaspora w Ameryce była coraz lepiej zorganizowana i coraz silniejszy wpływ wywierała na samą Macedonię. Jej podejście do wiary w ówczesnej Socjalistycznej Republice Macedonii było odbierane dwojako: przez wiernych i patriotów jako powrót do korzeni chrześcijańskich, a przez komunistyczne władze jako „próba destabilizacji braterstwa i jedności narodów jugosłowiańskich”.

Najstarsza *stricte* macedońska świątynia poza krajem powstała w Stanach Zjednoczonych Ameryki i nosi nazwę Macedońska Katedra Prawosławna Zaśnięcia NMP, została ona wybudowana 17 września 1958 roku w Reynoldsburg w stanie Ohio. Arcyciekawym faktem jest to, że początek budowy świątyni wyprzedził o kilka dni jedno z najważniejszych wydarzeń w procesie odzyskiwania autokefalii MCP – mianowicie

⁹ T. Каличанин, *Доселување и интеграција на македонското семејство во Канада и САД*, Скопје 1997, s. 14-15.

¹⁰ Zjednoczeni Macedończycy.

¹¹ W Kanadzie wybudowano też cerkiew Św. Nauma Ochrydzkiego w Hamilton (Ontario) w 1970 r., Św. Mikołaja (Sv. Nikola) w Windsor w 1971 r., Św. Eliasza (Sv. Ilija) w Mississauga w 1979 r., Św. Dymitra w Markham w 1988 r. Macedońskie świątynie w Stanach Zjednoczonych to: Św. Archaniola Michała w Phoenix (Arizona), Św. Piotra i Pawła w Broadway, Crown Point (Indiana), Św. Paraskiewy-Petki w Chicago oraz dziesiątki innych, większa część powstała na początku i w połowie lat 90. XX wieku, gdy macedońscy wierni przeważnie wybierali Amerykę za główny cel emigracji.

w dniach 4-6 października tego samego roku w Ochrydzie odbył się Drugi macedoński sobór cerkiewno-narodowy, na którym podjęto kilka historycznych uchwał, m.in. o odnowieniu Macedońskiej Cerkwi jako kontynuatora arcybiskupstwa ochrydzkiego, o mianowaniu rodowitego Macedończyka na stanowisko zwierzchnika MCP oraz o uchwaleniu Konstytucji MCP¹².

Odmienne od amerykańskiej wygląda sytuacja w Australii i w Nowej Zelandii¹³ z tego względu, że historia przesiedlenia Macedończyków na kontynent australijski na bardziej masową skalę zaczęła się dopiero po drugiej wojnie światowej i po wojnie domowej w Macedonii Egejskiej, nie zaś pod koniec wieku XIX (tylko niewielka fala migracyjna dotarła tam w latach 20. XX wieku). Australii nie można postrzegać w oderwaniu od sytuacji w Europie Zachodniej, ona wysunęła się na pierwszy plan w czasie, gdy zrzeszała się macedońska emigracja w Europie Zachodniej, głównie w Szwecji i Danii, nieco słabiej w Niemczech. Wielkie znaczenie dla niektórych Macedończyków miał fakt zerwania relacji politycznych przez marszałka Titę z ZSSR wskutek nieporozumień wokół Rezolucji Kominformu¹⁴ z 1948 roku.

Macedończycy przybywali do Australii wskutek „przymusowego zachęcenia do wyjazdu z kraju” głównie z przyczyn politycznych. Mówiąc wprost: w wyniku nieakceptowania powojennej polityki ustrojowej Josipa Broz-Tity, szczególnie w kwestii zjednoczenia wszystkich części geograficznych i etnicznych zamieszkałych przez Macedończyków. Żywiono żal do Tity, iż „jako pół-Słoweńiec i pół-Chorwat” bardziej naciskał na rozwiązanie kwestii mniejszościowych Słoweńców i Chorwatów we Włoszech i Austrii, niż macedońskiej mniejszości w Grecji i Bułgarii. Te zawiedzione oczekiwania zbiegły się z zerwaniem Tity z „bratnią Rosją”; wyjście odnaleziono w wyjeździe z ojczyzny, głównie z Macedonii Egejskiej, wystarczyło, by chociaż jeden z rodziców miał takie korzenie i wyjazd z kraju był nieuchronny. Na taki krok zdecydowali się również Macedończycy z Macedonii Wardarskiej, ale na dużo mniejszą skalę.

Pierwsza wspólnota cerkiewna w Australii została utworzona w mieście Wollongong w dzielnicy Cringila¹⁵, stan Nowa Południowa Walia, a pierwsze cerkwie w Wollongong, Melbourne, Rockdale, Perth, Adelaide, Port Kembla, Newcastle i in. Pierwsze spotkanie Macedończycy zorganizowali w lutym 1947 roku w Melbourne podczas tzw. Wszechsłowiańskiego kongresu, pierwsza macedońska konferencja odbyła się po miesiącu, również w Melbourne w dniach 7-9 marca¹⁶. W konsekwencji pierwszą cerkiewno-narodową konferencję Macedończycy zorganizowali na początku

¹² Z. Stamatovski, *Bo pomaza no makedonски bibliski jazik*, Poznań 2003, s. 26-27.

¹³ Pewne aspekty życia macedońskiej diaspory przedstawiłem w pracy: Z. Stamatovski, *Nowe strategie i dyskusje dotyczące współczesnych macedońskich przekładów Biblii oraz tekstów liturgicznych*, [w:] *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, vol. 3, red. U. Pawluczuk, Białystok 2012, s. 159-169.

¹⁴ Biuro Informacyjne Partii Komunistycznych i Robotniczych, powstałe z inicjatywy Stalina w Szklarskiej Porębie 1947 r. W czerwcu 1948 wykluczono z niego Komunistyczną Partię Jugosławii.

¹⁵ Macedończycy do dziś w większości zamieszkują tę miejscowość. Według danych z 2001 r. macedońskich rodzin było aż 31,8%, a anglojęzycznych 24,6%. Zob. Cringila, *New South Wales*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Cringila,_New_South_Wales>, (18 XII 2015).

¹⁶ И. Катарциев, *Македонската политичка емиграција по Втората светска војна*, Скопје 1994, s. 23-24.

roku 1971¹⁷, podejmując wówczas decyzję o utworzeniu macedońskich wspólnot cerkiewnych, które jednoczyłyby wszystkich emigrantów i ułatwiały adaptację nowo przybyłym. Zdecydowano też o wysłaniu na edukację teologiczną kogoś z własnych szeregów. Trudne warunki adaptacyjne, nieznajomość języka angielskiego niosły ze sobą frustrację i wywoływały poczucie wewnętrznego wyobcowania – ucieczką od codziennych problemów okazał się właśnie udział w życiu Cerkwi. Doszło jednak do pewnego paradoksu – dobrze zorganizowane wspólnoty cerkiewne za granicą stały się powodem konfliktu z Cerkwią-Matką, zwierzchnictwo MCP bowiem stanowczo domagało się kontroli nad całością diaspory i wprowadzenia do struktur jej Kościoła własnych duchownych. Środowiska emigracyjne natomiast sprzeciwiały się tym dążeniom, nie widząc powodu, by odbierać funkcje księżom zachowującym niezależność od hierarchów MCP¹⁸.

W latach 50. i 60. macedońscy emigranci w Szwecji zaczęli wydawać czasopismo „Makedonija”, będący organem macedońskiej organizacji politycznej OKM (Ослободителен комитет на Македонија¹⁹). Pismo wychodziło krótko, na jego miejscu pojawiło się inne legendarne emigranckie czasopismo „Makedonska nacija”, którego założycielem był jeden z najbardziej znanych macedońskich emigrantów Dragan Bogdanovski (1929-1998). Na początku lat 70. dokonał on całkowitej reorganizacji mniejszych macedońskich stowarzyszeń emigracyjnych w Europie i Australii, jednocząc je w dużą organizację zwaną Ruchem Wyzwolenia i Zjednoczenia Macedonii (Движење за ослободување и обединување на Македонија; DOOM²⁰). W Australii Bogdanovski w szybkim tempie utworzył komitety zagraniczne, które miały kontynuować walkę o zjednoczenie Macedonii oraz wspierać starania o jak najszybszą budowę *stricte* macedońskich cerkwi.

Z czasem w Australii doszło do poważnego rozłamu między cerkiewnymi hierarchami z Synodu MCP a macedońskimi przywódcami emigracyjnymi, zarówno duchowymi, jak i świeckimi. Diaspora zarzucała dostojnikom MCP zbyt łagodne traktowanie macedońskich władz socjalistycznych oraz kontynuowanie dyskryminacyjnej polityki marszałka Tity wobec Macedończyków. Uważała również, że kler przysyłany z Macedonii zasługuje na miano „czerwonych księży”. MCP broniła się twierdząc, że ze względu na ustrój polityczny Jugosławii, której częścią była Macedonia, nic więcej nie można było zrobić, a i tak sobory cerkiewno-narodowe z 1946 oraz 1958 roku odbyły się na terenie Macedonii. Emigranci z kolei przypominali, że stało się to wyłącznie za sprawą ich nacisków.

Ivan Katardžiev w swoim obszernym opracowaniu na temat macedońskich organizacji politycznych po drugiej wojnie światowej publikuje olbrzymią ilość dokumentów na temat pracy DOOM w Australii. Pokazują one, jak wielkim naciskom poddawane były

¹⁷ И. Катарџиев, *op. cit.*, s. 68-73.

¹⁸ Pełna lista macedońskich wspólnot cerkiewnych oraz stowarzyszeń w Australii dostępna jest na stronie: <www.mn.mk/docs/makedonski-klubovi-organizacii-crkovni-opstini-avstralija.pdf>, (20 XII 2015).

¹⁹ Komitet Wyzwolenia Macedonii.

²⁰ *Македонска Енциклопедија*, т. I, Скопје 2009, s. 433-434. Więcej o tym w czasopiśmie „Nacja Macedońska”, które nadal wychodzi w Macedonii: <www.mn.mk/makedonski-legendi/11269-Riste-Risteski-1931---2000-Makedonska-politicka-emigracija-vo-Avstralija>, (15 XII 2015).

kontakty australijskich Macedończyków z hierarchią MCP. Wystarczy spojrzeć na jeden tylko dokument z „Macedońskiej Nacji” z jesieni 1976 roku:

Nikt z macedońskich przesiedleńców nie myśli źle o MCP, nikt od niej nie wymaga, by prowadziła politykę antyjugosłowiańską, czy to w samej SR Macedonii czy wśród emigracji macedońskiej, nikt nie oskarża jej o to, że w samej Macedonii znalazła jakiś sposób koegzystencji z tamtejszym reżimem, natomiast Macedończycy z diaspory są wolnymi ludźmi, żyją w demokratycznych społeczeństwach i nigdy nie pozwolą, by MCP za sprawą swoich arcykapłanów i duchownych sprzedawała politykę jugosłowiańskim udbašom²¹. Żyjąc w społeczeństwach demokratycznych emigranci macedońscy mają prawo do swobody politycznego myślenia.

Macedońska emigracja wymaga od swojej Cerkwi-Matki tylko jednego: ŻEBY BYŁA PRAWDZIWĄ CERKWIĄ, a każda prawdziwa Cerkiew jest jednakowo matką dla wszystkich swoich pociech bez względu na to, jakie są ich przekonania polityczne. [...] Prawdziwe Cerkwie są ponad reżimami i partiami. Prawdziwe Cerkwie nie zadają pytania, kto jest członkiem jakiejś partii, jaki reżim popiera, one nie wymagają od swojej trzody lojalności wobec tego lub innego reżimu. Natomiast MCP jest dzisiaj jedyną Cerkwią na świecie, która się utożsamia z obecnym reżimem, służy mu niczym sługa i najemnik. Oczywiście nie zasługuje to na pochwałę, lecz tylko ją kompromituje przed innymi Cerkwiami w świecie jako marionetkę i sługę tego reżimu²².

Wyjątkowo ostre słowa na końcu tego dokumentu kończą „dyskusję” pomiędzy emigrantami a hierarchami dotyczącą warunków dalszej współpracy. Chodziło m. in. o to, że wybór członków w macedońskich cerkwiach musi być dokonywany zgodnie z zasadami demokracji, bez jakiejkolwiek dyskryminacji w zakresie poglądów politycznych. Współpraca z Macierzą Macedońską²³ ma się odbywać tylko na płaszczyźnie kulturowej, a nie politycznej. I postulat chyba najtrudniejszy do zaakceptowania przez ówczesne władze cerkiewne Macedonii: „księża z macedońskich wspólnot zagranicznych mają przerwać wszelkie formy współpracy z jugosłowiańskimi konsulami oraz innymi przedstawicielami Jugosławii w tych krajach”²⁴.

Nietrudno się domyślić, jak się ten spór mógł zakończyć. Z jednej strony Cerkiew nie chciała się odciąć od emigracji macedońskiej, z drugiej wiedziała, co czeka księży po powrocie do kraju z zagranicznych wyjazdów. Znajdowała się zatem w bardzo niekomfortowej sytuacji, tym bardziej, że w połowie lat 70. XX wieku już od 10 lat cieszyła się autokefalią. Naciski polityczne nasiliły się z początkiem lat 80., po śmierci Tity. W czasie, gdy tendencje niepodległościowe narodów wszystkich republik byłej Jugosławii stale rosły, kwestią dni było pytanie, kiedy dojdzie do ostatecznego rozłamu i rozpadu Federacji Jugosłowiańskiej.

Na początku lat 90. Cerkiew starała się wyraźnie poprawić swój wizerunek wśród emigracji macedońskiej, zajmując zdecydowanie poprawniejszą pozycję niż dotychczas. Po prostu musiała iść śladem wszystkich narodów post-jugosłowiańskich oraz śladem ich duchowieństwa. Musiała dzielić niepodległościowe nastroje społeczne w samej

²¹ Skrótowiec od UDB, dawnych jugosłowiańskich służb specjalnych. Jest to poniekąd retoryka, jaką czasami emigranci z Australii, ale także z Kanady czy USA stosują wobec kręgów lewicowych w Macedonii.

²² И. Катарчиев, op. cit., s. 222.

²³ Chodzi głównie o organizację Macierz Macedońska (Матица Македонска), która w czasach socjalistycznych dbała (lub miała dbać) o interesy Macedończyków za granicą, coś na wzór polskiej Polonii.

²⁴ И. Катарчиев, op. cit., s. 223.

Macedonii, które doprowadziły do ogłoszenia niepodległości²⁵. Ale pewna poprawa dała się zauważyć już w połowie lat 80., kiedy dokonano pełnego przekładu Pisma Świętego na język macedoński, który ukazał się po wieloletnich oczekiwaniach, w roku 1990.

Najnowsze relacje między emigracją macedońską w Australii a MCP wskazują, iż wzajemne nieporozumienia i problemy sprzed lat wciąż są żywe. Spór liturgiczny (i nie tylko) między macedońską diasporą a administratorem eparchii Australii i Nowej Zelandii, władzą Piotrem, to tylko efekt tego głębokiego konfliktu. Może się on jeszcze zaognić po niefortunnej wypowiedzi hierarchy, w której podzielił Macedończyków z australijskiej diaspory na zainteresowanych tylko bogactwem i na tych interesujących się bardziej życiem liturgicznym²⁶.

A ponieważ w dalszym ciągu MCP i jej hierarcha nie zdołali utrzymać pod swoją jurysdykcją wszystkich macedońskich wspólnot cerkiewnych ani części środowisk zawiedzionych postępowaniem Cerkwi-Matki, podejmuje ona skandaliczne wręcz decyzje – nakazuje ponowne przeprowadzenie ślubów, chrzcín, a nawet pochówków, jeżeli nie odbyły się one w MCP!²⁷ Grozi również ekskomuniką grupie duchownych, która dokonała jakichkolwiek obrzędów bez błogosławieństwa hierarchów z MCP, jak to się stało z igumenem macedońskiego klasztoru Św. Prochora Pszyńskiego w Donnybrook, stan Victoria niedaleko Melbourne²⁸. Członkowie wspólnoty, którzy nadal pozostają z nim w jedności, zostali uznani za „niepożądanych” i „heretyków”²⁹. Ta niezrozumiała decyzja została przyjęta przez emigrację jako zdrada dziejowa i kontynuacja inwigilacji służb specjalnych z „sąsiednich państw” w macedońskiej hierarchii cerkiewnej. Tym samym nastąpił powrót sytuacji konfliktowej z połowy lat 70. XX wieku.

Coraz częściej w mediach i w środowiskach diaspory macedońskiej można usłyszeć głosy, że macedońscy wierni z Australii po prostu się oddalają od świątyn pod jurysdykcją MCP, uczestnicząc w życiu liturgicznym innych bratnich cerkwi – serbskich, bułgarskich czy nawet rosyjskich³⁰. Pojawiła się również informacja, że Macedończycy

²⁵ Diaspora również miała wielkie pretensje w związku z pytaniem referendalnym dotyczące niepodległości z 8 września 1991 r. Według niej w drugiej części pytania była zawarta – jak to tłumaczono – „sugestia” odnośnie do ewentualnego późniejszego (po ogłoszeniu niepodległości) połączenia się krajów post-jugosłowiańskich w jakiegoś rodzaju konfederację lub związek z innymi państwami powstałymi po rozpadzie Jugosławii. Pytanie brzmiało: „Czy jesteś za niepodległą Macedonią z prawem przystąpienia do przyszłego sojuszu suwerennych państw Jugosławii?” 1991- Во Република Македонија се одржа Референдум, „Македонска нација”, <<http://mn.mk/aktuelno/6720-1991--Vo-Republika-Makedonija-se-odrza-Referendum>>, (22 XII 2015).

²⁶ Z. Stamatovski, *Nowe strategie...*, s. 163.

²⁷ МПЦ нареди Македонци во Австралија да се прекрстат, превенчаат и пенпогребат, <<http://plusinfo.mk/vest/44137/mpc-naredi-makedonci-vo-avstralija-da-se-prekrstat-prevencaat-i-penpogrebat>>, (25 XII 2015).

²⁸ Władza Piotr wygonił tamtejszego igumena Gavrila i zakazał wiernym uczestnictwa w życiu liturgicznym.

²⁹ „Македонски верници одат да се причестуваат во Руската Сестринска Православна Црква во Кобург Мелбурн, откако Владиката Петар им забрани и ги казни да се причестуваат верниците од Манастирот во Донибрук и ги прогласи за непожелни и Еретици”. Владиката Петар и на дело ги губи верниците во Австралија, „24/7 Radio Ilinden” – Melbourne. Macedonian radio station, 14 XII 2015, <<http://mail.allautofans.com/avstralija/747-eksluzivno-vladikata-petar-i-na-delo-gi-gubi-vernicite-vo-avstralija>>, (25 XII 2015).

³⁰ Од кај Петар до кај Тимотеј – македонските верници во Австралија растрчани по црквите, <<http://www.plusinfo.mk/vest/51262/od-kaj-petar-do-kaj-timotej--makedonskite-vernici-vo-avstralija-rastrcani-po-crkvite>>, (25 XII 2015).

w Australii utworzą własną Cerkiew prawosławną i mają zamiar odzyskać całe mienie, jakie w tej chwili należą tam do MCP³¹.

Co by to znaczyło dla młodych Macedończyków pragnących na emigracji zachować ciągłość narodową i kulturowo-religijną, nietrudno się domyślić. Warto wspomnieć, iż według danych australijskiego biura statystycznego z 1991 roku aż 95% Macedończyków na swojego partnera życiowego wybierało macedońskiego prawosławnego³² (wśród Greków było to niecałe 88%), co świadczy o chęci podtrzymywania więzi z dawną ojczyzną i kontynuowania narodowych tradycji.

W Australii oficjalnie pochodzenie macedońskie (wg ostatniego spisu ludności z 2011 r.) deklaruje 93.570 osób³³, z tego 40.656 urodzonych w Macedonii³⁴, ale nie wiadomo, w której z jej trzech części. Przynależność do macedońskiej Cerkwi zgłasza 63,4%, ale do wschodniej Cerkwi aż 21,6% z całej australijskiej macedońskiej diaspory³⁵. Nie wiadomo jednak, czy ankietowani mieli świadomość różnic, jakie między tymi dwiema wspólnotami występują – i czy one w ogóle występują.

Z powyższego wynika, że polityka Macedonii, emigracja macedońska oraz polityka cerkiewna żyją w pewnej symbiozie i we wzajemnym uzależnieniu. Ważne jest tu kształtowanie świadomości i tożsamości narodowej na podstawie języka, a przede wszystkim wyznania wiary. Macedończycy, ogólnie rzecz biorąc, są narodem wierzącym, jednak brak samodzielnego państwa przez długi czas, mało precyzyjne i nieusystematyzowane koncepcje państwowotwórcze oraz niejednolita polityka cerkiewna powodują, jak pisałem na początku, funkcjonowanie mieszanego modelu ustrojowego – świeckiego związanego z Kościołem. Z jednej strony w ostatnim czasie zwierzchnictwo MCP forsuje w ojczyźnie ideę religii państwowej³⁶. Ale z drugiej strony Konstytucja macedońska, art. 19 ustęp 3, ze względu na wieloetniczny i wielowyznaniowy charakter Republiki Macedonii, jasno stwierdza, że wszystkie występujące na terenie kraju „[...]” wspólnoty wyznaniowe oraz inne grupy religijne są oddzielone od państwa [...]”³⁷. Trudna historia narodu macedońskiego z niezwykle liczną emigracją³⁸, sprawia, że sama macierz często

³¹ *Македонците од Австралија најавуваат формирање самостојна црква*, <www.24vesti.mk/makedoncite-od-avstralija-najavuvaat-formiranje-samostojna-crkva>, (25 XII 2015).

³² *Australian Social Trends, 1994* <www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/2f762f95845417aeca25706c00834efa/5bc01a9fba727452ca2570ec00787e6f!OpenDocument>, (25 XII 2015).

³³ Co oznacza wzrost o całe 11,4% w stosunku do poprzedniego spisu ludności z 2006 roku.

³⁴ *The People of Australia Statistics from the 2011 Census*, Department of Immigration and Border Protection, 2014 tabela 13, s. 55, <www.border.gov.au/ReportsandPublications/Documents/research/people-australia-2013-statistics.pdf>, (25 XII 2015).

³⁵ *SBS Census Explorer*, <www.sbs.com.au/news/census-explorer>, (23 XII 2015).

³⁶ W 2004 r. parlament Macedonii uchwalił niezwykle ważną deklarację poparcia autokefalii MCP. Zdecydowano się na ten krok, gdy powstał problem z opuszczeniem Synodu przez bpa Jovana, który przystąpił do jedności z Cerkwią serbską (dalej: SCP). Biskupowi zarzuczano zawłaszczanie cerkiewnego mienia oraz kradzież dużej ilości środków pieniężnych, parokrotnie był aresztowany. Jednak pod naciskiem SCP, a także organów państwowych został zwolniony i ma odpowiadać z wolnej stopy. Ustępstwa poczyniono w nadziei na pozytywny rezultat rozmów o uznaniu kanoniczności MCP. Kierowana przez biskupa Jovana grupa cerkiewna cieszy się niewielkim poparciem w kraju, a emigracja wcale się z nią nie liczy.

³⁷ *Устав на Република Македонија*, <www.sfid.mk/comp_includes/webdata/documents/USTAV%20precisten%20tekst%20+.pdf>, (8 XII 2015).

³⁸ Macedonia liczy dwa miliony obywateli, diaspora ponad milion osób.

jest zdezorientowana w kwestii wyboru określonej matrycy ideologicznej, narodowej i cerkiewnej. Silne naciski emigracji w tym względzie jeszcze pogłębiają problem, ponieważ porozumienie z diasporą nie zawsze jest możliwe.

Obecnie pieczę nad współpracą australijsko-macedońską, zarówno gospodarczą, jak i kulturalną, przejmują nowo powstałe organizacje, jak np. utworzona w 2004 roku United Macedonian Diaspora, Australian Macedonian Human Rights Committee czy Macedonian Human Rights Movement International³⁹. MCP natomiast spycha wszystkie te działania na boczne tory. Ofiarą są prawdziwi wierni, zmuszeni do poszukiwania alternatywnych rozwiązań.

Заклучок

Zdravko Stamatovski

Słowa kluczowe: Македонија: верници, народ, политика, дијаспора, црковни општини

Македонската емиграција е една од најспецифичните на Балканот и првите поорганизирани миграциски процеси датираат од втората половина на XIX и првата декада од XX век. Тие се резултат на неколку по Македонците неповолни политички одлуки и воени конфликти што се одвивале на просторот во кој тие биле населени (Вардарска, Пиринска и Егејска Македонија).

Првите земји во кои што се населиле биле прекуокеанските, како што се Соединетите Американски Држави, Канада и Австралија. Веднаш по пристигнувањето тие се организираат и духовно, речиси секаде каде што се населила поголема група Македонци задолжително биле формирани црковни општини или се граделе цркви. Овие факти во голема мерка го помагале процесот на културна адаптација на Македонците во новите средини, факт кој во средината на XX век го потпомогнала и Македонската Православна Црква (МПЦ) со седиште во Скопје, Македонија.

Со тек на време релациите помеѓу многубројната македонска дијаспора и МПЦ се поларизираат до толку што во денешниов актуелен миг сведоци сме на крајна нетрпеливост во австралиската заедница. Македонските духовни старешини, раководејќи се од принципот за мешан секуларен-религиски државен политички систем кој се практикува во Македонија, сакаат да ја стават под своја контрола целата македонска иселеничка заедница, на која таа одговара со негодување и неприфаќање на нивните постулати. Доаѓа до спор кој се заканува да ја одвои македонската емиграција во Австралија од својата Црква-Мајка, уникатна ситуација што претставува дополнителен проблем и за двете заедници.

³⁹ *The Macedonian Diaspora in Australia: Current and Potential Links with the Homeland. Report of an Australian Research Council Linkage Project*, by prof. D. Ben-Moshe i in., 2012, s. 21, <www.deakin.edu.au/_data/assets/pdf_file/0007/229498/arc-macedonian-diaspora.pdf>, (23 XII 2015).

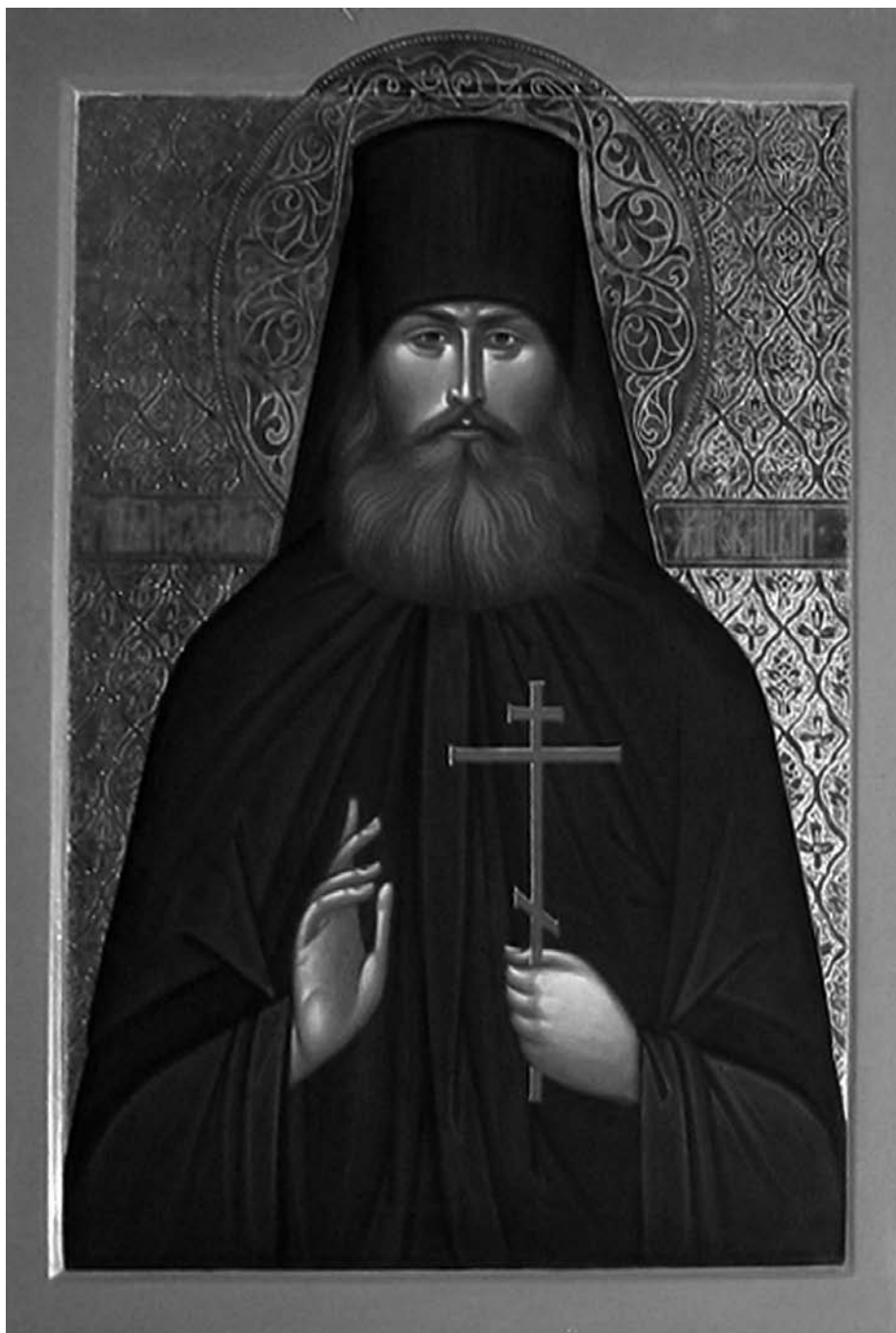
NOWE ŹRÓDŁO DO ŻYWOTA ŚWIĘTEGO ARCHIMANDRYTY
SERAFINA SZACHMUCIA (1901-1946)*

Słowa kluczowe: męczennik Serafin, Szachmuć, źródła historyczne, Kuraszewo, męczeństwo

Święty archimandryta męczennik Serafin urodził się 15 lipca 1901 roku we wsi Podlesie (pow. baranowicki) w wielodzietnej rodzinie chłopskiej Romana i Heleny. Ukończył dwuletnią szkołę ludową w Lachowiczach i w 1916 roku wstąpił do monasteru św. Ducha w Mińsku. Śmierć ojca w 1915 roku i działania wojenne zmusiły go do powrotu do rodzinnej wsi, by pomagać rodzinie. W 1921 roku Roman został psalmistą i służył przy cerkwi Najświętszej Marii Panny (NMP) we wsi Wieliakicza (powiat piński). W 1922 roku udał się do monasteru Zaśnięcia Matki Bożej w Żyrowicach. Tu 25 czerwca 1922 roku złożył śluby zakonne otrzymując imię Serafin. Świecenia diakońskie otrzymał w 1926 roku, a kapłańskie w 1935 roku. Wśród braci cieszył się poważaniem ze względu na głębokie życie duchowe. W 1935 roku ojca Serafina skierowano do pracy duszpasterskiej w Kuraszewie. Spędził tam ponad dwa i pół roku jako proboszcz prawosławnej parafii pw. Antoniego Pieczerskiego. Mieszkańcy Kuraszewa pamiętają go jako dobrego kaznodzieję, człowieka Bożego ducha, o wyjątkowej sile modlitwy. Odprawiał nabożeństwa w cerkwi, odwiedzał wiernych w domach i czytał akatysty, organizował spotkania „pod gruszą”, podczas których czytano Pismo Święte, dyskutowano na tematy religijne lub historyczne. Bywało, że ojciec Serafin oddawał ludziom ostatni grosz, jaki posiadał. Okazywał miłosierdzie wszystkim skrzywdzonym przez los.

Proboszcz dbał o potrzeby kuraszewskiej świątyni i parafii. Z jego inicjatywy zakupiono do cerkwi trzy dzwony i przywieziono kopię cudownej żyrowickiej ikony Matki Bożej. Powstały dwa chóry, którymi sam dyrygował, założył bractwo parafialne, organizował liczne piesze pielgrzymki do Żyrowic, Jabłecznej i Bielska. Mieszkańcy Kuraszewa do dziś opowiadają o przypadkach jasnowidzenia oraz o uzdrowieniach, do których dochodziło dzięki modlitwom mnicha. Po ponad dwóch latach służby o. Serafin opuścił Kuraszewo (10 grudnia 1938 r.) i powrócił do Żyrowic. W 1938 roku uczestniczył w procesjach z cudowną żyrowicką ikoną Matki Bożej, które organizowano dla krzewienia prawosławnej wiary, zbierając przy tym datki na remont monasteru. Był z ikoną w Grodnie, Brześciu, Wołkowysku, Jabłecznej, Bielsku, Prózanach i w innych miejscowościach. Wraz z o. Serafinem w procesjach brał udział przyszły archimandryta

* Mimo ukazania się artykułu p. Marcina Mironowicza w kwartalniku „Cerkiewny Wiestnik” nr 1/2016, s. 26-30, Redakcja zdecydowała wydać go ponownie w zmienionej wersji.



Święty archimandryta męczennik Serafin Szachmuć

żyrowicki Grzegorz Kudarenko¹, z którym od tej pory świętego męczennika łączyły więzy braterskiej przyjaźni. W Żyrowicach mnich zżył się także z arcybiskupem Pantelejmonem², który w 1939 roku podniósł go do godności ihumena, a później archimandryty. W 1935 roku z błogosławieństwa arcybiskupa Pantelejmona o. Serafin wraz z Grzegorzem Kudarenko udał się w podróż misyjną na wschodnią Białoruś. Ich zadaniem była odbudowa życia cerkiewnego w miejscach, gdzie zostało ono zniszczone w okresie władzy radzieckiej. W ciągu dwóch lat, wykorzystując transport konny, odwiedzili Mińsk, Witebsk, Homel, Bobrujsk. Podczas misji o. Serafin gromadził też materiały dotyczące prześladowania Cerkwi prawosławnej przed wojną, stając się pierwszym kronikarzem cierpień, jakich doznała wschodnia Białoruś pod władzą radziecką. W 1943 roku o. Serafin prowadził działalność misyjną w Grzybowskiem koło Krynek, w monasterze supraskim, w Mińsku. W czerwcu 1944 roku, gdy zbliżał się front, o. Serafin i Kudarenko osiedli w monasterze NMP w Grodnie. Już szóstego czerwca, po wkroczeniu wojsk radzieckich do Grodna, obu aresztowano. Po przesłuchaniach przewieziono ich do więzienia w Mińsku. Zostali oskarżeni o współpracę z niemiecką służbą bezpieczeństwa, SD. Rzeczywistym powodem aresztu była jednak ich działalność misyjna prowadzona w latach okupacji niemieckiej. Przesłuchiwanie nie ukrywali swoich poglądów, bronili Cerkwi prawosławnej. Areszt negatywnie odbił się na zdrowiu oskarżonych. O. Serafin cierpiał z powodu nerwicy serca, a Grzegorz m.in. nadkwasoty żołądka.

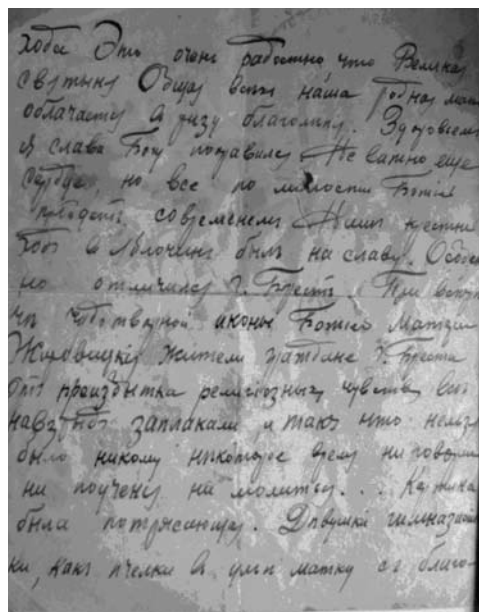
Śledztwo, które trwało dziesięć miesięcy, nie przyniosło żadnych rezultatów. Siódmego lipca 1945 roku NKWD wydało wyrok – pięć lat odosobnienia w obozie dla każdego z nich. Zostali wysłani do dwu różnych obozów obwodu gorkowskiego; byli dwanaście kilometrów od siebie, mimo odległości, czasami kontaktowali się ze sobą. Siódmego lutego 1946 roku o. Serafin zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach, prawdopodobnie na skutek przemocy i doznanych cierpień.

Prokuratura Republiki Białoruś rehabilitowała archimandrytę Serafina Szachmucia 22 kwietnia 1994 roku, 28 października 1998 roku Święty Synod Białoruskiej Cerkwi prawosławnej zaliczył o. Serafina do grona świętych męczenników diecezji mińskiej³.

¹ Grzegorz Kudarenko, syn Laurencjusza, urodził się w 1895 r. Po odbyciu służby wojskowej wstąpił w 1930 r. do monasteru w Żyrowicach. Los połączył go o. Serafinem. Razem prowadzili działalność misyjną na Wschodniej Białorusi. Za tę działalność został skazany przez NKWD na pięć lat łagrów. Po odbyciu kary wrócił do Żyrowic. Tutaj przyjął święcenia zakonne z imieniem Ignacy. Zmarł w 1984 r. jako archimandryta żyrowickiego monasteru. G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła Prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, Ryboły 2012, s. 454.

² Pantelejmon (Paweł Stefanowicz Rożnowski; 1867-1950), biskup dźwiński, później piński i nowogródzki, w latach 1925-1927 rezydował w Żyrowicach. W okresie 1940-1941 był arcybiskupem grodzieńskim i baranowickim, krótko metropolitą prawosławnej Cerkwi Białorusi. W 1944 r. wyemigrował do Niemiec, gdzie zmarł jako hierarcha Rosyjskiej Zagranicznej Cerkwi Prawosławnej. Szerzej: G. Sosna, A. Troc-Sosna, op. cit., s. 38.

³ Żywot świętego archimandryty męczennika Serafina został opracowany na podstawie: D. Fionik, *W Kuraszewie święty służył*, „Przegląd Prawosławny”, nr 1, Białystok 2001, s. 20-22; *Święty Serafin (Szachmuc) archimandryta Żyrowicki*, „Bratczyk”, nr 232, Hajnówka 2000, s. 1-7; J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografiiach świętych*, Warszawa 2008, s. 228-241; Ф. Кривонос, свящ., *Миссионеры военных лет*, „Царкоўнае слово”, nr. 5, Минск 1996; Ф. Кривонос, свящ., *Жития священномучеников Минской епархии, I-половина XX века*, Минск 2002, s. 153-165.



Pismo do kuraszewian daje żywe świadectwo duchowej jedności i troski o. Serafina o dawnych parafian, potwierdza jego starania o przybycie na Podlasie z żyrowicką ikoną. Święty wspominał mieszkańców miejscowości w modlitwach i pozostawał dla nich najważniejszym duchowym autorytetem.

Въ праздничный день когда въ Вашемъ богоспасаемомъ домѣ соберутся бо-
голюбивые братчицы рБ. Анастасія, Александра, Лукерія, Ваша Анна⁶ и Вѣра⁷,

⁷ Wiera Gawryluk – bratczyca parafialna.

Осылу Алексеевичу Богачукому (то бывш
костяком того времени его воеводу Ефиму
Богачу оны старому Ефиму Богачу
Ивану Григорьеву де и старому Макаму
Хамновскому. Давиду и Филиппу
Антоновичам, старцу Фомин Гавриилу
Николаю Голубицу Ефиму Билиз
Ковчигу и старцу почитаемому
Иваном и Иосифом, Иваном и Иосифом
Билиз Иваном и Григорием. Вост
и Вас Голубиц ^{престав} Спасити и Фомин
Билиз Вас Голубиц и старцу Билиз
Голубиц. Ой шествую до Голубиц
Вас Голубиц
Голубиц, Саво

передайте от меня имъ и Кударенки, нашу сердечную горячую благодарность за посылку и письмо.

Нашъ крестный ходъ въ Яблочин⁸ былъ на славу. Особенно отличился г. Брестъ. При встрѣчѣ чудотворной иконы Божіей Матери Жировицкія жители граждане г. Бреста отъ преизбытка религиозныхъ чувствъ всѣ навзрывъ заплакали, и такъ что нельзя было никому нѣкоторое время ни говорить ни поученія ни молиться... Картина была потрясающая. Дѣвушки гимназистки, какъ пчелки въ ульѣ матку съ благо- [с. 3] говѣніемъ окружили святыню, стараясь каждая изъ нихъ поднести или хоть даже прикоснуться къ кіоту. Вотъ гдѣ благочестіе, дѣйствительно Брестъ крѣпость православія. Если Господь благословитъ то на осень пойдемъ въ Гродно черезъ Волковыскій и Бѣлостокскій уѣзды. Но это еще мечты потому что сейчасъ очень трудно, а почему Вы сами прекрасно понимаете. А пока что изволися Господи уѣдемъ съ Кударенкой послѣ Успенія на богомолье простыми пѣшеходами съ жезлами въ рукахъ въ Почаевъ помолиться.

131

Прошу передать мой поклонъ о. Игумену⁹, [s. 4] Осипу Алексѣвичу Бедріцкому¹⁰ (во время крестнаго хода видѣлъ его сестру Ѳеклу¹¹ недалеко отъ Рожанъ) Новому Старостѣ Ивану Григорьевичу¹², да и старому Максиму Калиновскому¹³, Димитрію и Филипу Артышукамъ¹⁴, старцу Божію Діонисію¹⁵, Николаю Романчуку¹⁶, Нестору¹⁷ всѣмъ новымъ и старимъ попечителямъ братчикамъ и братчицамъ, пѣвчимъ и чтецамъ, всѣмъ дѣткамъ и прихожаномъ. Всѣхъ Васъ Господь пусть¹⁸ спасетъ и хранить всѣхъ Васъ добромъ и счастьемъ благословить. Съ любовью во Христѣ Вашъ богомолецъ.

Іеромонахъ Серафимъ

SUMMARY

Marcin Mironowicz

A new source to the St. Seraphim Szachmuc's biography (1901-1946)

Keywords: Seraphim Szachmuc, Belarusian Orthodox Church, martyr, a letter.

The article concerns a new source in connection with the figure of St. Martyr Archimandrite Seraphim Szachmuc (1901-1946). Author publishes a previously unknown letter written by Seraphim to his former parishioners from Kuraszewo. The article also presents St. Seraphim's biography, with particular emphasis on the period of his ministrations as a preacher of the parish in Kuraszewo and his missionary trip to eastern Belarus with Gregory Kudarenko, which ended with the arrest and Seraphim's martyrdom in the gulag.

⁹ О. игумен Leonidas Moroz, pełniący obowiązki proboszcza w Kuraszewie w latach 1938-1939, hieromich monasteru żyrowickiego.

¹⁰ Chodzi tu o psalmistę cerkwi kuraszewskiej – Józefa Aleksandrowicza Bedryckiego. Funkcję tę pełnił on w latach 1932-1945.

¹¹ Tekla, siostra Józefa Aleksandrowicza Bedryckiego.

¹² Iwan Grygorowicz, starosta cerkiewny, członek rady parafialnej.

¹³ Maksym Kalinowski – starosta cerkiewny, członek rady parafialnej, u którego mieszkał o. ihumen Serafin.

¹⁴ Dymitr i Filip Artyszukowie – parafianie u których mieszkał o. ihumen Serafin.

¹⁵ Starzec Dionizy – dzwonnik cerkiewny w Kuraszewie.

¹⁶ Mikołaj Romańczuk, członek rady parafialnej

¹⁷ Nestor, członek rady parafialnej.

¹⁸ Słowo „пустить” dopisane nad linią.

ADAPTACJA PRAWOSŁAWNEJ LUDNOŚĆ PRZESIEDŁONEJ W RAMACH AKCJI „WISŁA” W OLSZTYNIE I OKOLICZNYCH MIEJSCOWOŚCIACH

Słowa kluczowe: przesiedlenie, akcja „Wisła”, adaptacja, życie religijne, prawosławie, Warmia i Mazury, Ukraińcy, Polacy

Mińło już sześćdziesiąt osiem lat od Akcji „Wisła”¹, ale jeszcze dziś jej bezpośrednie ofiary i ich potomków trudno namówić do wspomnień. Osiem rodzin, które zgodziły się opowiedzieć autorce niniejszego artykułu o wydarzeniach z 1947 roku i życiu na Warmii i Mazurach, prosiły o zachowanie anonimowości². Miały wówczas po 7, 9, 12, 13 lat i tylko dwie były dorosłe (21 i 22 lata). Ich wypowiedzi uzupełniły relacje osób pochodzących z parafii prawosławnych w Mrągowie, Ornecie i Lidzbarsku Warmińskim, zamieszczone w zbiorze wspomnień pt. *Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła”*³. Ważnym źródłem do tematu były materiały znajdujące się w Archiwum Państwowym w Olsztynie⁴ dotychczas nie w pełni wykorzystane przez badaczy. Spośród źródeł publikowanych odtwarzających etapy realizacji Akcji „Wisła” wykorzystano przede wszystkim dokumenty zebrane i wydane przez Eugeniusza Miśiłę⁵, Igora Hałagidę⁶ i Bohdana Łukaszewicza⁷. Z licznych już opracowań ukazujących życie społeczności ukraińskiej,

¹ Do przesiedlenia Ukraińców powołano (oficjalnie od 16 kwietnia 1947 r.) zgrupowanie wojskowe o nazwie *Grupa Operacyjna „Wisła”*. Już 17 kwietnia 1947 r. wydano *Grupie* pierwsze zarządzenie w sprawie Akcji „Wisła”. Nazwy Akcja „W” użyto pierwszy raz w instrukcji wysiedleńczej Zarządu Centralnego Państwowego Urzędu Repatriacyjnego (dalej: PUR) z 17 kwietnia 1947 r. Szerzej: E. Miśiło, *Akcja „Wisła”. Geneza, przebieg i następstwa*, praca doktorska, promotor dr hab. A. Szmyt, prof. UWM, s. 16–17, na prawach rękopisu.

² Wywiady z przesiedlonymi w okolicy Nidzicy, Ostródy, Ornety, Górowa Iławckiego, Sątopy Samulewa autorka przeprowadziła w okresie od maja do września 2015 r.

³ *Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła”*, red. M. Gościak i in., Lublin-Biała Podlaska 2013.

⁴ Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), Prezydium Rady Narodowej (dalej: PWRN), Wydział do Spraw Wyznań (dalej: WW), 444/119, Kościół Prawosławny [nadzór nad działalnością osób duchownych, charakterystyka księży] 1948–1948, 1948–1956; 444/120, Kościół Prawosławny [opinie o duchownych, remontach obiektów sakralnych, przejęcie obiektów i nieruchomości, skargi, notatki, wykazy parafii, informacje o działalności kościelnej] 1947, 1947–1984; APO Wydział Spraw Wewnętrznych (dalej: WSW), 444/752, Sprawy ludności ukraińskiej – realizacja uchwały nr XXXVI/520 PWRN 1952; Urząd Wojewódzki (dalej: UW), 391/303, Sprawy Wyznaniowe.

⁵ *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, oprac. E. Miśiło, Warszawa 1993; *Akcja „Wisła” 1947. Dokumenty i materiały*, wstęp, wybór i oprac. E. Miśiło, Warszawa 2013.

⁶ *Duchowni grekokatolicki i prawosławni w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie (1947–1949). Dokumenty i materiały*, oprac. I. Hałagida, Warszawa 2012.

⁷ B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska na Warmii i Mazurach w latach 1955–1958*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1998 nr 4 (222), s. [619]–682.

głównie grekokatolickiej, na Warmii i Mazurach, wybrano tylko te, które zawierały informacje o prawosławnych⁸. Są one skąpe i rozproszone. Nieco więcej wiadomości o wyznawcach prawosławia na Warmii i Mazurach podali: Andrzej Kopiczko⁹ i Anna Korzeniewska-Lasota¹⁰. Wykorzystano także publikacje o historii Cerkwi prawosławnej i jej wiernych autorstwa Kazimierza Urbana¹¹, Stefana Dudra¹², Igora Hałagidy¹³ i Grzegorza Kuprianowicza¹⁴ oraz fragmenty maszynopisu pracy doktorskiej Eugeniusza Misiły¹⁵.

W ramach akcji pod kryptonimem „Wisła” wysiedlono prawie 147 tysięcy osób¹⁶, w tym około 56 tysięcy (ponad 13 700 rodzin) na Warmię i Mazury, głównie na wieś (prawie 90%) do gospodarstw indywidualnych i część na grunty pofolwarczne w ramach osadnictwa grupowego¹⁷. Byli wśród nich nie tylko Ukraińcy, ale również Łemkowie i Rusini (narodowość „rusińska”¹⁸). Jednak w dokumentach (sprawozdaniach najczęściej określa się ich jako „przesiedleni”, „osiedleńcy”, „Ukraińcy”). Ilu wśród nich było wyznawców Cerkwi prawosławnej, trudno ustalić. Ze statystyką miały kłopot władze gminne, powiatowe, wojewódzkie, a także kościelne, ponieważ przesiedleńcy byli ostrożni w wyrażaniu swoich przekonań religijnych¹⁹. Duchowny, ojciec Serafin

⁸ Ważną pozycją jest publikacja Bożeny Domagały pt. *Ukraińcy na Warmii i Mazurach. Studium procesów asymilacji*, Olsztyn 2009 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 246).

⁹ A. Kopiczko, *Kościół prawosławny*, [w:] A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 152, s. 191–194).

¹⁰ A. Korzeniewska-Lasota, *Między prawosławiem a łacińskim katolicyzmem*, [w:] A. Korzeniewska-Lasota, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach w latach 1947–1970*, Olsztyn 2007, s. 161–174.

¹¹ K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944–1956. Studia i materiały*, Kraków 1998; idem, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996; idem, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991 (zarys historyczny)*, Kraków 1994.

¹² S. Dudra, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004.

¹³ I. Hałagida, *Sytuacja wyznaniowa Ukraińców na zachodnich i północnych ziemiach Polski w latach 1947–1957*, [w:] *Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski (1918–1989)*, t. 1, red. R. Drozd, Słupsk-Warszawa 2000.

¹⁴ G. Kuprianowicz, *Akcja „Wisła” a Kościół prawosławny*, [w:] *Akcja „Wisła”*, red. J. Pisuliński, Warszawa 2013.

¹⁵ E. Misiło, *Akcja „Wisła”. Geneza, przebieg i następstwa...*, s. 169–203, 295–302.

¹⁶ Taką liczbę podaje E. Misiło, dodając do 140 146 osób w zestawieniu Państwowego Urzędu Repatriacyjnego i raportów Sztabu Generalnego w czasie Akcji „Wisła”, ok. 1000 Ukraińców wysiedlonych w kilku transportach we wrześniu 1947 r., prawie 4000 uwięzionych w obozie w Jaworznie, ponad 1000 członków i współpracowników podziemia aresztowanych i skazanych przez wojskowe sądy oraz osoby zbiegłe z punktów załadowczych. Por. E. Misiło, *Akcja „Wisła”. Geneza, przebieg i następstwa...*, s. 200.

¹⁷ Według danych Sztabu Generalnego WP, do województwa olsztyńskiego od 1 maja do 16 sierpnia 1947 r. wysiedlono 56 625 osób. Na podstawie badań W. Gieszczyńskiego, do końca października 1947 r. na Warmii i Mazurach osiedlono 13 621 rodzin (55 448) osób, zob. W. Gieszczyński, *Państwowy Urząd Repatriacyjny w osadnictwie na Warmii i Mazurach (1945–1950)*, Olsztyn 1999 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 183), s. 119 i tab. 19 na s. 120. E. Misiło, *Akcja Wisła...*, s. 203. Przesiedleni stanowili 11,6 % mieszkańców woj. olsztyńskiego.

¹⁸ W polskiej wersji układu w sprawie ewakuacji ludności ukraińskiej z Polski wprowadzono dodatkową kategorię narodowości „rusińską”, wzorując się na przedwojennych spisach ludności. Po wojnie tak określano osoby wyznania grekokatolickiego lub prawosławnego, które zamieszkiwały na terenie Łemkowszczyzny i Bojkowszczyzny.

¹⁹ K. Urban cytuje fragment pisma Wydziału Społeczno-Politycznego UW Olsztyn (L. dz. Sp.-W/26/5/48/pfn) z 4. XI 1948 r. do MZO, AuDw, sygn. W III/1/13/49 oraz korespondencję i notatki władz kościelnych. Zob. K. Urban,

(Samojlik), w rozmowie ze starostą powiatu ławskiego w Górowie w dniu 21 grudnia 1949 r. stwierdził, „[...] że prawosławni na terenie tut.[ejszego] powiatu dotychczas nawet oficjalnie nie chcieli pochodzenie swoje wyznawać, uważali że będą w ten czy inny sposób prześladowani, natomiast po dekreście czują się lepiej”²⁰. Jak wynika z dokumentów i wywiadów przypadku nietolerancji i dyskryminacji zdarzały się do lat 70., a powodem było nie tylko wyznanie²¹. Szacunkowe dane (na rok 1948) naniesione na mapę województwa olsztyńskiego w opracowaniu Urbana, wyglądają następująco: Braniewo – 2200, Iławka (Górowo Iławeckie) – 1600, Bartoszyce – 970, Kętrzyn – 1700, Węgorzewo – 2460, Pasłęk – 1950, Morąg – 1380, Lidzbark Warmiński – 1150, Reszel – 940, Mrągowo – 220, Giżycko – 1200, Susz – 1100, Ostróda – 530, Olsztyn – 200²², Nidzica – 310, Szczytno – 260, Pisz – 120, co daje liczbę 18290²³. W sprawozdaniu zachowanym w Archiwum Państwowym w Olsztynie, dodano pow. Biskupiec z liczbą prawosławnych – 940 i Nidzica – 310, a w pow. Węgorzewo – 1160 (nie 2460 jak wyżej), co daje liczbę 17 960 (w dokumencie poprawiono na 17 250). Według danych Cerkwi na dzień 31 XII 1951 r. na terenie Warmii i Mazur mieszkało już tylko 8791 wiernych. Skupieni oni byli w 9 parafiach i 6 filiach: Olsztyn (1500 wiernych), Kętrzyn (1000) i filia w Sątopach-Samulewie (700), Giżycko (500) i filia w Węgorzewie (610), Orzysz (577) i filia w Mrągowie (450), Górowo Iławeckie (800) i filia w Sępólnie (300), Orneta (850) i filia w Lidzbarku Warmińskim (600), Braniewo (490) i filia w Młynarskiej Woli (gm. Młynary, 380)²⁴ oraz w Elblągu (34)²⁵. Andrzej Kopiczko biorąc pod uwagę dane statystyczne z 1966 r., wysnuł wniosek, „że wśród ludności przesiedlonej w ramach Akcji „Wisła” było tylko ok. 10% prawosławnych, czyli ok. 5 tysięcy”, a obliczenia Urbana uznał za zawyżone i uwzględniające grekokatolików, którzy przeważali w tych rejonach z braku swoich świątyń uczęszczali do cerkwi prawosławnych²⁶. Z badań Bożeny Domagały, Anny Korzeniewskiej-Lasoty, i innych badaczy wynika, że część Ukraińców grekokatolików wybrała

Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970..., s. 122 i przyp. 10 i 11.

²⁰ APO, WW, 119, k. 169.

²¹ Nazywano ich „kacapami”, „bulbowcami”, „banderowcami”, „Ukraińcami”. Zdarzały się pobicia szykanowanie w klasie, złe traktowanie w pracy. B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska...*, s. 638, 639, 643, 643, 646, 651, 652, 653, 660, 667, 673, 680, 681. Zob. także, *Dwie godziny...*, s. 93 (w gminie proponowano zamianę imienia Wiera bo „ruskie” na Wiesława), s. 74, 110, 111 (dwukrotne spalanie cerkwi w Morągu), s. 117, 146 i 164 (obawa przed posługiwaniem się swoim dialektem, językiem ukraińskim), s. 149. APO WW, 119, k. 169 (wyrzucenie krzyża prawosławnego); APO, WW, 120, k. 199 (wybite szyby i demolowanie świątyni prawosławnej w Młynarach). Wywiady: „prawosławny krzyżyk chowałam za biustonosz, żeby koleżanki nie zobaczyły” – wspomina obecna parafianka z Olsztyna; z wypowiedzi drugiej „w szkole w pracy, sąsiedzi w bloku do dzisiaj nie wiedzą, kim jestem”.

²² W wykazie podano tę samą liczbę wiernych 200 przy „Olsztyn pow.” i „Olsztyn m.” AP, Olsztyn. W podsumowaniu uwzględniono ją raz.

²³ K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970 (rys historyczny)...*, s. [123].

²⁴ APO, WSW 752, k. 8. W sprawozdaniu z pow. pasłęckiego: „Prawosławna część ludności akcji „Wisła” posiada dostateczne warunki zaspokojenia swych potrzeb religijnych mając do wyłącznego użytku kościoły w Młynarskiej Woli, gm. Młynary, oraz korzystając wspólnie z wyznaniem ewangelicko-augsburskim z kaplicy w Pasłęku. Powyższe placówki są obsługiwane przez duchownych prawosławnych z Ornety, pow. Braniewo i z pow. Stargard w woj. Gdańskim”.

²⁵ K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970...*, s. 119–120.

²⁶ A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej*, [w:] *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, red. B. Domagała i A. Sakson, Olsztyn 1998, s. 45–46.

Cerkiew prawosławną, nie tylko ze względów religijnych ale i praktycznych (odległość do kościoła lub cerkwi, język), i powróciła do swojego Kościoła kiedy stało się to możliwe²⁷. Na przykład rodzina z Węgorzewa jeździła na nabożeństwa do Piłak Wielkich, gdzie przyjeżdżał ksiądz prawosławny. Odeszła z Cerkwi, gdy w Baniach Mazurskich w kościele rzymskokatolickim pojawił się ksiądz ukraiński²⁸. „W tamtych czasach dużo ludzi przychodziło do cerkwi ale kiedy grekokatolicy zrobili swoją cerkiew – z magazynu zbożowego, to zostało nas niewiele” – wspomina parafianka z Ornety²⁹. Sami duchowni prawosławni, dziekan olsztyński ksiądz Piotr Rodkiewicz z księdzem Włodzimierzem Ciechanem przebywając 8 lipca 1952 r. w Baniach Mazurskich, stwierdzili, że „a. do kościoła prawosławnego, przychodzą nie tylko prawosławni lecz często i greko-katol. b) b. greko-kat. są z ks. Ciechanem w dobrych stosunkach, 3. jednak zapatrzeni są oni na rzekomą parafię greko-katol. pod Elkiem³⁰ i tam wyjeżdżają ze ślubami, chrztami”³¹. Porównanie danych zez spisów z lat 1948 i 195 rzeczywiście wykazuje spadek wiernych Cerkwi prawosławnej, a wzrost grekokatolików, np. w Giżycku w 1948 r. prawosławnych było 1200, w 1951 r. – 500, w Braniewie w 1948 r. – 2200, w 1951 r. – 490³². Część grekokatolików świadomie wybrała przynależność do Cerkwi prawosławnej ze względu na wschodnią liturgię³³. Potwierdza to fragment wypowiedzi proboszcza parafii grekokatolickiej „Ludzie, którzy tu przyjechali z akcji „Wisła” to woleli pójść do cerkwi niż do kościoła, wybierali prawosławie, bo tam była wschodnia liturgia. Ludzi, którzy chcieli ratować świadomość narodową bardziej niż religijną wybierali prawosławie”³⁴.

W drugiej połowie lat pięćdziesiątych decyzje władz państwowych³⁵ umożliwiły części ludności wysiedlonej powrót do swoich niezasiedlonych gospodarstw lub na Lubelszczyznę i w Rzeszowskie w celu „zagospodarowania odłogów, opuszczonych spółdzielni produkcyjnych i nierentownych PGR na Lubelszczyźnie i w Rzeszowskim”³⁶. Skorzystały z tego również rodziny prawosławne. Była to jedna z przyczyn spadku wiernych Cerkwi prawosławnej. Należy dodać, że do roku 1955 teren województwa olsztyńskiego opuściło 3 tysiące osób³⁷. Według danych Wydziału do Spraw Wyznań (stan z 19

²⁷ Do 1956 r. władze nie dopuszczały do odrodzenia struktur Kościoła grekokatolickiego. Zakazywały odprawiania nabożeństw, z wyjątkiem przyzwolenia na pracę duszpasterską ks. Mirosława Ripeckiego w Chrzanowie k. Elku.

²⁸ B. Domagała, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 121.

²⁹ Wspomnienia Walentyny Brzyska z Chełma *Nie mogę zapomnieć pięknej Chełmszczyzny*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 221.

³⁰ Mowa o domowej kaplicy w Chrzanowie k. Elku, w której liturgię bizantyjsko-słowiańską odprawiał ks. grekokatolicki M. Ripecki.

³¹ APO, WSW, 752.

³² APO, 391/303 i Tab. 2., s. 119–120 w K. Urban, *Kościół prawosławny...*, Kraków 1996.

³³ Potwierdzają to badania G. Babińskiego, B. Pactwy i M. Dziwiarskiego, omówione przez B. Domagałę. Por. B. Domagała, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 120–122.

³⁴ Cyt. za B. Domagałą, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 122.

³⁵ Były to uchwały Sekretariatu KC PZPR „w sprawie ukraińskiej mniejszości narodowej w PRL z kwietnia 1957 r.”. Analizuje je B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska...*, s. 620–622.

³⁶ Cyt. za B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska...*, s. 621, 622.

³⁷ Osoby te wyjechały do województw: szczecińskiego, koszalińskiego, wrocławskiego. Część wróciła do województwa lubelskiego i rzeszowskiego. Informacja Egzekutywy KW PZPR w Olsztynie dla KC PZPR o realizacji uchwał Biura Politycznego KC PZPR z kwietnia 1952 r. „w sprawie środków zmierzających do poprawy sytuacji

VII 1969 r.) w 15 parafiach i ich filiach skupionych było 3728 wiernych, obsługiwanych przez 9 duchownych³⁸. Zaś według informacji Cerkwi prawosławnej 8200 wiernych³⁹. Skupieni oni byli głównie w powiatach: bartoszyckim, braniewskim, giżyckim, kętrzyńskim, węgorzewskim i mieście Olsztyn. Należeli do parafii w: Braniewie (ks. Andrzej Bierezowiec) z filią w Młynarach, Giżycku (ks. Witalis Czyżewski), Górowie Iławeckim (ks. Grzegorz Ostaszewski), Kętrzynie (ks. Witalis Czyżewski), Korszach (ks. Jarosław Buciora), Lidzbarku Warmińskim (W. Kuryłowicz), Mrągowie (Aleksander Makal), Ornecie (W. Kuryłowicz), Olsztynie (ks. Anatol Ławreszczuk), Orłowie, pow. Giżycko, z filią w Krukłankach, pow. Węgorzewo (ks. Jerzy Senejko), Orzyszu (ks. A. Makal), Pasłęku (ks. Anatol Szydłowski), Sątupach-Samulewie, pow. Biskupiec (ks. Jarosław Bucior), Węgorzewie (ks. Witalis Czyżewski) i Wojnowie (dojeżdżały tutaj pojedyncze rodziny wysiedlonych), bowiem główny trzon parafii stanowili potomkowie starowierców, którzy przeszli na jednowierstwo (ks. Aleksander Makal)⁴⁰. Kiedy właściwie proces adaptacji dokonał się (lata 70.) Cerkiew prawosławna w województwie olsztyńskim otrzymała na własność 19 obiektów sakralnych⁴¹. Stało się tak na mocy ustawy z 23 VI 1971 roku o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Po wprowadzeniu nowego podziału administracyjnego w 1975 r. na terenie zmniejszonego województwa olsztyńskiego pozostało sześć parafii: Olsztyn, Kętrzyn, Korsze, Górowo Iławeckie, Lidzbark Warmiński i Mrągowo. W 1980 pracowało w nich 5 duchownych, a prawosławnych było 2056, co stanowiło 55% liczby wiernych z 1970 roku. Przyczyną spadku liczby wyznawców były dalej wyjazdy do województwa rzeszowskiego i lubelskiego (o czym piszemy niżej), powrót niektórych do Kościoła greckokatolickiego⁴² oraz małżeństwa mieszane⁴³. Cerkiew prawosławna posiadała wówczas 12 obiektów sakralnych⁴⁴.

Rząd wydał odpowiednie akty prawne przyspieszające asymilację przesiedleńców, tzn. pozbawiające ich prawa własności do ziemi utraconej w wyniku Akcji „Wisła”⁴⁵ i uwłaszczenie na gospodarstwach nadanych im w województwach zachodnich i północnych Polski⁴⁶.

*gospodarczej ludności ukraińskiej w Polsce i do wdrożeniu wśród niej pracy politycznej oraz listu Sekretariatu KC PZPR z czerwca 1955 r.”. Cyt. za B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska...*, s. 631.*

³⁸ AP Olsztyn, PWRN, WW, 444/120, k. 211, zob. też A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa...*, s. 47.

³⁹ K. Urban, *Kościół prawosławny...*, s. 131–132 i tabela 5 na s. 136.

⁴⁰ APO, WW, 120, k. 211. Źródło to stało się podstawą opracowania tabeli 19 przez A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa...*, s. 193, jednak bez podania nazwisk i inicjałów podanych w dokumencie, a rozwiązanych przez autorkę niniejszego artykułu.

⁴¹ K. Urban, *Mniejszości religijne...*, s. 58.; idem, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970...*, s. 254.

⁴² A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa...*, s. 47; idem, *Kościół warmiński...*, s. 194.

⁴³ Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że niektórzy członkowie rodziny, a także dzieci i wnuki znajomych zawarły związek małżeński z katolikami i swoje dzieci ochrztili w kościele.

⁴⁴ K. Urban, op. cit., s. 58.

⁴⁵ DzURP, 1949, nr 46, poz. 339. Dekret z 27 VII 1949 r. o przejściu na własność państwa nie pozostających w faktycznym władaniu właścicieli ziemskich, położonych w niektórych powiatach województwa białostockiego, lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego.

⁴⁶ Etapy uwłaszczenie rolnego w województwie olsztyńskim omawia dokładnie W. Gieszczyński, *Państwowy Urząd Repatriacyjny...*, s. 113–134.

Powroty do poprzedniego miejsca zamieszkania, aby odzyskać utracony majątek lub tylko po pozostawiony plon, czy inwentarz, były niedopuszczalne⁴⁷ i praktycznie niemożliwe do drugiej połowy lat pięćdziesiątych. Podania w sprawach powrotów Ministerstwo Ziem Odzyskanych przekazało do kompetencji organów bezpieczeństwa, dla których podstawowym kryterium odmowy była narodowość ukraińska i wyznanie prawosławne⁴⁸ lub greckokatolickie. Wyjazdy po pozostawione mienie, w celu odwiedzenia rodziny czy świętowania w swoich cerkwiach⁴⁹, tak samo jak próby powrotów często kończyły się aresztowaniem i osadzeniem w więzieniu⁵⁰. Niektórzy próbowali wracać kilkakrotnie. Maria Sobol z Zahorowa w powiecie białskim, wysiedlona do wsi Rogajno w gminie Pasłęk, wspomina, że „[...] początkowo ot tak sobie nie można było pojechać. Aby to zrobić, należało się wcześniej zameldować i pod eskortą, jak przestępca, pobyć tam najwyżej pięć dni. Po 10 latach to już uległo zmianie”. Ona i dziesięć innych rodzin wróciło na stałe. Przyjechało ich więcej, ale połowa gospodarstw była w Zahorowie spalona po wysiedleniu lub nowi lokatorzy nie chcieli ich wpuścić do własnych domów, ani ich odprzedać⁵¹.

Już w 1954 roku udało się niektórym rodzinom wrócić „na swoje” i odkupić mienie, np. rodzinie Olgi Sawczuk do Nowosiółek w gminie Sławatycze (pow. białski, woj. lubelskie) ze wsi Zięby w gminie Górowo Iławeckie w województwie warmińsko-mazurskim⁵², czy Walentyny Demidiuk z Nowosiółek, po dziesięciu latach osiedlenia we wsi Topryny k. Górowa Iławeckiego⁵³. O tym, że można już wracać dowiadywali się różnymi drogami, bo oficjalnie w latach 1956-1957 nikt przesiedleńców nie informował o możliwości powrotu⁵⁴. Wracali do 1960 roku⁵⁵. Wyjazdy nasiliły się w 1958 roku. We wspomnieniach Antoniny Mileszy z domu Czapczyk wysiedlonej z rodziną ze wsi Kożanówka (parafia Kobylany w powiecie białskim) do wsi Rączki w gminie Nidzica, czytamy, że przesiedleńcy „[...] zaczęli odwiedzać rodzinne wsie na Podlasiu i uzgadniać z ludźmi, którzy zajęli ich majątki cenę tzw. *odstępnego*. Kto się „dogadał”, ładował

⁴⁷ Ograniczenie swobody przemieszczania się osadników z Akcji „Wisła” regulowały tajne wytyczne Ministerstwa Ziem Odzyskanych z 10 listopada 1947 r. Zob. E. Misiło, *Akcja „Wisła”*. *Geneza, przebieg...*, s. 322 i przyp. 1388.

⁴⁸ E. Misiło na podstawie materiałów z IPN podał w swojej rozprawie doktorskiej dwa przykłady: podanie Onufrego Charytoniuka, wysiedlonego ze wsi Zabłocie (pow. Biała Podlaska) do PGR Gardyny (pow. Susz) i pierwszą zbiorową petycję kilkudziesięciu prawosławnych wysiedlonych z pow. biłgorajskiego. E. Misiło, op. cit., s. 323–324.

⁴⁹ Por. wspomnienia Heleny Ignaciuk z kolonii Jableczna w gminie Sławatycze, pow. białski, woj. lubelskie pt. *Patrzyli na nas jak na wilki*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 39.

⁵⁰ Informacje o złapanych „na nielegalnych powrotach do swojej rodzinnej wsi” i wywożeniu ich do Centralnego Obozu w Jaworznie, działały przynębiająco na przesiedleńców, por. wspomnienia Wiery Mandrosz z Kobylan w pow. białskim *Na obcej ziemi*, [w:] Ibidem, s. 117.

⁵¹ Wywiad Katarzyny Sawczuk z Marią Sobol *Jak przypominę sobie tamte czasy...*[w:] Ibidem, s. 138, 140.

⁵² Wspomnienia Olgi Sawczuk z Nowosiółek spisane przez wnuczkę Katarzynę Sawczuk pt. *Wszystkich nas wywozili*, [w:] Ibidem, s. 66–67.

⁵³ Wywiad Mariusza Osypiuka z babcią Walentyną Demidiuk z Nowosiółek: *Bo tutaj Ukraińcy nie mogą zostać*, [w:] Ibidem, s. 73–74.

⁵⁴ B. Łukaszewicz uznał na podstawie dokumentów, że „Aparat terenowy nie znał również uchwały Sekretariatu KC PZPR w sprawie możliwości powrotu ludności ukraińskiej. Zob. B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska...*, s. 620.

⁵⁵ Wywiad Katarzyny Rabczuk z Wierą Hasium i Mikołajem Hasiuk z Nowosiółek: *Spaliśmy w tych domach jak zwierzęta*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 77.

dobytek i wracał w rodzinne strony. Najpierw jechali mężczyźni, aby na nowo zorganizować gospodarstwo, a później „ściągnąć” resztę rodziny”. Rodzicom Antoniny Mileszy „udało się odzyskać to, co stracili po wyjeździe z rodzinnych stron”⁵⁶. Wielu jednak nie stać było na wykupienie swojej ojcowizny.

Z dziesięciu rodzin wysiedlonych ze wsi Nowosiółki w gminie Sławatycze (pow. bialski, woj. lubelskie) do wsi Stabunity w gminie Lidzbark Warmiński osiem wróciło w rodzinne strony⁵⁷.

Wiera Roszakowska z Woskrzenic Małych w gminie Biała Podlaska, przesiedlona do Starych Bolit w gminie Miłakowo w powiecie ostródzkim, wspomina, że „Wcześniej było nas tutaj [nie tylko w Starych Bolitach ale i Raciszewie, Miłakowie i innych wsiach – Z. J.-P.] dużo prawosławnych. Ale później powyjeżdżali wszyscy z powrotem, inni pomierali. Młodzi wyjechali do miasta uczyć się i tam zostali”⁵⁸. Prawie z każdej rodziny ktoś wrócił w swoje strony⁵⁹.

Nadzieja Demidiuk wysiedlona z Pnisek (gmina Sławatycze w pow. bialskim) do województwa zachodniopomorskiego uważała, że „Tamci z olsztyńskiego chyba rzadziej wracali, mieli lepsze i bogatsze ziemie”⁶⁰.

Czy rzeczywiście tak było? Przyjrzymy się stanowi materialnemu przesiedlonych. Akcje wysiedlenia zaczynało się o świcie i dawano mało czasu⁶¹ na zabranie inwentarza żywego (koni, krów, nierogacizny) i zapasów żywności. Rodzina miała do dyspozycji dwie, trzy furmanki, które dowoziły je z dobytkiem na stację w Chotyłowie. Konie i krowy trzeba było pędzić pieszo polnymi drogami, przez lasy po kilkanaście, a nawet ponad dwadzieścia kilometrów. Przesiedlona z Boginki Pańskiej wspomina, że jej rodzinie udało się zabrać ze sobą 2 konie i 3 krowy, świnie⁶² musieli zostawić kuzynom, którzy przeszli na katolicyzm, co uchroniło ich przed przymusowym wyjazdem. Konia i dwie krowy udało się dowieźć do stacji Nidzica rodzinie z Połosek. Niektórym udało się zabrać ze sobą owce i kury. Rozmówcy wspominają postoje pociągów i rodziców koszących na poboczach trawę dla inwentarza, ponieważ wywożono ich w połowie lipca i nie zdążyli zebrać zasianych plonów. Trudna sytuacja zmusiła niektórych do sprzedaży przywiezionych koni i krów. Nie wszyscy mogli zapewnić zwierzętom paszę, ponieważ nie przydzielono im od razu gospodarstw. Z relacji wynika, że po przewiezieniu do miejsca docelowego, często sami musieli szukać sobie nadającego się do zamieszkania domu i ziemi. Pracowali za zboże, ziemniaki i buraki u gospodarzy, którzy wcześniej

⁵⁶ Wywiad Katarzyny Demidziuk z babcią Antoniną Mileszyk z Korzanówki: *Bydłęcy pociąg*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 115.

⁵⁷ Wywiad Mariusza Osypiuka z Włodzimierzem Onufrejukiem z Nowosiółek, *Domy bez okien*, [w:] *Ibidem*, s. 45–46.

⁵⁸ *Nie płaczcie, jest gdzie mieszkać i chleb jeszcze jest*, [w:] *Ibidem*, s. 95.

⁵⁹ Por. *Dwie godziny...*, s. 120, 121, 122, 134, 136, 149, 163, 176. W wywiadach przeprowadzonych przez autorkę tylko z jednej rodziny nikt nie wrócił do rodzinnych stron.

⁶⁰ Wywiad Katarzyny Rabczuk z Nadzieją Demidiuk z Pnisek, *Wracać chciało się każdemu*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 36.

⁶¹ Według relacji przesiedlonych cała akcja trwała od dwóch do pięciu godzin.

⁶² Niektórym rodzinom udało się przewieźć także świnie, np. rodzina Olgi Sawczuk z Nowosiółek wzięła dwie. Zob. *Wszystkich nas wywozili*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 63.

przyjechali z Polski centralnej i z Wileńszczyzny. Początkowo ziemię „każdy brał, gdzie chciał i ile chciał” – wspomina mieszkanka wsi Grzędy, wówczas trzynastoletnia dziewczyna, przywieziona z rodziną do miejscowości Sątopy Samulewo (potem Frankowce, Kremarzewo, Grzędy). Z czasem sprawy przydziału ziemi uporządkowano. Jednak nie wszyscy otrzymali tyle ziemi, ile zostawili. „Tam zostawiliśmy 24 ha ziemi ornej i 2 ha łąki, tutaj otrzymaliśmy 12 ha”⁶³. Rodzinie z Połosek, gdzie miała 17 ha ziemi, przydzielono w okolicach Nidzicy 7 ha⁶⁴. Ale byli i tacy, którzy nie chcieli więcej ziemi, ponieważ nie mieli sprzętu ani koni, obawiali się także płacenia dużych podatków. Lepsze gospodarstwa i zabudowania były już zajęte, ponieważ przesiedleni w ramach Akcji „Wisła” stanowili ostatnią grupę skierowanych na Ziemię Odzyskane. Tylko jedna rodzina, z którą przeprowadzałam wywiad, zamieszkała w godziwych warunkach, w dużym polniemieckim domu. Z relacji pozostałych wynika, że były to pomieszczenia gospodarskie lub domy ograbione i mocno zdewastowane, do których kierowano po kilka rodzin. Z czasem władze wysyłały ekipy remontowe i dawały zapomogi, ale potrzeby były ogromne. Gotowano na podwórku na ceglach. W pierwszym roku po przyjeździe były problemy z żywnością, gotowano nawet lebiędę i pokrzywę, marmoladę z jabłek⁶⁵. Potem dostawali przydziały mąki kukurydzianej, zboża i innych produktów⁶⁶. Sytuacja materialna przesiedlonych ulegała stopniowej poprawie po 1956 r. W uchwale Sekretariatu KC PZPR „w sprawie ukraińskiej mniejszości narodowej w PRL” z kwietnia 1957 r. zakładano opracowanie (na l. 1957–1960) planów pomocy gospodarczej w poszczególnych województwach. Miano zwiększyć kwoty kredytowe i przydziały materiałowe, udzielać rekompensat za mienie pozostawione w wyniku przesiedlenia, „zabezpieczyć pomoc finansową i materiałową na pobudowanie zagród”, na gruntach przydzielonych (w ramach zadośćuczynienia) z Państwowego Funduszu Ziemi⁶⁷. Przyznawana pomoc, jak wynika z dokumentów i wspomnień, przyczyniła się do poprawy sytuacji materialnej i pewnej stabilizacji. Dotychczas złe warunki gospodarcze, brak poczucia własności posiadanych gospodarstw, brak materiałów budowlanych potęgował stan tymczasowości i chęć powrotu w rodzinne strony. Powoli sytuacja ulegała poprawie⁶⁸. Wspomniana wyżej uchwała podejmowała również problem rozwoju szkolnictwa i kultury. Zaczęły powstawać szkoły z językiem ukraińskim, biblioteki, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, zespoły teatralne, ukraińska audycja radiowa (1958)⁶⁹.

⁶³ Wspominała przesiedlona w okolice Sątopy Samulewo.

⁶⁴ Wywiad przeprowadzony przez autorkę 10 lipca 2015 r.

⁶⁵ Tak smacznych i trwałych jabłek już dzisiaj się nie spotyka – wspomina przesiedlona w okolice wsi Sątopy Samulewo.

⁶⁶ Kilka rodzin przypominało w rozmowie z autorką, że dostawało pomoc z międzynarodowej organizacji UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) „[...] dostawaliśmy pomoc z Unry”.

⁶⁷ B. Łukaszewicz dokonał wyboru 15 tekstów źródłowych z zespołu KW PZPR Archiwum Państwowego w Olsztynie, które przybliżają sytuację ekonomiczną, kulturalną i oświatową ludności ukraińskiej. Zob. B. Łukaszewicz, *Kwestia ukraińska na Warmii i Mazurach...*

⁶⁸ APO, 444/752. Zob. także teksty dokumentów z l. 1955–1958, [w:] *Kwestia ukraińska na Warmii i Mazurach...*, nr 1, 2 i kolejne.

⁶⁹ Szerzej: A. Korzeniewska-Lasota, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 94–156.

Przesiedlona ludność wyznania prawosławnego znalazła się w nieco korzystniejszej sytuacji niż grekokatolicy, mogła odbudować życie religijne⁷⁰. Początkowo działania te miały charakter żywiołowy, podejmowany samorzutnie przez poszczególnych duchownych wysiedlonych razem z wiernymi. Tak było z duchownymi prawosławnymi: Mikołajem Kostyszynem (1892–1971) w Braniewie⁷¹, Józefem Kundeusem (1896–1950) w Nidzicy⁷² i Aleksym Nesterowiczem (1920–1993) w Ornecie⁷³. Jednak nie dane im było długo służyć, ponieważ już 5 sierpnia aresztowali ich funkcjonariusze Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego na osobiste polecenie Dyrektora Departamentu III Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego⁷⁴. Po sześciodniowym pobycie w olsztyńskim areszcie, zostali osadzeni w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie, z którego zostali zwolnieni dopiero 12 grudnia 1948 roku⁷⁵. Kolejnych do opieki duszpasterskiej i otwierania nowych parafii, mogła Cerkiew delegować, ponieważ uzyskała zgodę Ministerstwa Ziem Odzyskanych. I już od 17 września 1947 roku parafie z Warmii i Mazur należały do dekanatu olsztyńskiego⁷⁶. W sprawozdaniach władz odnośnie do Cerkwi prawosławnej czytamy:

Dość znaczna liczba przesiedleńców z akcji „W” rozrzucona na terenie całego województwa olsztyńskiego nie została jeszcze pod względem religijnym zorganizowana. Parafia istnieje dopiero w Olsztynie (duchowny Batalin), oraz w Giżycku duchowny Bondar. Poza tym został skierowany na teren tutejszego województwa Protojerej Eugeniusz Naumow, który stara się zorganizować parafię prawosławną na terenie powiatów: Braniewo, Biskupiec, Kętrzyn, Mrągowo, Morąg, Pisz, Węgorzewo⁷⁷. Cerkiew Prawosławna nie dysponuje dotychczas żadnym obiektem na cele religijne. W przyszłości jednak [tu słowo zamazane] konieczność uwzględnienia jej potrzeb i pożądane byłoby wytypowanie w każdym powiecie po jednym kościele lub

⁷⁰ Cerkiew prawosławna swoje struktury na Ziemiach Zachodnich i Północnych zaczęła organizować jeszcze w 1945 r. na potrzeby repatriantów z ZSRR, wśród których było wielu wyznania prawosławnego. 5 czerwca 1946 r. powołano Prawosławną Administrację na Ziemiach Odzyskanych, przekształconą dwa miesiące później w samodzielną diecezję. Jeszcze w trakcie trwania Akcji „Wisła” (24 lipca 1947 r.), władze Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego powołały „Prawosławny Metropolitalny Komitet Niesienia Pomocy Przesiedleńcom na Ziemie Odzyskane”. Kierował nim sam zwierzchnik Cerkwi metropolita Dionizy. 25 lipca 1947 r. skierował on do duchownych prawosławnych w istniejących już placówek duszpasterskich na Ziemiach Odzyskanych pismo z poleceniem udzielenia pomocy wysiedleńcom. „Tysiące naszych wiernych – pisał metropolita Dionizy – nie tylko nie może spokojnie modlić się, ale cierpi często głód i żyje w nędzy”. Cyt. za E. Misilo, *Akcja „Wisła”. Geneza, przebieg i następstwa...*, s. 301. Należy dodać, że postanowienia Dekretu z 28 września 1949 nie naruszały praw własności Cerkwi prawosławnej w przeciwieństwie do Kościoła grekokatolickiego.

⁷¹ Por. biogram *Mikołaj Marian Kostyszyn*, [w:] *Duchowni grekokatolicy i prawosławni...*, s. 237.

⁷² Biogram *Józef Kundeus (1896–1950) duchowny prawosławny*, [w:] Ibidem, s. 240–241.

⁷³ Biogram *Aleksy Nesterowicz (1920–1993) duchowny prawosławny*, [w:] Ibidem, s. 245.

⁷⁴ Gryps z 11 sierpnia 1947 r., przemycony z olsztyńskiego aresztu, przed wywiezieniem do Centralnego Obozu Pracy w Jaworznie, do arcybiskupa białostockiego i bielskiego ks. Tymoteusza z prośbą o ratunek i pomoc, podpisany przez duchownych prawosławnych: ks. prot. Józefa Kundeusa, ks. Mikołaja Kostyszyna i ks. Aleksego Nesterowicza, [w:] *Duchowni grekokatolicy i prawosławni...*, s. 95, nr 24. Zob. także dokumenty; nr 20, 22, 23, 28, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 68.

⁷⁵ Duchowni, zgodnie z tajną instrukcją Ministerstwa Bezpieczeństwa z 25 kwietnia 1947 r., podlegali takiemu samemu rozpoznaniu agenturalnemu i inwigilacji jak osoby podejrzane o przynależność do UPA. Posługi religijne, jak spowiedź czy pochówek członków UPA, były uważane za przestępstwo. Duchownych najdłużej przetrzymywano w obozie pracy w Jaworznie. Por. *Duchowni grekokatolicy i prawosławni...*, s. 196, nr 79 i nr 89 (z tego dokumentu wynika, że najdłużej z duchownych prawosławnych przetrzymywany był ks. Damian Towstiuł, do marca 1949 r.

⁷⁶ Dokonano podziału diecezji ziem odzyskanych na trzy dekanaty: wrocławski, szczeciński i olsztyński.

⁷⁷ APO, UW, 391/303, k. 219.

kaplicy na cele tego wyznania” [dalej dopisano tekst czarnym atramentem] „Kościół Ew.[angelicko] Augsb.[urski] udostępnił wyz.[nawcom] prawosł.[awia] kaplicę przy cmentarzu w Olsztynie do czasu uzyskania własnego lokalu⁷⁸.

Pełniącym obowiązki proboszcza w parafii olsztyńskiej 18 października 1946 roku mianowano księdza Mikołaja Batalina⁷⁹. Pierwsze nabożeństwo odprawiono w niej 25 grudnia 1946. Po adaptacji wnętrza kaplicy do potrzeb liturgii prawosławnej, parafię erygowano w 1947 roku, a już 28 kwietnia 1948 roku liczyła około 1000 wiernych⁸⁰. W 1947 roku jesienią do województwa olsztyńskiego przyjechał ksiądz Eugeniusz Namow i do lipca 1949 roku założył trzy parafie. Władze administracyjne przychylnie odnosiły się do jego poczynań i tylko Urząd Bezpieczeństwa miał pewne zastrzeżenia⁸¹. W 1947 roku powstała placówka w Giżycku, obsługiwana przez Anatola Bondara. Należy dodać, że na początku 1948 roku władze zastrzyły swoje stanowisko w sprawie powoływania parafii prawosławnych na Ziemiach Odzyskanych, co miało związek z aresztowaniem metropolity Dionizego. Zahamowało to rozwój życia prawosławnego na Ziemiach Odzyskanych. Dopiero utworzony w 1950 roku Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie i jego oddział w poszczególnych województwach (w tym w olsztyńskim) zaczął zatwierdzać (ale nie wszystkie) oficjalnie istniejące prawosławne placówki duszpasterskie. Od 8 czerwca 1951 roku, już oficjalnie, działały parafie i filie w Olsztynie, Braniewie, Ornecie, Giżycku, Mrągowie, Górowie Iławeckim, Kętrzynie, Prabutach, Samulewie i Sępólnie. Z powodu małej liczby wiernych władze nie zgodziły się na parafie w Pasłęku, Młynarach i Węgorzewie. Pełniący obowiązki dziekana olsztyńskiego proboszcz z Kętrzyna, Aleksy Uszakow, zorganizował w 1951 roku parafię prawosławną w Baniach Mazurskich i oddał ją pod opiekę księdzu Włodzimierzowi Ciechanowi, proboszczowi w Giżycku⁸². Liczba placówek rosła, i w połowie 1967 roku osiągnęła liczbę 15 parafii i trzech filii obsługiwanych przez 9 duchownych, o czym napisano wyżej. Władze sprzyjały Cerkwi prawosławnej, uważając, że znajdą sprzymierzeńca w akcji polonizacyjnej i nawracania grekokatolików⁸³. Jednak akcja misyjna realizowana tylko przez kilku duchownych nie

⁷⁸ APO, WW, 119, k. 216.

⁷⁹ APO, UW, 391/303, k. 184. Opinia starosty powiatu ostródzkiego o ks. Mikołaju Batalinie obsługującym również parafię w Ostródzie, gdzie miał 900 wiernych. „Cichy, spokojny, mało energiczny, w stosunku do Państwa Polskiego ustosunkowany przychylnie”.

⁸⁰ APO, 391/307 Informacja dziekana prawosławnego okręgu olsztyńskiego dla Wydziału Społeczno-Politycznego.

⁸¹ A. Korzeniewska-Lasota, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 167. Zob. też. I. Hrywna, *Rok pierwszy*, „Borussia” 1991, nr 1, s. 36; A. Sakson, *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach*, Poznań, 1998, s. 224.

⁸² APO, 752, k. 47.

⁸³ APO, WSW, 752. W piśmie Samodzielnego Referatu ds. Wyznań w Olsztynie z dnia 7 IX 1952 r. czytamy: „nie należy dopuścić do organizowania parafii grekokatolickich, lecz w dalszym ciągu działać przez kościół prawosławny. Specjalnie na tym terenie zaopiekować się majątkami PGR-ów i spółdzielniami produkcyjnymi, gdyż ich wpływ niewątpliwie może wypierać wpływy nacjonalistyczne i religijne. Oddziaływać również przez partie i organizacje społeczne, gospodarcze i kulturalne. W ramach akcji osiedleńczej dorzucić osadników wyznania prawosławnego z województwa lubelskiego, których wpływ może związać byłych grekokatolików praktykujących religię z lojalnym kościołem prawosławnym Według dokumentu (APO, WSW, 754), działania zmierzające do zniszczenia Kościoła grekokatolickiego za pomocą Cerkwi prawosławnej zaakceptowano w uchwale Biura Politycznego KC PZPR z kwietnia 1952 r. W punkcie 5 uchwały zapewniono poparcie „lojalnemu duchowieństwu prawosławnemu” w wykonywaniu kultu religijnego i erygowanie nowych parafii. Zob. też. A. Korzeniewska-Lasota, *Ukraińcy na Warmii i Mazurach...*, s. 166/167.

powiodła się, stała się tylko przyczyną napięć między żyjącymi wcześniej w zgodzie (poza drobnymi wyjątkami⁸⁴) przesiedlonymi prawosławnymi i grekokatolikami⁸⁵.

Jak ważne było dla przesiedlonych wsparcie duchownych i otwarcie świątyń świadczą ich wypowiedzi. Piotr Andrzejuk zamieszkały we wsi Krzyżewo w powiecie braniewskim wspomina „Tęsknota za swoimi, za rodzinnymi stronami, była jednak wielka. Wokół byli sami nieznajomi, do tego ciężkie życie i brak swojej świątyni. Po roku trafiliśmy do świątyni w Elblągu. Potem znalazł się swiaszczenik w Braniewie – ks. Kostyszyn. Wtedy już było bardzo „ludzko”. Pojawiło się i pierwsze dziecko, które można było ochrzcić w naszej wierze prawosławnej”⁸⁶. Walentyna Demidiuk osiadła z rodziną w Toprynach w powiecie bartoszyckim, wraz z innymi prawosławnymi, prosiła władze o cerkiew. „Dali nam na ten cel kaplicę poniemiecką w Górowie Haweckim, którą zaadoptowaliśmy na prawosławną cerkiew. Pojawił się i na stałe batiuszka, mnich, o. Serafin (Samojlik). Do cerkwi w Górowie mieliśmy z Topryn 12 kilometrów”. W niedzielę na nabożeństwa przychodziło dużo ludzi, „cała cerkiew” z okolicznych wsi „[...] jedni piechotą przychodzili, kto miał rower, to rowerem przyjeżdżał. Niektórym udawało się podjechać ciężarówką, która przyjeżdżała do wsi po mleko dwa razy dziennie. Ci kierowcy nie robili problemów, podwozili. To byli Niemcy, którzy zostali na swojej ojcowiznie, ale zmienili obywatelstwo na polskie”⁸⁷. Daleko do cerkwi w Ornecie mieli mieszkańcy wsi Stare Bolity w powiecie ostródzkim. Kiedy tylko dowiedzieli się, że jest ich świątynia, starali się chodzić i jeździć autobusem, chociaż ten często nie zajeżdżał do wsi. Żeby uczestniczyć w nocnym nabożeństwie na Boże Narodzenie (*Wśienoszcznoje Bdienije* – Całonocne Czuwanie) jechali autobusem już o 13-ej. Na Wielkanoc szła do cerkwi z siostrą przez las od 19.00 do 23.00 Zmokły, zmarzły, [...] Ale wszystko się przeżyło”⁸⁸. Mieszkańcy powiatu ostródzkiego dojeżdżali pociągiem do Olsztyna na nocne nabożeństwa Wielkanocne i Boże Narodzenie. Obsługa pociągu z wyrozumiałością odnosiła się do śpiewających prawosławnych i witających się w święto

⁸⁴ Problemy ks. Jerzego Senejko z parafii prawosławnej w Krukłankach-Orłowie z ks. Grzegorzem Czerneą, „który nieprawnie sieje nienawiść pomiędzy dobrze współzującymi ludźmi. W Kościele rzym. kat. tworzy parafię Grecko-Katolicką i obydwa z Proboszczem rzym. kat. nawołują naród wiernych by organizowali się w Kościele przeciw Prawosławiu.[dalej cyt. księdza „Prawosławni to bezbożnicy, komuniści wschodni, to oni moskiewskie popy mordowali św. Josofata...” (APOWW, 120, k. 147–148. Także problemy z duchownym grekokatolickim ks. Andrzejem Szagało (APO, WW, 120, k. 239–262).

⁸⁵ Ksiądz wyznania prawosławnego, Mikołaj Kostyszyn, wprowadził język ukraiński do liturgii, namawiał, aby ludność domagała się otwarcia nowych placówek prawosławnych. Starał się także pozyskać wyznawców spośród grekokatolików z akcji „Wisła” mieszkających w powiatach: braniewskim, pasłęckim i iławskim. Został zresztą przez władze oskarżony o sianie nacjonalizmu. (APO, WW, 444/8, k. 371–372, Sprawozdanie Samodzielnego referatu do Spraw Wyznań w Olsztynie za IV kwartał 1953 r. z 5 I 1954 r.), zob. APO, 752, k. 23–25. Uważam, że ks. Kostyszyn wyszedł naprzeciw zapotrzebowaniu prawosławnych, którzy chcieli, żeby spowiadał i odprowadzał nabożeństwa w języku ukraińskim. Skarżyli się, że przydziela się im duchownych nie znających ich języka i obyczajów. W dokumentach są wymieniani również inni duchowni ks. Witalis Czyżewski, który pozyskał już 70 rodzin grekokatolickich (APO, WW, 120, k. 23–24); ks. Grzegorz Misiejuk (Orneta, Lidzbark Warmiński, Braniewo) APO, WW, 120, k. 64.

⁸⁶ *Ciągły strach i niepewność o jutro*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 103.

⁸⁷ *Bo tutaj Ukraińcy nie mogą zostać*, [w:] *Ibidem*, s. 72–73.

⁸⁸ Wspomnienia Wiry Roszakowskiej z Woskreszenia Małych w powiecie białskim, *Nie płaczcie, jest gdzie mieszkać i chleb jeszcze jest*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 94–95.

Zmartwychwstania Pańskiego „Christos Woskres” (Chrystus Zmartwychwstał) „Wostiny Woskres” (Zaprawdę Zmartwychwstał)⁸⁹. Do cerkwi w Olsztynie 30 km ze wsi Bartołty Wielkie dojeżdżał Jan Moroz, w niej brał ślub⁹⁰. Halina Jewtoszuk do cerkwi w Pasłęku dojeżdżała 20 km, a kiedy otwarto świątynię w Młynarach to chodziła pieszo 13 km: „Tylko nie odprawiało się co tydzień. Do Pasłęka przyjeżdżał batiuszka z Elbląga, a do Młynar z Braniewa. Czasami jeździliśmy do Ornety, to też było ze 20 km. Było inaczej. Teraz ludzi mówią, że zmęczeni, bo cały tydzień praca. A czy wtedy nie było zmęczenia? Przecież też cały tydzień pracowało się w PGR-ze, a w niedzielę do cerkwi szło i tyle. Nikt nie narzekał”⁹¹.

Zanim otwarto cerkiew w Kętrzynie, duchowny przyjeżdżał do majątku zamieszkałego przez czternaście rodzin, w tym rodzina Jerzego Romaniuka, i odprawiał nabożeństwa w domu. Jerzy Romaniuk wspomina, że chodził z mamą pieszo do cerkwi 12 km, jest mocno przywiązany do swojej wiary i jest za to „mamie niezwykle wdzięczny”⁹². Długo starali się o budynek, w którym można byłoby odprawiać nabożeństwa, mieszkańcy Morąga i okolicznych wsi, m. in. Nadzieja i Piotr Waszczukowie. Potem czekali na duchownego, a kiedy już przyjechał, ochrztili swoje dziecko. Piotr Waszczuk, pełniący od początku funkcję starosty, opowiada, jak dbali o świątynię przekazaną im przez ewangelików. Ze smutkiem stwierdza, że prawosławnych została już garstka „Nas prawosławnych więcej wróciło do siebie, dlatego jest nas tutaj mniej od grekokatolików”⁹³. Cerkiew łączyła przesiedleńców rozproszonych po wsiach i majątkach. Stanowili jakby jedną rodzinę. „Obiady po panichidach⁹⁴ robiliśmy na parafii u batiuszki”) – wspomina jedna z parafianek. Ks. Aleksy Nestorowicz z żoną zaopiekowali się jedną z parafianek, mieszkała u nich, kiedy uczyła się w liceum w Ornecie⁹⁵. Do dzisiaj moi rozmówcy wspominają ciepło i z wielkim szacunkiem duchownych ze swoich parafii: ks. Aleksego Nestorowicza z Ornety, Witalisa Czyżewskiego z Kętrzyna, ojca Serafina (Samojluka) i innych. Mówią, że pomogli im przystosować się do nowych warunków. Duchowni, podobnie jak i wierni, żyli w trudnych warunkach. Oto kilka przykładów z charakterystyk pierwszych duchownych opracowanych przez władze powiatowe. O ks. proboszczu Włodzimierzu Ciechanie, proboszczu parafii prawosławnej w Giżycku „[...] Żyje w dość trudnych warunkach materialnych, jednak nie jest łapczywy ze strony materialnej i nie wykorzystuje od tej strony swoich wyznawców”⁹⁶. Ksiądz Włodzimierz Ciechan „Życie prowadzi bardzo skromne, lecz mimo to jest dla wszystkich wiernych jednakowy. Cieszy się zaufaniem u swoich parafian”⁹⁷. Podobne opinie ma o. Serafin, ks. Damian Towstiuł, ks. Mikołaj Batalin.

⁸⁹ Wypowiedź mieszkanki wsi w okolicach Ostródy, obecnie parafianki olsztyńskiej, z dnia 2 lipca 2015 r.

⁹⁰ *Wywozą prawosławnych*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 124.

⁹¹ *Opowiedzieć ciężko, a co dopiero przeżyć*, [w:] *Ibidem*, s. 133–134.

⁹² *Byłeś prawosławny, to trzeba było cię zniszczyć*, [w:] *Ibidem*, s. 99.

⁹³ *Podróż poślubna*, [w:] *Ibidem*, s. 111.

⁹⁴ Panichida, (gr. pannychis) – nabożeństwo za zmarłych odprawiane przed pogrzebem i 3, 9, 40 dnia po pogrzebie.

⁹⁵ Wspomnienia Marii Buń z Małaszewicz przesiedlonej z rodzicami do Ornety, *Zle rzeczy się pamięta, ale dobre też*, [w:] *Dwie godziny...*, s. 120.

⁹⁶ APO, WW, 19, k. 43.

⁹⁷ APO, WW, 119, k. 52.

Przystosowaniu się przesiedlonej w ramach Akcji „Wisła” ludności prawosławnej, podobnie jak i grekokatolickiej, do nowych miejsc i warunków życia, następowało powoli. Do końca lat 50. utrzymywał się stan tymczasowości, spowodowany trudnymi warunkami gospodarczymi, rozłączeniem z rodzinami i sąsiadami, restrykcjami administracyjnymi i różnymi formami dyskryminacji oraz tęsknotą za rodzinnymi stronami. Z drugiej strony, niektóre z tych czynników, jak rozproszenie i nowe decyzje władz dotyczące ziemi i pomocy finansowej i materiałowej, w sprawie rozwoju szkolnictwa i kultury, a w przypadku prawosławnych i możliwości odbudowy życia religijnego już po przybyciu na Warmię i Mazury, sprawiły, że na początku lat 70. Należy podkreślić dużą rolę duchownych w odnalezieniu się na obcej ziemi wśród nie zawsze przychylnie nastawionych ludzi. Byli to księża: Mikołaj Marian Kostyszyn (Braniewo), Józef Kundeus (Nidzica), Damian Towstiuł (Węgorzewo, Banie Mazurskie), Aleksy Nestorowicz (Orneta), Anatol Bondar (Giżycko), Włodzimierz Ciechan (Giżycko, Banie Mazurskie), Ignacy Romaniuk (Giżycko), o. Serafin (Samojlik – Górowo Iławeckie, Prabuty) Szymon Kalin (Orneta) Paweł Białoboki (Orzysz), Witalis Czyżewski (Kętrzyn, Górowo Iławeckie). Ich następcy nie zdołali zahamować procesu rozluźnienia więzi z Cerkwią przez część wiernych, zwłaszcza zamieszkałych w miastach. W małżeństwach mieszanym dzieci są zazwyczaj wychowywane w religii grekokatolickiej i katolickiej. Dla wielu prawosławnych, przesiedlonych na Warmię i Mazury, była i jest najważniejsza wiara, a nie narodowa identyfikacja. Tylko niektórzy pogodzili się przeszłością, niechętnie lub wcale do niej nie wracają. U innych czas nie zatarł pamięci przesiedlenia, jest ona głęboka i została przekazana drugiemu a nawet trzeciemu pokoleniu. Są i tacy, którzy do dzisiaj ukrywają swoją tożsamość religijną i kulturową, zamknęli się w sobie.

Nieliczna już dzisiaj społeczność prawosławna w województwie olsztyńskim może mieć powody do dumy. Ciężką pracą, wytrwałością, solidnością, poziomem wykształcenia zbudowała sobie autorytet w społeczeństwie.

SUMMARY

Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew

Assimilation of Orthodox Church force settlers relocated during Operation Vistula in Olsztyn and its area

Keywords: Operation Vistula (Akcja “Wisła”), Orthodox Church, Warmia and Mazury, conditions of assimilation, religious life, Ukrainians, Poles

The data for this study come from literature of the subject, archive documents and interviews that the author carried out with representatives of eight families resettled to

Warmia and Mazury in 1947 from southern Podlasie and Chełm Land during Operation Vistula. The exact numbers of the Orthodox Church members among 56.000 force settlers to Olsztyn district are unknown, though it is estimated that they constituted ca. 30% in 1948, 10% in the late 1950s, and that the numbers continued to fall. The reasons for such decrease were: migration to the original places of living, mixed marriages and ensuing conversions to Roman Catholicism, and revival of the Greek Catholic Church. The assimilation process, mainly social and economic, took place in the 1970s as a result of wide distribution of the settlers, the decision of the Polish government depriving them of their properties lost due to Operation Vistula, persecutions of those who attempted to return, offering the settlers farms in the Recovered Territories in Poland, and reestablished religious practices. In 1951 there were as many as nine Orthodox Church parishes and six filial churches (given in parentheses) in: Olsztyn, Kętrzyn (Sątopy-Samulewo), Giżycko (Wągorzewo), Orzysz (Mrągowo), Górowo Iławeckie (Sępól), Orneta (Lidzbark Warmiński), Braniewo (Młynarska Wola) and Elbląg. Even today, for many of the relocated and their descendants, the connection with the Orthodox Church, their parish and its congregation is of paramount importance. It allows to preserve their identity, tradition and shared past. Others, however, have lost the traces of their distinct origin and religion.

THE ICONIC ANTHROPOLOGY OF THE “EIGHTH DAY”

Keywords: dogmatic anthropology, theological aesthetic, Christian iconology

The Western dogmatic anthropology, in its post-conciliar trend of returning to the first centuries of raising the Christian self-consciousness, discovers, in new cultural contexts, the Paleo-Christian category of the “Eighth Day”. It originated from the Greco-Roman symbolism, for which even the numerical meaning of the digit “eight” contained a message of perfection¹. In the mythical meaning, above the seven spheres of heaven, on which planets and stars circulate around the stationary Earth, there was also an eighth sphere of immobile celestial bodies which were the “home” of the deity. The static heaven, the immovable seat of the Perfection². Plato left a literary trace of this belief in his “Republic”³. In the modern, liberal Biblical exegesis, the concept of the *eighth day* occurs within the theology of creation (*ktiseotheology, theologia creationis*)⁴.

In the case of the human being, the Perfection, symbolized by the Eighth Day, is a synonym for the “True Man” – the Man who is Perfect, Holy, Redeemed, included in the everlasting union of the Father, Son and Holy Spirit. Due to this, the day of the resurrection of Christ – Sunday – marks the first day of the week. “The number seven is passed away, the octave is arrived. Yesterday is gone, to-day is come”, notes St. Ambrose in his *Letters* (no. 44)⁵. The Risen Christ reveals himself to the Apostles on the eighth day from the fundamental event that marks the novelty of the Church against the Synagogue (John 20: 26)⁶. To determine the doctrinal synthesis of the Kingdom of Heaven,

¹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, trans. W. Zakrzewska et al., Warszawa 1990, pp. 48–50.

² Ibidem, p. 48.

³ Platon, *Państwo*, 616 B–617 A, quoted after: D. de Chapeaurouge, *Symbole chrześcijańskie*, trans. G. Rawski, Kraków 2014, pp. 122–123.

⁴ The new creation, after the seven days during which God was arranging the world, matured to give new properties to the matter in the modern times. In the inanimate matter, it is done through nanotechnology, and, in the animate matter, in the processes of molecular biology. The interpretation of the studies, from the position of natural sciences, is disputable. Nevertheless, it opens up a methodological prospect that valorizes the idea of novelty of the Eighth Day. See from the perspective of the American environment: H. F. Judson, *The Eighth Day of Creation: The Makers of the Revolution in Biology (Commemorative Edition)*, New York 1996, p. 720. Whereas, in the context of the liberal feminist theology, the creation of a woman is recognized as God’s act of creation, temporally separate from the creation of Adam, vide: R. R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York 1992; also: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983. This idea is also present in literature, e.g. in the spectacle *Ósmy dzień stworzenia (The Eighth Day of Creation)* from 2008, by the Panopticum Theatre, Lublin.

⁵ Cf. Cyril Alexandrine, *Glaphyra in Exodum*, II, 2.

⁶ Biblical Citations accroding with polish edition *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1968.

he applied, in the Sermon on the Mount, the symbolism of eight blessings (the octagonal ideal of the Holiness – Matthew 5: 3–10). The octagonal character of the Bible has its beginning in the account of the Great Flood. The renewal of the world is associated with the vision of saving eight souls (Genesis 7: 13 and, parallel, 1 Peter 3: 20–21)⁷. Hence, the octagonal symbolism was commonly used in the baptismal architecture. In the eschatological perspective, Parousia denotes “the great day of the Lord”,⁸ which marks the beginning of a new time in the world created, which shall, henceforth, exist in God. The theological suggestion for this condition is included in a known passage from the Epistle to the Romans from Corpus Paulinum: “For the anxious longing of the creation waits eagerly for the revealing of the sons of God [...] in hope that the creation itself also will be set free from its slavery to corruption into the freedom of the glory of the children of God” (Romans 8: 19–21). According to St. Augustine, it is on the “Eighth Day” that the judgment will take place to reveal the reward or the punishment for human actions⁹. This interpretation links the understanding of the “Eighth Day” to heaven or hell, as the existential sanction for the choice the man makes, either towards God or against Him. For the Christian iconography, this denotes the analysis of the motives associated with:

- the icons of Christ – the True Man;
- the always Holy Mother of God (with parallel icons e.g. more spacious than the heavens, holier than the angels);
- the typology of hagiographic icons;
- the theme of groups of saints in the icons of the Last Judgment;
- the presence of the saints in the Heavenly Liturgy.

1. The ambivalence of the iconic and dogmatic anthropology of the Eighth Day

An ontological and epistemological connection, rich in meanings, takes place between the canonical, Christian icon and the human being. The man, through the power of the Creator’s voluntary gift, is by nature the image of God, while in the icon, through the mystery of the Incarnation, God has a human face in the figure of Christ, who is the true man and the true image of the Father. Theodicean anthropomorphism epitomizes in itself the cognitive content of the icon – any icon – as each and every one of them is essentially Christocentric and, thus, shows the model for the True Man, the Son of Man, as it is emphasized, in particular, by the Gospel according to Matthew¹⁰. Verbal elements in icons, attributes and symbols, complete the image of the iconic prototype, constituting together a “window to eternity”, which shows the model of a fulfilled man who lives

⁷ The artistic representation of this symbol is included in, among others, a sarcophagus from IV century with aquaristical motifs of the flood, which is located in the Landesmuseum in Trier. Furthermore, medieval interpretations of the octagonal theme are present in Frederick Barbarossa’s candlestick from 1165, today in the Cathedral of Aachen. The Western art of painting (e.g. van Eyck’s in the Ghent Altarpiece) refers to the symbol of the eight in order to denote the novelty of temporal and spatial perspectives.

⁸ Gregory of Nyssa, *In Psalmorum inscriptiones* II, 5.

⁹ *Enarrationes in Psalmos*, 6. St. Augustine treats the number eight as a symbolic term for “sempiterna beatitudo” – the eternal happiness, “regnum, cuius nullus est finis” – the kingdom which has no end. *Patrologia Latina* 33: 212.

¹⁰ In the Gospel according to Matthew, there are 29 references to this category. In the case of the other Gospels, it is respectively: Luke – 25, Mark – 13, John – 12.

in eternity, sustained by the fruits of salvation. In this way, you can define the iconic anthropology inscribed in the Christological pattern, which is the visualization of the Nicene-Constantinople dogma of the hypostatic union.

The dogmatic esthetics acknowledges a connection between the canonical icon and the man as the ontological icon in the anthropological tractate, which is a systematic representation of, among other things, the category of the "Eight Day". Namely, this tractate interprets the article of faith on the creation of the man, his being called into existence as the Creator's *eikon* and his resemblance to the spiritual, transcendental God, solely Holy, being the community of people. Within the dogmatic anthropology, the dogmatism also indicates the complex nature of the man, in which materiality and spirituality define the mystery of his existence as a human, parallel to the materiality and spirituality of the icon on the dogmatic basis of the Eastern Churches, which, after all, touches the sacramental reality. There are also significant parallels in terms of the human destiny and the meaning of an icon. The destiny of a human being is salvation (in the Eastern tradition recognized as deification), understood as the participation in God's glory (*doxa*) for all eternity. In turn, the icon touches the same reality from the opposite angle – namely, it reveals, to the physical human eyes, the invisible contents of heaven, God's existence within the community of angels and saints in the eternal heavenly liturgy¹¹. In both cases – the man and the icon – heaven seems to be the ground for an ontological and cognitive encounter.

The realism of this encounter guarantees the cognizance of the concrete, the existential individuality and, at the same time, existential obviousness of the human existence – so necessary in the contemporary perspective of the virtual world. The realism of the encounter with the Transcendence is, paradoxically, also the cognitive circumstance that reveals the manifested dynamics, which is, in this case, guaranteed by mysticism, liturgy and para-liturgy and, within its framework, the canonical icon. It happens because, according to the anthropology of Corpus Paulinum, the body of a believer is a temple of the Holy Spirit ("Don't you know that you yourselves are God's temple and that God's Spirit dwells in your midst?" – 1 Corinthians 3:16). It is known that this mystical idea is being developed by the patristics of the Christian East.

Moreover, when it comes to the presence of the prototype in the icon, there were a few systems of doctrinal interpretation in the East¹². The most radical interpretation, fully anthropocentric, was given by Paul Evdokimov who was convinced that: the Incarnation comes from God, from His desire to become a Man and to make Theophany of his Humanity, a place and a living icon of his Presence¹³ (let us add: this Presence is an old-testamental category of *Shekinah*¹⁴ – K. K.).

¹¹ Significant in this regard is especially the Cretan icon of the *Heavenly Liturgy* that dates back to the seventeenth century.

¹² The typology of such interpretations was presented by i.a. K. Klauza, *Uobecnienie w ikonie*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), vol. 2, pp. 157–170.

¹³ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, trans. M. Żurowska, Warszawa 2003, p. 166.

¹⁴ The analysis of this category in the classical approach was presented by Gerhard von Rad in his book *Teologia Starego Testamentu (Theologie des Alten Testaments)*, trans. B. Widła, Warszawa 1986, p. 60 (the presence of Yahweh in the tent and in the ark), p. 103 (the presence of God in the Holiest Place of the temple, spatial and substantial

In the praxis of the Christian life and in the history of salvation rooted in the Church, what happened to the icons heralded the subsequent fate of a believer, from glory (*doxa*, *doula*) to the final testimony of martyrdom (*iconoclasm*, *martyria*).

1.1. ...in the context of the nature of beauty

Thanks to the contemporary method known as *via pulchritudinis*, which is still being developed in the theological methodology, the systematic theology has enriched its sources with the achievements of the Christian iconography. Due to their scientific descriptions, in accordance with the principles of semiotic, aesthetic and cultural studies analysis, the achievements of the theory of the sign and symbol, of cognitive psychology, of the socio-cultural conditioning behind the iconographic creativity throughout history, are found in the sphere of dogmatic interests.

Discovering the beauty of God is a derivative of the specifics of the trinitological tractate. At some point, it shifts from the contemplation of the beauty of the single nature of God to the beauty of individuals – the hypostases of the Father (the beauty in the field of Patrology¹⁵), the beauty of the Son (the beauty within *christologia visualis*) and the beauty of the Holy Spirit (*pneumatologia visualis*). The beauty of the Son in the Holy Trinity is revealed through the perfect obedience to the Father and through the bond of love with the Father in the Holy Spirit. The semantics of the moral excellence is used to describe the ontological dimension of this beauty, although, in fact, it applies to the method of updating the fundamental value of existence. The Son also represents the beauty of the eternal, creative, life-giving and luminous Word of the Father (John 1: 1–5). At another level of relationship, the Son is a manifestation of God's beauty inscribed into the mystery of God's image (2 Corinthians 4: 4; Colossians 1: 15). The beauty of the Holy Spirit grows out of the dynamism and energy of love, manifests itself in the works of inspiration, gifts and charisms and in the beauty as a consequence of "teaching the world about sin" (Paraclete of John 16: 8). There are three main forms of presence that are the object of seeing God's beauty through the eyes of the soul and by the power of the faith granted by the Holy Spirit, which allow us to see the unimaginable and inexhaustible beauty. They are, in a descending order (the kenosis of God): the sacrament

incomprehensibility, the material presence of a pillar of cloud by day, and a pillar of light at night, during the release of Israel from Egyptian captivity), p. 136: "By day the LORD went ahead of them in a pillar of cloud to guide them on their way and by night in a pillar of fire to give them light [...] Neither the pillar of cloud by day nor the pillar of fire by night left its place in front of the people" (Exodus 13: 21–22), pp. 148–149 – the religious and etymological meanings of presence in the name of Yahweh are also included in i.a. Exodus 3: 14 (in the Septuagint, *ego eimi ho oon*, present in the initials placed in the arms of the cross in Christ's nimbus). Also the category of the *glory of the Lord* (respectively the *glory of Yahweh*, the *glory of God*) has a character of a presence: on Mount Sinai (Exodus 16: 10), in the shrine (Exodus 40, 35; Sirach 49:12), in a gathering (Leviticus 9: 23; Numbers 14: 22; 2 Chronicles 7: 3; Sirach 36: 13; Baruch 5: 9) in the temple (1 Kings 8: 11; 2 Chronicles 5: 13; 7: 2; Psalm 22: 4; Ezekiel 11: 23, 43; 5; Daniel 3: 53), on Zion (Psalm 102: 17–22) in all creation (Psalm 48: 11, 57: 6, 72: 19, 85: 10, 108: 6; Isaiah 6: 3; 59: 19). In the New Testament the present glory of the Lord is embodied in the glory of the Son of Man (e.g. Luke 9: 31–32, 21: 27, 24: 26; Mark 8: 38; John 1: 14, 8: 54, 17: 1; Acts 7: 55; Revelation 5: 12, 15: 8, 21: 23).

¹⁵ The current of the dogmatic reflection enveloped around God the Father and the Fatherhood of God can be found in John Paul II's preparatory program for the entry into the third millennium of Christianity. The year 1997 was designated for that reflection as the Year of God the Father. At that time, several important essays were created on the grounds of the Polish dogmatism.

of the Eucharist, the inspired Word of the Scriptures (*locutio Dei*) and, at the lowest, quasi-sacramental level, the icon (a window, a border facing eternity). The Eucharist is a way Christ chose for the manifestation of the presence and the materialization of the Incarnate God-Beauty. The said presence is fulfilled *vere, realiter et substantialiter*.

On the other hand, the Word is a manifestation of God's beauty *vere, realiter et intentionaliter*, because this revelation addresses the human mind and implies a complex process of reasoning, going as far as the humility of the mind in the act of faith. However, even then, perception through the word leads to an idea expressed in words and, therefore, does not reach the substantial level. The only exception is "Word made Flesh" (John 1: 14). And ultimately, the icon allows us to see, in an artistic representation of the presence, the beauty of the created world, of the Invisible God, who exists in his transcendence, or as he existed before the creation and towards which history advances, that carries in itself the hope for perceiving *vere, realiter et mystice*. There are a number of circumstances that provide a chance to perceive in the icon. The most important among them are: the context of the liturgical life of the Church (even when it comes to the notion of the domestic Church), the canonicity of the icon, the adequate spiritual formation of the iconographer and a spiritual formation, synergistic towards the former, of the person who contemplates (sees).

Among those who indicate them is Paul Evdokimov who recalls the dogmatic principles for such a notion of seeing: "God adorns Himself with splendor and dresses in beauty. A dazzled man contemplates the glory, which light in the heart of every creature triggers a song of praise"¹⁶. Thus, the icon in its essence is a wordless doxology and seeing in itself means nothing, but a wordless prayer. Whilst, in the entirety of the spiritual life, the icon that gives a chance to perceive personal transcendence and the sacred is not only a window into eternity, but also the ground for meeting with the archetype (the prototype of the icon). Thus, through seeing, it builds, on the solid foundation of a meeting, a community of the Church in time and is a visual manifestation of the truth revealed in its beauty.

The notion of seeing God – *visio Divina, visio beatifica* – achieved in the icon and through the icon – allows the believer to relate with the evangelical statement *Blessed are the eyes that see* (the Son of God, and in Him, the Father – K. K. cf. Luke 10: 23). Even more so, as in the eschatological perspective, according to the Sermon on the Mount, "Blessed are the pure in heart, for they will see God" (Matthew 5: 8). Furthermore, the entire Christian life is not limited only to being a witness to the acknowledged Word (the Gospel), but also to proclaiming *what we have seen* (1 John 1: 3).

1.2. ...in the context of the mystical seeing

Hitherto, we come across the problem of using in the theology of beauty the testimonials of mystical experiences, which lead to complementary forms of cognizing the beauty of God. Despite the fact that God's beauty was revealed in whole in the Old and New Testament – in the Word of Scripture and in the Word made Flesh – the history of

¹⁶ *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, Oakwood 1993, p. 159.

theology indicates certain doctrinal elements that were developed under the influence of private revelations, which were, subsequently, subjected to a conceptual substantiation. The elements which **anthropomorphize** the mystery of God (and, therefore, substantiate the mystery of absolute Beauty) include, i.a. the names for the divine perfection (the Heart of God – through the revelations of St. Margaret Mary Alacoque; the Mercy of God – through the revelations of St. Faustina), the elements of eschatology (the visions of purgatory – e.g. according to the descriptions of revelations in the *Dialogues* of Gregory the Great; in *Dialogus miraculorum* by Caesarius of **Heisterbach**), elements of Mariology (the title *the Immaculate Conception* – through the revelations of St. Bernadette Soubiroux; the penance as a way to reverse the wrath of God, according to the revelations from Fatima, Medjugorje, Kibeho). From the point of view of the mystics, the difficulty lies in the verbalization of the cognized truth and beauty. For St. Basil, the mystical advancement into the sphere of God's light resulted in a condition which he described with the following words: "Suddenly, I awoke as out of a deep sleep. I beheld the wonderful light of the Gospel truth, and I recognized the nothingness of the wisdom of the princes of this world"¹⁷. It is relatively the easiest to reveal the effects of seeing with "the eyes of faith", for those iconographers for whom the way of the mystical cognition is indeed the basis for the ecclesial vocation. However, for those advancing along the path of existential ethics towards perfection, understood as the contact with God through contemplation, the proclamation of the experience of beauty causes certain difficulties. Thus, for example, the German mystics of the Protestant tradition pointed out to the disproportion between the object of cognition and the verbal possibilities of the religious language. For Jacob Böhme (1575-1624), for example, the basic feeling was the exclusive nature of the private revelations which he experienced: "I write for myself and impose myself on no one. [...] If there were no God-fearing people who came for this and asked for this fervently and with a truly Christian intention, I think I would not have given anything to anyone". When it comes to the subject of this cognition, it is constituted by the depth of God and, accordingly, within the image of the man – the man's depth:

The entire depth between the Earth and the stars is like the human psyche [...] Why not above, in the arts? So that no one would want to boast that he did it and for the devil's pride to be exposed and destroyed"; "You will find no books, because you could find the divine wisdom if you explored the inside; when you walk through a flowering meadow, then you can see, smell and taste God's miraculous power, even though it's just a resemblance. But for the person who searches, it is a dear teacher. He will find much everywhere"¹⁸.

The interpenetration of the images of the beauty of nature, of the man, with the beauty of God, which, according to the mystics, is the ground for all substantiation of beauty, leads to the mysticism of unification. This unification means a "novelty" of existence to

¹⁷ "Wreszcie jakbym się przebudził z głębokiego snu i skierowałem swój wzrok na przedziwne światło prawdy ewangelicznej, opłakałem moje poprzednie życie i prosiłem o pouczenie i wprowadzenie w prawdę wiary i religii". As cited in: Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, ed. by M. Bednarz et al., vol. 1, Kraków 1968, p. 651.

¹⁸ G. Wehr, *Jacob Böhme in Selbstzeugnissen*, Reinbek 1975, p. 83, 107.

the man, being a "man of the Eighth Day". Depending on the content of the contemplations, it may be the Trinitarian mysticism, when the whole Trinity is a reference to the divine-human dialogue, or the mysticism of Christ, when it is associated with "being with Christ", as understood by St. Paul or St. Ignatius of Loyola¹⁹. In the case of the Trinitarian mysticism, a close relationship with God, experienced as the personal fulfillment, sometimes leads to the so-called mystic of marriage. An example of such unification is the topos *Song of Songs* as well as the relation of the Church to the Ecclesia. For theology, the recognition of the components of this beauty is only possible through the analogy to the universal revelation and in connection to it. Here, a specific *novum* is created by the culturally conditioned expression, which sometimes uses art, poetry and theology of testimony as its matter. In this kind of expression, both in the content and the form, the leading role is designated to the Holy Spirit, who "writes" the private revelation, leading it to an existential "fiat".

1.3. ...in the sphere of God's light

The biblical basis for determining the object of cognition for the specifics of a person in the context of the Eighth Day is connected to i.a. the definitions of God's existence. St. John comments on this subject: "This is the message we have heard from him and declare to you: God is light; in him there is no darkness at all" (1 John 1, 1–5). The sphere of light is, therefore, one of the hallmarks of the human existence of God and man. The icon, for which the light is a basic cognitive requirement, undertakes the visualization of God's light through the following symbols:

- the Tabor Light, in which St. John watched the dimension of the Eighth Day in the person of Jesus Christ, experiencing cognitive happiness (an aesthetic experience) expressed in the phrase "It is good (beautiful) for us to be here";
- nimba in all their iconic typology (nimba of Christ's cross, aureole of the blessed and the saints, mandorlas);
- gold threads accentuating the radiation of God's energies (created graces);
- golden (white) backgrounds and surfaces in icons as symbols of excellence, which symbolism is sometimes deepened by the so-called "kowczeg".

From a dogmatic point of view, since the time of Pseudo-Dionysius the Areopagite, the theology of light has been based on the doctrine of the absolute transcendence of God – on His "unparalleled luminosity" (gr. *ypertheos theotés* – superdivine deity). For the believer, the icon is the primary opportunity to learn, through the light, about the nature of the existence on the Eighth Day, in the likeness of God. According to Pseudo-Dionysius, theophany in the icon addresses both "seeing" (gr. *Theoris*) and "internal cognition" (gr. *Episteme*)²⁰.

¹⁹ Ignacy Loyola, op. cit. In the mystical experiences from Manresa, St. Ignatius saw three stages of cognitive contemplation: *Vidi, sensi et intellexi omnia fidei christianae mysteria* – op. cit., vol. 1, p. 642.

²⁰ R. Roques, *L'univers Dionysien*, Paris 1954, quoted after: E. Sendler, *The Icon. Image of the Invisible. Elements of Theology, Aesthetics and Technique*, trans. S. Bigham, Terrence 1999; p. 169. The earlier works on this topic, which retain their value, are i.a. A. Grabar, *La représentation de l'intelligible dans l'art. Byzantine du Moyen Age*, [in:] *Actes du VIe congrès international d'études byzantines*, Paris 1948; vol. 2, Paris 1951; pp. 127–143.

1.4. ...on the grounds of the dogmatic iconology

The Christian iconography tries to show the effects of an individually recognized beauty of God primarily through the vision of Tabor, which is the mystery of the Deity inscribed in the expression of the light “in which it is good for a man to be”. He is ready to stay and live in the space of Tabor, forsaking the need for the existential dynamism, which is the first vocation of the man. Within its structure, he is to convey to others what “he saw with his own eyes, touched with his hands” (cfr., 1 John 1, 1) in order to build a sphere of faith. In this way, the substance of mystical cognition, immaterial and transcendent in its essence, shifts into the sphere of the word and other methods of passing on the faith. Thanks to this, faith becomes at all possible and the dynamism of Revelation lasts for generations, radiating on the arts. Indeed, the art of the spirit comes from the mystery of Tabor, which is a synthesis of human contemplation of God’s beauty. In art, it is divided into a number of subjects showing the human face of God in Jesus Christ – from *acheiropoieta* to the contemporary performances of quasi-theological nature.

Iconology is gaining importance on the ground of theological sciences, mainly thanks to its preserved Eastern tradition. In the Christian theology, only the mystery of the icon (as opposed to the image of a sacred nature, which does not have the canonical form), defended during the iconoclastic dispute of VIII-IX century (and later, in the XVI century, in a dispute against the iconoclasm of reformation), harmoniously combines the ontic and cognitive aspects as well as the dogmatic, catechetical and mystical ones, and leads into the sphere of the presence while maintaining the realism of the symbol’s material existence. Together with a hermeneutical turn in the postmodern culture (the transition from the culture of words to the culture of images), this trend led to a renaissance of the icon’s theological meaning in the consciousness of the Christian churches of all denominations. This is reflected, i.a. in the contemporary biblical exegesis, which focuses on showing the contexts of the aesthetics and hermeneutics of the beauty, contained in different layers of the Revelation. In a similar manner, in the current of the canonical iconology, the iconological method, proper for the theological studies, uses well-defined principles for representing dogmas (true to the requirements of the authority of the Church and the sanctions of authenticity for truth and beauty of a palatable expression of a symbol of faith). Concurrently, it is proven that every biblical theophany has the value of the so-called “*kalo-fania*”. That is why, i.a. in the exhortation *Vita consecrata* of Pope John Paul II, in the chapter on the confession of faith in the Holy Trinity as the Christological and Trinitarian source of consecrated life, one is reminded of the scene from Mount Tabor and the Greek version of Peter’s exclamation: “it is beautiful (*Kalon estin Hemas*) for us to be here” (Matthew 17: 4; Mark 9: 5; Luke 9: 33), which is different from the Vulgate version and its derivatives, where it is reduced to the sense of goodness. Meanwhile, the Greek meaning behind the description of this scene (which took place shortly after Peter’s primatial confession (Matthew 16: 16; Mark 8: 29; Luke 9:20)) links the fact of cognition and the mystery of existence of God-Incarnate with the predominant process of recognizing and experiencing beauty. This corresponds to the paradigm of uniformity of absolute beauty and the mystery of God’s existence. Therefore, it is the task of theology to extract from this experience, inscribed in the Revelation of the Old

and New Testaments, all the possible connotations for the systematic theology. A special place in its structure is also currently assigned to the theological aesthetics, which is a discipline competent in i.a. the field of argumentation on the credibility of Christianity.

A cognitive experience in the tradition of St. Paul, that is parallel to Tabor, is the testimony of the historical event recalled in 2 Corinthians 12: 1–5:

It is not expedient for me doubtless to glory. I will come to visions and revelations of the Lord. I knew a man in Christ above fourteen years ago, (whether in the body, I cannot tell; or whether out of the body, I cannot tell: God knoweth;) such an one caught up to the third heaven. And I knew such a man, (whether in the body, or out of the body, I cannot tell: God knoweth;) How that he was caught up into paradise, and heard unspeakable words, which it is not lawful for a man to utter. Of such an one will I glory: yet of myself I will not glory, but in mine infirmities.

Paul's testimony also indicates a revelation ("in the body or out of the body") of elements that delight us with its truth and beauty ("caught up to the third heaven", that is, close to God) to such extent that it cannot be expressed in words. Resulting from this vision are aesthetic values that are transformed into personally experienced and remembered categories, captured as concepts, even though this conceptual language is too poor to fully capture the perceived beauty. The only thing remaining from Paul's testimony are the experiences (sensations) intended for, and addressed to, the human consciousness – the testimonies which, when revealed in life, may then be discovered through contemplation, spiritual cognition or through cognition by prayer, preferably liturgical.

In the recognized theophany of Peter and Paul, there is a joint element constituted by the paradoxical existence of the element of suffering and death in beauty (divine and human). At Tabor, at the apogee of the discovery of the perfection of God's existence enclosed in the category of *kalon* (*ο πετρος προς τον ιησουν [ραββι] επιστατα καλον εστιν ημας* – Luke 9: 33 (also: Matthew 17: 4; Mark 9: 5), there is also the announcement of suffering and death. St. Paul, in his experience of "the third heaven" is given "a thorn in the flesh, the messenger of Satan to buffet me" (2 Corinthians 12: 7). We can find similar elements of beauty and ugliness, order and chaos, humility of exaltation, paradoxically linked together, in the biblical Christology and Trinitology. It casts a certain light on the way of understanding beauty outside of God, which will always be tainted by his absence. This fact allows a diversification and graduation in the substantiation of beauty. The claim is legitimized i.a. by the analogy to the category of holiness, which is also fully achieved only in God ("God alone is holy"), and only analogically in creatures.

1.5. ...in the context of the arts

Apart from the visual context behind the recognition of the beauty of God, the theological esthetics is also turning to audio-materials and regards music as a parallel domain for making God's beauty present and recognizing that beauty. The esthetic value of music results from its unique nature among the sensual and intellectual qualities. It results in profound experiences and, through associations with other art forms (words, images, architecture), it plays a fundamental role in expressing the spiritual life of the man. In addition, music is a sort of a symbolic language. It introduces the analogy of feelings

(between the composer, the performer and the listener) through the use of a tonal cortege. Meanwhile, it engages the whole personality (up to dancing). Rudolf Otto, in his theory of the sacred, talks about the connection between music and art, and the existential experience of holiness. In his opinion, the religious mystery behind the existence of what can be described as *remendum and fascinosum*²¹ results from this experience. Those categories are shifted from the level of reflection upon the idea of divinity to the description of the man's existence, marked by the tension between anxiety and awe.

The development of methods for the philosophical and theological cognition of beauty became possible thanks to the contribution that St. Augustine and Boethius made to the theory of music. St. Augustine, convinced about the internal order of the world, introduced, in his textbook *De musica*, the concept of harmony of the material and spiritual world. As a result, he accepted the existence of the music of the world (*musica mundana*), the music in the man (*musica humana*) and the works of human beings (*musica instrumentalis*). According to him, each of its manifestations is a way of getting closer to God. In practice, *praedicatio sonora* means an active participation in singing and music. On the other hand, for Boethius, human music is just a distant echo of the music of the spheres, the heavens. The sensual pleasure of listening enters the sphere of the spirit and leads to the union with beauty. Since this is done most fully in the liturgy, hence, the presence of various forms of music (singing, instrumental music and dancing – for example in the Mozarabic liturgy) is a subject of detailed research for the theological esthetics.

The Pauline current in the Christian liturgy of the first centuries used the encouragement of the Apostle of the nation to glorify God through psalms and hymns. Its essence was the ritual compliance with *praxis Ecclesiae*: "When you come together, each of you has a hymn, or a word of instruction, a revelation, a tongue or an interpretation. Everything must be done so that the church may be built up" (1 Corinthians 14, 26); "[B]e filled with the Spirit, speaking to one another with psalms, hymns, and songs from the Spirit. Sing and make music from your heart to the Lord" (Ephesians 5: 18–19); "Let the message of Christ dwell among you richly as you teach and admonish one another with all wisdom through psalms, hymns, and songs from the Spirit, singing to God with gratitude in your hearts" (Colossians 3:16). Also the individual prayer can take the form of spiritual singing: "I will pray with the spirit, and I will also pray with the understanding. I will sing with the spirit, and I will also sing with the understanding" (1 Corinthians 14: 15).

In the Johannine current, especially in his apocalyptic vision of the liturgy of heaven, that was to be represented in the liturgy of the Church on Earth, the human voice, applied to model the music of heaven, is taken into account: "[T]he twenty-four elders fell down before the Lamb, each having a harp, and golden bowls full of incense, which are the prayers of the saints. And they sang a new song, saying: You are worthy to take the scroll" (Revelation 5: 8–9). St. John notices the moral preparation for the worship of God through singing, saying:

²¹ R. Otto, *Das Heilige – über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. This typology affected Paul Tilich and Mircea Eliade in their works devoted to the understanding of the transcendence and the human God.

And I heard a voice from heaven, like the voice of many waters, and like the voice of loud thunder. And I heard the sound of harpists playing their harps. They sang as it were a new song before the throne, before the four living creatures, and the elders; and no one could learn that song except the hundred and forty-four thousand who were redeemed from the earth. These are the ones who were not defiled with women, for they are virgins. These are the ones who follow the Lamb wherever He goes (Revelation 14: 2–4).

They sing the song of Moses, the servant of God, and the song of the Lamb, saying: Great and marvelous are Your works, Lord God Almighty!" (Revelation 15: 3).

St. John repeatedly recalls the use of instruments by the participants of the liturgy of heaven. These are the aforementioned harps (Revelation 14: 3), but also trumpets: "So the seven angels who had the seven trumpets prepared themselves to sound" (Revelation 8: 6). Basically, this instrument is associated with the eschatological context (cf. Matthew 24: 31; 1 Corinthians 15, 52; 1 Thessalonians 4: 16; Hebrews 12 19).

For the synoptics, the worship of the Son of God Incarnate takes place through a choral singing of angels (Luke 2: 13); Christ worships the Father through ritual hymns (Matthew 26: 30; Mark 14: 26) and the same is done by the apostles: "[A]t midnight Paul and Silas were praying and singing hymns to God" (Acts 16: 25). The apostles, in their kerygmatic teachings, paid attention to the possibility of using singing in the acts of worshipping God: "Is anyone cheerful? Let him sing psalms" (James 5: 13). However, it is presumed that the way of performing hymns resembled a kind of a recitation, rather than singing. The ecclesiastic hymns were created under the influence of the musical culture of the Christian communities in Syria and Palestine.

The fact that music was allowed into the Christian liturgy was at a later time the subject of patristic polemics. Tatian (the end of the II century) opposed its introduction, because it was then associated with the pagan culture and also dubious from the moral point of view, as it served the body. Also John Chrysostom condemned instrumental music as too sensual and, therefore, not suitable for the liturgy. However, thanks to the Hellenic culture, it was incorporated into the liturgical practice of the Church. Under the influence of Platonism, music began to be treated as a spiritual activity. In the West, the use of the organs was allowed since the VII century. What is more, two musical traditions of the Church developed, the Eastern and the Western, serving as tools for the historical representation of God's beauty in the world through the liturgy of the sacraments and especially the Liturgy of the Hours.

In the Western Christian tradition, after the secularization of culture in the era of the Renaissance (XIV century) and the Enlightenment (VIII century),

the history of music is going in two directions – the sacred music (i.a. masses, oratorios, ludi, cantatas, hymns, songs and musical instrumental compositions) and the secular music. However, the boundaries between them are blurred – the sacred music is performed independently from the liturgy and elements of the secular music are often incorporated into the liturgy. This speaks in favor of the universality of the language of music, for which the effectiveness of the contact with beauty becomes a more or less conscious way of exploring the transcendental beauty – God.

In the modern theology, music is treated as a kind of symbolism for recognizing and experiencing the content. Hugo Rahner believes that music is fraught with mystery, because God, who reveals Himself in the word, is enclosed in its musical sound. He also creates through the word, which makes the music of the heavenly spheres possible. The human response to this word comes from the faith which, in turn, comes from hearing (Romans 10: 14–16).

Both the visual arts as well as the audial (apart from music, also the rhetoric, the theater) are ways of cognition, and its subject is beauty. In the Middle Ages the scholars from the school of St. Victor (for example Hugh of St. Victor) permitted the cognition of God's invisible beauty as a specific form of extrapolation of visible beauty recognized by reason.

The sensory cognition, when considered complementarily (while maintaining the objects of cognition specific to each sense), is the basis for knowing the beauty of nature, for which spiritual beauty becomes the supplement and the transcendental analogate. This truth was strongly emphasized also in *Summa Fratris Alexandri*, from the first half of the XIII century, where it was stated that "the beauty of creation is a certain trace that one follows to cognize beauty that was not created". On the grounds of the Renaissance literature, the divinization of beauty remained the basic paradigm for its objective existence.

Apart from this, the theological iconology uses extra-rational ways of cognition:

- seeing the Son of God in Jesus Christ (John 6: 40, 12: 45, 14: 8–10; 1 Corinthians 13:12);
- remaining in the rays of God's light, filling human souls and the world (John 3: 21; Ephesians 5: 9–13; 1 John 1–5);
- discovering God with the heart, which is the strength and the meeting space; the eyes of understanding (Ephesians 1: 18), understand with the heart (Acts 28: 27; Romans 1: 21; 2 Corinthians 3: 2–3; Luke 9: 47);
- cognition through the Spirit in the heart (2 Corinthians 1: 22; Acts 4: 32);
- the intellectual meaning of "the eyes" (Luke 19: 42, 24: 16–31; 1 John 1: 1, 2: 11);
- through "love which passes knowledge" (Ephesians 3: 19; 1 John 4: 8);

The theory behind such ways of cognition in the field of the spiritual theology was developed by practitioners and theoreticians of the Christian contemplation. According to them, contemplation as a way of recognizing God's beauty has also a cognitive value. The man, upon reaching the state of mystical cognition (often described in terms of spiritual insight), receives, beside the spiritual elevation, also a type of cognition that is difficult to describe in words and statements.

Among the most important contemporary aesthetic claims from the field of the mystical experience in the sphere of God's beauty are two issues raised by for example by Dostoyevsky. The visions of a world without God, the world subjected to sin, are devoid of beauty. This is the case in *Crime and Punishment*, *The Idiot* and *The Brothers Karamazov*. The second issue, touched upon in *The Idiot*, refers to the soteriological nature of beauty and has the form of, already classical, adagium, proclaiming that "beauty would save the world". It becomes the instrument of salvation, unless it loses its ontological connection to Truth and Goodness (Christ), which happened frequently in the history of art. The autonomy of beauty, with regard to other values (truth and goodness), takes away its soterical value and makes it a seductive, almost sodomic temptation, which leads the man to (self-)destruction. Meanwhile, beauty merged with truth and goodness exists as God personified, as the Ultimate Beauty, the announcement and anticipation of which are the signs of physical, material and historically determined beauty. In this case, the theology of the icon speaks about the beauty of the Eighth Day, that is, a post-resurrectional reality. Thus, it makes beauty one of God's names, each of which – according to the biblical theology of the name – expresses His essence. From Dostoyevsky's viewpoint, God as beauty is the goal of human aspirations, but also the source of salvific dynamism. Specific iconic works highlight the chosen elements of the anthropology of the Eighth Day – from the icon of Transfiguration to the theme of Parousia in the icon of the Last Judgment.

2. The typology of the canonical iconographic references to the category of the Eighth Day

In the Christian iconography, the revelation of the truth about the man of the Eighth Day, who participates in the community of existence with his Creator, goes in two main directions: the Christological and the Mariological. Both are associated with the presentation of an ideal human being, free from sin and its effects on the human existence. In this sense, the hagiographic icons are only a documentation of selected virtues and perfections, but they do not represent the entirety of the human nature before the drama of sin. From the Christological point of view, every icon contains, within itself, the synthesis of carnality and divine glory which, joined together by the union of natures, constitute a manner of existence unobtainable for a man. "He alone is holy" and in this holiness visibly separated – as *numinosum et fascinosum* – from the angels, the men and the material world²². On the other hand, in the current of the Mariological icons, the the-

²² The contemporary study of the biblical category "QDŠ" was presented by i.a. S. Szymik, *Trishagion. Bóg po trzykroć święty*, „Ethos” 27 (2014) no. 1 (105), pp. 21–34.

me of the man of the Eighth Day is contained in Her being specifically chosen, the carrier of the Holy Spirit (*Pneumatophora*) and thus, more spacious than the heavens (*Platytera ton Ouranon*) and All-Holy (*Panahagia*). The predominant motive behind the economy of salvation is her Divine Motherhood, which found its best psychological reflection in the icon of Eleusa. This relation to the Son of God, the Father and the Paraclete, resulted in her being born for the heaven at the moment of her falling asleep in death. These representations of the anthropological dogma represented in Christ and the Mother of God result in the prospect of eternity for every man, beyond the barrier of the Parousia and the Last Judgment associated with it.

2.1. The Light of Tabor

The icon of the *Transfiguration Of Jesus* (Fig. 3), one of the oldest in the tradition of the Christian iconography, is associated with the theology of dodekaorton²³ (celebrated from the IV century) and, therefore, is an important element of the iconostasis. The reason that justifies the celebration of this evangelical scene (Matthew 17: 1–13; Mark 2: 1–12; Luke 9: 28–36) is the Trinitarian theophany (in addition to the Baptism in the Jordan and the Pentecost). The oldest preserved icons of the Transfiguration come from the VI century, from the Byzantine culture. However, it can be assumed that it was a theme present in the iconography of the other Eastern Churches. The essence of the icon is the light, the glow of a person in glory. Looking at this light gives the man a sense of happiness. “It is good for us to be here” – confesses St. Peter, a character from the circle of history, presented through the figures of the three chosen Apostles. Long after the Ascension, Peter and John would be bearing witness to this existential experience. It was so important for the understanding of the divine, heavenly perspective of the human being. Peter and John believed it was their duty to bear witness to this experience: “for we cannot but speak of what we have seen and heard” (Acts 4: 20). What is more, several years later, at the end of the I century, Christ’s beloved disciple, John, when giving his testimony to the Christians who descended from Judaism but spoke Greek and, therefore, were vulnerable to Gnostic influence, wrote: “That [...] which we have heard, which we have seen with our eyes, which we looked upon and have touched with our hands [we] proclaim to you” (1 John 1: 1–2).

The subject of the testimony of Tabor is the radiance of the light of sanctity on the history of the Old Covenant (the testimonies of Moses and Elijah) and the New Covenant (the testimony of the Apostles). The venue of the event, the mountain, is symbolic – it requires that we strive upwards, from where it is closer to heaven, and where the splendor of holiness becomes more visible. The idea of living together in the tabernacle for

²³ The onomastics of Byzantine festivals has a number of references to the philosophical-religious context: 1. The Nativity of Mary (*Gennesis*); 2. The Presentation of the Blessed Virgin Mary (*Eisodia tes Hyperhagias Theotokou*); 3. The Annunciation (*Khairetismos*); 4. Christmas (*Gennesis tou Kyriou*); 5. The Presentation of Jesus at the Temple (*Ypapante*); 6. The Baptism in the Jordan (*Epifania*); 7. The Transfiguration (*Metamorphosis*); 8. Jesus’ Triumphal Entry into Jerusalem (*Baioforos*); 9. The descent of Christ into hell (*Anastasis*); 10. The Ascension (*Analepsis*); 11. The Pentecost (*Pentecoste*); 12. The Dormition of the Mother of God (*Koimesis*). The Greek concepts have references to the ideological issues vividly discussed in the context of the polemics with Gnosis and Mithraism of the I–II century.

an undetermined period of time becomes the culmination of the event: "let us make here three tabernacles". It is an allegory of the eschatological community, specific for the man of the Eighth Day.

No wonder, then, that seeing this from the perspective of Cristian iconographers gives birth to a new witness, who through colors and shapes tells the truth about God, the man and the world. And it was not just the artistic craftsmanship in writing the iconic whiteness of holiness which decided about the spiritual maturity of a future iconographer. It was determined primarily by kardiognosis, which is seeing the light not of this world, that revealed the truth about the mystery of the Eighth Day man.

2.2. The Harrowing of Hell

It is the visualization of the most important dogma of Christianity: "And if Christ is not risen, your faith is futile; you are still in your sins! Then also those who have fallen asleep in Christ have perished. If in this life only we have hope in Christ, we are of all men the most pitiable" (1 Corinthians 15, 17–19) – St. Paul declared the anthropological foundations of theology at the dawn of the Church. The icon of the *Harrowing of Hell* shows the dynamism of life beyond the barrier of death, beyond the time intended for the earthly life. The Eighth Day is the day of the Resurrection with the living Christ, even if it is fulfilled in the sphere of the Sheol, where the dead wait to be acknowledged as the sons of God: "For whom He foreknew, He also predestined to be conformed to the image of His Son, that He might be the firstborn among many brethren" (Romans 8: 29). Therefore, upon looking at the image of the Risen Christ leading Adam and Eve out of the darkness of death, through them and through Him, each of us can be deemed worthy of the participation in the Eighth Day. It is the sphere of the vivacity of grace and life that never ends; it shines with the glow of sanctity of the Risen Christ's white robe, although he still bears the marks of wounds on his hands and feet. And he lasts, marked by the vivifying cross.

The Icon of the *Harrowing of Hell* speaks with the authority of the figures presented from a vast time perspective. It reaches back to the original image of the man in Adam and Eve, who were *created, not begotten*, but who were guilty of losing their resemblance to God. That is why the testimonies of John the Baptist and of David convince us of the real influence of the Risen Lord on the renewal of the prerogatives of the Eighth Day in the man. It is only necessary to believe in the binding of hell and the devil under the feet of the Victorious God in a halo with a divine inscription and a cross in his hand as an efficient tool for the victory over evil.

2.3. Panaghia / Pneumatophora

The gift of the Holy Spirit received by Mary at the Annunciation marks a specific disposition of the man freed from sin and its consequences. It is because the gift of the Paraclete is a peak of dynamic relations between the Father and the Son. According to a contemporary German theologian, Gisbert Greshake, the act of the Incarnation should be seen as one of the stages in the manifestation of the truth about God, who is love (1 John 4: 8–16). For Greshake, the Father is the original gift (*Ur-Gabe*) and as such,

it never exist in isolation from the Son and the Spirit. The Son, in turn, is the existence understood as the acceptance of an eternal gift of Fatherly love (*Da-sein als Empfang*). Through the acceptance, it becomes the Image of the gift and the Word which expresses this gift. As such, in the relations of love to the Father, it gives existence to pure acceptance (*reines Empfangen*) or, more simply, to pure, mutual love between the Father and the Son, which attracted the attention of St. Augustine²⁴. This Spirit, sent into the womb of the Blessed Virgin, in Her makes present the human nature of the Word – her Son, Immanuel, Jesus Christ. The maternal conception envisioned in the icon of the Theotokos (Panaghia) brings us closer to the understanding of the nature of the Eighth Day man, filled with the Holy Spirit, which makes him another Christ (Latin – Alter Christus) and, by making him present, expands the sphere of the Kingdom of Heaven, the sphere of the sacred among the profane.

The hermeneia of the icon of the Theotokos, among the richness of the symbols used, indicates an ecclesiological dimension. Christ in the womb of the Immaculate and All Holy Mary is the prototype of the Church. In turn, the figure of Immanuel imagined in the open womb of Mary, opens up an interpretation of her title of *the woman of the Eucharist*, which is now being explored²⁵. Filled with God, she is at the same time “full of grace”. In the case of the believers, it takes place during the Holy Communion²⁶, which gives a foretaste of being able to everlastingly experience the bond with Christ in the mystery of the Eighth Day.

2.4. The Eleusa

The visualization of the mutual loving proximity between God and the man lies at the basis of the idea of the icon of Tenderness. Numerous modifications of the icon were created through history. For the eastern Slavs, the icon with the classical form is the icon known under the subsequent names of her places of residence – Vyshhorod, Vladimir and now, Moscow. Compassionate towards the fates of those praying before her image, she is, paradoxically, the Mother of God, full of dignity, but also Mary Help of Christians, a loving Mother for the Divine Son and a representative of the humanity, the Mother in whom He embraces, with the hands of a child, each and every beloved man, in whom He is incarnated, for whom he died and has risen²⁷. The man of the Eighth Day is a person enveloped by the love of Christ, by a heartfelt embrace, which will never loosen.

²⁴ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, trans. J. Tyrawa, Wrocław 2009. On the application of this Trinitology to the Mariology see: J. Bolewski, *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012, pp. 299–304.

²⁵ See: John Paul II: “She has become the first tabernacle in history, in which the Son of God (still invisible to the human eye) can be adored by Elizabeth” (*Ecclesia de Eucharistia*, 55).

²⁶ Idem: “The Sacramental bread which we receive, is the immaculate Body of her Son: *Ave verum Corpus, natum de Maria Virgine*” (*Mane nobiscum, Domine*, 31).

²⁷ In the Greek symbol of creed this truth was captured through long-discussed terms: “Pisteuoo [...] eis ena Kyriou Iesoun Christon [...] Ton di; hemas tous antropous kai dia ten emeteran sooterian katelthonta ek toon ouranoon kai [...] enanthroopesanta – We believe [...] in one Lord Jesus Christ [...] who for us, and for our salvation [...] was made man”. *To Σύμβολο της Πίστεως (ΠΙΣΤΕΥΩ) και η ερμηνεία του*, <www.imilias.gr/to-simbolo-tis-pisteos-kai-i-ermineia-tou.html>, [12.07.2014] .

2.5 The Dormition of the Mother of God

The icon of the Dormition shows the fate of the man viewed through the prism of abandoning the visible world. For Mary, this process was the process of "falling asleep". For all other people, the moment of death is a chance to achieve the happiness of the Eighth Day. However, it requires that we choose "the fundamental option", that, in the last breath of life, we choose God, believing that the outstretched hands of the Father, the Son and the Holy Spirit are waiting on the other side to greet us. And all this in the perspective of the eschatological eternity. The childlike, luminous soul of Mary, held high – as a symbol of hope – by Christ, in front of the surrounding angels and saints, convinces us about that. For such is the true homeland of the believers. They know what future they head towards, because "The sadness of death gives way to the bright promise of immortality. Lord, for Your faithful people life is changed, not ended"²⁸. In the tradition of the Western religious architecture, this truth is beautifully expressed by the Byzantine-Ruthenian fresco of the Dormition from the Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Sandomierz, which dates back to the XV century. In the foreground, Christ is presented in a large mandorla against the vast expanse of heaven, surrounded by the choirs of angels and the saints of the Old and the New Covenant. But the axis and the focal point of the event is the white point – the soul of Mary. Over the man of the Eighth Day, who is being born for the heavens, stands the Divine liturgy and the Kingdom of the Saints leans with happiness.

2.6. In You All Creatures Rejoice

The enrichment of the man with the gifts related to the Eighth Day affects all creation. The sanctification of the world through the sanctity of the man and his introduction into the sphere of community with the Triune God is the fulfillment of God's creative and salvific promises:

For the earnest expectation of the creation eagerly waits for the revealing of the sons of God. For the creation was subjected to futility, not willingly, but because of Him who subjected it in hope; because the creation itself also will be delivered from the bondage of corruption into the glorious liberty of the children of God" (Romans 8: 19–21).

That is why, in the icon *In You All Creatures Rejoice*, the four elements, the plants and animals, the classes of the human society, as well as the universe, the choirs of angels, and the world of nature and culture, all concentrate around the Mother of God sitting on a throne. She, the authentic man of the Eighth Day, is a worthy throne for her Son, towards whom all those circles of existence direct their happiness and admiration. This icon is a hymn that brings harmony to the song of glory for God, which Mary leads through her unique dignity. Now, even before Parousia opens the gates to the New Heaven and New Earth:

Now I saw a new heaven and a new earth, [...] [and] the holy city, New Jerusalem [...] And I heard a loud voice from heaven saying, 'Behold, the tabernacle of God is with men, and He will dwell with them, and they shall be His people. God Himself will be with them and be their God' (see: Revelation 21: 1–3).

²⁸ The Preface of Christian Death.

The hermeneia of this icon inspired the creation of subsidiary icons, i.a. those which tried to explain to the believers the mystery of heaven (see. Fig. 7) by showing the beauty of the real world and the one awaited in the future.

2.7. The Last Judgment

Both in theology and in the iconographic catechesis, the icon of the Last Judgment is the pinnacle of the teachings on the fate of the Eighth Day man, and, at the same time, a synthesis of the previous icons that belong to this theme. Christ remains the axis of the icon, as the Prototype of the man and the Eschaton. Everything is subjected to Him and He decides, through fair judgment, about the fate of good and evil. In the reality after Parousia, there is a place for a rose garden for the redeemed and for the eternally destructive sphere of hell. There is also a purifying path of the aerial toll houses and a red path of love, winding from the throne of the Judge. At the throne of Christ, this love is His glory, but the same love, if wasted, devours the damned in hell, as they have lost it forever. This icon presents, at the same time, the fate of the Eighth Day man and the fate of his anthropological antithesis – the man not fulfilled in his destiny of love. As of love we will be judged. Love is the criterion of the Judgment because God is love and he created the world and the man to love. Even though St. Paul's *Hymn to Love* borrows, in its verbal layer, from the literature of the ancient Greece and Rome²⁹, only on the basis of the Christian theology has it obtained its ultimate reason and existential imperative. A man without love is not human and presents a contradiction to the man of the Eighth Day. In the *Hermeneia* by Dionysius of Fourn, the description of this icon is emphasized by an important passage from the Book of Daniel: "And on both sides of this judgment are the prophets with scrolls, on which it is written "Daniel – I watched [...] and the Ancient of Days was seated" (Daniel 7: 9)³⁰.

Instead of a conclusion

As a result of her doctoral research on the iconological aspects of *sensus fidelium*, which was carried out in the Institut of Dogmatic Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin, dr Justyna Sprutta mentioned the possibility of further studies on the meaning of the Eight Day for the dogmatic anthropology and esthetics long before the publication of the Polish translation of Hans Urs von Balthasar's monograph on beauty. In 2003 she wrote:

Since Jesus Christ gave the man his 'beautiful face' back through the Mystery of the Incarnation and the Passover, the man expects a fulfillment of the beauty, in which he participates, in the era of the Eighth Day. In his salvific work, Jesus Christ directs reality towards the eschatological (*Theo kalos*) transformation into the eternal beauty. The history of salvation [...] is, therefore, also the history of evolution from Beauty towards Beauty³¹.

²⁹ See: i.a. K. Romaniuk, *Największa jest miłość*, Częstochowa 1995.

³⁰ Dionysius of Fourn, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, trans. and ed. by I. Kania, ed. by M. Smorąg Różycka, Kraków 2003, pp. 175-176.

³¹ J. Sprutta, *Ikonologiczne aspekty 'sensus fidelium'*, Lublin 2003, p. 158 (printed version).

Apart from the truth of cognition and the goodness experienced in community, inscribed in the substance of the future heaven that awaits the believers is also the eternal contemplation of beauty. Not only measured to suit the greatness and dignity of the man, but also the Christian humanism and personalism shaped by God's grace, the liturgy and the daily choices of the values that belong to the sphere of the Eighth Day.

STRESZCZENIE

Karol Klauza

Antropologia ikoniczna „Ósmego Dnia”

Słowa kluczowe: antropologia dogmatyczna, teologia ascetyczna, ikonologia chrześcijańska

Antropologia dogmatyczna zachodniej teologii chrześcijańskiej po podjęciu dialogu ze światem współczesnym powróciła do źródeł patrystycznych pierwszego tysiąclecia. Jednym z ciekawszych wątków stał się biblijny topos „Człowieka Dnia Ósmego”. W symbolizmie grecko-łacińskim bogate znaczenie ósemki w numerologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu wskazuje na „nowość” stworzenia dokonującą się przez łaskę Bożą. Człowiek Dnia Ósmego to święty doświadczający zmartwychwstania na wzór Chrystusa. Sama więc kategoria ósmego dnia ma charakter soteriologiczny i eschatologiczny. Jako taka znana była Ojcom greckim w odniesieniu do Chrystusa i Bożej Rodzicielki (Całej Świętej oraz Pneumatophory – Nosicielki Ducha Świętego). Chrystotypiczność rozumienia kategorii „Człowieka Dnia Ósmego” czyni z wierzącego osobowy, konkretny podmiot godny zamieszkania na wieki we wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Translated by Natalia Misztal

DZIAŁALNOŚĆ AKADEMII SUPRASKIEJ

SIERPIEŃ 2014 – LIPIEC 2015

I.

Projekty i wydarzenia zrealizowane przez Akademię Supraską

* 1–10 sierpnia 2014

Młodzieżowy obóz roboczy w Monasterze Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu

Akademia Supraska, jak co roku, przed świętem Ikony Matki Bożej Supraskiej, zorganizowała obóz roboczy, który miał na celu pomoc przy organizacji obchodów. Zakres prac był różnorodny, chłopcy pomagali przy remontach budynków monasterskich, sprzątanii i pracach porządkowych. Dziewczęta przygotowywały pokoje dla gości, pomagały w kuchni. W święta młodzież dbała o porządek w cerkwi i na terenie monasteru. Wolny czas spędzała na wycieczkach po Supraślu; zorganizowano spływ kajakowy. Podczas obozu istniała możliwość codziennego uczestnictwa w monasterskich nabożeństwach. Ostatnim punktem programu było integracyjne spotkanie uczestników z supraską młodzieżą.

* 14 sierpnia – 20 października 2014

***Siano* – wystawa fotografii Wiktora Wołkowa**

Od 14 sierpnia w sali wystawowej Akademii Supraskiej można było obejrzeć wystawę fotografii autorstwa Wiktora Wołkowa pt. *Siano*. Ekspozowane zdjęcia pochodziły ze zbiorów Muzeum Podlaskiego w Białymstoku.

Wiktor Wołkow (1942–2012) to znany podlaski fotografik, członek Związku Polskich Artystów Fotografików, silnie związany z Supraślem. Jest autorem kilkunastu albumów i około stu wystaw, cenionym zarówno w kraju, jak i za granicą. Głównym tematem prac Wołkowa był krajobraz regionalny, miejscowa przyroda. Bez reszty oddany Podlasii, stworzył jego fotograficzną wizytówkę. W uznaniu dokonań został odznaczony Srebrnym Medalem *Zasłużony Kulturze Gloria Artis*, a pośmiertnie także Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Wystawie towarzyszyły nagrania dźwiękowe autorstwa Jana Smyka.

* 18–20 września 2014

Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej *Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*

W dniach 18–20 września 2014 roku odbyła się kolejna, piąta już, Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej. W związku z przypadającą na ten rok pięćsetną rocznicą prawosławnego synodu w Wilnie i zbliżającym się sześćsetleciem synodu nowogródzkiego, tematem przewodnim spotkania były *Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*.

Otwarcie konferencji i pierwsze wystąpienia miały miejsce w Centrum Kultury Prawosławnej w Białymstoku, gdzie zebranych przywitał Jego Eksceleńcja arcybiskup białostocki i gdański Jakub. Kolejne dwa dni uczestnicy konferencji spędzili w murach Akademii Supraskiej. Prelegenci z Polski, Czech, Włoch, Rosji, Łotwy oraz Białorusi wygłosili łącznie dwadzieścia jeden referatów poświęconych analizowanemu zagadnieniu. Dały one punkt wyjścia do dyskusji o historii samego prawosławia, a w szerszym kontekście także całej Europy w XV i XVI wieku. W związku z przypadającą setną rocznicą wybuchu I wojny światowej, sobotnia sesja była poświęcona Cerkwi prawosławnej w latach 1914-1918.

Wystąpienia konferencyjne ukazały się drukiem w kolejnej, piątej edycji „Latopisów Akademii Supraskiej”, które w bieżącym roku zostały wpisane na Ministerialną listę czasopism punktowanych B (otrzymały 5 pkt.). Konferencję organizowała Akademia Supraska i Fundacja OIKONOMOS, przy współpracy z Uniwersytetem w Białymstoku. Spotkanie dofinansowało miasto Białystok i Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego w Białymstoku.

* 21–23 września 2014

Pomoc przy organizacji Białostockich Dni Muzyki Cerkiewnej

Akademia Supraska zapewniła pomoc logistyczną organizatorom imprezy, cieszącej się dużą renomą w środowisku muzycznym.

* 16–18 października 2014

Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej: *Architektura – Ikona – Śpiew*

Tematem konferencji był liturgiczny aspekt architektury cerkiewnej, ikony oraz śpiewu cerkiewnego. Elementy te są ze sobą nierozzerwalnie związane – tworzą jedność. Świątynia prawosławna musi współgrać z ikoną, śpiewem, a nawet z dzwonami, których dźwięk słyszeć w określonych momentach. Dlatego konferencja została połączona z festiwalem, wystawą, wykładami oraz panelem dyskusyjnym, mającym wyjaśnić zależności zachodzące między poszczególnymi elementami liturgii bizantyjskiej oraz pokazać ich odbicie w architekturze, ikonie i śpiewie cerkiewnym. Przedstawienie tych trzech elementów z perspektywy różnych kręgów kulturowych (głównie Gruzji, Bałkanów, Rosji i Polski) pozwoliło zwrócić uwagę na cechy wspólne oraz na mnogość stylów i form, które wzbogacają tradycję liturgiczną prawosławia.

Konferencja została podzielona na trzy sesje tematyczne: architektura, ikona, śpiew. Każdej sesji poświęcono jeden dzień. Dodatkowym punktem programu były wydarzenia towarzyszące. Dzień drugi zwieńczyło zwiedzanie Muzeum Ikon w Supraślu. Na zakończenie w Auli Akademii Supraskiej odbył się koncert chórów: Męskiego Chóru Kameralnego im. Bogdana Onisimowicza oraz Gruzińskiego Zespołu Wokalnego *Sakhioba*.

Organizatorami konferencji były: Fundacja OIKONOMOS, Akademia Supraska oraz Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Projekt zrealizowano przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku.

* 16 października – 30 listopada 2014

Wystawa: *Świątynie. Teologia praktyczna architektury*

Pierwszego dnia Międzynarodowej Konferencji Akademii Supraskiej: *Architektura – Ikona – Śpiew* odbył się wernisaż wystawy projektów cerkwi autorstwa prof. Jerzego Uścińowicza: *Świątynie. Teologia praktyczna architektury*. W wernisażu, oprócz prelegentów i słuchaczy, uczestniczyło duże grono osób zainteresowanych projektami oraz realizacjami cerkwi, które zostały wykonane przez autora wystawy.

* 24 października 2014

Szkolenie wolontariuszy SKCE

Szkolenie przeprowadzono dla wolontariuszy VI Liceum Ogólnokształcącego Białymstoku. Powiązane było z wykładami na temat tradycji prawosławnej oraz kultury chrześcijańskiego Wschodu.

* 14 grudnia 2014

Premierowy pokaz filmu *Dzwonnik*

W ramach działalności Akademii Supraskiej odbył się pokaz filmów o tematyce chrześcijańskiej. Jako pierwszy wyświetlono film *Dzwonnik* w reżyserii Romana Wasiluka.

* 01–07 lutego 2015

Zimowisko w Akademii Supraskiej

W zimowisku wzięło udział 24 dzieci z całego kraju w wieku 9-13 lat. Grupą opiekowały się panie Magdalena Kołodko oraz Dorota Maksymiuk, na stałe pracujące w świątlicy Prawosławnego Ośrodka Miłosierdzia Diecezji Białostocko-Gdańskiej „Eleos” w Białymstoku. Bogaty program wypełniły wspólne gry i zabawy, zwiedzanie Supraśla i okolic. Dzieci brały udział w zajęciach organizowanych przez Centrum Kultury w Supraślu. Codzienne modlitwy oraz nabożeństwa pozwoliły na przybliżenie wszystkim prawosławia.

* 15 lutego 2015

Koncert zespołu *Warszawa Wschodnia*

Koncert rozpoczął się o godzinie 18.00. W programie były tradycyjne kolędy polskie i ukraińskie. Wiele z nich przekazały zespołowi śpiewaczki starszego pokolenia ze wsi Stari Koni na ukraińskim Polesiu. Niektóre zostały odtworzone na podstawie archiwalnych nagrań nieżyjących już polskich śpiewaków ludowych – Anny Malec z Lubelszczyzny, Jana i Henryki Roszaków z Kujaw. Ich treść dotyczyła cudu Narodzenia Pańskiego, były fragmenty Herodów oraz archaiczne kolędy „życzące”, śpiewane w czasie kołędowania, mające zapewnić adresatom szczęście i dobrobyt w Nowym Roku.

Zespół *Warszawa Wschodnia* od kilkunastu już lat zbiera, rekonstruuje i wykonuje wokalną muzykę tradycyjną z Polski, Ukrainy i Rosji. Głównym celem jest zachowanie dawnego, ginącego już sposobu śpiewania oraz dokumentacja najcenniejszych zjawisk wschodniosłowiańskiej kultury muzycznej. Za największą wartość członkowie grupy uważają kontakt z wiejskimi mistrzami, których odwiedzają od lat. Uczą się od nich zarówno pieśni, jak i oryginalnego wykonania utworów. Zespół istnieje od 1999 roku. Wcześniej działał pod nazwą *Muzyka z Drogi*.

Skład zespołu: Joanna Górską, Ewa Grochowska, Anna Jakowska, Jagna Knittel, Justyna Piernik (kierownik muzyczny), Taras Shumeyko, Cezary Szymański, Monika Walenko-Ilitsang

* 17 lutego 2015

Supraśl: Konferencja o męczeństwie i świętości

17 lutego to szczególna data dla monasteru w Supraślu. Właśnie tego dnia obchodzona jest pamięć męczeńskiej śmierci św. Antoniego Supraskiego. W tym roku okrążyła, 500 rocznica śmierci świętego, stała się impulsem do zorganizowania konferencji naukowej *Święci Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej. 500-lecie śmierci św. Antoniego Supraskiego*. W organizacji spotkania uczestniczyła Akademia Supraska, Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku oraz Bractwo św. św. Cyryla i Metodego.

Konferencję rozpoczęto uroczystą liturgią, której przewodniczył Jego Ekscelencja arcybiskup białostocki i gdański Jakub i Jego Ekscelencja biskup supraski Grzegorz w asyście dwunastu kapłanów i diakonów. Żywot i znaczenie świętego przybliżył w homilii archimandryta Andrzej (Borkowski). Abp Jakub powitał uczestników sympozjum i omówił czyny świętego Antoniego. Szczególną uwagę zwrócił na jego zasługi w życiu duchowym Cerkwi. Wśród prelegentów byli: dr Jarosław Charkiewicz, ks. dr Marek Ławreszuk, prof. Marzanna Kuczyńska, o. archimandryta prof. Warsonofiusz (Doroszkie wicz), o. archimandryta dr Andrzej (Borkowski).

Prof. Antoni Mironowicz wraz z Marcinem Mironowiczem zaprezentował książkę o Antonim Supraskim, przedstawiając nowe, niedawno odkryte fakty o działalności supraskiego mnicha z XVI wieku.

Konferencję podsumował bp Grzegorz, koncentrując się na interpretacji pojęcia „świętość”, które w żadnym razie nie jest proste. Święci Ojcowie Cerkwi mówili o świętości jako o tajemnicy dokonującej się w sercu człowieka. Potwierdzeniem tego jest zdumiewające zdarzenie z Ewangelii – pierwszym świętym – pierwszym, który, jak powiedział władca – „otrzymał paszport” do przestrzeni niebiańskiej był łotr, człowiek z marginesu społecznego. Konferencja zakończyła się debatą na temat wygłoszonych referatów, a także o międzynarodowej współpracy prawosławnego środowiska naukowego.

* 24 maja 2015

Ujrzyć dotykem

Pod hasłem *Ujrzyć dotykem* zorganizowano wystawę prac dyplomowych absolwentów Liceum Plastycznego w Supraślu, tworzonych dla osób niewidomych i niedowidzących jako tzw. ikonostas sensoryczny. Znalazła się tu również grafika przedstawiająca dwanaście wielkich święt chrześcijańskich. Uczniowie przygotowują ponadto film, który w przyszłości zostanie pokazany w Akademii Supraskiej.

Forum Myśli Teologicznej

W ciągu roku akademickiego 2014-2015 pracownicy naukow i Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku: o. dr Marek Ławreszuk i o. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkie wicz) wygłosili cykl 8 wykładów o problematyce teologicznej:

- 24 października 2014: *Sakramenty w prawosławiu. Odmienne rozumienie sakramentów w Cerkwi prawosławnej i Kościele rzymskokatolickim* – ks. dr Marek Ławreszuk
- 28 listopada 2014: *Cerkiew ery konstantyńskiej* – o. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkievicz)
- 12 grudnia 2014: *Wejście do wspólnoty wiary – narodziny z wody i Ducha* – ks. dr Marek Ławreszuk
- 27 lutego 2015: *Uczestnictwo w Chrystusie – spowiedź i Eucharystia* – ks. dr Marek Ławreszuk
- 27 marca 2015: *Cerkiew pod rządami Karola Wielkiego* – o. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkievicz)
- 24 kwietnia 2015: *Sakramenty pojednania i uzdrowienia* – ks. dr Marek Ławreszuk
- 29 maja 2015: *Geneza i rozwój monastycyzmu* – o. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkievicz)
- 12 czerwca 2015: *Sakrament małżeństwa – uczestnictwo w Bożym Królestwie* – ks. dr Marek Ławreszuk

Uniwersytet Otwarty w Akademii Supraskiej

Z błogosławieństwa Jego Ekscelencja Jakuba, arcybiskupa białostockiego i gdańskiego, Akademia Supraska zorganizowała serię wykładów w ramach Uniwersytetu Otwartego. Ideą Uniwersytetu jest propagowanie szerokiej wiedzy w dziedzinie teologii, literatury, historii, sztuki, nauk ścisłych i medycyny. Prelegenci to wykładowcy wyższych uczelni naszego regionu oraz działacze kultury. Różnorodność wykładów pozwala na zapoznanie się z szeroką gamą problemów z zakresu nauk humanistycznych, medycznych i ścisłych. W ramach Uniwersytetu Otwartego odbywały się również koncerty chórów i projekcje filmów w auli multimedialnej. Zaplanowano spotkania z podróżnikami (prawosławie w Chinach, Francji, Szwajcarii, Gruzji, Serbii, Rumunii, itd.) wzbogacone pokazem zdjęć.

Spotkania odbywają się w każdą drugą środę miesiąca w Auli Akademii Supraskiej, bezpośrednio po zakończonym akatystcie przed Ikoną Matki Bożej Supraskiej.

Pierwsze spotkanie miało miejsce w środę 12 listopada 2014 roku. Później można było posłuchać następujących wykładów:

- 12 listopada 2014: *Tragiczne losy o. Michała Bożerianowa* – prof. dr hab. Antoni Mironowicz.
- 17 grudnia 2014: *Polonia amerykańska. Prawosławni w Ameryce* – prof. dr hab. Halina Parafianowicz
- 14 stycznia 2015: *Zaburzenia neurologiczne* – dr hab. med. Jan Kochanowicz

II.

Projekty innych organizacji odbywające się na terenie Akademii Supraskiej

02–14 sierpnia 2014

Obóz dziecięcy *Matrioszki*

Na zaproszenie Stowarzyszenia Bractwa Prawosławnego św. św. Cyryla i Metodego, do Supraśla przyjechała grupa dzieci i opiekunów ze Stowarzyszenia Prawosławnego

Matroszki w Zurichu. Goście spędzili wakacje na Podlasiu, poznawali prawosławie w Polsce, wzięli udział w parafialnych świętach.

* 14 sierpnia 2014

Koncert *Łączy nas śpiew – wspomnienia dawnych lat*

Koncert zorganizowany został w ramach festiwalu *Gloria*. W trakcie koncertu można było wysłuchać pieśni polskich i ukraińskich w wykonaniu solistów scen Polski i Ukrainy. Pomysłodawcą koncertu był wybitny polski śpiewak operowy, Aleksander Teliga z małżonką.

* 24 października 2014

<Cerkiew.pl>:

Cerkwie Puszczy Knyszyńskiej oraz *Kuchnia.cerkiew.pl* to dwa projekty zrealizowane przez redakcję serwisu <Cerkiew.pl>. Ich oficjalne podsumowanie miało miejsce 24 października 2014 roku w Akademii Supraskiej.

Pierwszy projekt został wykonany przez Sławomira Szeremetę, specjalistę od panoram 3D. Objął on 80 cerkwi z regionu Puszczy Knyszyńskiej. Można je obejrzeć pod adresem <puszczaknyszynska.cerkiew.pl>. Każda z cerkwi jest pokazana w trzech wymiarach, od wewnątrz, jak i z zewnątrz z lotu ptaka. Obecnie przygotowany jest kolejny projekt, który pozwoli na wykonanie filmów w technologii 3D. W jego ramach zostaną zaprezentowane podlaskie cerkwie oraz turystyczne walory Podlasia. Filmy trzeba oglądać obracając się wokół własnej osi, co umożliwi rejestrowanie wszystkiego w czasie rzeczywistym.

Projekt *Kuchnia.Cerkiew.pl* przygotowuje redakcyjna ekipa video. Nakręciła już ponad 50 filmów o tradycyjnych podlaskich potrawach, przygotowywanych w prawosławnych rodzinach, a także o miejscowych tradycjach i zwyczajach. W pokazach uczestniczą też osoby prezentujące na wizji własne przepisy. Projekt będzie kontynuowany, obecnie realizowany jest jego kolejny sezon. Przepisy można znaleźć na specjalnej stronie internetowej <kuchnia.cerkiew.pl>, jak również na kanale Youtube o tej samej nazwie. Można również odwiedzić oficjalny fanpage projektu na Facebooku.

* 22 listopada 2014

20-lecie Wydawnictwa Bratczyk

Dokładnie po 20 latach od zainaugurowania działalności Bratczyka 22 listopada 2014 roku w Supraślu odbyły się jubileuszowe obchody święta Wydawnictwa. Uroczystości rozpoczęła liturgia i dziękczynny moleben w Monasterze Zwiastowania Najświętszej Marii Panny. Następnie miała miejsce prezentacja najnowszej publikacji – 1 tomu *Synaksarionu*, książki obejmującej żywoty świętych od czasów Chrystusa po dzień dzisiejszy. Autorem opracowania jest atoski mnich Makary z monasteru Simonopetra. Prezentacji dzieła dokonali: o. archimandryta dr hab. Warsonofiusz (Doroszkiewicz), Krzysztof Tur, tłumacz, Jerzy Andrejuk, prezes drukarni Orthdruk, oraz Marek Jakimiuk. Spotkaniu towarzyszyła prezentacja dorobku Wydawnictwa; po części oficjalnej odbyły się zajęcia w Muzeum Sztuki Drukarskiej.

W jubileuszowych uroczystościach udział wzięli biskupi: Jakub, arcybiskup białostocki i gdański, Grzegorz, biskup supraski, ihumenia Anastazja, przełożona Żeńskiego

Monasteru Narodzenia Bogurodzicy w Zwierkach, archimandryta Andrzej Borkowski, przełożony Męskiego Monasteru Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu, duchowieństwo z dekanatu białostockiego, siemiatyckiego, przedstawiciel Urzędu Marszałkowskiego v-ce marszałek Walenty Korycki, przewodniczący Bractwa Cyryla i Metodego w Warszawie Bazyli Piwnik oraz sympatycy i współpracownicy, którzy 20 lat temu rozdawali pierwsze listy Bratczyka, a dziś, jak np. ks. Jan Jałoz, są już duchownymi.

* 13–14 grudnia 2014

Warsztaty pieśni tradycyjnych w Akademii Supraskiej – kolędy z Ukrainy

Stowarzyszenie Dziedzictwo Podlasia i Akademia Supraska zorganizowały wspólnie warsztaty kolęd wschodnich. Tematem warsztatów były ukraińskie pieśni bożonarodzeniowego postu, kolędy oraz archaiczne „życzące” pieśni noworoczne z różnych regionów Ukrainy. W ramach zajęć, prócz nauki utworów (melodii, tekstu, znaczenia słów, okoliczności wykonania itp.), odbywały się prace nad prawidłową emisją głosu, wymową, rytmem, frazowaniem, techniką oddechu oraz artykulacją i manierą wykonania charakterystyczną dla wybranych, niekiedy bardzo zróżnicowanych w tradycyjnej kulturze muzycznej regionów Ukrainy.

Warsztaty prowadziła Tatiana Sopiłka – etnomuzykolog i wokalistka. Wieloletni pracownik naukowy Akademii Muzycznej im. Piotra Czajkowskiego w Kijowie. Pani Sopiłka jest członkinią powstałego w 1979 roku ukraińskiego zespołu *Drewo*, skupiającego wykonawców i badaczy muzyki tradycyjnej, a także założycielką i liderką warszawskiego zespołu *Dziczka*.

* 26–30 stycznia 2015

Biała Szkoła

Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego zorganizowało wypoczynek zimowy uczniom prowadzonej przez siebie szkoły. Dzieci spędziły ferie na Podlasiu i uczestniczyły w nabożeństwach. Uczniowie poznawali interesujące zawody, co pozwoli im w przyszłości na świadomy wybór kierunku studiów.

* 14–16 lutego 2015

Międzynarodowe Obchody Światowego Dnia Młodzieży Prawosławnej w Akademii Supraskiej

W sobotę, 14 lutego prawosławna młodzież diecezji białostocko-gdańskiej wraz z przybyłymi gośćmi z Kaliningradu, Litwy, Białorusi, Ukrainy i Niemiec, uczestniczyła w drugiej części obchodów Światowego Dnia Młodzieży Prawosławnej, które po raz kolejny odbyły się w Supraślu. Drugi dzień imprezy rozpoczął się od powitania przybyłych przez Przewodniczącą Bractwa Młodzieży Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej. Następnie uczestników powitał Jego Ekscelencja abp białostocki i gdański Jakub. Towarzyszył mu rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej ks. dr hab. Bogusław Milewski.

Po oficjalnym rozpoczęciu ks. Jan Kojło, dyrektor Radia Orthodoxy, wygłosił wykład pt. *Facebook czy FaceBóg?* Ks. Jan poruszył ważne kwestie związane z korzystaniem z portali społecznościowych, nawiązując m. in. do słów abby Doroteusza, który

pouczał, że wszystko, co stworzył Bóg, jest dobre, ale człowiek poprzez swoje skłonności do grzechu czyni z owych wytworów narzędzia służące złu. Prelekcja wywołała długą i burzliwą dyskusję.

Oficjalne zakończenie obchodów odbyło się 16 lutego w auli Akademii Supraskiej. Projekt zrealizowano przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku oraz pod honorowym patronatem Prezydenta Miasta Białegostoku.

* 13–15 marca 2015

Rekolekcje warszawskiej młodzieży w Supraślu

W piątek, 13 marca, młodzież z Bractwa Młodzieży Prawosławnej przy warszawskich parafiach na Pradze i Woli wybrała się na trzydniową pielgrzymkę do Supraśla. W trakcie spotkania w monasterze omawiano temat Wielkiego Postu, jego specyfikę oraz znaczenie w życiu człowieka. Inną poruszaną kwestią było miejsce młodzieży we współczesnym świecie, rozwój techniki i zmiana zapatrywań na świat sprzyjających sekularyzacji życia.

* 03–09 maja 2015

Gdyński Uniwersytet Trzeciego Wieku – Supraśl 2014

Po raz kolejny Gdyński Uniwersytet Trzeciego Wieku oraz Fundacja „FLY” zorganizowała spotkanie seniorów, by zapoznać ich z pięknem regionu oraz Cerkwią prawosławną w Polsce. Grupa odbyła kilka wycieczek po okolicznych cerkwiach oraz muzeach Podlasia. Jedną z głównych atrakcji był występ chóru cerkiewnego.

* 13 maja 2015

Prawne, kryminologiczne i medyczne aspekty wykluczenia społecznego

Trzynastego maja w murach Akademii Supraskiej odbył się jeden z paneli międzynarodowej konferencji naukowej organizowanej przez Uniwersytet w Białymstoku w ramach dwóch inicjatyw badawczych: Forum Naukowego: *Prawne i medyczne aspekty zdrowia człowieka* oraz *Warmia – Mazury – Podlasie*.

Konferencja nosiła tytuł *Prawne, kryminologiczne i medyczne aspekty wykluczenia społecznego* i odbyła się w dniach 11–14 maja 2015 roku w Supraślu. Do udziału w konferencji zaproszono grupę wybitnych specjalistów nauk medycznych i prawnych z Polski i zza granicy, oraz przedstawicieli środowisk lekarskich i prawnych – adwokatów, aplikantów i rezydentów odbywających specjalizację. W ramach panelu poświęconego zagadnieniom zdrowia osadzonych odbyła się wystawa ich prac.

* 14–15 maja 2015

Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia

W dniach 14–15 maja 2015 roku w Supraślu odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia*. Wzięli w niej udział literaturoznawcy, językoznawcy, teolodzy, filozofowie, kulturoznawcy oraz historycy sztuki z Polski, Rosji, Ukrainy i Austrii.

Była to już trzecia międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona refleksji nad rolą, jaką odegrało chrześcijaństwo w rozwoju kultury, literatury, sztuki europejskiej, ze szczególnym akcentem na narodach słowiańskich. Poprzednie edycje konferencji gromadziły uczonych z całej Europy. Wskazywali oni najważniejsze problemy wynikłe z przenikania się religii i twórczości narodów słowiańskich. Podczas tegorocznej edycji poruszane były m. in. takie zagadnienia, jak wzajemne relacje i uwarunkowania judaizmu i chrześcijaństwa, chrześcijańskie dziedzictwo w świecie słowiańskim, jego historii, języku i kulturze. Omawiana też była współczesność języków słowiańskich (piśmiennictwo świeckie i religijne, leksyka, frazeologia, nazewnictwo). Pokłosem spotkania są trzy tomy materiałów pokonferencyjnych.

Organizator: Katedra Językoznawstwa Historycznego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu w Białymstoku, Instytut Filologii Polskiej UwB, Katedra Teologii Katolickiej oraz Katedra Teologii Prawosławnej UwB, Akademia Supraska, Towarzystwo Przyjaciół Kultury Żydowskiej w Białymstoku oraz Katedra Językoznawstwa Ogólnego i Rosyjskiego Uniwersytetu w Witebsku.

* 15–19 maja oraz 28–31 maja 2015

PTTK w Supraślu

Dwukrotnie gościliśmy zjazd zarządu centralnego PTTK w Polce. W trakcie pobytu goście zapoznali się z okolicami Supraśla. Zorganizowano rajd po Puszczy Knyszyńskiej oraz przeprowadzono szereg spotkań i wykładów tematycznych. Ważnym elementem było zapoznanie się uczestników zjazdu z historią i terminologią prawosławia w Polsce.

* 24 maja 2015

XXX-lecie Bractwa Młodzieży Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej

24 maja 2015 r. w Supraślu rozpoczęły obchody jubileuszu Bractwa. Uroczystej liturgii w cerkwi pod wezwaniem św. Jana Teologa w Supraślu przewodniczył Jego Eksceleńcja biskup supraski Grzegorz. Obecni działacze bractwa oraz byli jego członkowie wspólnie dziękowali Bogu za minione 30 lat oraz prosili o błogosławieństwo na kolejne lata. Na koniec liturgii o. Markowi Wawreniukowi wręczono order św. św. Cyryla i Metodego równych apostołom za 15 lat opieki nad zarządem diecezjalnym.

Podczas inauguracji obchodów wystąpił chór *Filoi* dyrygowany wyjątkowo przez lektora Michała Warszyckiego. Oficjalną część zakończył urodzinowy tort oraz otwarcie wystawy pt. *Znamy przeszłość, tworzymy przyszłość*. Oprócz wystawy można było obejrzeć prace dyplomowe absolwentów Szkoły Plastycznej w Supraślu, tzw. ikonostas sensoryczny – stworzony dla osób niewidomych i niedowidzących.

* 16–17 czerwca 2015

Polsko-portugalskie forum rektorów w Supraślu

Rektorzy polskich i portugalskich uczelni technicznych obradowali w Supraślu. To już trzecie, wspólne forum Konferencji Rektorów Polskich Uczelni Technicznych i Rady Koordynacyjnej Uczelni Technicznych w Portugalii (CCISP).

Podczas obrad podpisano umowy o współpracy. Jedną z nich, zawartą pomiędzy Politechniką Białostocką a Politechniką w Portalegre, dotyczyła wymiany studentów i współdziałania w ramach programu Erasmus+. Formalnie doprecyzowano także programy studiów objętych podwójnym dyplomowaniem z Politechniką w Braganca. Z takiej możliwości będą mogli korzystać studenci Wydziału Budownictwa i Inżynierii Środowiska Politechniki Białostockiej. Obecnie Politechnika Białostocka współpracuje z 19 uczelniami w Portugalii. W bieżącym roku akademickim na Politechnice Białostockiej kształcą się aż 110 Portugalczyków.

III.

Inne formy działalności

Dzięki współpracy z gdyńską Fundacją „FLY”, udało się zrealizować kilka ciekawych przedsięwzięć promujących historię oraz kulturę prawosławia. W Gdyni od listopada do kwietnia odbył się cykl spotkań pod hasłem *Poznajemy kulturę prawosławia*. Wykłady dotyczące architektury cerkiewnej, ikony oraz sakramentów w Kościele pierwszych wieków, prowadzone przez ks. Jarosława Jóźwika, kanclerza Akademii Supraskiej, zgromadziły duże grono słuchaczy.

W ciągu całego roku w supraskim Domu Pielgrzyma miały miejsce różnorodne spotkania będące wynikiem współpracy Akademii Supraskiej z innymi organizacjami. Co czwartek odbywały się próby Męskiego Chóru Kameralnego im. Bogdana Onisimowicza. Akademia stale współpracuje z Muzeum Ikon w Supraślu, z Prawosławnym Ośrodkiem Miłosierdzia Diecezji Białostocko-Gdańskiej „Eleos”, Bractwem Młodzieży Prawosławnej, Bractwem Prawosławnym św. św. Cyryla i Metodego, Katedrą Teologii Prawosławnej UwB, Stowarzyszeniem Orthnet, Centrum Kultury i Rekreacji w Supraślu, z którym współrealizujemy projekt *Wspólna przestrzeń – wspólne sprawy*, jego cel to integracja i aktywizowanie lokalnej społeczności pod hasłem „kawiarenki obywatelskie”.

Akademia Supraska jest członkiem OIKOSNET, zrzeszającym Akademię chrześcijańskie Europy, co przekłada się na nowe, interesujące kontakty, np. współorganizujemy konferencje naukowe Rosyjskiej Akademii Nauk, wydział języków słowiańskich. Prowadzimy też wspólne projekty z Kaliningradem.

W realizację przedsięwzięć Akademii Supraskiej angażuje się coraz więcej wolontariuszy. Współpraca z częścią z nich jest obiecująca także w dłuższej perspektywie.

Łączna liczba osób biorących udział w projektach współorganizowanych przez Akademię Supraską: 965 osób. Ogólna liczba uczestników projektów: 2517.

* * * * *

W dniach 29–31 sierpnia 2016 roku odbędzie się kolejna międzynarodowa konferencja Akademii Supraskiej pod tytułem: Dawna cyrylicka księga drukowana: twórcy i czytelnicy (Старопечатная кириллическая книга: создатели и читатели).

Informacja wstępna

Pierwsza na świecie drukowana księga cyrylicka pojawiła się w Krakowie około 1490 roku, kolejno wychodzą druki w Czarnogórze (1492–1496), w Rumunii (1508–1512), w Pradze (1517–1520), od 1519 zaczynają swą działalność drukarnie cyrylickie w Wenecji i w serbskim Gorażde. W ciągu XVI wieku prawosławne drukarstwo słowiańskie nabiera niezwykłego rozmachu, będąc efektem bogatej tradycji rękopiśmiennej, rozwoju poglądów renesansowych i ożywienia kultury duchowej. Jego rozwój był związany ze skomplikowaną sytuacją polityczną, w jakiej znalazła się znaczna część Słowian po utracie niepodległości Bułgarii i Serbii na rzecz Imperium Otomańskiego, bądź zamieszkując terytoria, nad którymi panowali katoliccy władcy (Wenecja, Austria, Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie). Jedynym prawosławnym suwerenem był car moskiewski, i także w jego państwie z wolna pojawi się sztuka drukarska. Różnorodność kontekstu poszczególnych inicjatyw wydawniczych, dzieje mecenasów, wydawców, drukarzy, specyfika wykonywania dzieł i ich czytelniczego obiegu otwierają szerokie możliwości badań i refleksji. Kolejna konferencja Akademii Supraskiej powinna zatem zgromadzić specjalistów i wzbudzić zainteresowanie szerokiej publiczności. Odbędzie się ona w przededniu obchodów 500-lecia praskiej inicjatywy wydawniczej Franciszka Skoryny i będzie poświęcona temu jubileuszowi.

Ks. Jarosław Józwik, kanclerz Akademii Supraskiej



Wydanie dofinansowano ze środków
Stowarzyszenia Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego