

Collegium Europaeum Gnesense  
Komisja Sławistyczna Polskiej Akademii Nauk oddział w Poznaniu

ŚWIĘTA GÓRA ATHOS W KULTURZE EUROPY  
EUROPA W KULTURZE ATHOSU

Praca zbiorowa pod redakcją  
Marzanny Kuczyńskiej

Gniezno 2009

**Praca wydana przy pomocy finansowej Polskiej Akademii Nauk**

**Recenzent**

Prof. dr hab. Izabela Kowalska-Paszt

**Skład, łamanie, projekt okładki:**

Łukasz Cieśliński

MEDIALUK

Zielony Rynek 12

62-200 Gniezno

studio@medialuk.com.pl

www.medialuk.com.pl

**Copyright by Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

**Druk:**

Kropka

Fromborska 7

62-300 Września

ŚWIĘTA GÓRA ATHOS W KULTURZE EUROPY  
EUROPA W KULTURZE ATHOSU

Praca zbiorowa pod redakcją  
Marzanny Kuczyńskiej

## Spis treści

- o. Warsonofiusz (Bazyli) Doroszkiewicz** *Monastycyzm na Świętej Górze Athos*
- Aleksander Naumow** *Pani Athosu i Jej ruskie włości*
- Aleksander W. Mikołajczak, Łukasz Fajfer** *Amalfi and Athos between the East and the West*
- Vladimir Karadžoski** *The Appearance and the Development of the hesychasm (The Conflict between Palamas and Barlaam)*
- Красимир Станчев** *Интегрираща и нормираща роля на Атон в литературния живот на византийско-славянската общност*
- Георги Минчев** *Светогорският препис на „Черковното сказание”*
- Искра Христова-Шомова** *Зографская миня No53 (I.e.7) – особености состава и переводов служб*
- Jerzy Ostarczuk** *Cerkiewnosłowiański przekład Dobrej Nowiny w rękopisie nr 4 z klasztoru św. Pantelejmona*
- Нина Гагова** *Славянските преводи от гръцки език в светлината на контактите между атонските манастири Vatoped, Хилендар и Пантелејмон в XIV-нач. на XV век*
- Marco Scarpa** *Manoscritti del XIV secolo contenenti le omelie di san Gregorio Palamas*
- Симонета Сими** *Света гора Атон и гръко-византийската традиция в източнославянските слова против езичеството*
- Славия Бърлиева** *Атон като мотив в латинската историография – корени и съвременни рефлексии*
- Antoni Mironowicz** *Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku*
- Mirosława Kawecka** *Oddziaływanie Świętej Góry Athos na kulturę Ukrainy na przełomie XVI i XVII wieku*
- Piotr Chomik** *Wpływy bizantyjskie i południowosłowiańskie w XVI-XVII wiecznych rękopisach monasteru supraskiego*
- Jan Stradomski** *Typikon Świętej Góry Athos w rękopisach cerkiewnosłowiańskich w Polsce*
- Izabela Lis-Wielgosz** *‘Амоска Гора је у Српској земљи’ – opis Symeona Świętogorca*
- Marzanna Kuczyńska** *Św. Dymitr Rostowski a tradycja pobożności monastycznej*
- Alicja Brus** *Status słowa-milczenia w rozważaniach twórców prawosławnej kultury Athosu. Ślad refleksji Świętych Ojców w powieści Fiodora Dostojewskiego „Bracia Karamazow”*
- Monika Sidor** *Athos, prawosławie, Rosja. Rozważania nad duchowością prawosławną w twórczości literacko-publicystycznej Borysa Zajcena*
- Michał Kozdra** *Wpływ hesychazmu na specyficzne rozumienie „słowa” w rosyjskiej kulturze prawosławnej*
- Здравко Стаматоски** *Светогорските мотиви во македонското културно творештво низ вековите*
- Володимир Василенко** *Свята Гора в публикациях про афонського ченця Івана Вишенського*
- Małgorzata Skowronek** *Przyczynę do historii biblioteki klasztoru Świętego Pawła na Górze Athos*
- Dorota Gil** *Miejsce Świętej Góry Athos i Chilandaru we współczesnej serbskiej przestrzeni kulturowo-politycznej*
- Ewa Kocój** *Związki Rumunii ze Świętą Górą Athos – historia i współczesność*

**Mariola Walczak-Mikołajczakowa** *O bułgarskiej redakcji żywota śm. Onufrego Gabrowskiego – analiza językowa*

**Rafał Dymczyk** *Majątek i uposażenie monasteru Zograf*

**Ана Стойкова** *Жените и Света гора. Славянски литературни и фолклорни свидетелства*

**Ели Милошеска** *Манастирот Трескавец со црквата Успение на Света Богородица*

**Ewelina Drzewiecka** *Podróż Matki Bożej na Athos w bułgarskiej pieśni ludowej*

**Aleksandra Sulikowska-Gąska** *Nowa ikonografia ruska a sztuka monasterów athoskich w XVI wieku*

**Waldemar Deluga** *Grafika cerkiewna w monasterach Świętej Góry Athos*

**Mirosław Piotr Kruk** *Medalion i krzyże z Góry Athos (?) w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*

**Joanna Tomalska** *Podlaskie wizjerunki Hodegetrii – kopie obrazów z klasztorów Athosu*

**Наталія Покотюк** *Афон і Україна. Богородичні ікони митця Анатолія Покотюка*

## Od redaktora

Góra Athos dzięki głębi swojej duchowości i ciągłości historii – nieprzerwanego trwania od ponad tysiąca lat – urosła do rangi symbolu samego prawosławia. Przejmując to, co najlepsze z tradycji Kościoła stała się fundamentem wiary, teologii, centrum życia monastycznego. Umiejscowiona na pograniczu geograficzno-kulturowym wywierała wpływ na najdalsze zakątki chrześcijańskiej ziemi. Nie były to kontakty jednostronne, prócz Greków, znaleźli tam swoje miejsce zakonnicy bułgarscy, gruzińscy, mołdawscy, rosyjscy, serbscy. Określony czas utrzymywano związki z monastycyzmem zachodnim.

Fenomen Athosu, mimo wielu publikacji książkowych, pozostaje niezgłębiony, dlatego zespół badaczy Kolegium Europejskiego UAM oraz z Komisji Sławistycznej Polskiej Akademii Nauk oddział w Poznaniu zaproponował ponowne zainteresowanie się tematem. Akces do projektu zgłosili specjaliści kilku dziedzin (filologowie, historycy, historycy sztuki i kultury, folklorysty) zarówno z polskich ośrodków naukowych (Białystok, Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Toruń, Warszawa), jak i spoza naszego kraju – Bułgarii, Macedonii, Ukrainy, Włoch.

Wyrażając Państwu głęboką wdzięczność za uczestnictwo w naszym przedsięwzięciu, żywię nadzieję, iż zaprezentowane w książce badania i analizy przyczynią się do poszerzenia stanu wiedzy na temat wzajemnych powiązań religijno-liturgicznej kultury Świętej Republiki Mniichów z kulturą chrześcijańskiej Europy i wzajemnego ich na siebie oddziaływania w przestrzeni historyczno-społecznej.

Marzanna Kuczyńska

## Słowo o Athosie

Nie będę pisał, czym jest Athos dla prawosławia, bo ze strony katolika byłoby to zuchwałym uroszczeniem. Zresztą – lepiej czy gorzej, bardziej świadomie czy bardziej intuicyjnie, na gruncie wiedzy jasnej czy wiedzy wyraźnej – wiemy o tym wszyscy. Stwierdzą natomiast, że także dla katolika Athos jest czymś jedynym, wyjątkowym, unikatowym – jako punkt odniesienia i płaszczyzna porównania. Monastycyzm zachodni, pod różnymi względami porównywalny (porównanie, sprecyzujmy, dotyczy i podobieństw, i różnic) ze wschodnim, choć późniejszy, gdy chodzi o początki, nie ma niczego, co choć w części byłoby odpowiednikiem Świętej Góry. Monastycyzm zachodni poniósł na przestrzeni dziejów ciężki straty – najpierw na skutek reformacji, potem w wyniku rewolucji francuskiej, wreszcie wskutek józefinizmu w monarchii austro-węgierskiej i paralelnych tendencji w innych monarchiach absolutnych. Dość pojechać do Cluny, by sobie uświadomić rozmiar tych strat: z największej przez długie wieki (do czasu wybudowania bazyliki św. Piotra w Rzymie w obecnym jej kształcie) świątyni chrześcijańskiej na świecie w wyniku wyburzeń rozpoczętych w czasie rewolucji francuskiej, a kontynuowanych w wieku XIX, pozostały nieliczne relikty, które jednak dziś jeszcze robią ogromne wrażenie jako świadectwo monumentalności założenia. Straty duchowe przynajmniej szły w parze – jeśli ich nie przewyższały – ze stratami materialnej substancji artystycznej.

Stąd się bierze brak ciągłości w tym względzie, tak charakterystyczny na przykład dla naszego kraju. W Poznaniu mieliśmy jeden z najstarszych w Polsce klasztorów dominikańskich (dominikanie przybyli do Poznania w roku 1231, a kościół wraz z klasztorem został wzniesiony w 1244), ale dzisiejszy kościół i klasztor pochodzi z okresu dwudziestolecia międzywojennego i lat powojennych. Mieliśmy największe i najlepsze kolegium jezuickie w Rzeczypospolitej (w 1611 roku wyniesione przez Zygmunta III do rangi uniwersytetu), ale dzisiaj poznańscy jezuici rezydują przy kościele poddominikańskim (i sposobią się do odtworzenia wyburzonej części zabudowań klasztornych). W historycznym (założonym w 1193 roku) opactwie cysterskim w Łądzie dziś mieszczą się salezjanie (jakkolwiek by patrzeć – przy cystersach parweniusze) itd. *Mutatis mutandis* tak się przedstawia – od strony tradycji – cały zachodni monastycyzm (są oczywiście chlubne wyjątki, które jednak tylko potwierdzają regułę). Na tym tle nieprzerwana ponad tysiącletnia historia i tradycja Athosu jest czymś na Zachodzie niewyobrażalnym. Na świętej Górze czuje się historię, wręcz dotyka się historii – i w sensie materialnym, i, przede wszystkim, duchowym. Tam do dziś włada duch, do dziś duch tryumfuje tam nad materią. Jak czytamy w Księdze Rodzaju (Gen 18, 22-23), Pan Bóg gotów był oszczędzić Sodomę, gdyby znalazło się tam choćby dziesięciu sprawiedliwych. Będąc na Świętej Górze, nie mogłem się oprzeć myśli, że być może dzisiaj Pan Bóg toleruje niegodziwości współczesnego świata ze względu na modlitwy tych kilkuset ludzi ducha.

Od imponderabiliów przejdźmy jednak do spraw wymiernych i namacalnych. Niekwestionowana jest kulturowa rola Athosu. Każdy sławista i polonista wie, jakim bibliotekom zawdzięczamy Kodeks Zografski czy Kodeks Mariański. Każdy sławista wie, jaką rolę odegrała Święta Góra w rozwoju teologii, liturgii, ikonografii, sztuki cerkiewnej, normy języka cerkiewnosłowiańskiego, a pośrednio i normy literackich języków słowiańskich kręgu bizantyjskiego.

Trudno o lepsze miejsce do refleksji nad fenomenem Athosu. Collegium Europaeum Gnesnense, powołane do życia w tysięczną rocznicę zjazdu gnieźnieńskiego, z misją badania i popularyzowania kulturowych korzeni jedności europejskiej, od 16 stycznia 2006 roku nosi imię Jana

Pawła II, który od początku swojego pontyfikatu głosił tezę o dwu płucach Europy, czyli dwu wielkich tradycjach chrześcijańskich, Zachodu i Wschodu, składających się na duchową jedność (w wielości) naszego kontynentu. W uznaniu duchowej i kulturotwórczej roli tradycji chrześcijańskiego Wschodu słowiański papież listem apostołskim *Egregiae virtutis* ogłosił apostołów i nauczycieli Słowian, świętych Konstantyna-Cyryła i Metodego, współpatronami Europy, a potem ich postaciom i ich dziełu poświęcił osobną encyklikę *Slavorum Apostoli*. Wszystko to stanowi dodatkową okoliczność, uzasadniającą refleksję nad fenomenem Athosu.

Bogdan Walczak



## Monastycyzm na Świętej Górze Athos

Góra Athos, Święta Góra, arka prawosławia i prawosławnego monastycyzmu, mieści się na półwyspie Athos – najbardziej wysuniętym na wschód spośród trzech ramion półwyspu Chalcydycznego. Nazwa Athos pochodzi od szczytu, wznoszącego się wysoko ponad półwyspem i rzucającego cień daleko na Morze Egejskie. W czasach starożytnych na Athosie kwitło życie w niewielkich miastach, które przestały istnieć dopiero w czasach panowania rzymskiego<sup>1</sup>.

Według tradycji, kiedy Matka Boska przybyła na Athos, olśniona pięknem miejscowej przyrody, błagała Chrystusa, aby dał jej to miejsce pod opiekę i jej życzenie zostało spełnione. Ten ziemski raj stał się „Ogrodem Dziewicy”, miejscem błogosławionym, schronieniem dążących do zbawienia. Z czasem rozwinęło się tu mnisz państwo – Góra Athos, niepowtarzalny fenomen w chrześcijańskim świecie. Miejsce, w którym wszystkie formy życia monastycznego: pustelnicza, półpustelnicza, cenobityczna i idiorytmiczna występują obok siebie.

Historia pierwszych ascetów Świętej Góry przeszła niemal do legendy, według której mnisi przybyli na Górę Athos już w III wieku n.e. Jednakże bardziej prawdopodobne jest, iż dopiero w VII wieku na Athosie zaczęły się osiedlać grupy pustelników wypędzanych ze Środkowego Wschodu i Egiptu przez arabskich zdobywców. Pierwsi mnisi zamieszkali prawdopodobnie przy kanale zbudowanym w 481 r. p.n.e. przez Kserksesa, króla Persji. Kanał ten został skonstruowany w celu uniknięcia wysyłania perskich statków na burzliwe wody przyłądka półwyspu, gdzie w roku 493 p.n.e. burza zniszczyła flotę perskiego generała Mardoniusza.<sup>2</sup>

Według tradycji mówiącej o starożytnych narodzinach życia monastycznego, pierwsi pustelnicy stworzyli swego rodzaju monastycyzm półpustelniczny, który kojarzy się z tzw. „Siedzibą Starców”, na czele której stoi „protos”<sup>3</sup>. Pierwsi anachoreci chrześcijańscy zaczęli się osiedlać na Athosie około 800 roku<sup>4</sup>. Mnisi wygnani przez Arabów z Olimpu Bityńskiego, Latry, góry Kiminos, Tesalonik i Kawali upatrzili sobie tę właśnie górę jako dogodne miejsce dla swego dalszego mniszego życia. Tu właśnie, w niedostępnych gąszczach i lasach szukali schronienia oraz ciszy.

Najbardziej znany pustelnik z tego okresu to Piotr Athoski, o którym pamięć nadal jest żywa wśród athoskich mnichów. Przeżył na Athosie 53 lata (681-734)<sup>5</sup>.

Wielu mnichów przybyło na Athos wskutek prześladowań ikonoklastów. W 830 r. Świętą Górę niejednokrotnie najeżdżali Arabowie<sup>6</sup>.

Począwszy od IX wieku naszą wiedzę o mniszym państwie wspierają źródła historyczne. Chryzobulla cesarza Bazylego I (867-886) z roku 885 głosiła, że Góra Athos jest miejscem osiedlenia się jedynie mnichów. Wykluczała pasterzy, kobiety oraz osoby świeckie<sup>7</sup>. Po raz pierwszy w

1 Π. Χριστου, Το Αγιον Ορος, Αθωνικη Πολιτεια, Ιστορια-Τεχνη-Ζωη, Αθηναι 1987.

2 Β.Α. Δεντασι, Διοργανοσις τις μοναχικης πολιτικης του Αγ.Ορους, Αθναι 1954, σ. 59.

3 Ibidem, s. 70.

4 Θησαυροι του Αγ. Ορους. Υπουργιο Πολιτισμου Θεσσαλονικη 1977, σ. 6.

5 Παυλου Μοναχου, Ο Οσιος Αθανασιος Αθωνιτις, Αγιον Ορος 1995, s. 12.

6 Β.Α. Δεντασι, *op.cit.*, s. 5.

7 Ibidem, s. 63.

943 r. systematycznie wyznaczono granice Athosu. W IX wieku było tu już dość sporo zakonników, spośród których największą pobożnością wyróżniali się święci Eufemiusz oraz Onufry<sup>8</sup>. W kilka lat później na półwysep przybyła jedna z najważniejszych duchowych osobowości tego wieku, która miała założyć tam życie cenobityczne – święty Atanazy z Trebizundu.

W roku 963 św. Atanazy, wspomagany przez swego przyjaciela, cesarza Nicefora Fokasa (963-969), założył na południowo-wschodnim skraju półwyspu najstarszy klasztor – Wielką Ławrę, co stanowiło punkt zwrotny w historii Góry. Utworzenie tego klasztoru wywołało sprzeciw pokornych pustelników Athosu, ponieważ majestat i nowy styl życia kolidowały z dotychczasowym sposobem egzystencji. Pustelnicy oskarżyli św. Atanazego przed cesarzem Niceforem Fokasem o „wybudowanie wspaniałych budynków, skonstruowanie wież i przystani [...], jak też o to, że nadał on świecki wygląd Górze; uprawia pola i posadził winorośle i drzewa owocowe”<sup>9</sup>, i prosili o interwencję państwa i Kościoła. W 964 ukończono budowę centralnej klasztornej świątyni Bogurodzicy, wokół niej Atanazy wybudował cele dla mnichów, refektarz oraz szpital. Otrzymał również od cesarza „chryswul” roczny na utrzymanie Ławry w wysokości 244 złotych monet<sup>10</sup>.

Pustelnicy athoscy nie dając za wygraną, ponownie, na czele z mnichem Pawłem z monasteru Kseropotamu, zwrócili się ze skargą na Atanazego do następcy Nicefora Fokasa, Jana Tsimiskesa. Jednakże i ten cesarz będąc pozytywnie nastawionym do idei reformy życia mniszego na Athosie, poprosił uczonego mnicha saudyjskiego Eufemiusza o zredagowanie pierwszej konstytucji athoskiej, która położyłaby kres kłótniom i uregulowała prawnie wszystkie rozszczenia terytorialne i praktyczne. Eufemiusz sprostał zadaniu i zredagował pierwszy athoski typikon nazwany *Tragos* (971-972)<sup>11</sup>, który regulował kwestie związane z organizacją i zarządzaniem mniszego państwa. Ten bardzo cenny dokument historyczny został ratyfikowany przez cesarza Jana Tsimiskesa i jest przechowywany w Protatonie w archiwach świętej wspólnoty<sup>12</sup>. W ten sposób założenie Ławry i nakreślenie pierwszego typikonu ukształtowały podstawy rozwoju i splendoru pierwszego w historii mniszego państwa Athos. Dostojne kamienne budowle stopniowo zastąpiły drewniane chaty, założono także nowe klasztory. Zamiast pustelniczego, samotnego życia rozwinęło się życie wspólnotowe, zorganizowane według ścisłej reguły cenobitycznej.

W ostatniej dekadzie IX wieku założono klasztory Watopedi (972-985), Iwiron, Kseonofontos i prawdopodobnie Zografu. W XI wieku, do którego dominowało życie cenobityczne, założono wiele klasztorów, z których do dziś przetrwały: Dochiariu, Esfigmenu, Karakalu i Konstamonitu. Po nich w XII wieku pojawiły się klasztory Kutlomusiu i Chilandar (1197). Ten ostatni stał się później duchowym centrum prawosławnych Serbów. Oprócz greckich mnichów przybyli tu Iberyjczycy (Gruzini), Serbowie, łacinnicy, Rosjanie i wielu innych. W ten sposób Góra Athos stała się arką prawosławnego monastycyzmu i tę rolę spełnia do dziś. Od tego czasu monastycyzm athoski trwał, przechodząc okresy chwały i kryzysów, które odzwierciedlały zmieniające się koleje losu Cesarstwa Bizantyjskiego, Kościoła i narodu.

W XIII wieku Góra Athos, wraz z całym cesarstwem, wiele wycierpiała z powodu okupacji Franków, natomiast za panowania Paleologów – głównie w XIV w. – osiągnęła wysoki poziom duchowy i ikonograficzny. W tym okresie nie tylko wybudowano nowe klasztory, jak

8 Афонский Патерик, Жизнеописание Афонских Святых, Москва 1889, s. 347.

9 Παυλου Μοναχου..., s. 37.

10 Ibidem, s. 39.

11 Tragos oznacza, że dokument był napisany na kozłej skórze por. Β.Α. Δενταλι, *op.cit.*, s. 7.

12 Β.Μ.Φ.Δ., s. 235-242.

Pantokrator (ok. 1357 r.), Simonos Petra (połowa XIV wieku), Gregoriu (XIV wiek), Dionisiu (1370-1374), ale również wiele kościołów upiękuszono wyjątkowymi freskami, np. kościół Protatonu (koniec XIII w.), katolikon (czyli główny kościół) Watopedi (1312), katolikon i rektarz Chilandaru (1319) i katolikon Pantokratora (1360-1370). Okres ten był także czasem intensywnej walki duchowej, której szczyt stanowił ruch hezychastyczny – wyraz bizantyjskiego mistycyzmu.

Do tego czasu liczba mnichów w ławrze św. Atanazego wzrosła już do 700, natomiast drugie miejsce pod względem liczebności mnichów zajmował klasztor Iwiron<sup>13</sup>, zbudowany dzięki hojności cesarza oraz gruzińskiej arystokracji. W 978/9 r. jeden z gruzińskich książąt pomógł cesarzowi Bazylemu II stłumić powstanie Bardasa Sklirosa. W podzięce cesarz sownie wynagrodził księcia i zezwolił na wybudowanie na Athosie gruzińskiego monasteru, któremu nadał wiele przywilejów, nieruchomości, a także pozwolenie na posiadanie jednego statku<sup>14</sup>.

Trzecią znaczącą społecznością, o której istnieje wzmianka z 985 r., był klasztor Watopedi, założony przez arystokratę Mikołaja z Adrianopoli<sup>15</sup>. W tym samym czasie po wielu nieszczęściach odbudowywany został klasztor Dochiaryju, o którego istnieniu dokumenty wspominają już w 732 roku<sup>16</sup>.

W 1045 r. cesarz Konstanty VIII Monomach wydał drugą konstytucję dla Athosu, w której to po raz pierwszy użyto nazwy „Agion Oros”, czyli Święta Góra. W konstytucji tej określono zasady sprzedaży nadwyżek płodów rolnych, które transportowano statkami na rynki Konstantynopola. Ponieważ w Wielkiej Ławrze mieszkało 700 mnichów, pozwolono im na posiadanie czterech par wołów, a dla klasztoru Watopedi przeznaczono tylko jedną parę. Athonitom zabroniono budowania statków, przyjmowania bezbrodych nowicjuszy i eunuchów, oraz definitywnie zakazano kobietom wstępu na półwysep<sup>17</sup>.

Jednym z powodów wydania konstytucji była chęć wydalenia z Athosu pasterzy wołoskich, którzy wprowadzali zamęt i byli, szczególnie ich żony, powodem wielu skandali obyczajowych<sup>18</sup>.

W okresie, kiedy powoli zaczęły znikać wielkie monastyczne centra małaazjatyckie, Athos stawał się z powodu względnego bezpieczeństwa i ciszy coraz bardziej atrakcyjnym miejscem dla życia mniszego. Był jednocześnie wspólnotą wielonarodową. W samej Ławrze św. Atanazego oprócz Greków znajdowali się Gruzini, Ormianie, Rusowie i łacinnicy. Św. Sawa wspominając o pogrzebie swego ojca, św. Symeona, wspomniął, że podczas żałobnego nabożeństwa śpiewali Grecy, Gruzini, Rusowie, Bułgarzy, łacinnicy oraz Ormianie<sup>19</sup>. W XI w. pojawili się też mnisi z Rusi Kijowskiej, z których najbardziej znanym był św. Teodozy Piecherski – ojciec ruskiego monastycyzmu<sup>20</sup>, natomiast Serbowie w 1198 r. rozpoczęli budowę serbskiego klasztoru Chilandar<sup>21</sup>.

Pomimo trudnych doświadczeń historycznych w XII i XIII wieku na Athosie nastąpił gwałtowny rozkwit monastycyzmu. Dokumenty odnotowują istnienie w tych czasach następujących

13 Ibidem, s. 8.

14 Ibidem, s. 9.

15 Ibidem.

16 Ibidem, s. 11.

17 B.M.F.D., s. 138-213.

18 *Μοισις Μοναχου Αγιορειτικες Ιστοριες*, Αθως 1999, s. 43.

19 Św. Symeon – założyciel dynastii Nemanjiciów. Zapanował nad sąsiednimi plemionami i poszerzył swe państwo kosztem cesarstwa bizantyjskiego. Jego syn Rastko (mnich Sawa) stał się twórcą serbskiej jedności narodowej. Zmarł w 1236 r. w Tyrnovie. N. Ziernov, *Wschodnie Chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 88.

20 *Αθωνικαὶ Πλαμερικαι...*, s. 277.

21 B.L. Δενταλι, *op.cit.*, s. 14.

klasztorów: Wielka Ławra<sup>22</sup>, Iwiron, Watopedi, Zigu, Esfigmenu, św. Nicefora, Kaspaka, Kseropotamu, Atanazego, Dochiaryju, Bogurodzicy, Sisoja, Fakina, Sotira, Eustracjusza, Bogurodzicy, Ksilurgu, Herriota, Falakra, Palestra, Ksirokistra, Doroteusza, Arcystratega Filadelfa, Neakity, św.św. Kosmasa i Damiana, Mikołaja, św. Efrema, św. Piotra, Coenobium Amalfitanorum, Karakalu, Warnawicy, Cymischesa, Jonasza, Zografu, Symeona, Chilandar, Filipa Plaki, Kutłumusiju, św. Dymitra, Trachala, Sarowara, Skamandrina, Malinnika, Gameta, Makrogenia, św. Pantelejmona, Skorcy, św. Pawła, św. Minasa, św. Trójcy, Chontrakina, Katsari, Iwanicki, Kallagii, Piotra Alipa Charonda, Knafa, proroka Eliasza, św. Atanazego, Kalifacki, Filotheu, Stawronikita, Grigoriju, Simonos Petra, Ksenofonta, Kostamonitu<sup>23</sup>.

Wymienione tu zostały oczywiście najważniejsze monasterium, nie licząc setek cel mniszych, tzn. pojedynczych domków wraz z kaplicami, zamieszkiwanych przez kilku zakonników oraz tysiacy eremitów, o których nic nie wiemy, ponieważ w tamtych czasach nie prowadzono skrupulatnych statystyk.

Wiek XIII i XIV to okres sporów palamickich. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego ruchu, czyli hezychazmu, był św. Grzegorz Palamas.

Athosu nie ominęło także nieszczęście czwartej wyprawy krzyżowej. Półwysep przeszedł pod panowanie Montferackiego margrabiego Bonifacego. Przemocą narzucano mnichom łacińską liturgię oraz obrzędy, o których przedtem nie mieli pojęcia. Zmuszano ich do uznania prymatu biskupa Rzymu. W konsekwencji połała się krew, a co za tym idzie, pojawili się pierwsi athoscy męczennicy<sup>24</sup>. Papież Innocenty III, dowiadując się o okrucieństwach dokonanych przez krzyżowców, wydał w 1210 r. dwie bulle potępiające te zbrodnie, zawiesił prawa biskupa łacińskiego do sprawowania władzy nad Athosem, przekazał władzę i opiekę nad klasztorami księżnej węgierskiej, wcześniej cesarzowej Bizancjum i drugiej żonie Bonifacego margrabiego z Monferrato – królowej Małgorzacie z Tesalonik<sup>25</sup>. Z kolei papież Innocenty III w 1214 r. wydał nową bullę zezwalającą siedzibie apostolskiej na otoczenie opieką św. Góry Athos<sup>26</sup>. W tych trudnych czasach rządu nad Athosem przechodziły kolejno w ręce Franków (1204-1221), księstwa Epiru (1221-1230), Bułgarów (1230-1235), księstwa Epiru (1235-1242), Bizantyńczyków (1242-1347), Serbów (1347-1371), Bizantyńczyków (1371-1387), Turków (1387-1402), Bizantyńczyków (1402- 1424) i Turków od 1424 aż do wyzwolenia 1821 roku<sup>27</sup>.

W 1242 r., jak już zaznaczyłem, przydywanie nad Górą Athos przejęli Bizantyjczycy. Po wyzwoleniu spod panowania łacińskiego, wejście na tron bizantyński cesarza Michała VII (1261-1282) dało początek nowej dynastii Komnenów, która dotrwała aż do momentu upadku Konstantynopola w 1453 r. Cesarskie dekrety tej epoki świadczą o szczególnej opiece, jaką roztaczali władcy epoki komneńskiej nad republiką mnichów. Niestety, był także i smutny okres w życiu Athosu, mianowicie okres panowania cesarza Michała VII Paleologa oraz jego próby siłowego wprowadzania unii lionńskiej z 1274 roku<sup>28</sup>. Natomiast objęcie władzy cesarskiej przez Andronika II postawiło na pierwszym miejscu nie tyle kwestię zjednoczenia Kościołów, co problem stawienia czoła konfliktom wojskowym z sąsiadującymi państwami. W tych nierównych kon-

22 Ibidem, s. 45.

23 B.L. Δενταλι, op.cit, s.18-19.

24 Μοισις Μοναχου..., s. 40.

25 Królestwo Tesalonik było rządzone przez męża Małgorzaty, margrabiego Bonifacego.

26 K. Kokkas, *Góra Atos. Brama Do Nieba*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

27 Π. Χριστου, *Το Αγιον Ορος, Αθωνικη Πολιτεια, Ιστορια-Τεχνη-Ζωη*, Αθηνα 1987, s.134.

28 Ibidem, s. 138.

fliktach obronnych Bizancjum było nie tylko osamotnione, ale nie stać go było nawet na opłacenie wojsk zaciężnych. Każda inwazja z zewnątrz niszczyła klasztory Świętej Góry, uszczuplała liczbę mnichów, a drogocenne zabytki były bezlitośnie grabione.

W 1347 r. król Serbii, Stefan Dusz, zaanektował Macedonię i Górę Athos, przyłączając je do swego imperium. W latach 1368-1371 Athos tymczasowo przeszedł pod jurysdykcję Metropolity Ierysosu, co było powodem ogólnego niezadowolenia. W 1371 r. znów powrócił pod zwierzchnictwo cywilne cesarza Konstantynopola, a w 1393, w oparciu o *Konstytucję Antoniego*, powrócił pod duchową opiekę Patriarchy Grodu Konstantyna<sup>29</sup>. W 1371 cesarz Emanuel II Paleolog skonfiskował część ziemi athoskiej na rzecz wojska, a w 1401 przedstawiciel cesarza, Dimitrios Wullotis, narzucił klasztorom podatek na rzecz zwiększonych wydatków państwa.

Od 1424 Athos stał się zależny od Turków, którzy obciążyli klasztory jeszcze większym podatkiem. Patriarcha Konstantynopola, Atanazy I (1289-1293; 1304-1310) wysłał na Górę swego przedstawiciela w celu zredagowania nowego „typikonu”, ustalenia kompetencji Prota (prymasa) i określenia zakresu władzy igumenów klasztorów<sup>30</sup>. W 1312 patriarcha Nifon zatwierdził nowy „typikon”, a cesarz Andronik II nadał nowy chrisowullon. Według nowej ustawy, Protos musiał się udać do Konstantynopola, by tam z rąk patriarchy otrzymać święcenia kapłańskie. Po powrocie miał prawo udzielać podstawowych święceń lektorskich i poddiakońskich. Miał również prawo posiadania pieczęci, przywilej noszenia krzyża oraz prawo mianowania mnichów na igumenów klasztorów, z wyjątkiem Wielkiej Ławry<sup>31</sup>. W 1316 r. święcenia kapłańskie i mianowanie na protosa przyjął mnich Izaak, człowiek świątły, o wielkiej i niepowtarzalnej charyzmie, który pełnił to stanowisko przez 30 lat. Przyczynił się m.in. do ozdobienia freskami kościoła Protatu w Karies. Dzięki jego wysiłkom ustanowiono granicę oddzielającą Górę Athos od reszty świata i wprowadzono zakaz wstępu kobiet na półwysep. Poprawiła się też sytuacja materialna klasztorów, którym zostały zwrócone metochiony. Monastery powróciły do praktyki organizowania życia w zgromadzeniu<sup>32</sup>.

W tym samym czasie wybudowano klasztory: św. Pawła, Simonos Petras, Pantokratoros, Dionisiju i Grigoriju<sup>33</sup>. Rozpowszechniono praktykowanie hezychazmu oraz nieustannej modlitwy. Odzwierciedleniem ówczesnego bogatego życia duchowego na Athosie mogą być malowidła Panselinosa. Pojawili się wielcy nauczyciele życia hezychastycznego, jak św. Maksym Kausokaliwitis oraz wielki nauczyciel modlitwy jezusowej przybyły z Synaju – św. Grzegorz Synaita<sup>34</sup>, wokół którego zebrała się znaczna grupa uczniów, spośród których najwybitniejszymi byli św. Gerasym oraz jego krajan – św. Józef, a także inni: św. Mikołaj z Aten, św. Makarios, Jakub, później biskup Serwion, Klemens z Bułgarii, Izajasz, św. Kallistos, później patriarcha Konstantynopola, św. Sawa z Watopedu, św. Germanos Maroulis<sup>35</sup> św. Izydor, patriarcha konstantynopolitański<sup>36</sup>, Filoteos Kokkinos, który był igumenem Wielkiej Ławry, metropolitą Irakklii i patriarchą Konstantynopola. On to zebrał i przekazał pisemnie potomnym informacje o życiu i działalności św. Grzegorza Palamasa<sup>37</sup>. Św. Filoteos Kokkinos włożył wiele wysiłku w

29 Ibidem, s. 140.

30 Δ.Γ. Τσαμης, Αγιον Ορος – μια προσεγγιση στην προσφατη ιστορια του, ΦΕΣΣΑΛΛΟΝΙΚΗΣ, s. 47.

31 Ibidem, s. 54.

32 Ibidem, s. 62.

33 K. Kokkas, *op.cit.*, s. 104.

34 Δ.Γ. Τσαμης, *op.cit.*, s. 86.

35 Ibidem, Βιος του Γερμανου Μαρουλη, *op.cit.*, s. 95.

36 Ibidem, Βιος αγιου Ισιδορου, πατριαρχου Κ/Π, *op.cit.*, s. 327.

37 Ibidem, s. 547.

reorganizację kościołów prawosławnych na Bałkanach i na Rusi. Organizował tam monastera starając się, by zachowywały one hezychastyczny charakter i dawały kościołom dobrych i odpowiedzialnych duchownych na wszystkich stopniach życia kościelnego.

Wówczas to swym pobożno-ascetycznym życiem zasłynęli na Athosie m.in. Nicefor Monazon oraz św. Feoliptos (1250-1324,6), późnej metropolita Filadelfii i nauczyciel św. Grzegorza Palamas<sup>38</sup>. Działalność athoskich hezychastów wydała dobre owoce. Pochodzący z Tyrnowa współpracownik patriarchy Filoteosa Cyprian Cambłak przez dłuższy czas żył na Górze Athos. W monasterach Wołoszczyzny i Mołdawii pozostających pod presją latynizacji działał hagioryta, późniejszy metropolita Jakinfos Kristopoulos, który był igumenem klasztoru Kotłumusiu. W 1372 św. Nikodem z Tismany budując klasztor w północnych Karpatach w Rumunii pomieszał plany łacińskich misjonarzy<sup>39</sup>. Gdy w 1430 r. Turcy zajęli Tesalonikę, automatycznie panowanie nad półwyspem athoskim przeszło pod sztandar półksiężyc<sup>40</sup>. Zdając sobie sprawę z tego, że jakiegokolwiek stawianie oporu byłoby bezsensowne, rada protatu św. Góry wydała rozporządzenie poddania Athosu najeźdźcy dla uniknięcia bezsensownych ofiar i zniszczeń. Murad II nazwał to posunięcie „roztropną decyzją” i specjalnym firmanem potwierdził prawa i przywileje nadane Górze Athos przez władców bizantyńskich<sup>41</sup>. Po zajęciu Tesalonik przez Turków (1430) i upadku Cesarstwa Bizantyjskiego (1453) athoscy mnisi podporządkowali się tureckiemu zdobywcy, który potwierdził przywileje przyznane im przez bizantyjskich cesarzy. Dzięki temu, jak również dzięki innym sprzyjającym warunkom podczas pierwszych dwóch wieków tureckiego panowania Athos przeżywał rozkwit ekonomiczny, duchowy i artystyczny. Liczba mnichów wzrosła, wiele klasztorów odbudowano, założono nowe, np. Stawronikita (1536). Wraz z założeniem klasztoru Stawronikita ustalono liczbę rządzących klasztorów na dwadzieścia. Innym dowodem rozkwitu życia monastycznego w tym okresie jest pobudowanie wielu kościołów klasztornych – tzw. Kafolikon – (Ławra, Stawronikita, Iwiron, Kutlomusiu, Ksenofontos, Dionisii i in.), refektarzy (Ławra, Stawronikita, Filotheu i in.) i kaplic (św. Mikołaja w Ławrze, św. Prokopiusza, Moliwoklissa i in.) oraz działalność wielu znanych (Teofan z Krety, Frangos Katelanos, Georgis, Antonios) i anonimowych artystów, którzy reprezentują główne prądy ikonograficzne w XVI wieku – m.in. wielkiego Nikodema z Naksos, który w znacznym stopniu przyczynił się do wzmocnienia prawosławia i przebudzenia hellenizmu. W drugiej połowie XVII i XVIII w. Athos nie mogąc poddać się coraz to większym podatków utracił wiele ziem na rzecz Imperium Otomańskiego. Niektóre z nich udało się odzyskać ogromnymi kosztami. Grabieżcza polityka Sambułu doprowadziła klasztor do tego, że mnisi powracając do systemu idyrytmicznego rozpiechli się po całej Górze, a zaniedbane i opuszczone budynki klasztorne popadły w ruinę. Wykorzystując fatalną sytuację Kongregacja Propagandy Wiary przygotowywała się w XVII w. do założenia jakiegoś klasztoru łacińskiego na Athosie. Po wielu próbach, w wyniku sprzeciwu mnichów, zaniechano tego ambitnego projektu, ograniczając się jedynie do założenia szkoły katolickiej dla mnichów w Karies, którą później przeniesiono do Tesalonik<sup>42</sup>. W XVII w. sytuacja uległa zmianie, ponieważ długi i wysokie podatki doprowadziły do ekonomicznego schyłku i zamętu. Cenobityczny sposób życia zaczął ustępować miejsca

38 Najlepiej życie i działalność Filoteosa Kokkinosa opracował Δ.Γ. Τσαμης, *Θιλοτεου Κονσταντινοπολεος του Κοκκινου Αγιολογια Εργα*, Α Θεσσαλονικεις Αγιοι. Κεντρον Βιζαντινον Ερευνον. Θεσσαλονικη 1985.

39 R. Joanta, *Roumanie – Tradition et Culture Hezychast*, “Spiritualite Orientale”, nr 46, Abbaye de Belfontaine 1987, s. 84.

40 Δ.Γ. Τσαμης, *op.cit.*, s. 79.

41 Ibidem, s. 80.

42 Δ.Γ. Τσαμης, *op.cit.*, s. 82.

idiorytycznemu, w którym mnisi sami troszczyli się o swe utrzymanie. Podobna tendencja w XVIII w. doprowadziła do powrotu do półpustelniczego sposobu życia. W tym okresie założono siedem nowych skitów, łącznie z Nea Skete, wzorowanym na skicie św. Anny, który według oficjalnych danych został założony w roku 1689. Kulminacja monastycyzmu skitów została jednak skażona gwałtownymi sporami religijnymi, które dotknęły Athos w drugiej połowie XVIII w. Wówczas jednak sytuacja materialna klasztorów uległa poprawie ponieważ szczególnie władcy Tracji, Wołoszczyzny, Mołdawii oraz Rosji nadali klasztorom athoskim na swoich terenach posiadłości ziemskie, które nazwano metochiami i zasilili kasy monasterskie wielkimi sumami pieniędzy. Mnisi podróżując po Bałkanach i Rosji wozili z sobą bezcenne relikwie, które były wystawiane do publicznej adoracji. Bogaci chrześcijanie, kupcy w zamian za możliwość adorowania świętości przekazywali pokaźne sumy na rzecz odbudowywania athoskich monasterów. Taka forma pomocy wpłynęła pozytywnie na poprawę finansową całej republiki mnichów. Wielkim jednak mankamentem życia religijnego nie tylko Góry Athos, ale i całej Grecji był analfabetyzm oraz wynikający z niego zanik poczucia tożsamości kulturowo-narodowej. Wielkim błogosławieństwem było wówczas pojawienie się św. Kosmasa Aetolosa, uczonego mnicha z klasztoru Filoteu, który chodził od wsi do wsi po północnej Grecji, swymi kazaniami oświecał ociemniały naród i nauczał przy okazji kunsztu czytania pisaną oraz historii narodowej<sup>43</sup>. Jednak na prawdziwe odrodzenie kultury miała wpływ założona w 1748 r. na Athosie przez patriarchę Cyryla V i związana z imieniem Eugeniusza Wulgarisa Akademia athoska, która wydała wiele świątłych umysłów. W 1760 r. w wyniku pożaru spłonęła drogocenna biblioteka Akademii. Uczelnia miała cenny wkład w grecką edukację w okresie panowania Turków. W połowie tego wieku Kosmas z Ławry założył pierwszą, co prawda istniejącą dosyć krótko, drukarnię, która pozwoliła na szersze rozpowszechnienie ksiąg liturgicznych. W tym samym czasie w dziedzinie ikonografii mnich Dionizy z Furny przywrócił sztukę tzw. szkoły macedońskiej z XIV w. Ten ruch, który był powszechnym zjawiskiem artystycznym w XVIII w., zaowocował nadzwyczajnymi dziełami, zarówno freskami, jak i ikonami, z których najbardziej charakterystyczne są freski kaplicy św. Dymitra (1721) w Watopedi i freski przedśionka zewnętrznego (egzonarteksu) Dochiariu.<sup>44</sup> Słabnące i kurczące się Imperium Otomańskie dawało nadzieję zniewolonym bałkańskim narodom na odzyskanie utęsknionej wolności. Próba pełnej islamizacji Bałkanów i Grecji nie powiodła się, ponieważ Kościół prawosławny, który w tamtych czasach wydał tysiące męczenników i był jedynym podmiotem w całym Imperium Otomańskim zdolnym zachować czystość wiary chrześcijańskiej, pielęgnował i przekazywał kulturę narodową ujarzmionych narodów przyszłym pokoleniom. Paradoksalnie okres ten był czasem wyjątkowego duchowego rozkwitu, podczas którego święta Góra zrodziła wielu ludzi wykształconych, mądrych i świętych. W pierwszych dwóch dziesięcioleciach XIX wieku klasztory kwitły dynamicznie. Podobny rozkwit przeżywał również hellenizm. Ten błogostan zakończył się w roku 1822, kiedy ostatecznie stłumiono powstanie przeciwko Turkom na Półwyspie Chalcydyckim, w którym mnisi z Góry Athos odegrali fundamentalną rolę. Tureckie oddziały okupowały Górę do roku 1830, skutkiem czego opustoszały klasztory i utracono wiele relikwii. Dopiero gdy Turcy odeszli i przywrócono spokój, mnisi powrócili, aby rozpocząć odbudowę klasztorów – głównie dzięki dochodom z posiadłości w Mołdawii i Wołoszczyźnie oraz zbiórkom pieniędzy w Rosji. W tym okresie wzrosła liczba rosyjskich, rumuńskich i bułgarskich mnichów, którzy założyli w pierw-

43 Π. Χριστόπου, *op.cit.*, s. 231.

44 Ibidem, s. 189.

szej połowie XIX w. nowy typ skitu z architekturą, organizacją i regułą typową dla klasztoru cenobitycznego. Z tych skitów najważniejszy był skit św. Andrzeja w Karies, który, ze względu na swą wielkość, wspaniałość i bogactwo budowli został przezwany „Serai” (pałac). W roku 1875 władanie klasztorem św. Pantelejmona przeszło w ręce rosyjskich mnichów i klasztor stał się miejscem pielgrzymek Rosjan. W tym samym stuleciu klasztor Zografu, skupiający Greków, Bułgarów i Serbów, w którym nabożeństwa śpiewano po grecku, przeszedł pod kontrolę bułgarskich mnichów. Po wyzwoleniu Macedonii od Turków w roku 1912, mnisi ogłosili Górę Athos nieodłączną częścią państwa greckiego. Na mocy traktatu w Lozannie (1923) Grecja zobowiązała się zachować i bronić tradycyjnych praw mniszego państwa, a sułtan Mahomet II ratyfikował zobowiązania swego ojca do nie mieszania się w wewnętrzne sprawy athoskich mnichów i potwierdził integralność św. Góry. Do walki narodowo-wyzwoleńczej zerwało się wojsko i świeccy. Kościół prawosławny nie przyglądał się biernie próbom odzyskania niepodległości po pięciuset latach zniewolenia. Metropolita Arseniusz pobłogosławił sztandar powstańczy w 1821 r. w Andreadorii<sup>45</sup>. Również mnisi athoscy w ten czy inny sposób zaangażowali się w wir walki o niepodległość i wielu z nich zginęło. Turcy mszcząc się za aktywny udział mnichów w walkach w 1822 dokonali tak wielkich zniszczeń, że po wyzwoleniu w 1830 r. bez wielkiej pomocy z zewnątrz, szczególnie Rosji, Athos nie byłby w stanie podnieść się z upadku. Całkowite wyzwolenie i wcielenie Góry Athos do Grecji nastąpiło 2 X 1912. Góra Athos jest zarządzana na podstawie statutu konstytucyjnego z 1924 r. ratyfikowanego przez patriarchat ekumeniczny i grecki parlament w roku 1926. Zgodnie z nim Półwysep Athos jest „samorządową częścią państwa greckiego”, terytorium podzielonym pomiędzy 20 rządzących klasztorów według cesarskich i innych tytułów, które każdy z nich posiada. Te 20, według starożytnej kolejności hierarchicznej, stanowią: 1. Wielka Ławra, 2. Watopedi, 3. Iwiron, 4. Chilandar, 5. Dionisiu, 6. Kutlomusiu, 7. Pantokrator, 8. Kseropotamu, 9. Zografu, 10. Dochiariu, 11. Karakallu, 12. Filotheu, 13. Simonos Petra, 14. Świętego Pawła, 15. Stawronikita, 16. Ksenofontos, 17. Gregoriu, 18. Esfigmenu, 19. Świętego Pantelejmona, 20. Konstamonitu<sup>46</sup>.

Górą Athos rządzi Święta Wspólnota – zgromadzenie reprezentantów 20 klasztorów, któremu przewodzi Protos, a której siedziba mieści się w Karies<sup>47</sup>. Również w Karies rezyduje cywilny administrator, który czuwa nad przestrzeganiem statutu i odpowiada za porządek publiczny. Każdy klasztor jest wewnętrznie autonomiczny i może być cenobityczny albo idiorytmiczny pod względem organizacji, oraz „królewski” albo „patriarchalno-stauropigialny” w zależności od swego statutu założycielskiego i innych tytułów. W klasztorach cenobitycznych mnisi mają wszystko wspólne i są kierowani przez opata wybieranego dożywotnio, który jest też ich ojcem duchowym. Opatowi w zarządzaniu pomagają starsi mnisi. W klasztorach idiorytmicznych, które zarządzane są przez komitet i zgromadzenie starców, każdy mnich sam zarabia na własne utrzymanie, zaś za jego pracę płaci się ze wspólnej kasy klasztoru. Idiorytmiczny sposób życia, który pojawił się na Górze Athos podczas trudnych lat okupacji tureckiej, został obecnie, wraz z odrodzeniem monastycyzmu cenobitycznego, ograniczony do czterech klasztorów: Watopedi, Pantokrator, Iwiron i Chilandar.

Klasztory rozsiane są wzdłuż całego półwyspu. Niektóre z nich zbudowano nad samym morzem na równym terenie (Watopedi, Ksenofontos, Dochiariu, Pantelejmon), inne na skalistych

45 Ibidem, s. 27.

46 Καταστατικός χάρτης του Αγίου Όρους, Αγιον Όρος 1979, s. 31.

47 Tamże, s. 13.



przyławkach (Dionisiu, Gregoriu, Stawronikita, Pantokrator), inne zaś znajdują się w zarośniętym lasami wnętrzu, daleko od szumu morza (Kutlumusiu, Filotheu, Karakalu). Wszystkie klasztory Góry są zbudowane według tego samego podstawowego modelu odzwierciedlającego potrzeby, które pozostały niezmiennie od wieków. Dzieje się tak dlatego, iż założenie klasztoru zawsze służyło zaspokojeniu tej samej potrzeby, a mianowicie stworzenia bezpiecznej przestrzeni, odpowiedniej do życia cenobitycznego i wspólnej modlitwy. Aby zapewnić bezpieczeństwo i przestrzeń do wspólnego życia i wspólnej modlitwy, klasztory przybrały z zewnątrz kształt średniowiecznych miast warownych.

Masywny mur zewnętrzny, którego plan wyznacza ukształtowanie terenu i późniejsze dobudówki, otacza budynki monasteru. Ściany są strome i wzmocnione kwadratowymi wieżami (Ławra, Watopedi, Dochiariu, Konstamonitu). Budynki klasztorne rozmieszczone są wzdłuż wewnętrznej ściany muru, zwrócone tyłem do niego, a skierowane ku centralnemu kościołowi albo katolikonowi. Fortyfikacji klasztoru dopełnia okazała wieża (Ławra, Watopedi, Stawronikita, Pantokrator, Chilandar, Karakalu, Dionisiu, Dochiariu i in.), która góruje nad klasztorem i była wykorzystywana jako punkt obserwacyjny, i ostatnie schronienie dla mnichów w przypadku najazdu piratów. Obecnie, kiedy niebezpieczeństwo ze strony zewnętrznego wroga już nie istnieje, wieże w wielu klasztorach (Watopedi, Dochiariu i innych) są wykorzystywane jako biblioteki, mieszczące cenne manuskrypty, kodeksy i relikwie.

Ze względu na bezpieczeństwo klasztor posiada zazwyczaj tylko jedno wejście w kształcie bramy z dwiema furtkami połączonymi zadaszonym przejściem. Bramy zabezpieczone są mocnymi drewnianymi drzwiami, obitymi żelazną blachą i nabitymi masywnymi ćwiekami. Wchodząc do klasztoru zauważymy otaczający nas rząd cel, skierowanych ku dziedzińcowi. Dziedziniec jest wybrukowany otoczakami i ozdobiony kwiatami doniczkowymi, w zależności od rozmiaru klasztoru może być bardzo szeroki, jak w Ławrze, Watopedi i Chilandarze, albo bardzo mały, jak w Dionisiu. Na przestrzennych dziedzińcach rosną drzewa, np. magnolie i cyprysy w Ławrze, które, jak się mówi, zostały posadzone przez św. Atanazego, albo dwa wielkie cyprysy w Chilandarze przynoszące natchnienie duszy.

Pośrodku dziedzińca, z dala od innych budynków, stoi główny kościół albo katolikon – miejsce wspólnej modlitwy. Katolikon stanowi zarówno centrum architektoniczne klasztoru, jak i piastę koła, wokół której toczy się życie mnichów. Z architektonicznego punktu widzenia jest to złożona struktura krzyża szkoły konstantynopolitańskiej, z tą tylko różnicą, że bardzo wcześnie dodano dwie absydy z powodów liturgicznych, po jednej na końcu północnego i południowego transeptu; są to miejsca zwane chórami. Chóry został dodane do katolikonu Ławry około roku 1000, po czym zostały one przejęte przez prawie wszystkie klasztory Góry Athos. Ten dodatek do podstawowego kształtu krzyża, który słusznie nazwano athoskim, wywarł znaczący wpływ na architekturę innych kościołów klasztornych.

Refektarz jest po katolikonie najważniejszym budynkiem klasztornym. Jest on zazwyczaj przestronny, aby mógł pomieścić licznych pielgrzymów przybywających na wielkie święta religijne. Ponieważ wspólny posiłek ma miejsce po nabożeństwie, refektarz znajduje się niedaleko katolikonu, stoi osobno na dziedzińcu (Ławra i Watopedi) albo jest włączony do najbliższego skrzydła klasztoru. Uważa się, iż najstarszy refektarz na Górze Athos mieści się w Ławrze. Kształt krzyża i marmurowe stoły sięgają czasów św. Atanazego, założyciela klasztoru.

Zwrócone tyłem do zewnętrznego muru, a skierowane ku katolikonowi, wielopiętrowe skrzydła mieszczą cele mnichów, hospicjum (pokoje dla gości), biura administracyjne, bibliotekę, szpital i kilka małych kaplic. W każdym klasztorze poszczególnych skrzydeł nie budowano

jednocześnie, choć większość z nich pochodzi z XVIII w., kiedy spłonęło wiele klasztorów, a które później odbudowano. Większość skrzydeł skierowanych jest ku dziedzińcowi; posiadają one rzędy galeryjek lub balkonów. Galeryjki oparte są na podporach – drewnianych albo budowanych z horyzontalnym architrawem, jak w Ławrze i Stawronikita, albo z cegieł z łukowatym architrawem, jak w Pantokratorze i Kutlumusiu. Galerie, które upiększają i czynią budynki bardziej lekkimi, są elementem typowym dla średniowiecznej tradycji architektonicznej, ich funkcja zaś pozostaje ta sama – połączenie pomiędzy poszczególnymi częściami klasztoru.

Widzimy tu też skierowane na zewnątrz, ze wspaniałym widokiem na morze albo las, balkony – na przemian zamknięte i otwarte (Iwiron, Pantokrator, Dochiariu, Dionisju), które rozprzestrzeniły się na znacznie szerszą skalę z fasad macedońskich dworów. Znamienne jest, iż ściana od strony morza w Iwironie ma długość niemal 90 m, ta sama zaś w Watopedi przekracza 200 m długości. Pomimo swoich rozmiarów i masy te ogromne fasady cieszą oko ze względu na różnorodność materiałów, kolorów i stylów architektonicznych, które zmieniają się na całej ich długości.

Na zewnątrz każdego klasztoru (Dionisju, Karakalu, Panteleimon, Iwiron, Zografu, Dochiariu i in.) mieści się wiele innych budynków. Są to: cmentarz z kaplicą i kostnicą<sup>48</sup>, młyny, tłocznie oliwy i mieszkania robotników. Również na zewnątrz klasztoru (np. Stawronikita) znajdują się ogrody warzywne, gdzie bracia wspaniale uprawiają warzywa dla siebie i pielgrzymów.

W pobliżu klasztorów na wybrzeżu znajduje się arsenał (patrz: Iwiron, Dochiariu, Simonos Petra) – mała grupa budynków, która służy zarówno jako port i jako miejsce przechowywania i obróbki zapasów. Sam arsenał jest wydłużonym prostokątnym budynkiem z szerokim łukowatym otworem skierowanym ku morzu, gdzie trzymane są klasztorne łodzie. Arseniał zwykle osłania wieża, której wielkość jest różna w każdym klasztorze. W Dochiariu wieża jest mała, podczas gdy w Iwironie i Ławrze jest ona wysoka i okazała.

Wokół 20 klasztorów i w administracyjnej zależności od nich znajdują się inne grupy mnichów żyjących razem w skitach albo w odosobnionych celach, kaliwach (chatach), kazyzmatkach („siedzibach”), hezychasterionach (pustelniach).

Skity to wspólnoty monastyczne założone na ziemi należącej do jednego z rządzących klasztorów, dla których pozwolenie zostało formalnie zatwierdzone patriarszą pieczęcią. Podobnie jak klasztory, skity mogą być cenobityczne i idiorytyczne. Skity idiorytyczne (jest ich cztery) mają zewnętrzną strukturę klasztoru (skit św. Andrzeja) i są kierowane przez opata wybranego dożywotnio. Skity idiorytyczne, których jest 12, przypominają wieś z domostwami rozrzuconymi wokół centralnego kościoła – centrum życia religijnego i społecznego mnichów w każdą niedzielę (Kyriaki). Kościół, zwany z tego powodu kyriakonem, przypomina swym stylem architektonicznym katolikon w klasztorach. Niedaleko od kyriakonu mieści się refektarz, dzwonnica, biblioteka i hospicjum. Skit zarządzany jest przez przeora wybranego na rok przez starszych mnichów. Siedziby w skicie, zwane kalywami, składają się z kaplicy i niezbędnych budynków mieszkalnych, pracowni oraz pokoi dla gości. W tych osiedlach żyją grupy trzech albo czterech mnichów, którymi kieruje starzec i którzy zarabiają na swoje utrzymanie rękodzielną albo inną pracą. Lekarz i filozof Jan Komninos, który odwiedził Świętą Górę w roku 1698, tak opisał życie mnichów w skicie św. Anny (i jest to aktualne do naszych czasów): „Pustelnicy i asceci tam mieszkający utrzymują się z rękodziela; niektórzy są kaligrafami, inni introligatorami, inni psalmistami, inni grawerują żyrandole albo rzeźbią drewniane krzyże; inni robią na

48 Tzw. *ostofilakion*. Na Athosie kości zmarłego mnicha po trzech latach od pogrzebu wydobywane są z ziemi i kładzione w specjalnej kapliczce zwanej *ostofilakion*, w której odprawia się często nabożeństwa żałobne – panichidy.

drutach mnisze czapki, inni robią łyżki, a jeszcze inni robią różańce [...] ale spędzają większość czasu na modlitwie, zaś całe swoje życie w poście i trudzie”.

Kiellie (cele) są to odosobnione siedziby mające kaplicę. Cele pobudowane są na ziemi należącej do klasztoru, który własną decyzją nadał prawo dożywotniego rezydowania grupie mniichów na czele z ich starcem. Mnisi w kielliach, podobnie jak ci w skitach, utrzymują się z uprawy ziemi albo w inny sposób – z malowania ikon, rzeźby w drewnie, introligatorstwa.

Kaliwy (chaty) są podobne do kielli, a tylko mniejsze. Wiele kaliw, takie jak te w regionie Kapsala niedaleko Karies albo te przy Małej św. Annie, Katunakia i św. Bazylego na południowo-zachodnim skraju Góry Athos, sprawiają wrażenie wspólnoty monastycznej, choć nie mają one wspólnej organizacji.

Hezychasteria (pustelnie), pierwotna forma życia monastycznego, są najskromniejszymi domostwami na Górze Athos. Są to albo małe kaliwy, albo groty na skalistych zboczach, zaadaptowane tak, aby można w nich było prowadzić elementarną ludzką egzystencję. Takie siedziby można napotkać w Katunakii, Karulii i w „Pustyni” (Erimos) Athosu, jak nazywa się surowy i niedostępny, wysunięty na południe skraj Athosu.

Centrum administracyjne Athosu mieści się w Karies, leżącym w środku Świętej Góry. Karies to idiorytmiczny skit, którego budynki i cele skoncentrowane są wokół najstarszego na Górze Athos kościoła, Protatonu (pierwsza połowa X w.), poświęconego Zaśnięciu Matki Bożej. W Karies mieszkają reprezentanci 20 klasztorów, którzy przebywają w konakia albo ambasadach, jak również różne służby rządowe i handlowcy zaspokajający świeckie potrzeby mnichów. Łączność ze światem zewnętrznym utrzymuje się przez Dafne, mały port położony pośrodku południowej strony półwyspu. Góra Athos, której zarys historii i życia monastycznego przedstawiliśmy powyżej, przechowuje w swych klasztorach, skitach i celach mnóstwo skarbów będących wyrazem prawosławia, bizantyjskiej cywilizacji i współczesnego hellenizmu. Są one „pomnikami” sztuki, architektury i ikonografii, które powstały na Athosie albo zostały zebrane w czasie tysiącletniej historii i które nadal służą potrzebom liturgicznym wspólnoty monastycznej. W bibliotekach klasztorów, skitów i cel przechowywane są ogromnej ilości (ponad 12000) kodeksów w manuskryptach, często z iluminacjami, głównie o treści religijnej, i które łącznie stanowią największą kolekcję tego rodzaju na świecie. Ta „anielska” społeczność – monastycyzm athoski, nosiciel czystej tradycji prawosławnego monastycyzmu, pozostaje, pomimo druzgoczących zmian, które zaszły w naszym stuleciu, niezmiennym w „granicach ustanowionych przez Ojców”, strażnikiem prawosławnej wiary i tradycji hellenizmu, symbolem i wyrazem jedności w wierze Kościoła prawosławnego, opoką nadziei i zbawienia w duchowym kryzysie naszych czasów<sup>49</sup>.

### The Holy Mount Athos monasticism

The article presents the development of monasticism on the Holy Mount Athos from its beginning till the present day. The author discusses history of the monasteries taking into consideration broad historical background. He introduces readers to their traditions, organization, monastic rules and lifestyle.

49 Π. Χρυστοφ, *op.cit.*, s. 154.

Aleksander Naumow  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków  
Università Ca' Foscari, Venezia

## Pani Athosu i Jej ruskie włości

Nazywanie Góry Athos „ogrodem”, „winnicą” czy nawet „rajem” Bogurodzicy jest powszechne, znajdujemy je w opisach Jej życia, a weszło ono nawet do reklam biur turystycznych. Bierze początek od wydarzeń w Jerozolimie wkrótce po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa.<sup>1</sup> Jak głosi tradycja, apostołowie postanowili drogą losowania ustalić, gdzie się ma każdy z nich udać na głoszenie Dobrej Nowiny, również Maryja uczestniczyła w tym losowaniu. Przypadła Jej w udziale Gruzja i już miała wyruszyć z misją ewangelizacyjną do tego kraju, gdy zjawił się archanioł Gabriel i przekazał polecenie Syna, by nie porzucała Judei, że ziemia, którą wylosowała i tak zostanie ochrzczona, zaś dla Niej jest przewidziana inna posługa. Maryja nawiązała kontakt z Łazarzem, który był biskupem Cypru i wybrała się do niego z wizytą w towarzystwie Jana Ewangelisty i innych uczniów. Podczas podróży przysłany przez Łazarza statek, miotany burzą, przybił do brzegu Athosu. Przybycie Maryi do Klemensowej zatoki wywołało poruszenie wśród licznych bożków pogańskich na czele z Apollonem, mającym tu od wieków znane miejsce kultu, co czyniło z Półwyspu od początku zasiedlenia tego obszaru przez Greków teren święty. Głosząc w cudowny sposób, wbrew sobie, przybycie Matki prawdziwego Boga, bożki i ich kapłani posłali lud na Jej powitanie. Zaprosiwszy Maryję na brzeg mieszkańcy i pielgrzymi poprosili, by im opowiedziała o sobie i o Jezusie, od swoich narodzin do Wniebowstąpienia Pańskiego, co Ona chętnie uczyniła, nawracając ich w ten sposób na chrześcijaństwo. Analizowany utwór jest jednym z rzadkich dowodów na apostolską posługę Maryi – sama przygotowuje ludzi do sakramentu i chrzci („она же огласи их и крсти”) w imię Trójcy, a następnie wyświęca dla nich kapłana o imieniu Klemens<sup>2</sup>. Matkę Boską napełniła wtedy wielka radość i rzekła:<sup>3</sup>

---

1 Streszczam i tłumaczę za tekstem z rękopisu Biblioteki Ławry św. Trójcy i św. Sergiusza (TSL) 686, z końca XV wieku: *Вспоминание отчасти св. горы Афоньския, како наречена бысть Святаа гора и коих ради дела тако прозвася...*, k. 278<sup>v</sup>-281<sup>v</sup>, dostępnego w internecie (<[www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=686](http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=686)>). Historia ta nabiera popularności, wchodząc do athoskich pateryków (tà Páttria). Trzeba dopiero ustalić ruską tradycję tego tekstu, który znalazł się też wśród utworów o tematyce athoskiej, spopularyzowanych przez św. Maksyma Greka (po 1516 r.). W wersji drukowanej znajdujemy go w weneckim wydaniu Jakova Krajkova *Различные потребности* z 1572 roku i w księdze *Рай мысленный*, wydanej w 1659 r. w waldajskim Iwierskim klasztorze przez kuteińskich drukarzy, skąd wziął je do swojej *Minei* św. Dymitr Rostowski (pod 15 sierpnia). Popularność athoskiej tematyki wzrasta od XV wieku (*Оповієсть о Watopedzkім класзторзе* i in.). Motyw wizyty Bogurodzicy i proroctwa zyskał też na Rusi popularność dzięki (bodaj XVII-wiecznej) pieśni *Гора Афон, Гора святая...* Zob. też *Сказанія о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ея, на основании Священного Писания и церковных преданий, с 50-ю рисунками и политипажжами*. Изд. 8, Русскаго на Афоне Пантеленмонова монастыря, Москва 1904 [pierwsze wydanie ukazało się w Petersburgu w 1869 r., a kolejne w 1870, 1875, 1880; od wydania 5 do 8 (Moskwa 1888, 1891, 1897 i 1904) książka była redagowana i uzupełniana przez S.I. Ponomariowa; reprint 8 wydania: *Пепесвет*, Москва, s.a.], s. 167-172, 338.-340.

2 Na miejscu, gdzie Maryja wysiadła ze statku, stanął później niewielki klasztor, zwany właśnie *Klemensony*, z którego w końcu X wieku wyrosł gruziński Iviron. Według innych wariantów, Maryja po zejściu tutaj na brzeg udała się w kierunku miejsca, gdzie dziś znajduje się klasztor Vatopediou (por. np. u św. Maksyma Greka, w *Minei* św. Dymitra Rostowskiego pod 15 sierpnia i in.).

3 W innym wariantcie: „Мієсце то бѣдзіе моją własnością, ofiarowaną mi przez mojego Syna. Łaska moja бѣдзіе przebywać над tym місцем і на тых, którzy ту zamieszкую з віарą, wypełniająц przykazania mojego Syna і Boga.

Ta góra została mi ofiarowana przez Syna mojego i Boga na własność i dziękuję Mu, że nie zostawił mnie bez posiadłości. I uniośszy ręce pomodliła się za to miejsce, swoją dzielnicę, i rzekła:

[Modlitwa]

Synu mój i Boże mój, Panie, Stwórcu nieba i ziemi i wszelkiej rzeczy widzialnej i niewidzialnej, Który zamyślasz rzeczy dobre i wspaniałe, jednorodzony Synu i Słowo Boga żywego, usłysz w tej godzinie mnie, matkę i służebnicę Twoją, Chryste, pobłogosław miejsce to i wylej na nie łaskę swojej miłości do ludzi, umocnij je, Twórcu i Budowniczy wszystkiego, aż do końca świata. Zbaw i otocz opieką i zachowaj tych, co tutaj przebywają dla Twojego Imienia. I za mały ich wysiłek i ascezę ześlij im wielką nagrodę, o przedobry Przyjacielu człowieka. Opuść im grzechy, zbaw od wiecznej męki, spełń ich wszelkie dobre prośby, i w tym wieku, i w nadchodzącym. Rozsław też to miejsce ponad wszystkie inne i otocz je mocą swoją i rozpostrzyj nad nim dach swojej opieki od krańca do krańca, i spraw, by ze wschodu na zachód rozlegało się Twoje Imię. I wybaw je od wszelkich knoń wrogów widzialnych i niewidzialnych, by [jego mieszkańcy] nie stali się powodem radości nieprzyjaciela, lecz kierowani Twoją opatrnością niech Ci oddają należną cześć i chwałę, bowiem jesteś błogosławiony na wieki wieków, amen.

I z nieba dał się słyszeć Głos mówiący:

Usłyszałem twą prośbę, Matko moja, przyjąłem ją jak dym kadzideł, wysławiłem i będę wysławił to miejsce, i będzie ono ku chwale Twojego imienia. Ja zachowam jego mieszkańców i umocnię, o ile przestrzegać będą moich zbawiennych przykazań i cnotę czystości ustrzegą, i ja otoczę ich opieką, i ochronię, i dołączę ich do chórów anielskich<sup>4</sup>.

Matka Boska pobłogosławiła miejsce i ludzi, wróciła na statek i popłynęła na Cypr, gdzie Łazarz rozpaczał, myśląc, że statek z Maryją zatonał.<sup>5</sup>

O losach Athosu do początku IX wieku wiemy bardzo mało. Wydaje się, że jeszcze przed VII wiekiem zanikły tu ośrodki życia świeckiego, i to na ich ruinach powstaną później niektóre klasztory. Oczywiście, w tradycji, zwłaszcza od XVI wieku, mówi się o klasztorach fundacjach cesarzy Konstantyna Wielkiego<sup>6</sup>, Teodozjusza Wielkiego, Pulcherii czy innych. Po przejściu w ręce Arabów pod koniec VII wieku Palestyny, Syrii i Egiptu chrześcijańscy mnisi przenoszą się na zachód i północ i za zgodą Konstantyna IV Pogonata zaczynają osiedlać się na Półwyspie, zakładając eremy.

Pierwszym znanym z imienia pustelnikiem athoskim jest Piotr, który żył na przełomie VIII i IX wieku, stając się w tradycji „pierwszym anachoretą” i symbolem eremickiego modelu monastycyzmu, skonfrontowanego niebawem z rozwojem także tutaj praktyki cenobitycznej.<sup>7</sup> Jest

Rzeczy niezbędne do życia zdobywać będą niewielkim wysiłkiem, otworzy się przed nimi żywot wieczny, i nie opuści tego miejsca miłosierdzie Syna mojego. A ja sama aż po wsze czasy będę tego miejsca Opiekunką i jego gorącą Wstawienniczką.”

4 Inny wariant: „Niech miejsce to będzie Twoim zgromadzeniem, ogrodem i rajem, a także portem zbawienia dla tych, którzy zbawienia pragną”, zob. G. Trumler, *Athos – l'orto della Madonna*, Adam: Atene s.a., (przekład z greckiego I. Simiakaki, red. K. Adam), s. 28.

5 W napisanej w 1855 roku obszernej Historii Athosu (Athoniàs) Jakub, mnich z Nea Skiti, wspomina, że w klasztorach znajduje się wiele rękopisów, poświadczających tę donację Chrystusa Maryi, w klasztorze Zografskim jest cała księga po słowiańsku poświęcona temu zagadnieniu, a istnieje także drukowana księga rumuńska na ten temat; *Alle origini dell'Atbos. [Nicola della Santa Montagna], Vita di Pietro l'Athonita*. Introduzione, traduzione e note a cura di A. Rigo, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1999, p. 38-39 [oryginał w klasztorze Pantelejmona 282 (5789), pp. 75-77].

6 Według athoskiej tradycji, Konstantyn Wielki ufundował tu trzy potężne świątynie i nakazał w całym Cesarstwie nazywać Górę Athos świętą. Cerkwie te miał zburzyć Julian Apostata, zacierający wszelkie ślady opieki cesarzy nad Athosem.

7 K. Chryssochoidis, *Dall'eremo al cenobio: storia e tradizioni dalle origini del monachesimo attonita*, [w:] *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina,

pewne, że na początku IX wieku na Athosie znajdowało się dużo anachoretów, zorganizowanych w jakiś typ wspólnoty, i ich przedstawiciele brali udział w uroczystym przywróceniu kultu św. obrazów w 843 roku, a od 883 r. zgromadzenie mnichów było traktowane przez władze Cesarstwa jako osoba prawna.<sup>8</sup>

*Żywot Piotra*, napisany w ostatniej ćwierci X w. przez athoskiego pustelnika Mikołaja<sup>9</sup>, jest efektem nałożenia (się) dwu czy może nawet trzech biografii,<sup>10</sup> a w centrum opowieści znajdują się następujące motywy: 1) zaangażowanie się św. Mikołaja; 2) pomoc św. starca Symeona (Łk 2, 25-35)<sup>11</sup>; 3) pobyt Piotra w Rzymie i śluby zakonne złożone przed papieżem; 4) objawienie się Maryi, potwierdzające jej athoskie proroctwo sprzed ośmiu stuleci i pozostanie Piotra na Athosie.

W żywocie opowiada się, jak podczas podróży Piotra z Rzymu statek zatrzymał się na postój i w czasie krótkiego snu Piotr miał widzenie, w którym św. Mikołaj prosił Maryję, by wskazała miejsce przyszłego pobytu mnicha. Bogurodzica zwraca się do mirlikijskiego biskupa słowami słynnego do dziś proroctwa:

Bose, 12-14 settembre 2004, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2005, p. 29-45.

8 Inne informacje o życiu monastycznym w IX wieku czerpiemy z *Żywota św. Eutymiusza* (Młodszeo, z Peristerai), który między 859 a 898 rokiem czterokrotnie przebywał w grotach athoskich i z *Żywota św. Błażeja z Amorium*, studyjskiego mnicha, który przybył na Athos w 896 r. jako reprezentant słynnego stołecznego klasztoru, wzbudzając niechęć i nieufność pustelników. Ten model dominował do przybycia na Świętą Górę Atanazego w 957 r. i nawet jeszcze przez pewien czas. Od 883 r. mniśi uzyskują pierwsze przywileje cesarskie, a w 943 zostało ustalone terytorium athonitów, w zasadzie niezmienione do dziś, ibidem, s. 28-31.

9 K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, pp. 18-39; *Alle origini dell' Athos...* (BHG 1505); zob. też: Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*. Перевод А.Ю. Волкевич, А.О. Крюкова, ред. Д.А. Поспелов. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007 (ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ), gdzie wydano rosyjski przekład *Żywota Piotra* pióra mnicha Mikołaja (s. 149-176). Zob. też wydawane przez klasztor św. Pantelejmona *Житие преподобного и богоносного отца нашего Петра, подвизавшагося на св. Афонской горе*, Санкт Петербург 1869 (lub kolejne wydania).

10 Pierwszą warstwę *Żywota* stanowi cud św. Mikołaja z uwięzionym przez Arabów Piotrem Gwardzistą (Scholarios) z *Encomium Methodii* (BHG 1352Z), występujący w tym utworze jako ostatni z trzech pośmiertnych cudów mirlikijskiego biskupa, dodanych do pierwotnego tekstu Michała Archimandryty. Motyw ten występuje osobno również w tradycji cerkiewnosłowińskiej, a najstarszy zachowany odpis (РНБ Ф. П. I. 46, Златоструй-Торжественник) pochodzi z XII wieku; zob. *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI-XIII вв.*, Наука: Москва 1984, № 74, s. 114. Drugą warstwę stanowi inny cud św. Mikołaja – z dowódcą z Kapadocji w niewoli u paulician (BHG 1352V), który to cud w jednym z odgałęzień tradycji został, już na początkowym etapie, skontaminowany z cudem o Piotrze Gwardziście; zob. D. Papachryssanthou, *La vie ancien de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique*, „Analecta Bollandiana” 92 (1974), pp. 19-61. Potem u mnicha Mikołaja następuje opowieść athoska, która nawiązuje do kanonu św. Józefa Pieśniarza (831-841), najstarszego utworu poświęconego Piotrowi Athonicie; zob. D. Papachryssanthou, *L'office ancien de Pierre l'Athonite*, „Analecta Bollandiana” 88 (1970), s. 27-41 (oficjum Józefa składa się z 4 sticher i kanonu). Po motywie athoskim jest opowieść o porwaniu świętych szczątków i wywiezieniu ich do Tracji, a może Macedonii, gdzie rozwinął się lokalny kult. Jak twierdziła N.W. Pak, w literaturze cerkiewnosłowińskiej połączenie Piotra Gwardzisty z najstarszego cudu z osobą świętego pustelnika z Athosu nastąpiło dopiero w wydaniu *Служб, Жития и чудес Николая Мирликийского* w 1641 r., a Piotr Athonita pojawił się w ruskich kalendarzach liturgicznych nieco wcześniej, w XV w., co jest związane z wpływem hesychizmu. Również wtedy pojawiły się odpisy żywota i oficjum (najstarsza ruska kopia służby: РНБ, Соф. 207 z 1439 r.); zob. <www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=2309>. Zob. również [С. Пономарев], *Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы...*, s. 169-172, 338-339. Natomiast najstarsze znane mi hymny ku czci Piotra w tradycji południowosłowińskiej, ale bez kanonu, pochodzą z połowy XIV wieku (mineja święteczna z Wielkiej Ławry, sygn. Z-42); zob. M. Matejic, D. Bogdanovic, *Slavic codices of the Great Lavra Monastery: A description*, Centre international d'information sur les sources de l'histoire balkanique et mediterraneenne, Sofia 1989 (Balcanica 8), s. 414-416, 424.

11 Motyw udziału św. Symeona w wyzwoleniu Piotra z niewoli jest bardzo rzadkim (a może unikatowym) przykładem czynienia przez tego świętego cudów pośmiertnych.

Przebywać on będzie na Górze Athos, którą na moją prośbę dał mi we władanie Syn mój i Bóg. Tam wszyscy ci, którzy porzucą rzeczy tego świata i poświęcą się w miarę sił sprawom duchowym i będą wzywać moje imię w prawdzie, w wierze i gotowości ducha, spędzą doczesne życie uwolnieni od trosk i zasłużą na życie wieczne dzięki czynom miłym Bogu. Ta Góra daje mi wielkie zadowolenie i duch mój z jej przyczyny raduje się wielce; wiem z całą pewnością, że nadejdzie czas, kiedy napełni się ona mnichami od krańca do krańca i jeśli oni będą przestrzegać zbawiennych przykazań, to łaska mego Syna i Boga nigdy ich nie opuści. Ja będę ich bronić i na południowej, i na północnej stronie, i będzie ona od morza do morza należeć do nich i uczynię ich imię znane w każdym zakątku pod słońcem i uchronię tych, którzy będą na tej Górze przebywać.

Wydaje się, że kult samego Piotra i prorocstwo Maryi<sup>12</sup> nie stanowiły podstawy ideologii athoskiej do końca XIII wieku, kiedy to nastąpiły istotne zmiany w duchowości. Na przełomie XIII i XIV w. zdecydowanie wzrasta ilość odpisów *Żywota Piotra*.<sup>13</sup> Powstaje też wtedy na Athosie grecki żywot krótki (synaksarion, prolog), będący jego streszczeniem i zapewne słowiańskie tłumaczenia obu tekstów.<sup>14</sup> Obietnica Pani Athosu tym razem staje się jednym z głównych tekstów ideologicznych. Pierwsze odwołanie do niej znajdujemy w pochwalie Góry z najstarszego *Żywota św. Maksyma Kausokalyby* (1270-1365). Święty ten należy do grupy athonitów, którzy przyczynili się do rozkwitu duchowości wraz z Grzegorzem Synaitą, Sabą Tziskosem, Germanem, Izydorem, Grzegorzem Palamasem, Nifonem, Romilem, Dionizym i in. Znaczenie Maksyma widać choćby z faktu, że w krótkim okresie czasu, począwszy już gdzieś od 1375 roku, na Athosie powstały ku jego czci cztery żywoty i oficjum liturgiczne.<sup>15</sup>

Omawiając kolejne etapy życia Maksyma jego uczeń i pierwszy hagiograf Nifon porównuje go do św. Onufrego i do Piotra Athonity (rozdz. 2). Natomiast drugi biograf – Teofan (początkowo przeor Vatopediou, po 1381 r. metropolita Peritheorionu w Tracji) opisuje objawienie się Maryi Maksymowi na szczycie Góry w sposób, który przypomina Jej objawienia Piotrowi i Atanazemu<sup>16</sup>, przy czym Maryja mówi do Maksyma tak:

12 Występowało ono zarówno w obrębie *Żywota*, jak i osobno, zob. BHG 1505e.

13 A. Rigo, *La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama*, „Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici” 32 (1995), s. 179; A. Рнго, *Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой*, [w:] *Свт. Григорий Палама, Слово...*, s. 15.

14 W słowiańskim przekładzie tego krótkiego żywota, umieszczonym w *Prologu*, gdzie występuje połączenie biografii Piotra Gwardzisty z Piotrem Mnichem, Matka Boska w odpowiedzi na pytanie św. Mikołaja mówi jedynie, że „во Афоньстей горе будетъ покой его” i Piotr się budzi, zob. *ПРОЛОГ, вторая половина (март-август)*. Москва, 6.XII.1643, k. ФГ [510\*].

15 A. Rigo, *Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, [w:] *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos...*, s. 181-216.

16 Objawienie się Matki Boskiej Atanazemu stanowi osobną legendę, włączoną do jego żywota (pod 5 lipca). Atanazy, w związku z panującym głodem, postanawia potajemnie opuścić Górę, ale Maryja go zatrzymuje i informuje, że Ona sama zostaje Ekonomką monasteru. Dlatego w Ławrze nie mianuje się ekonomą, lecz proekonomą, a przy grobie świętego znajduje się ikona Matki Boskiej Ikonomissy, na której Atanazy podaje Maryi model swego klasztoru. Na miejscu spotkania bije źródło, otoczone do dziś czcią. Do tej historii *Pateryk athoski* dodaje opowieść o wizji mnicha Mateusza, który widział Maryję w towarzystwie dwóch aniołów, rozdającą monety mnichom, zob. <[www.omolenko.com/zhitiya/afpaterik.htm?p=64#185](http://www.omolenko.com/zhitiya/afpaterik.htm?p=64#185)>. W związku z tym pozostaje także opowieść o złotej monecie, jaką Ona dała Janowi Kukuzelowi (Koukouzelis) w podzięcie za komponowane ku Jej czci hymny; umieszczono ją na głównej ikonie klasztoru, zwanej właśnie Koukouzelissa. Maryja uzdrowiła też jego rozkładającą się nogę, zob. *Жития на българските светии. Съдържа 64 жития на светии, почитани по българските земи*, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк. Георги Зограф”, Света Гора Атон, 2002, s. 57-58; por. [С. Пономарев], *Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы...*, s. 232-240; zob. też pod 1 października (kiedy obchodzi się święto tej ikony i św. Jana Kukuzela): <[www.omolenko.com/zhitiya/afpaterik.htm?p=84#book10](http://www.omolenko.com/zhitiya/afpaterik.htm?p=84#book10)>.

Przyjmij moc przeciwko demonom, o błogosławiony zwycięzco, i przebywaj na zboczach Góry Athos. To życzenie mego Syna niech się spełni, abyś ty się wzniósł na szczyty cnót życia pustelniczego i stał się przewodnikiem i nauczycielem dla wszystkich eremitów, wiodąc ich – jako nowy Izrael – ku czcigodnym boskim przykazaniom mego Syna tak, by zostali zbawieni, jak to dawniej uczynili Mojżesz i Eliasz ze starym Izraelem, wywodząc go z niewoli<sup>17</sup>.

W rozdziale ósmym *Żywota* Teofan zamieścił pochwałę Athosu, nazywając go winnicą Pańską (por. Iz 5, 7), porównując z Synajem, Karmelem, Horebem i Pustynią Judzką, i przywołując oba wcześniejsze objawienia Maryi, i Jej zapewnienia o niezwykłym statusie Góry, powiązane tu z wyrażeniami z psalmów (Ps 79/80, 12), i Proroctwa Izajasza (Iz 35, 1). Dalej (rozdz. 17) hagiograf jeszcze dwa razy powraca do porównania Maksyma z Piotrem i Atanazym i podkreśla rolę Matki Boskiej dla Athosu<sup>18</sup>.

Odrodzeniu życia hesychastycznego i intensyfikacji pustelnicstwa na Świętej Górze w XIV w. towarzyszy, i nie jest to przypadek, ożywienie tradycji związanych z postacią Piotra Athonity i powrót do dyskusji o model monastycyzmu. Ważnym elementem tego odrodzenia była działalność św. Grzegorza Palamasa. Jego teologiczno-literackim debiutem była napisana w 1332 r. w oparciu o utwór Mikołaja *Mowa o życiu Piotra Athonity*<sup>19</sup>, gdzie pojawia się, rzecz jasna, motyw proroctwa Maryi, która u Palamasa mówi do św. Mikołaja tak:

Jest w Europie pewna góra, przepiękna i wspaniała, zwrócona ku Libii i wcinająca się daleko w morze. Wybrawszy tę górę spośród wszystkich części świata, postanowiłam dać ją w posiadanie mnichom i tym samym uświęciłam ją jako swoje własne mieszkanie. I dlatego nazywana będzie ona „Świątą”. I będę służyć wsparciem tym, którzy zdecydują się na tej górze przez całe swe życie prowadzić walkę ze wspólnym dla wszystkich ludzi wrogiem. I we wszystkim będę z nimi – Ja, zwyciężona Sojuszniczka, Przewodniczka w dobrych czynach, Strażniczka przed czynami złymi, Opiekunka, Uzdrowicielka i Żywicielka, gdy zajdzie konieczność nakarmienia lub uleczenia, zarówno gdy potrzeba dotyczyć będzie ciała, jak i w sprawach, które budują i umacniają ducha, i nie dopuszczę, by ktokolwiek odpadł od Dobra. I stanę Ja przed Synem i Bogiem moim, by prosić Go o całkowite odpuśczenie grzechów każdemu, kto zdoła pobożnie doczekać tutaj końca żywota...

Grzegorz podnosi w mowie Maryi przede wszystkim aspekt wstawienniczy, pisząc, że obejmuje Ona swą obietnicą nie tylko doczesne życie bogobojnych mnichów, ale zapewnia ich co do swego wsparcia w planie eschatologicznym. W ten sposób zarówno sam Piotr, jak i „athoska deklaracja” Bogurodzicy zyskują pod piórem ideologa hesychazmu inny wymiar.

W drugiej połowie XV wieku serbski athonita: Gennadije, kapłan i dyrygent chóru (domestik) w którymś z klasztorów (najpewniej w Wielkiej Ławrze, ale może w Ivironie lub Chilandarze), ułożył oryginalne pełne oficjum ku czci św. Piotra, przeznaczone na 12 czerwca, z małą i wielką wieczernią i kanonem na jutrzni, w którym znajdujemy wbudowany akrostych z jego imieniem (*Pieśń Piotrowi Athoskiemu – Gennadije*).<sup>20</sup> W wielu hymnach mówi się o obchodze-

17 A. Rigo, *Massimo il Kausokalyba...*, s. 205.

18 A. Rigo, *Massimo il Kausokalyba...*, s. 206-207.

19 A. Rigo, *La Vita di Pietro...*, s. 181; A. РИГО, *Житие Петра Афонита...*, s. 19.

20 Геннадіје Светогорац, *Служба светом Петру Атонском*. Приредно Ђ. Трифуновић, Багдала, Крушевац 1995 (wydanie tekstu i przekład na język serbski). Na małej wieczerni jest siedem (4+3), a na wielkiej – dwanaście (4+4+4) sticher, na jutrzni cztery sedalne, svetilen, a w kanonie 26 troparów (z bogorodicznymi, zawierającymi imię autora) oraz kondak i ikos. Podano także czytania starotestamentowe i psalm „wybrany”.



niu święta w cerkwi pustelnika przy jego grobie i relikwiach, co może znaczyć, że nabożeństwo było przeznaczone dla kaplicy nad grotą świętego<sup>21</sup> i że w czasie jego powstania znajdowały się tam szczątki, uchodzące za ciało Piotra. Utwór zachował się tylko w jednym odpisie – w chilendarskim kodeksie 463<sup>22</sup> na kartach od 1<sup>r</sup> do 16<sup>v</sup>. W tym samym rękopisie na kartach 38<sup>r</sup> do 69<sup>v</sup> znajduje się serbsko-cerkiewnosłowiański tekst *Żywota* autorstwa Mikołaja, przepisany i podpisany kryptograficznie przez tegoż Gennadija,<sup>23</sup> natomiast na kartach 33<sup>r</sup>-37<sup>r</sup> jest unikalny żywot krótki, wyraźnie związany z tradycją gruzińską, pielęgnowaną w klasztorze Iviron. Również autorstwo<sup>24</sup> tego utworu z dużym prawdopodobieństwem można przypisać Gennadijowi.<sup>25</sup> W odróżnieniu od *Żywota* ułożonego przez Mikołaja, św. Piotr z prologu Gennadija jest Gruzinem, synem króla Varzabakui<sup>26</sup>, przebywającym jako zakładnik na dworze cesarza Bazylego, pielgrzymującym następnie do Ziemi Świętej, a potem mianowanym dowódcą; dalszy ciąg opowieści już się pokrywa ze „zwykłą” tradycją – niewola, pomoc Mikołaja i Symeona, Rzym i Athos, przy czym ciało pozostaje na Athosie, czyni cuda i w corocznym obchodzie gromadzi wokół siebie swoich licznych czcicieli.

Pojmowanie roli i przeznaczenia Świętej Góry, otoczonej specjalną opieką Matki Bożej, staje się w kręgach hesychastycznych elementem konstytutywnym i sława Athosu szerzy się w krajach prawosławnych, a wraz z nią także „ojca hesychastów” – Piotra, niejednokrotnie zestawianego z postacią św. Onufrego Wielkiego. Obaj pustelnicy mają, przynajmniej od XIII wieku, wspólny dzień pamięci<sup>27</sup> i w dużej mierze wspólną ikonografię<sup>28</sup>.

Uznawanie Athosu za centrum życia duchowego prawosławia nie było dla Rusi czymś nowym. Nawet jeśli uznać za późniejszą legendę opowieść o pobycie Antoniego na Górze Athos i o uzyskaniu tam za pośrednictwem jakiegoś przeora polecenia Matki Boskiej do powrotu do Kijowa,<sup>29</sup> nie ulega najmniejszej wątpliwości, że opieka Maryi nad tym nowym centrum mo-

21 Wspomina o niej i o corocznej uroczystości ku czci Piotra w końcu XIX wieku o. Sava (Slavibor Brajer) w swojej książce: Сава Хиландарац, *Света Гора*, Београд 1898, s. 263.

22 Н. Дучић, *Старине Хиландарске*, „Гласник Српског ученог друштва” 56, Београд 1884, s. 61-62; Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, бр. 463, s. 178; idem, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, s. 256; Ђ.Сп. Радојичић, *Старе српске повеле и рукописне књиге у Хиландару. Извештај о њиховом проучавању у новембру и децембру 1952. године*, „Архивист” II/2, Београд 1952, s. 62-66, to samo [w:] idem, *Књижевна збивања и старина код Срба у средњем веку и у турско доба*, Нови Сад 1967, s. 325-327.

23 Badania nad słowiańską tradycją tego utworu wykazały w przyszłości, czy Gennadije jest jego tłumaczem czy kopistą.

24 Chyba że zostanie kiedyś odkryty jego gruziński oryginał.

25 Ђ. Трифуновић, *Служба светом Петру Атонском јеромонаха и доместика Генадија*, [w:] Генадије Светогорац, *Служба...*, s. 25-26, 50, [fot. 7-10 nlb.], 119-123, 131-132.

26 Utwór wspomina czasy bizantyńskiego cesarza Bazylego I (867-886), podczas gdy imię rzekomego ojca Piotra nawiązuje z pewnością do imienia wielkiego księcia (\*eristavteristavi?) gruzińskiego z rodu Bagrationów: Varzabakura (678-705).

27 Jak świadczą księgi liturgiczne, zawierające kanon autorstwa św. Józefa, pamięć Piotra była pierwotnie obchodzona 22 czerwca, ale już w XIII wieku została połączona ze wspomnieniem św. Onufrego Egipcjanina; zob. *Alle origini dell'Atbos...*, s. 39-43; А.Ю. Виноградов, *Источники, используемые свт. Григорием Паламой*, [w:] Свт. Григорий Палама, *Слово на житие...*, s. 146.

28 Zob. np. Ц. Грозданов, *Охридско сликарство XIV века*, Београд 1980, s. 77; Г. Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980, s. 127 i in.

29 Zwykle uważa się, że Antoni przebywał w Klasztorze Esfigmenu, w grotach zwanych Samaria i powrócił do Kijowa w 1051 r. Fakt ten wpływał na niezwykle życzliwy stosunek carów, zwłaszcza Aleksego Michajłowicza, do mnichów z tego monasteru, zob. G. Trumler, *L'Atbos...*, s. 207. Krytyczną analizę legendy o pobycie św. Antoniego na Athosie i athoskiego modelu kultury staroruskiej zob. F. Thomson, *Saint Anthony of Kiev: the Facts and the Fiction. The Legend of the Blessing of Athos upon Early Russian Monasticism*, „Byzantinoslavica” 56 (1995), s. 637-668. Thomson

nastycznym leży u podstaw ruskiego chrześcijaństwa. Zarówno w *Kronice lat minionych*, jak i w *Pateryku Kijowsko-Pieczarskim* udział samej Bogurodzicy jest bardzo duży, chociaż zespolony z aspektem trynitarnym. Z *Pateryka* musimy tu przytoczyć przede wszystkim objawienie się Matki Boskiej greckim majstrom (słowo 2) i ikonografom (słowo 4), która „na 3 lata złota dała majstrom i swojego przeczacnego oblicza ikonę darowawszy, namiestną ją ustanowiła”. Zwróćmy jednak uwagę, że Bóg Ojciec z niebios błogosławił miejsce budowy cerkwi rosą, słupem ognistym i obłokiem światłym, Syn Boży darował miarę swego pasa, Święty zaś Duch ogniem niezemskim jamę wykopał na wzniesienie fundamentu.<sup>30</sup> Wydaje się, że ten aspekt nieustannej opieki Matki Bożej nad Rusią i Ławrą funkcjonował przez wieki i nie wyrażał się w koncepcji kolejnego, a więc trzeciego, dominium Maryi.<sup>31</sup>

Idea ta ożyła z perspektywy czwartej (i ponoć ostatniej!) dzielnicy Maryi na ziemi.<sup>32</sup> W końcu lat pięćdziesiątych XVIII wieku do Kijowa przybyła z okolic Riazania młoda wdowa: Agafia Siemionowna Mielgunowa z maleńką córeczką. Przebywając w klasztorze *Florowskim*<sup>33</sup> rosyjska szlachcianka złożyła pierwsze śluby zakonne. Któregoś dnia, po długim nocnym nabożeństwie, będąc jak gdyby w półśnie, ujrzała Matkę Boską, która powiedziała do niej:

Oto ja, Pani i władczyni twoja, do której ty nieustannie się modlisz, przyszedłam objawić ci swoją wolę, chcę, byś nie tutaj dokonała żywota, ale jak wywiodłam służbę mego Antoniego z athoskiego dziedzictwa swego – Góry Świętej – po to, by tutaj, w Kijowie, założył moją nową posiadłość – Ławrę Kijowsko-Pieczarską – tak teraz mówię do Ciebie: wyjdź stąd i idź do ziemi, którą ja ci pokażę. Idź na północ Rosji i nawiedzaj wszystkie wielkoruskie miejsca moich świętych monasterów, aż znajdziesz miejsce, gdzie ci rozkażę żyć do końca twych pobożnie spędzonych dni. I rozślawię imię moje tam, bowiem w miejscu, gdzie osiądziesz, założę wielki klasztor, na który sprowadzę wszystkie błogosławieństwa boskie oraz moje ze wszystkich trzech moich włości – Gruzji, Athosu i Kijowa. Ruszaj więc, służebnico moja, w swoją drogę, i łaska Boża, i moc moja, i łaskawość moja, i miłość moja, i szczodroblivość moja, i dary ze wszystkich świętych posiadłości moich niech zawsze przebywają z tobą.

---

uważa, że Święta Góra, wspomniana w związku z Antonim, to woliński monaster w pobliżu Włodzimierza, z którym kijowska ławra miała ściśle kontakty. Z czasem utożsamiono nazwę ‘Święta Góra’ z Athosem i powstała legenda o jego pobycie (nawet dwukrotnym) na greckiej Górze, błogosławieństwie i powrocie z woli Maryi do Kijowa. Zob. też jego, krytyczne wobec mitologizującej szkoły, studium: *The origins of the principal Slav monasteries on Athos: Zographou, Panteleimonos and Chelandariou: together with some comments on the alleged appearance of hesychast practices on Athos in the late twelfth century and on early Serbian monasticism*, „Byzantinoslavica” 57 (1996), s. 310-350. Trzeba przyznać, że zagadnienie powstania i dziejów *Żynota św. Antoniego*, jego relacji z *Kroniką lat minionych*, *Paterykiem Kijowsko-Pieczarskim* i tradycją, przedstawioną przez cykl związany ze św. Teodozym czeka na obiektywne zbadanie.

30 *Pateryk Kijowsko-Pieczarski czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*. Oprac. i przel. na j. polski L. Nodzyńska, Wrocław 1993 (=Slavica Wratislaviensia LXVI), s. 147-160.

31 Trzeba zbadać, od kiedy używa się określenia „kijowski Athos” na Pustelnię Kitajowską na obrzeżach Kijowa. To tutaj Prochor Mosznin, przyszedł św. Serafin, dostał wskazówkę kierującą go do Sarowa. Użycie określenia ‘Athos’ z różnymi przydawkami spotyka się w tradycji rosyjskiej często, np. Solowki są „północnym Athosem”, na Kaukazie jest „Nowy Athos”; podobną karierę miała też w Rosji Tybaida.

32 *Четвертый удел Богородицы*. Изд. Серафимо-Дивеевского монастыря. [Москва] 1995; zob. też <<http://pravenc.ru/text/64434.html>>.

33 Znany od połowy XVI wieku pod wezwaniem św. św. Flora i Laura, w czasach Piotra I w 1712 r. przerzucono do niego mniszki i majątek z klasztoru Wniebowstąpienia (przy bramie do Ławry), zlikwidowanego z uwagi na to, że jego księżnią była matka Mazepy, Maria Magdalena.

Idąc za radą pieczarskich starców, Mielgunowa z córką wyruszyła do Rosji, skrywając swój stan zakonny. Około 1760 roku przybyła do Diwiejewa i tam ponownie ujrzała Matkę Boską, która jej powiedziała:

To jest miejsce, którego kazałam szukać na północy Rosji, gdy ci się objawiłam pierwszy raz w Kijowie, to jest kraniec, który z woli Bożej został dla ciebie wyznaczony: żyj i służ Panu Bogu tutaj do końca swoich dni, a ja zawsze będę z tobą i będę zawsze nawiedzać to miejsce i jeszcze za twojego życia ustanowią tu taki klasztor, jakiego nie było, nie ma i nigdy nie będzie na całym świecie. To moje czwarte dziedzictwo na ziemi i jak gwiazdy niebieskie, i jak piasek morski rozmnożą tutaj tych, co służą Panu Bogu i oddają chwałę mnie, zawsze dziewiczej Matce Świata i Synowi mojemu, Jezusowi Chrystusowi, i łaski wszechświątego Ducha Bożego i obfitości wszystkich dóbr ziemskich i niebiańskich, zdobytych niewielkim wysiłkiem ludzi nie zabraknie na tym miejscu, które sobie upodobałam.

Po śmierci 10-letniej córki Mielgunowa sprzedała swoje posiadłości i rozpoczęła surowe życie ascetyczne oraz budowę cerkwi Kazańskiej (dzisiejszego soboru), do której relikwie przywozła z Kijowa. Założyła pierwszą wspólnotę, pozostającą w ścisłym związku z monasterem Sarowskim. Złożyła wielkie śluby (schimę) z imieniem Aleksandra i zmarła w opinii świętości 13 czerwca 1789 roku.<sup>34</sup>

Kult Bogurodzicy w kręgu św. Serafina i jego diwiejewskich Panien był i jest niezwykle żywy i nosi specyficzny charakter.<sup>35</sup> Serafin mówił o swoich dwunastu spotkaniach z Bogurodzicą i zapewnił wszystkich, że Matka Boska raz na dobę przybywa do klasztoru, że uświęciła źródółko, którego woda uzdrowia zanurzających się w niej i pijących ją itp. Wypowiedzi świętego starca były i są interpretowane jako wyrocznie, Sarowsko-Diwejewski monaster należy do najważniejszych punktów na duchowej mapie Rosji. W lesie, w którym dokonywał swoich heroicznych wyczynów, Serafin ponazywał poszczególne punkty nazwami z Ziemi Świętej (Nazaret, Betlejem, Jerozolima, Golgota, Jordan, Tabor, Góra Oliwna), a wzniesienie, na którym przebywał w swojej pustelni, nazwał Athosem.<sup>36</sup> Rowem i nasypem, zrobionym na jego polecenie, by oznaczyć trop, którym przeszła Matka Boska, także dziś idą w codziennej procesji tysiące wiernych, odmawiając nakazane przez Ojczulka 150 prawosławnych *zdrowasiek*.

Wiele cudownych rzeczy mówił ojczulek Serafin o tym rowie – że to stópki Matki Boskiej, że tutaj chodziła Królowa Niebieska, że ten rów aż do nieba sięga, że ziemię tę wzięła w swoje władanie sama Najświętsza Pani Bogurodzica, mam tu, powiada, i Athos, i Kijów, i Jerozolimę. A jak Antychryst przybędzie, to wszędzie przejdzie, ale tego rowu nie przeskoczy<sup>37</sup>.

34 Kult Niewiast diwejewskich, związany jest przede wszystkim z czcią oddawaną ich *batiuszce* Serafinowi i jest jedną z duchowych sił napędowych rosyjskiego prawosławia, przybierając ostatnio wyraźnie mistyczny charakter. W 1991 r. zwrócono do Sarowa relikwie świętego Starca. W 2000 roku odbyło się odkrycie i podniesienie relikwii trzech pierwszych świętych niewiast: Aleksandry, Marty i Heleny. Rosyjska Cerkiew patriarchalna przeprowadziła w pierw lokalną kanonizację, a w 2004 całe zgromadzenie świętych niewiast zostało wprowadzone do kalendarzy cerkiewnych z ustaleniem dnia zbiorowego święta na 8 lipca. Rosyjska Cerkiew Autonomiczna, należąca do tzw. prawosławia alternatywnego, ogłosiła kanonizację na synodzie w listopadzie 2000 r. Wspomnienie diwejewskich świętych zostało tu ustalone na 13 czerwca, a więc na dzień pamięci św. Aleksandry, założycielki monasteru. Zob. <[www.diveevo.ru/index.php3](http://www.diveevo.ru/index.php3)>.

35 Zob. np. <[www.cerkiew.pl/swieci.php?id=747](http://www.cerkiew.pl/swieci.php?id=747)>.

36 *Светлые дни в Сарове. Открытие мощей и прославление прп. Серафима Саровского (К 100-летию со дня прославления в лике святых угодника Божия Серафима)*, Общество сохранения литературного наследия, Москва 2003, s. 56-57 [tekst archim. Jewdokima *У мощей преподобного Серафима Саровского* został przedrukowany z czas. „Богословский вестник” 1903, № 8-9].

37 Według słów o. Wasilija Sadowskiego, <[www.diveevo.ru/diveevo/read.php?id=kanavka](http://www.diveevo.ru/diveevo/read.php?id=kanavka)>. Por. też <[www.orthorus.ru/cgi-bin/or\\_file.cgi?5\\_1049](http://www.orthorus.ru/cgi-bin/or_file.cgi?5_1049)>; *Россия перед вторым пришествием. Пророчества русских святых*, сост. С. Фомин, изд. 2, Москва 1998, s. 441-442. Warto dodać, że Serafin zapowiedział także, iż na końcu świata tylko trzy cerkwie

Objawienie się Matki Boskiej św. Aleksandrze [Mielgunowej]



w Kijowie



w Divicjewie

według: <[www.bk.mgate.ru/LetopisSerafima/photo-nastoiatelnica.html](http://www.bk.mgate.ru/LetopisSerafima/photo-nastoiatelnica.html)>

### The Lady of the Holy Mountain and Her dominions in Kievan Rus' and in Russia

After the Ascension and the Pentecost the Apostles drew lots for their mission lands. The Mother of God drew Georgia, but She went to Cyprus and on Her way there She stopped on Mt. Athos. Her visit there marked the dawn of the Christian history of the peninsula. This gave birth to the motif according to which She had been bestowed that land by Her Son. That land has been thereafter named “the paradise / garden of the Mother of God”. This is Her second dominion. In the literature this motif is related especially to the narration of the life of St. Peter the Athonite, an anchorite who lived between the 8th and 9th centuries.

---

ocaleją i zostaną w całości przeniesione na niebo – Ławry Kijowskiej oraz ufundowana przez s. Aleksandrę cerkiew Kazańska, jaka trzecia – siostry nie zapamiętały.

The birth and the development of monasticism in Kievan Rus' are connected with the Holy Mountain from the very beginning through the figure of St. Anthony. Rus' and Kiev were seen as the third dominion of Virgin Mary.

The fourth (and the last) dominion of the Virgin is Sarov-Diveevo, one of the main centres of Russian Orthodox spirituality. It is related to the figure of St. Seraphim of Sarov and to the convent in Diveevo, founded by Agafia Melgunova (+ 1789) by order of the Mother of God. The fourth dominion combines the traditions of the previous ones and highlights the eschatological aspect, observing Virgin Mary's action on the earth.

## Amalfi and Athos between the East and the West

The issue that we want to describe concerns a broad topic of a dialogue between the Latin West and the Byzantine Greek East. We are pointing the word *dialogue* out because in the scientific works in the field of politics, mostly under the influence of Samuel P. Huntington's book titled *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*<sup>1</sup>, the opposition between those two cultural circles is underlined. In contrast, the influence of the Holy Mount Athos environment on European identity can be not only seen in the context of its influence on the orthodox tradition of Europe, but also in the perspective of a dialogue between *pars orthodoxa* and *pars Latina*.

An important role in this dialogue, at the turn of first and second millennium, took the city of Amalfi, located in southern Italy, and the Benedictine monastery kept up by its inhabitants on the Holy Mount Athos. As a result of their activity two cultures: the Latin and the Byzantine not only proved the ability of peaceful cooperation but also the tendency to bilateral influence and aggrandising themselves with their values.

Unfortunately, this topic is still poorly described, especially in the field of presence of the Latin cultural circle (*latynitas*) in the Greek East. We still know little about the cultural role that the city of Amalfi played in the dialogue between the Latin West and the Byzantine Greek East. In the older classic works, like *Istoria Della citta e costiera di Amalfi* by M. Camera or *Le fonti storia Della province neapolitane dal 568 al. 1500* by B. Caposse, the issues of political history played the biggest role, economics smaller and cultural the smallest. In the latest books i.e. V. Reinhardt's, *Geschichte Italiens: von der Spätantike bis zur Gegenwart*, München 2003, the culture of Amalfi has been described more in detail. Nevertheless, the methodology used still does not reveal the complexity of the intercultural dialogue which was the core part of Amalfi's medieval culture.

The monastery of Amalfitans on Athos has not been described either. The basic work concerning this monastery still remains A. Petrusioni's article titled *Nuovi documenti sui Benedictini Amalfiani dell' Athos*, published in 1953 in 27th No. of „Aevum”, pp. 400-429 and in book form as *Monasteri e monaci Italiani all' Athos nell' alto medioevo* published in *Le millenarie du Mont Athos*, vol.1, pp. 217-251.

The beginnings of Amalfi remain unknown. It seems, however, that it was founded by the Romans, probably in the 4th century AD. After the fall of Roman Empire the city came under the Byzantine jurisdiction. Amalfi was mentioned by pope Gregory the Great in his letter to lagate [legatus] of Campania in 596 AD in which he pointed out the bishop of Amalfi.<sup>2</sup> In 987 AD archdiocese of Amalfi with two dioceses in Minori and Scala was founded. Between 839 and 1073 the city was an independent trade republic, which competed for influences and po-

---

1 S.P. Huntington, *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*, New York 1996.

2 These and following data vide J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław 1999 p. 61; V. Reinhardt, *Geschichte Italiens: von der Spätantike bis zur Gegenwart*, München 2003, p. 79 i <[www.sitiunesco.it](http://www.sitiunesco.it)>.

wer with Genoa and Venice. At the beginning it was ruled by dukes elected among the richest families. Later on, the power was taken over by the princes ruling for life.

The Golden Age of Amalfi began in the 10<sup>th</sup> and ended in the 11<sup>th</sup> century, although even later it played an important role in the Mediterranean trade. In 1073 Robert Giscard pillaged the city which brought to the end the political independence of the city.<sup>3</sup> Due to anti-Byzantine politics of the Normans trade, relations with the Greeks were handicapped but had never been totally broken. Amalfitans still had for example trade privileges, issued by the emperor Manuel I Komnenos (1143-1180) at their command. In 1137 the city was taken by Roger from Sicily. Four years later Amalfi was pillaged by allied forces of Pisa and the Papal state. It was a punch that led to final destruction of the city which never picked itself up.

In the time of prosperity, meaning second half on the 9<sup>th</sup> century, Amalfitans had trade colonies in many ports of the Mediterranean Sea. The most important of them were: Mahdia, Kairuan, Cairo, Alessandria, Accon, Laodicea, Bejrut, Tripoli di Siria, Jerusalem, Antiochia and Bisanzio.<sup>4</sup> After some time those enclaves turned into Amalfi's town districts within those cities. At this stage Amalfitans traded with silk, which was imported from China through caravan's paths of Asia and the Middle East. Amalfitans had their own currency as well – it was called *tari*.

The trade networks of Amalfi in the period between the 9<sup>th</sup> and the 12<sup>th</sup> century were of a triangle shape while North Africa, Minor Asia and Northern Italia were its angles. Working on this terrain Amalfitans became experts in negotiations or - using modern terminology – in intercultural communication. They became people opened to contacts with everything which was new and unknown. It is worth pointing out that there is no information about some crucial conflicts between merchants from Amalfi, living in their trade districts and the natives living all around the Mediterranean Sea.

Working at the crossroads of different cultures Amalfitans took part in variety of events easing intercultural dialogue. They became patrons of art that way, and what's also important, promoters of Byzantine culture in Italy and Latin tradition in the Greek East.

In the 10<sup>th</sup> century members of Comitibus Maurois family were i.e. sponsors of bronze doors in churches of Amalfi (1065), Mote Cassino (1066) and two of them in Rome (St. Paul Outside the Walls and St. Michael Gargano 1076). All of them were made in Constantinople in the Byzantine way and sent to Italy.

As Walter Berschin pointed out in his crucial work titled *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, „those merchants from Amalfi took great care of transmitting Eastern literature to the West” (par. 11.3. pp. 320-321). Literary cooperation with the Byzantium developed thanks to politics and financial support of the Amalfitans. In Constantinople, in Panagiotum monastery great translation work took place. Monk John translated from Greek into Latin a few important books on the demand of the Amalfitans. His first crucial translation work was about life and martyr's death of St. Irene (*Vita vel passio S. Herinis virginis et martiris*), who was praised as the patroness of the city. Then he translated *Liber de miraculis*

<sup>3</sup> These and following data vide *Encyclopedia of Greece and Hellenic tradition*, vol. I, p. 61, <[www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)>; <<http://amalfi.starnetwork.it/english/history>> and <[www.travelplan.it/amalfi\\_guide\\_sorrento\\_history\\_culture.htm](http://www.travelplan.it/amalfi_guide_sorrento_history_culture.htm)>.

<sup>4</sup> Vide <[www.amalfiscoast.com/inglese/discover/histor.htm](http://www.amalfiscoast.com/inglese/discover/histor.htm)>.

by John Moschus from the 8th century, which was a collection of tales about the life of hermits. This piece of art was truly famous in the monasteries of Southern Germany.<sup>5</sup>

In the middle of the 11<sup>th</sup> century translators worked in the Amalfi itself. Their names and deeds remain mostly unknown, however they are described as “the last members of Lombardian translator school”. In that way, Amalfi continued the hagiografic school of its predecessor – the school of Naples.

Amalfi cultural contact with Constantinople, which led to transfer of Greek literature into the West, were connected to Amalfi's foundation of Latin monasteries at the Byzantine territory. It is possible that in the 10<sup>th</sup> century two monasteries had been founded already in the Latin district of Constantinople – the Pera: St. Maria Latina and St. Salvatore. Amalfitan's colony founded there was first mentioned in 992 AD. It is truly possible that, it functioned there much earlier<sup>6</sup> and it developed soon after into Amalfi's quarter situated along the Horn between Vigla and the gate of Drungarion.<sup>7</sup> It became place of the Latin expansion within the cultural circle of orthodoxy.

Unfortunately, there is lack of testimonies concernig the beginnings of Amalfitans monastery on Athos. Nevertheless, it is believed that Benedictine monasticism, closed to the St. Basil's Rule, was implemented there at the same time, when the Amalfitans founded Latin monasteries in the center of Byzantium.

It is especially worth pointing out here, that the name of monastery at Horn (St. Mary of Latin) resembles the one on Athos (Virgin Mary – *Maria Virginis*). The presence of this enclave of Western Christianity in this place even two centuries after the Great Schism must have lead to astonishment. Unfortunately, three hundred years old history of functioning of this monastery on Athos remains a grey area on the dialogue between the Latin West and the Byzantine Greek East.

The phenomen of the Benedictine monastery on Athos functioning in the western rytus surprised pilgrims and travellers that came to the Holy Mountain in the centuries after the fall of monastery. This phenomen was even observed by modern western writers drawing their attention to Athos. Published in the year 2000 in Chicago, *Encyclopedia of Greece* says: “there was even a Benedictine monastery for Amalfitans from the 10<sup>th</sup> century to the 14<sup>th</sup>”<sup>8</sup>. Similiar to this, Chris Hellier in his *monasteries of Greece* from 1996 wrote that: “there was even [on Athos] a monastery founded by Italians from Amalfi and functioning in the Latin rytus”<sup>9</sup>. The monastery is also mentioned by Greek authors: Sotiris Kadas in his *Mount Athos. An illustrated guide to monasteries and their history*, published in Athens in 1997 he wrote: “tower situated close from tiny bay called Morphonou, its a remainder of the Amalfitans monastery” and Kiros Kokkas in his *Mount Athos: Heaven's gate* from 2003. Unfortunately, these interests have not been followed up by more extensive studies, which would add something more to it, what have already been described by Petrusi mentioned at the beginning. What we know is that Benedictine monastery of the Virgin Mary functioned on Athos since 985 AD<sup>10</sup> and his foundation is

5 Vide W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, przeł. i przygot. K. Liman, Gniezno 2003, p. 143, or <[www.myriobiblos.gr](http://www.myriobiblos.gr)>.

6 See <[www.amalfiscoast.com/inglese/discover/histor.htm](http://www.amalfiscoast.com/inglese/discover/histor.htm)>.

7 A. Millas, *Pera. The Crossroads of Constantinople*, Athens 2006, p. 34.

8 G. Speake (edit.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic tradition*, London-Chicago 2000, p. 198.

9 Ch. Hellier, *Klášter in Griechenland*, tłum. U. Rennert, München 1996, p. 104 (translation of the author).

10 Vide K. Kokkas, *Góra Atoś. Brama do nieba*, wyd. Święty Paweł 2005, p. 86; *Encyclopedia of Greece and Hellenic tradition*, vol. I, p. 61



connected to unspecified role, that Amalfitans played in war between the Byzantine forces under emperor Nicephorus Phocas (963-969) and the Muslims. It is possible, that they only supplied emperor with essential goods, but on the other hand they might have offered him military support as well.

The motives which led Amalfitans to building monastery on Athos remain unknown. The most probable seems to be fact that monastery were supposed to be germ of planned trade colony. In 10<sup>th</sup> century Amalfitans were at the top of their trade activity and that kind of action could have been a part of their policy. It is also highly probable, that the monastery were to be a little base and port, in which merchants going to Constantinople could find their rest. Those theories seem to be confirmed by facts. Official document issued by the emperor Constantine IX Monachomachos in 1045 mentions that Amalfitans have the right to own big merchant ships. That means not more not less, that they sought to have this privilege and it was of great value to them.

There is also another possibility – someone from more religious citizens of the city, decided to devote himself to God, join the monastic community and founded monastery on the Holy Mountain. Both motives (either economic and religious) seem to be a probable reason of founding the monastery of Virgin Mary on Athos.

In these circumstances of Athos history, mysterious monk named Leo came up. It is he, who according to some authors, founded the Benedictine monastery on the Holy Mountain.<sup>11</sup> He is supposed to have been born in Amalfi and came to Athos with six fellow monks. Unfortunately, we do not know nothing more about him. It occurs, however, that a man with the same name appears in history later on as the translator of work *Miraculum a St. Michaelae Chonis patratum* by Syzeniusz from Constantinople describing history of the oldest sanctuary of St. Michael in the Christian world.<sup>12</sup>

He was to do it, according to Walter Berschin, on the Holy Mountain most probably in the Benedictine monastery. If this is true, it means he couldn't have been the same Leo, who according to the German scientist, translated from Greek into Latin in 1048/1049 in Constantinople novel about Barlaam and Josephat.

It is also difficult to state, when the Benedictine monks left the Holy Mountain, it seems however, that this happened after 1258 so at the point when Constantinople was re-gained by the emperor Michael Paleologos the 8<sup>th</sup> from the Latins. It was caused assuredly by Greek hatred towards people from the West, who without support from Latin Empire, were forced to leave the Holy Mountain. Lands of the Amalfitans monastery were given to the Great Lavra with advice to rebuild it and settle once again. As far as we know, it never happened though. The only visible proof of the Benedictine's presence on the Holy Mountain remains the stone tower of their monastery surrounded by deep bushes.

History doesn't reveal its secret – what's happened with the Latin monks living on Athos afterwards. It's not known, where they did go and what happened to them. The thesis explaining their history can be set though. In 1260 a Benedictine monastery was founded in the city of Amalfi. It was called "the paradise monastery",<sup>13</sup> the expression which seems to establish a link to Athos – called often The Garden of Virgin Mary. It's possible, especially when one take into

11 Vide K. Kokkas, *op.cit.*, p.86.

12 Original is supposed to be written by patriarch of the Constantinople – Sysynius (426-427 AD).

13 See the German site <[www.portanapoli.com/Neapel/Amalfi/amalfi.html](http://www.portanapoli.com/Neapel/Amalfi/amalfi.html)>, where the monastery is called *Kloster des Paradieses*.

consideration similarity of dates 1258 – 1260, Latin monks at first having been forced to leave the Holy Mountain, came back to their home city and lived monks life again. If this thesis was confirmed it would be another example of cross-crossing traditions of Greek-Byzantine East and the Latin West in Amalfi.

The mediaeval history of Amalfi and the Latin monastery on the Holy Mountain is a great example of dialogue between two „lungs of christianity”, the dialogue which existed for more than three hundred years. Those facts prove that, one can not tell, under any circumstances, about two civilizations in Europe, which was done by mentioned at the beginnig Samuel P. Huntington, but about two cultural circles criss-crossing within one civilization. This is why it is so important to continue research concerning Amalfi and its contribution to the development of European identity and proceed with exploring the history of the Benedictine monastery on Athos.

### Amalfi i Athos między Wschodem a Zachodem

Referat dotyczy dialogu między łacińskim Zachodem a grecko-bizantyjskim Wschodem jaki toczył się w IX do XIII wieku we włoskim Amalfi i jego koloniach handlowych w basenie Morza Śródziemnego. Zarysowuje wkład kupców z tego miasta w promowanie kultury Bizancjum w Italii i tradycji łacińskiej na Wschodzie. Szczególną rolę w tym procesie odegrał benedyktyński monastyr Maryi Dziewicy założony i utrzymywany przez Amalfitanów na Świętej Górze Athos. Jego mało znane dzieje i wkład w dziedzictwo duchowe Europy stanowią ważną przesłankę dla pojmowania cywilizacji europejskiej jako jedności dwóch tradycji chrześcijaństwa.

Vladimir Karadžoski  
Institute of Old Slavic Culture, Prilep

## The Appearance and the Development of the hesychasm (The Conflict between Palamas and Barlaam)

The hesychasm dominates in the Byzant's life in the XIV century. Nevertheless, we know that this doctrine's basis were being searched in the different ways of monk's life in the past. In the past in Byzant the monks, who led lonely life, living in complete resignation and peace were called hesychast. There in fact lies the mystical theology, which has different forms in different periods of the social life. In the East these traditions used to exist one besides the other; they both have their origins from the IV cent. built on the apophtegmatic ambitions of the Christian monks in Egypt and Syria. In the IV cent. Evagrius Ponticus withdrew in a clear anahoretic life and the platonic tendency appears at him. His ambitions led towards "a clear pray" through which God's Allmightiness could be reached. Further on the ascetic tendency had been developed, which led to the belief that the divinity could be available. Such a belief's mirror was further on developed by Ioannes Moschos (John the Calf; VI), Antiochus of Palestine (VII) and Dionysius the Areopagite.<sup>1</sup>

The way to the spiritual perfection, achieved through the mysticism of the hesychasm's predecessors, is given in the work called *Ladder of Divine Ascent* by the Byzant's Sinai abbot John Climacus. He was living in the period from year 579-654. He made his work the *Climax*, "as a ladder climbing up the heaven's doors, bringing out the people who want to reach the heaven's doors". This work had had a great influence over the spiritual monk's life, especially over the the hesychast and all the areas of social and personal life having been influenced by the isihasm. That discovers a completely mystical view on the world, made under certain conditions and stages, with its crucial and big influence by the life in Byzant. By this author's opinion, the divine reality is a secret and if it isn't discovered-it remains unknown to the people. Therefore the great god-knowers are in fact dedicators, god's mysts who are introduced to the god's secret by mystic ways. The importance of John Climacus philosophic and theological approach, mentioned in his work, by the hesychast views, is determined in his voice in this work: "God isn't known differently, but with His own divine energies: the lightness of the awareness is accepted by the lightness, by the divine lightness". Therefore it's concluded that there isn't any awareness without any soul illumination, which is imagined as a real energy, coming out of the divinity, its creature, moved in people, through the sin cleansing measure.<sup>2</sup> In order to reach a complete illumination, lightness, there should all the obstacles to the stairs be overcome. Then the top of the benefactors could be reached.

From the brief essence of John Climacus doctrine, there can the similarities to the hesychast science be seen, which isn't incidently, nor isolated without any deep vanguard on the basis and continuan-

---

1 D. Bogdanović, predgovor kon "Putevi vizantiske kniževnosti", od X vek, Beograd 1967, p. 8, 185.

2 D. Bogdanović, *Jovan Lestvnik u vizantiskoj i staroj srpskoj kniževnosti*, Beograd 1968, p. 24, 33, 88.

ce. Such and similar opinions, wide and accepted by other mysticians, influenced the development of the hesychastic doctrine and its philosophical awareness, based upon the theological theories.

Under Climacus's influence, some other people developed, and especially Simeon New Theologian. He spent all his life in monasteries, and in 1009 he left Constantinople. He wrote the piece *Message for avowal*, where his views for spiritual contemplation of Byzant's monasticism are expressed. In the dialogue with God, Symeon wrote poems, in full mystical ekstasis.<sup>3</sup> In his thoughts, as a real mystic, Simeon comes up with some definite theories, telling us that the final mysticians very often came across the edge of heretic. That'll be seen specially in the hesychast with Barlaam and Acindynus arguments.

The most popular representative of the hesychasm was Gregory Palamas, who established the hesychasm in almost all monasteries in Byzant in the XIV cent. During his visits to the monasteries in Byzant, he found out that hesychasm could be best placed in Holly Mount as monks had the closest approach to hesychasts'.

Holly Mount Athos is a peninsula in East Greece, i.e. the east part of the Halkidiki peninsula, spreading around the smaragd waters of The Aegean Sea, approximately sixty km. long and twelve km. wide.

The church legend says that God's mother went to the Iverian land since she's received the Holy Spirit's value in fire, but she's received a message from the Angel, that she should perform her apostle in another country. The boat She's been floating together with the Apostles towards Cyprus island, was captured by a storm. So she arrived at the coast of Athonic Mount. The pagans have accepted God's mother, have heard all her sermons and have believed her, so they started to make the sign of the cross. God's mother has made a lot of miracles here and before she left to Cyprus, she announced an Apostle to be a teacher and chief, telling him:

Let this place be mine, given to me by God's Son and My God. Then she blessed the people and added: "Let God's value be here and to those living here and stay here in faith and religiosity, keeping Son's and My God's orders. They'll easily have the goods needed to live on earth in wealth, and their life in heaven would be ready for them and My Son's mercy won't withdraw till the end of the century. I'll be the representative of this place and the prayers towards God."<sup>4</sup>

In the first half of the IX century, there existed a pretty strong monks' area, where the official Byzant church began to exist. In the year 885 the Byzant's emperor Basil I the Macedonian, gave Holly Mount to the monks, cancelling all other governments and taking it under a direct emperor's protection. He was the person who has given the self-government to Holly Mount, which is still present today. That way Holly Mount has become a complete monks' area.

Starting from the XII century, Holly Mount Athonic in Byzant, under the reign of Alexios I Megas Komnenos became a widely known Byzant monks' centre. In the XIV century Athos was a center of the total orthodox monasticism.

The Hesychast's spirituality wasn't unknown in the big populated monasteries, as the confessors and the holy fathers-had an authority similar to the administrative and the disciplined abbot's government in the very core of the community's life. On the other side, the hesychast usually held the half-community way of life.

The hesychasm acquired a specially mystic-askets' character in the XIV century. The first founder of the hesychast movement was the Sinai monk called Gregory of Sinai, who trav-

<sup>3</sup> H. Bek, *Putevi Vizantiske književnosti*, Belgrade 1967, p. 35.

<sup>4</sup> *Makedonija vo delata na stranskiite patopisci 1371-1777*, podg. A. Matkovski, Misl, Skopje 1991, p. 689-690.

eled round Byzant's countries and claimed his mystic-askets' doctrine. His doctrine has been reflected in Byzant's monasteries, especially at the Holly Mount's monks.

In order the hesychast's study to be understood better, we should first analyze Gregory Sinait's study. St. Gregory Sinait (around 1260/68- ok.1310/40) was a starter and a holy teacher of The Balkans. He was called "of Sinai" because he was made a monk at the mountain of Sinai. In the time of emperor Andronikos II Palaiologos, by the year 1330, he went to Holly Mount, to visit the monasteries and to learn something – the mental prayer and the „sozercanie” (spiritual thinking). These holy theories weren't known among the Holly Mount people in that time, the only one who used to practice them to perfection was st. Maximus of Kapsokalyvia.<sup>5</sup> St. Gregory has spread his theory about the clever pray in the cells and the monasteries in Holly Mount. The most popular among his students was Philotheos, a Constantinople's patriarch, who wrote his biography.

God and "communication with God" are the final aims in the holy life, according Gregory of Sinai and they can be achieved by three degrees: praxis, theory and *extasis* (practice, theory and exstasy). "Praxis" prepares for "Theory". It consists of practicing and strengthening the will towards the wrong body passions, in patience, obedience, physical work, usefull reading, spiritual love, reasonable silence, repentance, permanent sighing, calmness, lent, praying state, psalm singing, bowing etc. The main objectives of the "praxis" are to win the sin's passions, which can be reached by God's value. Mainly it's reached by "the theory", that is by the mind's prayers and the inner self-punishment. So the need for a complete silence-"hesychasm" appears. "The theory" consists of a few degrees; "sozercanie", then the knowledge achieved which discovers secrets (where the human mind doesn't reach naturally), god knowledge, perfect love, complete objectivity etc. Complete mind prayer is achieved by silence and special technical conditions of sitting, balanced breathing, looking at a spot etc. In such a holy and spiritual condition God is the only interest of human mind, and the Jesus Prayer: "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner" is said. This condition gives a positive opportunity for a contra-action of The Holy Spirit-"extasis", which appears as a light with a trembling excitement, pure joy or it's accompanied by a fear full of tears or without them, mildness, as a sighing, a play (*skirima*), jumping (*alma*), as a flight towards the holy air. That valuable consciousness achieved by the way if hesychast, is the same as Adam's before he sins, as well as the one that the apostles at the mount Tabor, when Christ transfigured. As the wax softens when touched by the fire, and then melts, for to become a fire (light) itself at the end, as well as the one The Holy Spirit touched and became a light itself. That light is holy and non-material, that is the Light of Tabor.<sup>6</sup>

The greatest Byzant theologian and hesychasm representative was St. Gregory Palamas. He was a monk on Athos, born in Constantinople in (1296-1359). His parents were nobles from *Asia Minor*, but with the Turks' attack, they were forced to move to Constantinople. Palamas's father was a high office clerk in the palace, but he died soon and the Andronikos II Palaiologos took care of Gregory's education. Andronikos was writers' and educated people's protector, an intellectual, but an average politician. He was one of the most religious emperors of late Byzant.

Palamas's biographer described the atmosphere at the Byzant's yard in the year 1300. He tells that the future hesychasm teacher's father was so absorbed in his pray that he didn't hear the emperor's question concerning a political problem. Respecting his absorbtion, Andronicus didn't

5 J. Belcovski, *Obridskata Arhiepiskopija*, Skopje 1997, p. 405, 406, 407.

6 S. Dimevski, *Makedonskite opštstestveno-kulturni tekovi vo feudalizmot*, Skopje 1981, p. 151-152.

expect him to give the answer. Gregory was busy with the holy studies, the basic classical trivium and quadrivium, which offered him a good knowledge of Aristotle, until his age of 20.<sup>7</sup>

Instead of his dedication to the service at the palace, the 20 years old Gregory Palamas, excited by the contact with some famous Constantinopol's monks, decided to devote himself to the monks, by the year 1316. Theofilos of Philadelphia introduced him into the pure prayer's secrets. The emperor promises for Gregory to have a great career were in vain, so he decided to leave "the secular". He managed to move all the familiar obstacles standing in front of him in a typical middle-aged and byzant way. Since a child he was living without a father, who had become a monk before his death. Gregory had to take care of his mother, two sisters, two brothers and the servants. He's found the only solution for them all to become monks. So his mother, the two sisters and many of his servants have stepped the metropolis' monasteries, and he himself and his two brothers started to walk towards Mount Athos. Gregory lived there for 20 years monk's life, which wasn't much different than today's life on Holly Mount even in the XIV century. On the other side the hesychast often keep to the half-general life's way of life; a few of the monks gathered around their spiritual teacher and have dedicated to the prayers, and on Saturdays and Sundays they used to go to their monk's community, where they used to belong and took part in the liturgy and accept the Holy Secrets. Palamas used to lead that way of life on Holly Mount. Honouring Ioannes Moschos authority ("Holy garden", gl. 4 and 5), the hesychats' tradition from the XIV cent. used to convince people that this half-general life's way of life is more majestic. Even Palamas used to criticize the over excessive isihasm, especially if it led to minorizing the liturgy life. He himself from time to time used to live in a big monk's community. The three brothers used to live near the **monastery Vatopedi** for three years under the direction of an hesychast called St. Nikodimos, who has come to Athos, another monks' center in the 13 and 14 century. After the death of the youngest brother Theodosius, and soon Nikodim's death, Gregory and his brother Makarios went in the inland of The Athos Peninsula, living in the Great Lavra, in the monastery which was a prior in the Holly Mount area. Therefore, Lavra has become a holy home of Palamas during his life time. The future teacher of hesychasm firstly entered the monks' community. The abbot even appointed him to be a music teacher. Three years later he withdrew in the skete called *Glossia*, where he lived under the direction of a famous monk, called Gregory, too. Small monks' groups suffered the most from the permanent Turks' attacks because they weren't protected by the tall monastery's walls (which help Holy Mount monasteries to look like fortifications even today), had put an end to this desert life. Gregory Palamas has decided to leave with a group of monks in The Holy land and Sinai. Besides the moslem occupations, the monks usually used to make believers' travels, which were their favourites. Sometimes these monks were influenced by certain holy Islamic conditions and tendencies from the time; the main marker of this holy osmosis, as we've seen before was the psycho-physical method of prayer, practiced by the simple people. But Palamas was stopped in making his plan true.

When he was thirty years old Gregory was made a priest in Thessalonika. Then he's founded the holy-house near Veroia, which he led and lived in for 5 years in a completely strict ascetic life. He used to spend 5 days of the week in complete loneliness, and in Saturdays and Sundays he used to join his co-brothers to serve the Liturgy and talk to them. His stay in Véria was

---

7 J. Majendorf, *Sveti Grigorij Palama i pravoslavnata mistika*, Vovedenie, Veljusa 2001, p. 85.

stopped by a short trip to Constantinople, when his mother died. Therefore he brought his two sisters and accommodated them in the monasteries of Véria.

Finally in the year 1331, Gregory Palamas came back to Athos, as the serb attackers used to devastate the area of Véria. He decided to live at the skete on St. Saba, near Lavra. Even today the monks show the place where his cell used to be, over which a church was built. The lent-house St. Saba is next to the sheer rocks of the wood Athos, high over the monastery. You need more than an hour a hard climb up the hilly path to reach it. There Palamas continued to live the same way of life as in Véria, spending a whole week of loneliness, and he went to the monastery for the holidays services only. There we can notice that wonderful balance between the personal holy life and the mutual prayer established in the XIV cent. which greatly determined the theological thought of Palamas. Hesychasm's teacher firstly stepped the monk's general study.

Gregory's stay in the lent-house of St. Saba was stopped for a short period (1335-1336). In that time the Holly Mount authorities have put him to be an abbot of the big monastery in the north of the peninsula, where there were almost 200 monks. But the young abbot's deal for reformation caused a community waving. Palamas has withdrawn from the lent-house St. Saba again, where he was expected by some new worries.

After his death, in May 1341, the great hesychasm teacher was named to be an Archiepiscoppe Thessalonika, and he was announced a saint.<sup>8</sup>

On the basis of hesychasm of Gregory of Sinai, Gregory Palamas and the rest Athos hesychast, first entered the theology, then the anthropology and at the end the mysticism which can be noticed in their theological-philosophical thought, directed in three directions: 1. God - His essences and his appearances; 2. Man-his nature and opportunity of god-knowledge and god-communication; and 3. God and communication with God can be reached by the hesychia way.

God in His essence could't be reached by words, described, determined, introduced, according athonic's hesychast. God is above all personal thought. He appears through His forces and actions (energy-dynamis), accessible to the man and through which man has certain knowledge of Him. Those God appearances are: almightiness, ever-presence, lifeliness, authority (rule the world), prudence, creativity, miraclicity, holiness, etc. They don't mean something which is created or repeated, but they're not the same as God's essence, although they aren't hypostasis. God's essence equalizing with His energies is a way towards the polytheism, or coming closer to The Bogomil's doctrine. God's energies and God's essence are in the same correlation as the sun and its rays. God's energies are in fact different gifts by the Holy Spirit, coming across human's nature, soul and body. According to the Holly Mount people, those appearances are for all three persons (faces) of God: The Father, The Son and The Holy Spirit.<sup>9</sup>

In accordance to the doctrine of Holly Mount people's, man consists of a soul and a body, which are both God's creations. Man is created according God's picture, so he's more elevated than the angels. God has given man to rule the material world, but the angels just serve people with their salvation ambitions coming true. Man shows he's above the angels with his creative abilities.

According the hesychasts' doctrine, man is a pretty valuable creature, not the soul only, but his body as well. The body is a temple of the Holy Spirit and the soul's assistant. It's able to acquire holy activities and to be holy (embodied). Man is made of a material, which isn't devil's

<sup>8</sup> Ibidem, p. 86-94.

<sup>9</sup> S. Dimevski, *op.cit.*, p. 153-154.

deed, but God's deed, according his body juncture. The material is made by God in time. It isn't evil and it doesn't contradict God and the value, as through it famous God's deeds appear. The value penetrates in all creatures. The world itself isn't an evil, although it's full of evil, from our abuses. According to Palamas, the first born sin has darkened God's face, but not destroyed it. So, the opportunity to communicate with God is weaker but not lost, yet. Human's nature couldn't be renewed by repentance, God's value action and God's orders' accomplishing.<sup>10</sup>

Communication with God and God's knowledge are central questions in the mystic for the Holly Mount's hesychast. They're achieved by God's illumination, which is only achieved by isihia – silent „sozercanie” (theory). You can reach the theory by scetism and deeds, the way you win against your own mistakes. That's a hard way full of efforts, bereaves and fights with the temptation, but there comes God's value to help you. That way human's soul becomes able of „sozercanie”, which can be reached by silence and certain technological disciplines (sitting, standing, staring at a spot). As soon as the thought is pretty movable, it should be concentrated at a spot, so you reach God's thought that way. The heavenly light the man is lightened by at God's knowledge, isn't material. It's the light that Adam had had before he's done the sin, the light the apostles saw at the mountain Tabor, the light which lightened Moses's face at his getting down Sinai. That's the future light, which was predicted by Christ as “the rightful will shine as the sun”. Hesychast meditate and say that such a light could be reached as a quarantee for the future “goodies”, by the ones who live Christ's life.

After the „sozercanie”, the illuminated soul raises up to the highest grade of communication with God- extasis, but only a few reach that grade. That's the highest culmination of heavenly joy, which can be reached and felt by man, but it couldn't be expressed.

The most remarkable appearance of God's image in a human's can be seen in human's creativity and ruling ability. With the characteristics given, the man becomes a whole of body and soul, able to accept God's influence upon himself. God's value penetrates human's soul and body and that way makes it “goddy”. The highest steps of being “goddy” are different, and the last step-illumination is in fact coming closer to Christ's perfection, so somehow the man becomes god. That doctrine hesychast explained by Christ's quote, given in David's psalms-“I've told you are gods...” (John. 10. 34, psalm 81, 6). Holly Mount hesychasts' doctrine was marked as a new theology illumination of human's nature by the official Orthodox church and it accepted it as a contribution in theological ambitions of the time, to reach the truth. That doctrine was accepted by the Orthodox church as an official doctrine and has become its positive ideology, which sealed the whole spiritual, cultural-educational and social life.<sup>11</sup>

Byzant in the middle XIV cent. was at the door of the greatest crisis, it has ever lived before. Since the civil war from the nineties has weakened the Kingdom a lot, the civil war from the forties has taken it its last life strength. Much more the foreign forces were interfered at that time in Byzant, and the fight among the political streams has sharpened by social and faithful conflicts. Byzant was occupied by both political and hard social crisis. The strong social-revolutionary movement has appeared in the zilots' group, and with the political and social fights there appeared the indignant faith conflict, caused by the hesychast movement, the most interesting one in the era of the late Byzant era.<sup>12</sup>

10 Ibidem, p. 150-151.

11 Ibidem, p. 155-156.

12 G. Ostrogorski, *Istorija na Vizantija*, Nasa Kniga-Skopje, Skopje 1992, p. 618.



The hesychasts' belief in the eternal visibility of Light of Tabor, was coming across the contra-ascets' methods they used, which caused protests and jests. The Rome-Catholic church's historians often minimize Palama's God-thought, so as they mark it as a scandalous news expressing all the extremity and eccentricity of the orthodox mystics. Barlaam, the greek monk from Calabria and a very clever man, was the first against the hesychast, where there existed the western arrogance mixed with the Byzant passion for abstract tend, as he had naughty spirit. He came to Constantinople in the year 1330 and became known as a scientist and a philosopher. His writings on astrology and logics became famous in Byzant and, John VI Cantacuzenus, the great domestic of Andronikos III – a kind of president's minister, has given him a chair at the Emperor's University. Barlaam has discovered his students Pseudo-Dionysius works, a secret person from the V cent. hidden under the name of Dionysius, who was turned into Christianity by the saint apostle Paul in Athens. Dionysius the Areopagite works, which moved around the East, were well known on the West from the year 827, when the Byzant emperor Michael II the Amorian has sent Louis the Pious. This valuable handwriting can be found even today at the National library in Paris, and it's a greek text that the latin philosophers from the middle east used to read a lot. In the period from the years 1333-1334, this Calabrian, as a representative of the Greek Church, negotiated with two dominican theologians, sent by the Pope on East for the churches' unity. In the year 1339 he was offered a mission at Pope Benedict XII' s in Avignon. It's forsure that the stranger would never get complete government's trust, if he didn't give any clear evidence for his loyalty towards the Orthodoxy and the emperor's interests. In fact Barlaam has always confessed his orthodox conviction; his "love for true divinity" was the reason for him to leave Italy, where the Greeks were together with Rome, no matter if they wanted it or not. Coming to Constantinople, Barlaam thought that he got back to his father's faith.

Soon when he began to make experiments with the theological news, he found himself in difficulty. Barlaam has grown up and got his first education in Italy, where the Renaissance spirit, has just begun. The Human circles where he used to go, wanted to get rid of the intellectual discipline, established in The Middle Ages, whose incarnation symbol is the St. Thomas's of Aquin direction in theology. During the XIV cent. his success on the West, William of Ockham awes to the human thought's wish to get rid of the middle-aged authorities; this emancipation will lead to protestant's reforms at the end. He arrived to Constantinople to compete with the most powerfull representatives in the Byzant's science, but he was beaten in the public discussion with the student Nikiphoros Gregoras, because his racional views, based on Aristotle's philosophy and the west scholastics, weren't approved from Byzant's listeners. Then, the offended Calabrian has turned his polemical ember towards the mysticism of the Holly Mount monks, regarding it for the darkest among all dark superstitions. Gregory Palamas, the most distinguished theologian, in that time, stood against to protect the hesychasts.

But in the XIV century, a conflict between the hesychast – palamits and the humanists – barlaamits happened on Athos. The monk Barlaam opposed Palamas and started an open argument with his hesychastic approach. During that battle two philosophical directions, as Barlaam represents the aristotlism, while Palamas platonism, i.e. neoplatonism. Barlaam represents the scholastics, while Palamas the mystical school. They both achieved a great number of followers and a general dispute has started. The question about the ascets' practice of the hesychast, which was the main point of Barlaam' sarcasm at the beginning, was been put behind and the whole attention was directed towards the theological-philosophical basis of the hesychast's science for eternal divine light. Barlaam cathegorically refused the eternal existence, and there-

fore the opportunity for realizing the Light of Tabor, as except the divine itself, nothing could be eternal nor the Light of Tabor. If the existence of the eternal light is accepted, then it wouldn't have been anything else but God himself, who's immortal only, but in that case it couldn't be seen, as God is invisible. On the opposite Gregory Palamas had put the difference between the transcendent god essence, inaccessible for the man, and god's "energies", which work in the world and appear to people, not being creatures, but an eternal emanation of God. If there don't exist such God's emanations, there won't be any relationships between the immanent world and the transcendental divinity. God's wisdom, love, mercy, are God's energies according Palamas, and God's energy is the eternal light that appeared to the apostles and could be seen at mystic ecstasis. While Barlaam divides the temporal from the eternal, in Palama's system there exists some connection between the heaven's and terrestrial's world which comes out of God and is announced to people. That way in hesychast doctrine, the same ambition was expressed that in the time of the Christological deputies and fights about the icons was conditioned by Byzant's church, the ambition to overcome the gap between this and that world. Therefore the hesychast, which was denied on the west, was accepted in Byzant.<sup>13</sup>

The second important participant in the conflict with the hesychast was the monk Acindynus Gregorius from the Macedonian town Prilep. He was unusually educated Prilep citizen, who played an important role, as a Slav in the most actual theological-philosophical arguments in the country's public life.<sup>14</sup> He has acquired his education in Thessalonika, where well-known people from Byzant were gathered. There he get aquanted to Gregory Palamas's, Nicholas Cabasilas, Nikiforos Kallistos, the Calabrian Barlaam's studies. Acindynus was under a great influence of Thomas's of Aquin philosophy. He was Gregory Palamas's student during his stay in Holly Mount.

Philosophical views at the prosperous philosophers' positions from the Aristotle's kind were built from his theological comprehension Acindynus, basicly accepts the racional acceptability of divinity. Accordingly, God is reached by truth comprehension, and God Himself is truth. It's proved by the big arguments, he led in Byzant's public life, continuing that way the fight against Barlaam, that God's essence and God's energies are the same and that God's essence doesn't differ from His energies. Acindynus criticized Palamas's explanation for Saint Trinity essence and that the top has turned the bottom back.

Actually he belonged to the group "formal" conservative people who thought that each problem could be solved by a simple repetition of the old formulae, against the energy theology, defined by the monks.

But there wasn't an agreement at all questions between Barlaam and Acindynus, so consequently Constantinopole's assembly, where Acindynus represented Barlaam's view, convicted Barlaam as he considers the hesychast heretics. He later took indefinite position towards both protagonists hesychast conflict. He wanted to play the role of arbiter, denying to give the problem in it's full wideness.

The conflict between the hesychasts and the humanists has lasted for decades and has left indelible traces upon the whole Byzant's theology until the collapse of Constantinopole and after. This time the Balkans has become a facing duel between the authentic apostle-patrician theology of the church and the human philosophy in the cathegories of the scholastic irrational

<sup>13</sup> Ibidem, p. 620.

<sup>14</sup> V. Stojchevska-Antić, *Getting back to The Bible*, Makedonska knjiga, Skopje 1981, p. 217.

theology. This great dispute between platonic mystics and Aristotle's racionalism was solved at the church meeting in Constantinople in the year 1341, when they made a conclusion that Gregory Palamas's doctrine is correlated to the orthodox Christianity, and the barlaamists were condemned. Hesychasm had won against Barlaam, that meant a triumph of the mystics over the scholastics. After the triumph hesychast has left a great mark in the life of Holly Mount, Balkans, Europe and Macedonia. Therefore a great number of hermits appeared at different caves, dealing with mysticism, miracles and prophety. Near the lakes of Ochrid and Prespa there were churches-caves built, where the hesychasts used to live and work.<sup>15</sup>

Појавата и развојот на исихазмот  
(Конфликтот помеѓу Палама и Варлаам)

Во средината на XIV век во Византија покрај граѓанската војна и политичката нестабилност се развило и интересно верско движење, верски спор помеѓу Григориј Палама и неговите следбеници исихасти од една страна и Григориј Варлаам и Григориј Акиндин од друга страна. Овој теолошки спор кој што доминираше во XIV век, се водел околу теолошко-филозофската основа на исихастичката наука за вечната боженствена светлост. Тој бил разрешен на Цариградскиот црковен собор во 1341 година и оставил длабоки последици врз понатамошниот живот во Византија, на Балканот и пошироко во Европа.

---

15 S. Dimevski, *op.cit.*, p. 149.

Красимир Станчев  
Università „Roma Tre”

## ИНТЕГРИРАЩАТА И НОРМИРАЩА РОЛЯ НА АТОН В ЛИТЕРАТУРНИЯ ЖИВОТ НА ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКАТА ОБЩНОСТ

За важната роля на Атонската монашеска общност в духовния живот на християнска Европа и в частност на нейната източна половина е говорено и писано много, което не значи, че е казано всичко – потвърждава го и богатството на теми, представени на нашата конференция. От друга страна, не винаги писаното съответства в достатъчна степен на фактите: понякога, по думите на проф. Иван Божилов, казани по повод историята на Зографския манастир, «съществува поразяващо единомислие между легенда и наука»<sup>1</sup>. А в други случаи просто желаното се представя за действително и се създават съвременни научни легенди, като например твърдението, че:

Света гора било едно от важните места на Изтока, където не само се съхранили отломките от гръко-римската книжовна образованост», но и че «атонската културна школа успяла да вплете елементите на античната образованост в християнския мироглед» и че «един положителен резултат от тази симбиоза е дошлото ‘възраждане’ и ренесансов подем във византийската литература и изкуство през епохата на Комнините, която сложила своя траен отпечатък и в тяхното развитие през XIII-XIV в.»<sup>2</sup>

Няма съмнение, че през вековете на Атон се извършва акумулиране и интегриране на различни културни традиции и че през XIII-XIV век неговата роля радикално се променя, но тези процеси, според мен, нямат нищо общо с току-що цитираното и дори са в открито противоречие с него. За да не бъда голословен, ще се опитам да илюстрирам само с някои по-характерни факти за какво именно става дума.

Бих искал да започна с уточнението, че за Атон като културно и по-конкретно като *литературно средище* може да се говори едва от десети век, когато заселилите се още преди това на полуострова анахорети започват да се обединяват в манастирски братства и да основават манастири (били те от лавриотски или от киновиен тип<sup>3</sup>), в които постепенно се оформят библиотеки, скрипториуми, зографски и певчески школи. Следователно, светогорското литературно средище възниква много след като е извършен и *завършен* синтезът между гръко-римската и юдео-раннохристиянската традиции и атонските мо-

1 Ив. Божилов, *Основаването на светата атонска българска обител Зограф. Легенди и факти*, [в:] *Светогорска обител Зограф*, I, София 1995, с. 13.

2 М. Каймакамова, *Света гора и българската духовна култура през Средновековието*, [в:] *Светогорска обител Зограф*, II, София 1996, 61-62.

3 Вж. Г. Бакалов, *Възникването на атонските обители*, [в:] *Светогорска обител Зограф*, II, София 1996, с. 11-15.

наси не съхраняват „отломките от гръко-римската книжовна образование“, а развиват на един следващ етап *християнската култура*, осъществявайки едно акумулиране и интегриране на традиции, произхождащи от различни части на все още относително единния християнски свят.

Времето от VIII до края на IX в. може да се определят като *предлитературен период* в историята на Атонското монашеско средище. През него на полуострова се подвизават изключително отшелници, които търсят място за усамотение и безмълвие, а не за книжовна и литературна дейност. Такъв е преподобни Петър Атонски, когото воинският дълг отвежда от Константинопол в Сирия, където чудотворната намеса на св. Симеон Богоприемец и на св. Николай го освобождава от иновърски плен и го насочва към Рим, където не друг, а самият папа го подстригва за монах и го учи на правилата на иноческия живот. След това, по повеление Богородично, Петър се установява на Света гора Атонска и, живеейки в пълно усамотение повече от половин век, полага основите на отшелническите традиции там<sup>4</sup>. Параболата на неговия житейски път, завела го от Константинопол през Близкия изток и Рим на Атон, като че ли очертава в символичен план бъдещата роля на Атон като фокус на излъчванията, идващи от древните центрове на християнството: Близкия Изток, Рим и Константинопол.

Първите последователи на преподобни Петър Атонски, както изглежда, идват от Палестина, пренасяйки на Света гора древни отшелнически традиции. През девети век към тях се присъединяват подвижници от друг знаменит монашески център на Изтока, витинският Олимп, сред които се откроява фигурата на преподобни Евтимий Нови, който през 859 г. отива от Олимп на Атон, привличайки там и други монаси. На Олимп той бил обучен както «на безмълвие и подвижничество по скитския устав», така и „в подвижите на киновийното [общезителното] иночество”. На Атон, обаче, Евтимий отива за да се предаде на безмълвие и уединен живот (по същата причина по-късно за известно време се подвизава и като стълпник край Солун) и независимо от това, че около него се събират и други отшелници и започват „да го почитат като първенстващ сред тях”, той не основава на Света гора манастир<sup>5</sup>. Това ще направят някои негови последователи през 80-те години на IX век – време, от което датира и хрисовулът на император Василий I, с който монасите получават изключителното право да обитават Света гора (885 г.). Така към края на IX век атонската монашеска общност, възникнала под силно източно влияние и все още тотално гръкоезична, е в общи линии оформена. Но до превръщането ѝ в *манастирска общност* и в многоезично *културно средище* трябва да мине още един век.<sup>6</sup>

4 Резюмирам фабулата на житието на преподобни Петър Атонски, което, както изглежда, обединява мотиви от биографиите на двама или трима отшелници, но в случая не е от значение историческата достоверност, а символната стойност на жизнения път на светеца така, както го препредава традицията. За житието вж. тук доклада на проф. А. Наумов и цитираната там библиография.

5 Прип. Евтимий Нови, според житието му, е основател на два манастира, но не на Атон, а в местността Перистеря недалеч от Солун; цитирам по българския превод на житието, изпълян според текста в Четиминиите на Димитрий Ростовский и поместен в следния сайт: <<http://manastir.narod.ru/Oct/JOct15a.htm>>.

6 За характера на атонската монашеска общност в ранния период и за времето на превръщането ѝ в значително културно средище вж. и: K. Chrysochoidis, *Dall'eremo al cenobio: storia e tradizioni delle origini del monachismo atonita*, in S. Chialà, L. Cremaschi (a cura di), *Atanasio e il monachesimo al monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina. Bose, 12-14 settembre 2004*, Qiqajon, Magnano (BI), 2005, с. 27-45.

През 958 година на Атон – пак от Изток (от Трапезунд във Витиния) – идва св. Атанасий, който през 60-те години, с помощта на император Никифор Фока, основава Великата лавра. Неговата дейност, която поставя на нови начала монашеския живот на Атон, поражда спорове, за чието преодоляване от Константинопол е изпратен игуменът на Студийския манастир Евтимий. На базата на опита от собствения си манастир, той изработва през 972 г. първия светогорски (карейски) Типикон. С това може да се счита за завършен синтезът на палестинските, витинските и студийските традиции, на които се опира атонската монашеска и – вече – манастирска общност в началния етап. Към този синтез в края на X век се прибавят два нови елемента: на базата на стария Климентов манастир възниква грузинският манастир Ивирон, а Леон от Беневенто, със съдействието на грузинците от Ивирон и със средства на Амалфитанската морска република, изгражда бенедиктински манастир впоследствие известен като „Св. Мария на Амалфитанците”.

Така в началото на новото хилядолетие Атон вече представлява една истинска монашеска република, която се ръководи от общите правила на карейския типик (през 1045 г. ще бъде формулиран Вторият светогорски типикон), но във вътрешното си устройство, както се казва, „всеки манастир – със свой устав”, а в някои случаи и със свой богослужебен (и не само богослужебен) език: на този етап гръцки, грузински и латински. За това езиково съжителство знаем малко, но някои извори красноречиво свидетелствуват, че книжно взаимодействие е имало. Така например, синът на Йоан Иверски (един от основателите на Ивирон и негов първи игумен), Евтимий Иверски, превежда (по свидетелството на житието му) *от гръцки на грузински език* „Диалозите” на папа Григорий Велики, сиреч Римския патерик<sup>7</sup>. Приема се, че същия Евтимий е превел, пак в Ивирон, повестта „Варлаам и Йоасаф” *от грузински на гръцки език*<sup>8</sup>, а към 1048/1049 г. този превод е бил занесен от някой си Леон, по всяка вероятност атонски бенедиктинец (хипотеза на Дьолгер), в Константинопол, в тамошния амалфитански манастир, за да бъде преведен *от гръцки на латински език*<sup>9</sup>. За преводи от гръцки на латински свидетелствува и запазеният текст на едно *Naratio de miraculo a S. Michele archangelo in Chonis patrato*, в чието предисловие преводачът, някой си Леон, принадлежащ към «братството на латинския киновий на планината Атон, чието друго име е Света гора»<sup>10</sup>, изрично отбелязва, че е превел текста «de greco in latinum» като се стараел да го предаде не дословно, а по смисъл (*non verbum verbo, sed sensum sensu exponere studuerunt*). От друга страна, известен е един атонски ръкопис, който съдържа *гръцки превод*, очевидно извършен *от латински*, на Устава на св. Бенедикт. Отбелязано е и известно влияние на

7 Житието на грузинските светци Йоан и Евтимий, съставено от Григорий Ивер Светогорец и запазено в грузинския Атонски сборник от XI-XII в. (вж. *Афонский сборник* в електронното издание на руската *Православная энциклопедия*: <[www.pravenc.ru/text/77106.html](http://www.pravenc.ru/text/77106.html)>), очевидно хиперболизират в агнографски дух реалността, приписва на Евтимий една огромна поредица от преводи (вж. текста в руски превод в следния сайт: <[www.georgianweb.com/religion/ru/evfemi.html](http://www.georgianweb.com/religion/ru/evfemi.html)>).

8 Вж. Д.С. Лихачев (отв. ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. I (XI - первая половина XIV в.), Ленинград 1987, с. 350.

9 A. Pertusi, *Monasteri e monaci italiani all'Atos nell'Alto Medioevo*, in: *Le millénaire du Mont Athos. 963-1963. Études et Mélanges*, I. Éditions de Chevetogne, 1963, с. 235-236, и цитирания там труд на Дьолгер (с. 236, бел. 66).

10 «[...] ego Leo, indignus omniumque ultimus monachorum, hortatus, immo compulsus sum ab omnibus fratribus congregationis latini cenobii Athonos montis, qui alio nomine Agio Ortos nuncupatur, ut hoc latinis explicarem sermonibus». И по-нататък: «qui cum aliquid de greco in latinum transferre curaverunt non verbum verbo, sed sensum sensu exponere studuerunt [...]» – цит. по Пертузи 1963: 234.

бenedиктинския устав върху Ипотипосиса на Великата лавра на св. Атанасий. Сигурно могат да се посочат и други примери, но и приведените според мен са достатъчни за да илюстрират идеята, че именно в края на X – началото на XI век Атон се превръща в едно голямо *книжовно средище*, в което се срещат и си взаимодействуват различни християнски традиции – вече не само отшелнически, но и книжовно-езикови и литературни (а без съмнение и художествени и музикални). По това време започва да се оформя и цикълът от произведения на култовата литература, създадени от атонски монаси и посветени на първите атонски отшелници и на създателите на първите манастири.

Към тези традиции през XI-XII в. ще се добави още една, славянската, чието значение с течение на времето ще нараства все повече. Думата ми не е за несъмненото, но трудно доказуемото присъствие на отделни славянски монаси на Атон в ранния период, а за възникването на славянските манастирски братства. Както показват най-новите изследвания, Зографският манастир, създаден между 972 и 980 г., се „българизира“ между средата на XI и средата на XII в.: не по-рано от 1049 и не по-късно от 1169 г., откогато е кирилският подпис на игумена му Симеон в един документ на атонския Протат<sup>11</sup> (в същия документ игуменът на Ивирон се подписва на грузински, а този на бенедиктинския манастир – на латински). Към 1080 г. с императорски указ бива даден на руски монаси богородичния манастир Ксилоргу (според една широко разпространена, но по-скоро легендарна версия, това било станало още по времето на княз Владимир, т.е. в началото на века), а през споменатата вече 1169 г. руското братство се премества в манастира Св. Пантелеймон (старият Русик). През 1191/2 година в този манастир идва и синът на великия сръбски жупан Стефан Неманя, Растко, който малко по-късно, вече във Ватопед, ще приеме монашеско подстрижение под името Сава. През 1198 г. Сава и баща му, междуременно замонашил се под името Симеон (1196 г.), ще издействат за сърбите запустелия Хилендар, който бива обновен и получава статут на самостоятелен манастир. В тези три средища, а и в други манастири, където е имало славянско присъствие, започва един многопосочен процес на натрупване и обмяна на книжовни традиции, както и на създаване на нови. От една страна се правят *преводи от гръцки език*, от друга страна се *преписват, редактират и преpravят стари славянски текстове*, преводни и оригинални (предимно старобългарски, като Шестоднева на Йоан Екзарх, преписан през 1263 от Теодор Граматик в Хилендарския манастир, но и текстове произхождащи от Киевска Русия), които чрез атонските монаси получават разпространение и в останалите части на православния славяноезичен свят. *Нови съчинения и компилации* възникват и на самия Атон, понякога като колективно творчество на славянски монаси с различен произход: по този начин биха могли да се обяснят, напр., тези случаи, в които изглежда че пише българин, работещ в руска езикова среда, или пък русин с българска езиково-правописна школовка (това, разбира се, е ставало не само на Атон, но вероятно е ставало и на Атон).

Славяноезичната книжовна дейност на Атон от самото начало се развива в тясно взаимодействие с гръкоезичната – няма сведения за преки грузино-славянски или латино-славянски книжовни контакти. Това се дължи и на факта, че през турболентния XIII век, когато славяноезичната традиция на Света гора укрепва и се разширява, латинският и до известна степен грузинският елемент, за един кратък период силно сближили се, биват изтласкани или поне силно потиснати. Това, което схизмата от 1054 г. не успява

11 Вж. Ив. Божилков, *op.cit.*, и цитираната там литература

да направи, става след завладяването на Константинопол от участниците в Четвъртия кръстоносен поход (1204 г.) и установяването там, за повече от половин век, на властта на Латинската империя. На Света гора се появяват вероизповедни конфронтации (или, по думите на св. Сава Сръбски, „велики метеж“<sup>12</sup>); монасите от Ивирон, напр., открито преминават в „латинската вяра“ или, по думите на Димитър Хоматиан, „са окаляни с италианските обичаи, които нашата църква е отхвърлила“<sup>13</sup>. Кулминация на смута е по време на униатската политика на император Михаил VIII Палеолог, когато някои манастири, сред които и Великата Лавра, клонят към приемане на Лионската уния от 1274 г., а други ѝ се противопоставят и поради това биват подложени на наказателни операции. В крайна сметка разделението на християнския свят става факт и на Атон и през 1287 г. поставеният в изолация и вече западнал бенедиктински манастир става собственост на Великата лавра, а и Ивирон до голяма степен губи предишния си облик. Така в течение на XIII век Света гора от монашески център, отворен (поне в идеален план) за и към целия християнски свят, постепенно се превръща в *стъл на православието*: роля, в която ще се утвърди напълно през следващия XIV в., когато от средище, което акумулира и интегрира традиции *във и за себе си*, Атон окончателно се превръща в център, който определя норми и ги превръща в традиция за *целия източноправославен свят*.

Нямам намерение да се впускам в подробности относно моделиращата и нормираща роля на Атон в духовния, литургичния и книжовния живот на източното православие от XIV век насам, понеже това е най-добре познатата на всички ни страна на въпроса, а и времето не би ми стигнало дори само за изброяване на по-важните моменти. Не мога, обаче, да не наблегна на факта, че литургичната и книжовна реформа, която чрез дейността на българския патриарх Евтимий, сръбския патриарх Ефрем, всеруския митрополит Киприан и киевския митрополит Григорий Цамблак обхваща целия славяноезичен православен свят (част от който по това време са и румънските земи), води началото си от дейността на атонските монаси. Именно на Атон, в Хилендарския манастир, през второто десетилетие на XIV в. се осъществява първият славянски превод на Ерусалимския устав; на Атон работят зачинателите на езиково-правописната и книжовна реформа, която патриарх Евтимий ще доразвие и превърне в норма.

Тук бих искал да се върна на цитираното в началото на доклада мнение за да подчертая, че не може да се отрече наличието на «хуманистични тенденции, които се проявяват в различна степен у някои представители на византийската култура през XIV-XV в.»<sup>14</sup>, но тези нейни представители нямат нищо общо с Атон. Светогорската монашеска общност, както е известно, застава на противоположните позиции и става един от главните центрове на т. нар. „православно възраждане“, основаващо се на идеите на исихазма в неговия паламитски вариант. А след падането на Балканите под властта на Османската империя, Атон остава *единственият* всепризнат център на православието който, трупал и синтезирал през вековете, сега излъчва във всички посоки – може би не толкова норми, колкото *модели* на духовен и книжовен живот. Именно за това към Атон ще се обърне през XVI в. Москва, зрееща за ролята на Трети Рим, за да потърси човек, който може да извърши поредното „исправление книга“. И тогава се случва нещо, което ни кара да се върнем към спомена за преподобни Петър Атонски и за източно-западния

12 Цит. по: Г. Суботић (ред.), *Манастир Хиландар*, Београд 1998, с. 51.

13 Ibidem.

14 И.П. Медведев, *Византийский гуманизм XIV-XV вв.*, Ленинград 1976, с. 9.



генезис на основаната от него Атонска традиция. Ето как се развиват събитията около този контакт на Москва с Атон през 1515-1518 г.

Руската страна отправила искане да ѝ бъде изпратен ватопедски монах и известен преводач Сава, но понеже той бил вече стар и немощен, братството изпратило най-учения си представител, Максим Грек, владеец перфектно гръцки и латински, говорещ италиански, но абсолютно несведущ по славянските езици. Позовавайки се, обаче, на неговите разностранни езикови познания, монасите в писмо до Василий III Иванович изразили убеждението си, че той бързо ще научи и „руския език”. И така, на 4 март 1518 г. Максим Грек пристига в Москва, придружаван от свещеноиннок Неофит и от Лаврентий Българина – последният изглежда в ролята на преводач. Максим почти веднага се заема с преводаческа дейност и през 1519 г. вече е готов преводът на Тълковния апостол<sup>15</sup>. В един прелист на този превод, съхраняван в библиотеката на Папския институт за Изтока в Рим (ркп. PIO Slavo 47, кр. XVI - нач. XVII в., л. 164v)<sup>16</sup>, четем следното:

... предложено с греческаго языка на рускыи. монахомъ Максимомъ съѣха горы Аѳона, великіа обители. бѣвѣщеніа престѣ Бѣа, Ватопеда монастыря. да Власіем тол'мачемъ латынзским' і немецкимъ в' преименитомъ і славномъ градѣ Москвѣ. ...

Както е известно, роденият в албанските земи Максим Грек още като юноша бива изпратен на учение в Италия, където изпитва силното влияние на проповедите на Савонарола и към 1507 г. става монах на Атон (Ватопед). Неговата слава се дължи както на великолепно познание на гръцки и латински, така и на усвоените от него филологически методи на ренесансовата хуманистика. Но славянски, както казахме, той не е знаел. И в това е парадоксът: Москва търси „изправител” на книгите и от Атон ѝ бива изпратен човек, който знае всичко освен езика, на който трябва да превежда. Първите му преводи в Русия, на Тълковния Апостол и Тълковния Псалтир, са извършени по следния начин: Максим Грек превеждал *от гръцки на латински* (устно), а известните преводачи и дипломати Дмитрий Герасимов и Власий, натрупали вече опит в преводи, извършвани от тях в Новгород в кръга на архиепископ Геннадий, превеждали *от латински на славянски*. Така поредното „исправление книг”, за разлика от предишните, извършвани на Балканите при пряко съпоставяне с гръцките източници, видяло като посредник латинския език – и това в епоха, когато конфликтът с латинския Запад все повече се изострял.

Като мисля за този епизод в контекста на нашия разговор за Света Гора и културата на Европа, имам чувството че иззад образа на преподобни Максим Грек надничат преподобни Петър Атонски – с навитата около дървото брада, която не му позволява повече да напусне това място! – и с тънка византийска усмивка ни напомня, че както неговата персонална история (а и тази на Максим Грек), така и цялата европейската културна традиция се корени в един източно-западен синтез и че за да я възприема в пълнотата ѝ, днешният европеец трябва отново да се научи да диша с двата си бели дроба, както обичаше да казва патронът на този гостоприемен колеж, папа Йоан Павел II.

15 Вж. Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977, с. 64.

16 Вж. А. Джурова, Кр. Станчев, *Описание славянских рукописей Папского Восточного института в Риме*, Roma 1997 (= *Orientalia Christiana Analecta* 255), XLIII + 155 pp. + XXXVIII figg, с. 115-118.

## Integrująca i normatywna rola Athosu w życiu literackim wspólnoty bizantyńsko-słowiańskiej

0. W opozycji do pewnych współczesnych opinii, jakoby Święta Góra była miejscem, gdzie „zachowały się szczątki grecko-rzymskiego wykształcenia piśmienniczego”, i że „athoska szkoła kulturowa zdołała wpleść do światopoglądu chrześcijańskiego elementy antycznego wykształcenia” (Kajmakamova 1996), niniejsze wystąpienie jest próbą określenia głównych etapów procesu akumulacji i integracji różnych tradycji *chrześcijańskich* w kulturowej, a konkretnie literackiej działalności Athosu, który od XIV w. począwszy tworzy ważne dla świata prawosławnego funkcje normatywne.

1. Czas od VIII do końca IX w. można określić jako *okres przedliteracki* w historii Athosu; kształtuje się tam wówczas cieszący się dużym autorytetem *ośrodek monastyczny* pod wpływem tradycji – symbolicznie syntezy w drodze życiowej wielebnego Piotra Athoskiego – od Konstantynopola przez Bliski Wschód aż do Świętej Góry.

2. Powstanie pierwszych wielkich monasterów w X w. oraz opracowanie pierwszego Ustawu Świętej Góry (972 r.) można uważać za zakończenie syntezy tradycji palestyńskich, betańskich i studyjskich, na których – w początkowym etapie – opiera się athoska *wspólnota klasztorna*. Do tej syntezy, w końcu X w., dodano dwa nowe elementy: benedyktyński klasztor amalfitan i gruziński monaster Iwiron. Kształtuje się współzycie greckich, gruzińskich i łacińskich tradycji liturgicznych i językowych, co nierzadko przekształca się we współoddziaływanie piśmiennictwa: przekłady z greckiego na gruziński i odwrotnie, podobnie jak z greckiego na łaciński (i odwrotnie). Między połową XI a schyłkiem XII w. do tych tradycji dołącza jeszcze jedna, słowiańska, której znaczenie rośnie z upływem czasu.

3. W XIII w., po zajęciu Konstantynopola przez krzyżowców (1204 r.), i szczególnie w związku z prounijną polityką cesarza Michała VIII Paleologa, obecność łacińskiego elementu na Athosie jest eliminowana (w 1287 r. były klasztor benedyktyński staje się własnością Wielkiej Ławry), a wpływ elementu gruzińskiego – ograniczany. Tak w końcu XIII w. Święta Góra stopniowo przekształca się z centrum monastycznego, otwartego (przynajmniej w planie idealnym) *na i dla całego świata chrześcijańskiego, w filar prawosławia*.

4. W XIV w. Athos, z ośrodka kulturowego, który w uprzednich stuleciach akumuluje i integruje tradycje *w sobie i dla siebie*, staje się centrum, które określa *normy* i przekształca je w tradycje dla całego świata wschodnio-prawosławnego, a konkretnie dla słowiańsko-bizantyńskiej wspólnoty prawosławnej. Tendencje humanistyczne, pojawiające się w niektórych intelektualnych kręgach bizantyńskich w XIV-XV w., nie dotyczą bractw athoskich, które zajmują pozycję przeciwną i stają się jednym z głównych centrów tzw. odrodzenia prawosławnego, co znalazło najgłębszy wyraz w triumfie idei hezychazmu w wariacie Grzegorza Palamasa.

5. Po zapanowaniu na Balkanach Turków osmańskich, Athos pozostaje jedynym powszechnie uznanym centrum prawosławia, do którego w XVI w. zwróci się Moskwa, dążąca do roli „Trzeciego Rzymu”, w poszukiwaniu osoby odpowiedniej dla realizacji kolejnego „*ispravlenija knig*”. Zostanie tam wysłany Maksym Grek, którego pierwsze przekłady z greckiego na cerkiewno-słowiański, dokonane za pośrednictwem łaciny, niejako przypominają o wschodnio-zachodnich korzeniach tradycji athoskiej, powstałej jako próba *uniwersalnej syntezy chrześcijaństwa*.

Георги Минчев  
Университет „Адам Мицкевич“ – Познан  
Лодзки университет

## Светогорският препис на *Черковното сказание*

Докладът е посветен на един известен, но често пренебрегван в науката текст: т.нар. Хилендарски (или Виенски) препис на *Черковното сказание*, старобългарски превод на приписваната на константинополския патриарх св. Герман мистагогическа творба *Historia ecclesiastica*. Текстът се съхранява във Виенската Национална библиотека под сигн. Slav. 12, ръкопис-конволют (пергамент и хартия) сръбска редакция, XIV или нач. на XV в., съдържащ омилетични, апокрифни творби и патерични разкази<sup>1</sup>. На лл. 144v–154v се намира славянски превод на *Черковното сказание*, приписвано на старобългарския книжовник еп. Константин Преславски (ср. на IX – X в.), а в началото на хартиената част на кодекса – от л. 166 до 265v – препис на *Учителното евангелие*, компилативно съчинение на същия еп. Константин, съдържащо кратки поучения за неделните дни от църковната година. Ръкописът споделя съдбата на много ръкописи, собственост на светогорските манастири. През XIX в. Й. Копитар открива Slav. 12 в библиотеката на Хилендарския манастир и заедно с един други ръкописи от Хилендар и Зограф, Slav. 28 и Slav. 14, го депозира през 1827 г. във Виенската Национална библиотека<sup>2</sup>. Независимо от факта, че ръкописът е бил проучван от такива известни учени от края на XIX – нач. на XX в. като: В. Ягич, А. Яцимирски и др. (главно във връзка с преписа на *Учителното евангелие*), той не е достатъчно добре изследван, тъй като се приема, че по-стари ръкописи и преди всичко т.нар. руски Синодален от XII в. възпроизвежда най-добре неизвестния протограф на двете преводно-компилативни съчинения. *Черковното сказание* и преди всичко проблемите около авторството на превода предизвика дебат в палеославистичната наука през 80-те – 90-те години на XX в., след публикациите на Куйо Куев<sup>3</sup> и Френсис Томсън<sup>4</sup>. В по-ново време на това произведение посвещава няколко статии и дисертационен труд изследователката от Шуменския университет Грета Стоянова<sup>5</sup>. На въпроса за авторството на превода и гръцките текстове, легнали в основата на превода се спира в по-ново време и А. Милтенова, разглеждайки *Черковното сказание* в контекста на други съчинения

1 G. Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien 1975, с. 126-131.

2 Ibidem, с. 132-150.

3 К. Куев, *Нови преписи на „Черковно сказание“ на Константин Преславски*, [в:] *Помощни научни дисциплини*, т. 1, София 1979; К. Куев, *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*, София 1981, с. 321-364.

4 Ф. Томсън, *Сравняване на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове – няколко примера за методологическа грешка*, Кирило-Методиевски Студии, 3, 1986, с. 289-294; F.J. Thomson, *Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople*, „Palaeobulgarica”, X, (1986), 1, с. 41-48.

5 Г. Стоянова, *Кой е гръцкият протограф на Църковното сказание?*, [в:] Преславска книжовна школа, т. 3, 1998, с. 119-128; eadem, *Църковното сказание в контекста на старобългарските преводни текстове от X-XI век*, [в:] Преславска книжовна школа, т. 5, с. 217-229.

от жанра на въпросите и отговорите, засягащи символичното тълкуване на християнския храм и ритуал<sup>6</sup>.

*Черковното сказание* днес е известно в четири пълни и тринадесет фрагментарни преписа:

1. Синодален препис от 12 в., руски с българизми, издаден от Н.О. Красносельцев в: „Толковая служба” и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века;
2. Препис от Иван-Александровият сборник от 1348 г., среднобългарски, издаден от К. Куев в: К. Куев, *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*, София 1981;
3. Споменатият по-горе Хилендарски препис от XIV-XV в., неиздаден;
4. Руски препис от XVI-XVII в., от сбирката на Е.Н. Барсов, съхраняван в ГИМ, Москва, издаден от К. Куев в: *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*;

Фрагментите, съдържащи:

- а) символично тълкуване на антифоните (6 на брой), предимно руска редакция, които според някои автори имат апокрифен характер, са открити от К. Куев. Не са публикувани, археографски данни за тях дава К. Куев в: *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*;
- б) символично тълкуване на причастието и чашата (седем на брой), са открити от К. Куев в руски ръкописи от XVI-XVIII в. Не са публикувани, археографски данни за тях дава К. Куев в: *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*

Защо *Черковното сказание* продължава да представлява интерес за палеославистичните проучвания и къде е мястото на Хилендарския препис в текстологичната традиция на славянския превод? За да се отговори на тези въпроси е необходимо да се спомене накратко за основните византийски съчинения, тълкуващи в символичен план сакралното пространство, църковната утвар и текстовете на Светата Литургия.

Подобни обяснения, създавани първоначално като огласителни слова<sup>7</sup>, са известни във византийската традиция като ‘мистагогии’, а в славянската като ‘тайноводства’. В гръцката античност ‘мистагогия’ е означавала ‘въвеждане, посвещаване в мистерните’. Византийските автори дават ново значение на термина: християнските мистагогии са също така ‘въвеждане’, ‘посвещаване’, но вече в християнския ритуал и неговата символика. За византийско-славянската православна общност основно значение имат пет мистагогични текста:

- *Мистагогия (Mystagogica)* св. Максим Исповедник от първата пол. на VII в., създадена във важен за развитието на източния ритуал момент, когато се засилва влиянието на константинополската литургична практика върху другите източни литургични традиции;

- *Църковна история (Historia Ecclesiastica)* на патриарх Герман (715-730)<sup>8</sup>, създадена в иконоборческия период и отразяваща едно ново, историческо, „анамнетично” и едновременно

6 А. Милтенова, *Към въпроса за тълкуванията на литургията и устройството на църквата в славянските ръкописи*, [в:] *Образ и слово*. Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на А. Джурова, София 2004, с. 217-218.

7 За най-старите, предвизантийски, патристични тълкувания на християнския ритуал вж. S. Antonianidis, *Place de la Liturgie dans les tradition des lettres grecques*, Leiden 1939.

8 *Patrologia Graeca*, т. 98, кол. 381-453, вж. също: N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* [= Studi Liturgici nr 1], Grottaferrata 1912. Критично издание на текста вж. F. Brightman, *The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, „Journal of Theological Studies”, 9, 1908, 251-267; с. 387-397.

менно с това „реалистично” обяснение на ритуала: св. Евхаристия е анамнеза и реален символ на спасението<sup>9</sup>;

- *Обяснение на св. Литургия (Sacrae liturgiae interpretatio)* на Николай Кавасила (ок. 1320–1391)<sup>10</sup>, тайноводствено съчинение с още по-силна „историческа” интерпретация: св. Литургия отразява живота, смъртта и възкръсването на Христос;

- *За светата Литургия (De sacra liturgia)* и *За светия храм (De templo divino)* на солунския архиепископ Симеон (началото на XV в.)<sup>11</sup>.

Византийските мистагогии не са единствените описания на православния ритуал. Порядъкът на свещенослужението както в Константинопол, така и в провинциалните енорийски църкви и манастирите могат да се открият и в други литургични книги или трактати: типизи, диатаксиси или в различни описания на византийските церемонии и ритуали<sup>12</sup>. Но това са именно *описи* – повече или по-малко сухо изреждане на литургичния формуляр. Мистагогиите (тайноводствата) съдържат винаги две нива: буквално (опис на текстовете на отделните молитви, на облачението, на литургичните жестове) и символично (тълкуване на същите текстове, предмети и жестове в категориите на православно богословие и християнската мистика).

*Historia ecclesiastica*, приписвана на константинополския патриарх Герман е поредният, втори, „анамнетичен” етап от развитието на богословското разбиране за символиката на храма и ритуала, който заменя по-старото, „космическо” тълкуване на сакралното пространство и Св. Литургия. В началото на XX в. Ф. Брайтман оспорва авторството на Герман, посочва ръкописи, свързани с патристическата традиция, в които открива редакциите на съчинението, приписващи авторството на св. Василий Велики или други Отци на Църквата (показателно е, че в славянските преводи не се среща името на Константин Преславски, в заглавието на *Черковното сказание* не се посочва авторство или съчинението се приписва именно на св. Василий Велики. Естествено, установяването на гръцката текстологична традиция е много важно, но едва ли имаме основание да се съмняваме, че Герман е редактор/компилятор на една късна редакция на *Historia ecclesiastica*. Аргументите в полза на подобно твърдение са по-скоро от културно-исторически характер:

1. Авторите на мистагогии използват не само идеи, но и цели фрази от свои предшественици: Отци на Църквата, други мистагогични трактати. Така е и с патриарх Герман (в *Historia ecclesiastica* могат да се открият паралели с *Mystagogica* на св. Максим Исповедник). Подобна компилаторска стратегия използват по-късно Николай Кавасила и Симеон Солунски.

2. В VIII век все още е силна наследената от християнската античност традиция ноооглашените да се кръщават през Страстната седмица. Катехитични поучения, разясняващи мистичния смисъл на Светата Литургия за били необходими както за катедралния храм „Света София”, така и за други църкви, където по традиция кръщението се е извършвало преди пасхалната Литургия.

9 За съчинението *Historia ecclesiastica* вж. R.F. Taft, *The Liturgy...*, id., *The Byzantine Rite...*, s. 45-48.

10 *Patrologia Graeca*, т. 150, кол. 368-492.

11 Напр. т. нар. *Protheoria* от ср. на XI в., (вж. R. Bornert, *Les commentaries...*, с. 181-206) или литургичните коментари на Псевдо-Софроний (R. Bornert, *Les commentaries...*, с. 210-211).

12 Напр. *De ceremonie* от X, където се срещат и описания на църковния ритуал, вж. *Le livre des cérémonies de Constantinople Porphyrogénète, texte et commentaire*, т. I-II, ed. A. Vogt, Paris 1935-1940.

По всяка вероятност точно такива, катехитично-компилативни съчинения са били необходими и на младата българска църква в периода непосредствено след покръстването. В голяма степен литературата на Първото българско царство има точно такъв, катехитично-преводен и компилативен характер. Типичен пример е творчеството на епископ Константин Преславски. Установеното със сигурност за негово съчинение – *Учителното евангелие*, създадено през 90-те години на IX век, не е всъщност изцяло негово: той е автор на предговора и заключението, както и на 42 беседа. Останалите беседи са преводни: на Кирил Александрийски и Йоан Златоуст и то представени често в съкратен вид.

По-старите изследователи (Красносельцев, К. Невоструев, И. Дуйчев, К. Куев) смятат *Църковното сказание* за безспорно съчинение на Константин. Основен аргумент за подобна хипотеза е, че то се среща в ръкописите в непосредствена близост до *Учителното евангелие* (най-често преди или след него). Освен това, в по-старата научна литература се твърди, че *Църковното сказание* е авторска компилация, а не *превод*, като основание за подобно твърдение е наличието в славянския текст на фрагменти, липсващи в публикувания текст на *Historia ecclesiastica* в 98 т. на PG (тълкуванието, отнасящо се до реалното присъствие на Христос в причастието).

Срещу подобни твърдения реагира в двете свои публикации от 1986 г. Ф. Томсън. Той с основание отбелязва, че твърденията за авторска компилация са неоснователни, тъй като посочените по-горе учени използват за сравнение текста от PG, който представлява късна редакция на *Historia ecclesiastica*. Сравнението с критичното издание на F. Brightman (и особено на т. нар. средни гръцки редакции VI и VII)<sup>13</sup> показват, че липсващият фрагмент може да се открие в гръцките ръкописи, принадлежащи към редакция VI, приписващи авторството на мистагогичното съчинение на св. Василий Велики.

Критичните бележки на шотландския славист, отнасящи се към историята на гръцкия текст на *Historia ecclesiastica* и на отношението му към славянския превод хвърлят нова светлина върху най-ранния превод на творбата. Оборвайки с филологическа прецизност битувачи в славистиката от XIX век насам митове, свързани с желанието на поколения учени да търсят оригиналност в старите славянски литератури там, където нея я няма, той отива по-нататък, опитвайки се да постави под съмнение авторството на превода. Според него не е сигурно, че точно Константин Преславски е направил превода в края на IX в. Струва ми се, че понякога оборвайки стари митове, попадаме в капана на нови, създавани от нас митове. Какво имам предвид?

В една своя студия от 1997 г. Грета Стоянова, сравнявайки славянския текст с гръцкия текст на *Historia ecclesiastica* доказва, че около половината фрагменти от славянския превод съвпадат дословно с гръцкия текст, но те не са компактен текст, а са разпръснати из цялата творба<sup>14</sup>. Подобно твърдение сериозно би коригирало категоричните оценки на Ф. Томсън за липса на компилативен (което в средновековната литература може да се приеме за оригинален) елемент. Но в този момент би трябвало да отново да поставим въпросителен знак: на базата на кои текстове е базирано подобно твърдение? На базата на най-стария, Синодален препис от XII в. и гръцкия текст, публикуван още от Красносельцев (VIII-IX в. по препис от Ватиканската библиотека), както и едно руско издание на *Historia ecclesiastica* от 1855 г. в редакция от XI в. Много ми се иска да приема тезата на

13 Вж. F. Brightman, *The Historia Mystagoga...*; F.J. Thomson, *Constantine of Preslav...*, с. 32-45.

14 Г. Стоянова, *Църковното сказание и проблемът за неговия гръцки прототип*, [в:] ПКП, т. 2, 1997, с. 59.

Г. Стоянова, но тя остава една хипотеза (освен ако не е подкрепена от допълнителен славянски и гръцки материал в непубликуваната ѝ дисертация). Тъй като и текстовете, публикувани от Ф. Брайтман, и по-късните славянски преписи (особено Хилендарския), дават интересни разлики и биха могли да послужат за по-аргументирано доказване на хипотезата за компилативния характер на *Църковното сказание*.

Изводите които се налагат от това кратко изложение са следните:

1. Наложително е да се направи едно критично, паралелно издание на *Historia ecclesiastica* и *Църковното сказание*, което да отчете гръцката текстова традиция и да отнесе славянския превод (или преводи?) към определено семейство (семейства) от гръцки ръкописи.
2. Подобно издание би трябвало да отчете всички известни славянски преписи, както и фрагментите, за които споменава К. Куев.
3. И накрая още един проблем, свързан отново с Хилендарския ръкопис. В началото на XV в. основен мистагогичен текст за православната църква е не съчинението на патриарх Герман, а трактатът на Николай Кавасила, отрязващ монастицизираният ритуал от следиконоборския период. Защо текстът на *Църковното сказание* продължава да бъде преписван именно в манахески сборници като Slav. 12? Подобно е състоянието на по-късната, руска ръкописна традиция. Според мен текстът на *Сказанието*, приписван на св. Василий Велики се е схващал през тази епоха не толкова като мистагогия, символично обяснение на сакралното пространство и ритуал, а по-скоро като писание на Отец на Църквата. За това свидетелствува литературното окръжение на сборника.

Едва след сериозно проучване на текстологичната традиция и културно историческия контекст биха могли да се коригират или потвърдят по-старите хипотези относно авторството и времето на превода/компиляция на *Църковното сказание*. Но отсега може да се потвърди, че подобна огласителна литература е била необходима в новопокръстена България в края на IX в. А фактът, че *Църковното сказание* в конкретните ръкописи се намира близо до *Учителното евангелие на Константин Преславски* би трябвало да ни прави по-предпазливи в крайни твърдения, отричащи авторството на неговия превод.

### Athoska kopia *Historii kościelnej*

Kodeks Slav. 12 (XIV w., redakcja serbska) z Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu zawiera odpis *Historii kościelnej*, przypisywanej patriarsze Konstantynopola Germanowi (+ 740 r.). Rękopis, stanowiący wcześniej własność Monasteru Chilendarskiego, w XIX w. znalazł się w zbiorach biblioteki wiedeńskiej.

Do końca XX w. w paleoslawistyce dominowała hipoteza, iż autorem słowiańskiego przekładu *Historii kościelnej* jest Konstantyn Preslawski (pol. IX w. – pocz. X w.). Po ukazaniu się studiów krytycznych F.J. Thomsona w latach 90-tych XX w. autorstwo przekładu zostało zakwestionowane.

Wystąpienie jest próbą weryfikacji twierdzenia F.J. Thomsona na podstawie analizy porównawczej tekstu z Slav. 12 z czterema znanymi słowiańskimi pełnymi odpisami *Historii kościelnej* oraz jej greckimi tekstami.

## Зографская минея №53 (I. е. 7) - особенности состава и переводов служб

Зографская минея – рукопись начала XIII в., содержащая 210 листов пергамена, написана сербской орфографией, мелким уставом<sup>1</sup>. Она известна в науке прежде всего тем, что содержит два оригинальных древнеболгарских произведения – *Канон св. апостолу Андрею св. Наума Охридского*<sup>2</sup> и *Канон св. Димитрию Солунскому*. Однако переводные тексты в ней также заслуживают внимания. По содержанию рукопись выглядит как служебная повседневная минея на сентябрь, октябрь и ноябрь. Но ее состав отличается от традиционно принятого. Многие каноны сокращены и песни в них состоят только из трех тропарей. А на некоторые даты приводятся смешанные службы, с канонами, составленными из тропарей двум святым. Видимо, минея была составлена путем... устранения некоторых из тропарей. В смешанных канонах есть указания только для одного голоса, а местами имя второго святого даже не указывается под датой, но все-таки существует система составления песней. Обычно в каждой песне есть четыре тропаря, два из двух канонов, и всегда имеется богородичный. Иногда даются оба седальны, иногда – только один. Болгарский исследователь Кр. Станчев обратил внимание на то, что есть такие минеи, которые по своему составу находятся между праздничными и служебными повседневыми – они не повседневные, но в них имеется больше дат и служб, чем обычно имеется в праздничных<sup>3</sup>. Ученый ставит вопрос: как следует называть эти минеи – расширенными праздничными, или сокращенными служебными. Я считаю, что правильно второе определение, поскольку эти минеи были созданы из служебных путем сокращения части памятней и песнопений. Зографская минея показывает наглядно как происходило сокращение повседневных миней. Другая особенность Зографской минеи состоит в том, что в большинстве служб седальны даются в ней в самом начале службы. Это можно считать архаической чертой.

---

<sup>1</sup> См. Б. Райков, С. Кожухаров, Х. Миклас, Х. Кодов, *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*, София 1994, с. 52.

<sup>2</sup> См. С. Кожухаров, *Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски*. „Литературна история” 1984/12, с. 3-19.

<sup>3</sup> К. Станчев, *Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи*, [в:] *Чети достойнства*. Сборник в памет на Стефан Кожухаров, София, 2003, с. 132-142; К. Станчев, *Още веднъж за типологията и терминологията на служебните минеи* (Наблюдения върху състава на ръкопис Vat. Slav. 26), „Старобългарска литература”, 2005/33-34. В чест на Климента Иванова, с. 95-99; А. Наумов, К. Станчев, *За служебните минеи в краковските библиотеки*, „Acta Palaeoslavica”, vol. 2. In honorem professoris Angelinae Minčeva, София 2005, с. 47-54; К. Станчев, *К началной истории одного тина служебной минеи у славян*, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn 7–10 Juni 2005. Herausgegeben von H. Rothe und D. Christians. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007, p. 135-149.



## Состав Зографской минеи следующий:

Сентябрь. 1. Новое лето и Св. Симеона Столпника; 2. Св. Мамантия; 3. Св. Антима; 4. Св. Вавилы, пророка Моисея, св. мученицы Ермионы, один канон; 5. Св. пророка Захарии; 6. Св. архангела Михаила; 7. Св. Созонта и Предпразднество Рождества Пресвятой Богородицы – два канона; 8. Рождество Пресвятой Богородицы; 9. Собор св. Иоакима и Анны; 10. Св. мучениц Минодоры, Нимфодоры и Митродоры; 11. Св. преподобной Феодоры; 12. Св. мученика Автонома; 13. Предпразднество Воздвижения и св. Корнилия, один канон (на Воздвижение); 14. Воздвижение честного и животворящего креста; 15. Св. Никиты; 16. Св. Евфимии; 17. Св. Веры, Надежды, Любви и Софии; 18. Св. Евмения Чудотворца; 19. Св. мучеников Трофима, Савватия и Доримедонта, служба начинается с седального; 20. Св. мученика Евстафия и иже с ним; 21. Св. апостола Кондрата; 22. Св. пророка Ионы, служба начинается с седального; 23. Зачатие св. Иоанна Крестителя, служба начинается с седального; 24. Св. мученицы Феклы, служба начинается с седального; 25. Св. Ефросиньи, служба начинается с седального; 26. Св. Иоанна Богослова, служба начинается с седального; 27. Св. мученицы Епихарии, служба начинается с седального; 28. Св. Харитона, служба начинается с седального; 29. Св. Кириака, служба начинается с седального; 30. Св. Григория Армянского, служба начинается с седального.

Октябрь. 1. Св. апостола Анании; 2. Св. Киприана и Иустины; 3. Св. Дионисия Ареопагита, служба начинается с седального; 4. Св. мученика Иерофея, служба начинается с седального; 5. Св. мученицы Харитины и св. мученика Петра Капетолийского, один смешанный канон двум святым, служба начинается с седального; 6. Св. апостола Фомы, служба начинается с седального; 7. Св. Сергия и Вакха, служба начинается с седального; 8. Св. Пелагии, служба начинается с седального; 9. Св. апостола Иакова Алфеева, служба начинается с седального; 10. Св. мучеников Евлампия и Евлампии и св. Василия Чудотворца, один канон, служба начинается с седального; 11. Седьмого собора, Св. Феофана и св. Филиппа Диакона, один канон Феофану, служба начинается с седального; 12. Св. мучеников Прова, Тарха и Андроника, служба начинается с седального; 13. Св. мучеников Карпа и Папиллы, служба начинается с седального; 14. Св. Назария, Протасия, Гервасия и Келсия, служба начинается с седального; 15. Св. мученика Лукиана, служба начинается с седального; 16. Св. Лонгина Сотника, служба начинается с седального; 17. Св. пророка Осии, служба начинается с седального; 18. Св. евангелиста Луки, служба начинается с седального; 19. Св. Уара и пророка Иоила, один смешанный канон двум святым, служба начинается с седального; 20. Св. мученика Артемия, служба начинается с седального; 21. Св. Илариона, служба начинается с седального; 22. Св. Аверкия, служба начинается с седального; 23. Св. Иакова, брата Господня, служба начинается с седального; 24. Св. Арефы и иже с ним, служба начинается с седального; 25. Св. Маркиана и Мартирия, служба начинается с седального; 26. Св. Димитрия Солунского, два канона, один оригинальный славянский, служба начинается с седального; 27. Св. Нестора, служба начинается с седального; 28. Св. преподобного Стефана Савваита и св. мучеников Терентия и Неонилы, один канон, служба начинается с седального; 29.

Св. Авраамия, служба начинается с седального; 30. Св. мучеников Зиновия и Зиновии и св. Павла Первопостника, один канон, служба начинается с седального; 31. Св. апостолов Стахия, Ампилия и иже с ними, служба начинается с седального.

Ноябрь. 1. Св. Космы и Дамиана; 2. Св. мучеников Акиндина, Пигасия, Елпидифора и иже с ними; 3. Св. Акепсима, Иосифа, Анфала и преподобного Иоаникия, один смешанный канон мученикам и преподобному; 4. Св. мучеников Никандра и пресвитера Ермея; 5. Св. мученика Галактиона; 6. Св. Павла Исповедника; 7. Св. мучеников Авкта и Тавриона и св. мученицы Матроны; 8. Св. Архангела Михаила; 9. Св. мучеников Онисифора и Порфирия. 10. Св. Мины и иже с ним, один смешанный канон св. Мине и св. Оресту; 11. Св. Феодора Студита; 12. Св. Иоанна Милостивого и св. преподобного Нила, один смешанный канон двум святым; 13. Св. Иоанна Златоуста; 14. Св. апостола Филиппа; 15. Св. Гурия, Самона и Авива; 16. Св. евангелиста Матфея, один смешанный канон евангелисту и мученику Варлааму, служба начинается с седального; 17. Св. Григория Чудотворца; 18. Св. мученика Платона, служба начинается с седального; 19. Св. пророка Авдия, служба начинается с седального; 20. Предпразднество Введения Пресвятой Богородицы и св. Григория Декаполита, служба начинается с седального; 21. Введение во храм Пресвятой Богородицы, служба начинается с седального; 22. Св. апостола Филимона, служба начинается с седального; 23. Св. Амфилохия, служба начинается с седального; 24. Св. Григория Акрагантского; 25. Св. Климента Римского и св. Петра Александрийского, одни смешанный канон двум святым; 26. Св. мученика Меркурия; 27. Св. мученика Иакова Персиянина; 28. Св. мученика Стефана Нового; 29. Св. мученика Парамона; 30. Св. апостола Андрея, два канона, один из них св. Наума Охридского.

Сопоставление репертуара памятей Зографской минеи с репертуаром в новгородских минеях на сентябрь, октябрь и ноябрь, изданных В. Ягичем, показывает почти полное их совпадение. Разница только в том, что в Зографской минее отсутствуют некоторые памяти. Интересно сопоставить также тексты служб в Зографской минеи с другими минеями. Привожу несколько примеров сравнения служб в Зографской минее (в примерах дается с сокращением ЗМ) с другими минеями. В первую очередь, это новгородские служебные минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь (Ягичевы минеи)<sup>4</sup>, а кроме них привлекаются и некоторые другие.

<sup>4</sup> Для новгородских миней используется издание: В. Ягич, *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.*, Санкт Петербург 1886. Для сентября Ягич использует минею из РГАДА, из собрания Синодальной типографии № 84 (в издании Ягич дает другой номер – 294), русская рукопись 1095-96 гг., с разночтениями по служебной минее на сентябрь и октябрь начала XII века из РНБ в Санкт Петербурге, Софийское собрание № 188, и по служебной минее на сентябрь из ГИМ, Синодальное собрание № 159. Для октября Ягич использует минею из РГАДА, из собрания Синодальной типографии № 89 (в издании Ягич дает другой номер – 200), русская рукопись 1096 г., с разночтениями по служебной минее на сентябрь и октябрь начала XII века из РНБ в Санкт Петербурге, Софийское собрание № 188, и по служебной минее на октябрь из ГИМ, Синодальное собрание № 160. Для ноября Ягич использует минею из РГАДА, из собрания Синодальной типографии № 91 (в издании Ягич дает другой номер

Выбраны три смешанные службы из Зографской минеи, содержащие тропари разным святым.

19 октября. В новгородских минеях даются памяти св. Уара<sup>5</sup> и св. пророка Иоила. В Зографской минее также указаны имена обоих святых, канон составлен из тропарей двум святым. Совпадающие тропари отмечены серым фоном. Греческий текст приводится по современному печатному изданию<sup>6</sup>.

Песнь пятая:

**ЗМ:** Оүкрѣплѣши се мановениемъ бж҃иимъ. и неославнага стр҃ьганиа. тр҃ьпиши добрымъ смыслемъ оүаре. растр҃ьгане гр҃даго ср҃дце. злостворшаго ∴ О славыи страдальць хвѣ. виде ѿпадающоу свою плоть на землю радоваше се еж҃твѣна възданиа вѣчна прѣж҃е виде оүдиви се ∴ О поющихъ те помли се. сп҃ети ѿ всеи напасти славне ич҃иле. бж҃ие бл҃годѣти зари сподоби се ты пророуе ∴ Прѣч҃тага дв҃це вл҃цѣ мироу те вѣоу исповѣдающе. изъ вѣчисльнихъ золь мли се извыти и жит҃ьскихъ напасти.

**НМ.** Св. Уару: Оүкрѣплѣши сѧ мановениемъ бж҃иимъ и неославнаѧ стр҃ьганиа тр҃ьпиши доблимъ сѧм҃ыслемъ, оүаре, растр҃ьгана гр҃даго ср҃дце, з҃лои сѧтворшаго ∴ Главныи страдальць хвѣ, видѧ ѿпадающю на землю свою плоть, радоваше сѧ вѣчноющага оүма свѣтлостю и еж҃твѣнага възданиа преже дивѧ сѧ ∴ Пою тѧ, ги вѣ, и словословлю и поклоняю сѧ, бл҃гыхъ сѧподоби сѧ оүготовленыхъ любящихъ тѧ мѣккѣ, вѣныгда страдати ∴ Явльши сѧ херовимъ и серафимъ вѣ истинноу ст҃киши, непорочнага, всѧ вѣроу тѧ нынѣ осѧщающа ости сп҃си ходатаиствемъ си.

Νεροῦσαι νεύσει θεϊκαῖς, καὶ τοὺς ἀνευδότους σπαραγμούς, φέρεις γενναίῳ φρονήματι, Οὐάρε, σπαραττων τὴν τοῦ ἀλάστορος, καρδίαν τοῦ καχίαν δημιουργήσαντος. Ο περιδέξιος ἀθλητής, βλέπων ἐκπιπούσας εἰς τὴν γῆν, τὰς ἑαυτοῦ σάρκας ἔχαιρε, τὰς αἰωνιζούσας νοῖ λαμπρότητας, καὶ θείας ἀντιδόσεις προφантаζόμενος. Ὑμῶ σε Κύριε ὁ Θεός, καὶ δοξολογῶ καὶ προσκυνῶ, τῶν ἡτοιμασμένων τοῖς σὲ ποθέσασιν, ὁ μάρτυς ἐν τῷ πάσχειν Οὐάρος ἔκραζεν. Αναφανείσα τῶν Χερουβίμ, καὶ τῶν Σεραφίμ ὡς ἀληθῶς, ἀγιωτέρα Πανάμωμε, πάντα τοὺς πιστῶς σε νῦν μακαρίζοντας, ἀγίασον καὶ σῶσον τῇ μεσιτεῖᾳ σου.

– 202), русская рукопись 1095-96 гг., с разночтениями по служебной минее на ноябрь из ГИМ, Синодальное собрание № 161. В примерах дается текст согласно основным источникам Ягича с сокращением НМ.

<sup>5</sup> Св. Уар пострадал в 307 г. при правлении Максимиана. Он жил в Египте во времена гонения на христиан. Он был храбрым воином и военачальником, оказывал помощь многим гонимым и заключенным христианам. Однажды он целую ночь беседовал с семьей осужденными на смерть христианами учителями. Утром, когда осужденных повели на казнь, Уар пошел вместе с ними. Судья, видя особую твердость веры Уара, приказал предать его жестоким избиениям, во время которых святой мученик скончался. Затем были казнены христианские учителя. Благочестивая вдова по имени Клеопатра сохранила его мощи, а позже отнесла их в Палестину, в город Едру, где благодаря им было совершено множество исцелений. На месте их захоронения был основан храм Св. Уара.

<sup>6</sup> Μηναῖον τοῦ Οκτωβρίου. Ἀθήναι, 1997.

Пророку Иоилу: Вѣсь тѣи възникнуѡвъ, славно прѡѣ, на преоумны же съвѣсти, прѡстѡвнѣ дарѣ възатѣ ѡтоудѡу, и правѡдоу проповѣдалѣ еси : О поющихъ тѣ помолѣ сѧ спѣсти, всеславнѣ, напастѣи, ивилю, вѣжнѣи блѡдѣти и зари съподовитѣи сѧ тѣи помолѣ сѧ : Прѡстага дѡвѣ, блѡдѣце мироу, вѣцю тѣа подаюцага изъ вѣчисльнѣихъ грѣхъ моли сѧ избавитѣи житѣискѣихъ вѣдѣтѣ.

Ολικῶς ἀνανεύσας, ἔνδοξε προφήτα, πρὸς τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ διάνοιαν, προφητείας τὴν χάριν, εἰλκυσας ἐκείθεν, καὶ δικαιοσύνην ἐκήρυξας. Ὑπὲρ τῶν σὲ ὑμνούοντων, πρέσβευε σωθῆναι, πάσης ἐπηρείας πανόλβιε, Ἰωὴλ καὶ τῆς θείας, χάριτοςκαὶ αἰγλης, καταξιωθῆναι δυσώπησον. Παναγία Παρθένε, Δέσποινα τοῦ κόσμου, τοὺς σὲ Θεοτόκον κηρύττοντας, ἐξ ἀμέτρων πταισμάτων, πρέσβευε ρυσθῆναι, καὶ βιωτικῶν περιστάσεων.

НБКМ 127<sup>7</sup>. Пророку Иоилу: Хѡо пришеѣтѡѣе июль вѣжѣвныи. гавѣствно вѣсѣѣ прѡрѣ. гакѡ прѣидетѣ и спѣтѣ рѡ влѣвѣ. ѡ идогскаго озлобленѣа : Вѣ ти възникнѣжѡв прѡѣе славно. на прѣоумныи же выше посла свѣѣ. прѡѣскѣж влѣѣ изъвлѣкѣль еси ѡтѡдѡу и правѡдѡ проповѣдалѣ еси : О поющѣи тѣ мѡи сѧ. спѣти вѣсѣѣкѡго озлобленѣа прѣвѣгатѣ. июлю, вѣжѣвныи. и влѣѣи зарѡ опѡвѣитѣи сѧ оумѡи : Прѡстага дѡво влѣѣце мироѡ тѣа вѣцѡ испѡвѣдажѣи. ѡ вѣсѣисльнѣи грѣхѡвѡ мѡи спѣти сѧ, и житѣискѣи ѡвѣстоанѣи.

Как видно, переводы обоих канонов (св. Уару и пророку Иоилу) в новгородской и в Зографской минее совпадают. В новгородской минее есть две ошибки в богородичном тропаре из канона св. Иоилы: подаюцага и избавитѣи. В Зографской минее находим правильные исповѣдающе (греч. κηρύττοντας из глагола κηρύττω - 'провозглашать') и изыти (греч. ρυσθῆναι из глагола ρύομαι - 'избавиться'). В рукописи НБКМ 127 текст значительно отличается от текста в новгородской и в Зографской минеях, там сохраняется, скорее всего, другой перевод, или по меньшей мере другая редакция этого перевода.

10 ноября. В Новгородских минеях, опубликованных Ягичем, под этой датой приходится память св. Мины и иже с ним и св. Ореста<sup>8</sup>. В Зографской минее указана только память св. Мины и иже с ним. Имеется один канон, на четвертый голос, четыре тропаря в песне – два из канона св. Мине и два из канона св. Оресту Иосифа Песнописца. Седален находится после третьей песни, он взят из канона св.

<sup>7</sup> Среднеболгарская служебная минея на сентябрь и октябрь, XV в., хранится в Народной библиотеке в Софии, №127, см. Б. Цонев, *Опис на славянските ръкописи и старопечатните книги на Народната библиотека в София*, т. 1. София 1910, с. 93. В этой минее указаны памяти св. Уара и пророка Иоилы, но находится канон только пророку Иоилу. В южнославянских минеях редко даются эти памяти, потому что под этой датой отмечается память св. Иоанна Рильского.

<sup>8</sup> Св. Орест жил в конце III века в городе Тиане в Каппадокии во времена императора Диоклитиана и был врачом. В Тиану для борьбы с христианством был направлен военачальник Максимин. К нему на суд был приведен Орест. По приказу Максимиана Ореста привели в богатый языческий храм и предложили поклониться идолам. Когда он отказался, 40 воинов, сменяя друг друга, били святого воловьими жилами, затем пытали огнем. Святой Орест помолился Господу и вдруг началось землетрясение и храм рухнул. Максимин приказал заключить Ореста на семь дней, а на восьмой день продолжить мучения. Святому вбили гвозди в пятки, затем привязали к дикому коню. Влчичный по камням, святой мученик умер в 304 году. Его мощи были брошены в море.

Оресту. Как и в Зографской минее, так и в минеях Ягича память св. Мины дается не 11 ноября, а 10, т. е. передвинута на день, по Студийскому уставу, из-за памяти св. Феодора Студита 11 ноября. Эта перемена однако встречается редко как в греческих, так и в славянских календарях. Архиепископ Сергей приводит только одно греческое евангелие, в котором память св. Мины приходится на эту дату<sup>9</sup>, а О. В. Лосева приводит около десятка славянских евангелий (из 150-ти приводимых) и ни одного апостола<sup>10</sup>. В новгородских минеях есть и другая интересная особенность: в каноне св. Мине есть тропари св. Мартину из Тура. Песни состоят из пяти тропарей с четвертым св. Мартину. Некоторые из этих тропарей находятся и в каноне 10 ноября в Зографской минее, но там имя св. Мартина заменено именем св. Мины, а один раз – именами Мины, Виктора и Викентия. Память св. Мартина встречается редко в славянских календарях (а также и в греческих) и особенно редко отмечается 10 ноября, чаще дается на 11. О.В. Лосева приводит эту дату только в одном евангелии начала XV-ого века (из числа свыше 200 памятников) 11 ноября<sup>11</sup>. Мне она известна из трех среднеболгарских апостолов XII-XIV-ого веков из Народной библиотеки им. св. Кирилла и Мефодия в Софии (№880, апостол краткий апракос XII в., №508, апостол и евангелие краткий апракос XIII в., №882, апостол краткий апракос XIV в.), также 11 ноября. Неудивительно, что эта память встречается чаще в южнославянских календарях, это относится вообще к западным святым. Вот как выглядит восьмая песнь в Зографской минее. Привожу текст песни также в новгородских минеях и в Скопльской минее<sup>12</sup> (там служба дана 11-ого ноября). Греческий текст приводится по современному печатному изданию<sup>13</sup>.

**ЗМ:** Влѣкомъ мѹнѹе. и тръзоуѡвци ѡстримы водомъ скрѡушили еси жєла противнаго. и мѹемъ оуѡбѣкаемъ. тако оужасомъ вѣры. ороужиемъ посѣѹе беззаконныхъ главы. вса дѣла га ∴ Трѡнци прѣстѣби гави се. истинны проповѣдникъ мино прѣвѣте. юже се просѣвѣшь. паѹе слнца сияшиши. ѹюдеси цѣлениа творе. вса дѣла га ∴ Те агница хѣа. тако влѣкъ злы растръзае ранами гонитель. жрътѡѹ приетноѹ стѡѹю бжѣтѣбное створи заколение. достоинно вышнѣи трапезѣ ∴ Стѹми те гласы провъзвѣстише бжю мѣтеръ. ѹтѣны прѡци. лѣпотнымъ рождѣтомъ. всѣми тварми владѡѹѡѹмоѹ. тѣмъ те поемъ прѣѹта дво мѣти ∴

**НМ, 10.11.** Св. Мине: Иѡви сѡ тако хлѣвѣъ по срѣдѣ огна възгараю сѡ некомѣ тако жръства всє порока съврѣшена, ако заколение, тако овѹа дшвѣнано всєсъжагаемъ, и бжѣтѣвноѹю вѡню постилаа, юже вѣъ овѡна, мино, хѣвѣ слоѹго ∴ Влѣкомъ, мѹнѹе, и тръзоуѡвци острѹмѣи водомъ, скрѣжили еси жєла противнаго, мѹемъ оуѡбѣкаемъ, тако оужасомъ вѣры ороужиемъ посѣѹе беззаконныхъ главы, непоѹщихъ и прѣвѣзъ ∴ Отрѣшенъ бѹвѣтъ плѣтию твоюа гзѡвоу мѹа, любѣвию приваза сѡ съврѣшенѣи влѣкъ си, мѹнѹе. лицѣмъ бо къ лицѹ зѣриши нєго, мино, поѹшиши нємоѹ га по ∴ Трѡци прѣстѣби

<sup>9</sup> Сергей (Спасский), *Полный месяцеслов Востока*, т. II, *Святой Восток*, ч. I, Москва 1997, с. 350-351.

<sup>10</sup> О.В. Лосева, *Русские месяцесловы XI-XIV веков*, Москва 2001, с. 198.

<sup>11</sup> Указ. соч., с. 200.

<sup>12</sup> Болгарская праздничная минея XIII в., хранится в Народной библиотеке в Софии, № 522, см. Б. Цонев, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*, т. 2. София 1923.

<sup>13</sup> *Μηναίον του Νοεμβρίου*, Ἀθήναι 1997.

ΓΑΒΙ СЕ ИСТИННЪТИ ПРОВЪДНИКЪ, ΜΑΡΤΥΤΙΝΕ ΠΡΩΤΕ, ИЮЖЕ ПРОСВѢЩЬ СЕ ПАΥΕ СΛЦА, БΛЖНЕ, СИПАШИ ЮЮДЕСЪТИ, ИЦЪЛЕНИТА ТΟΥΑ. ΓΑ ΠΟИ ∴ Живеть въ γρεβѣ ти паυε слова сътворивъти словесьльмъ всю тварь, отроуа ΓΑΒΙ СЕ И ИС ТЕВЕ РАЖАМО, ПРЕ ВЪКЪ ПРЪСТАТА, РОЖЕНЪТИ ИЗЪ ΥΠΑ, ЮЖЕ ВЪСА ТВАРЬ БΛΓВИТЬ И СΛВИТЬ БЦЮГ ВЪ ВЪКЪТИ ∴

Ωράθης ὡς ἄρτος ἐν τῷ μέσῳ, πυρᾶς ἀπτομένος, θῦμα ὡς ἀμώμητον, τέλειον ὡς σφάγιον, ὡς ἱερεῖον ἔμψυχον, ὀλοκαυτούμενος, καὶ θείαν εὐωδίαν ἐκπέμωων, ἦν Θεός ὡσφράνθη, Μηνᾶ Θεοῦ θεράπον. Συρόμενος μάρτυς καὶ τριβόλοις, ὀξέσι κεντούμενος συνέτριψας, κέντρα τοῦ ἀλάστορος, ξίφει δὲ τεμνόμενος, ὡς ἐν ἐκτάσει πίστεως, ὄπλοις διέκοψας, ἀνόμων κεφαλᾶς Ἀθλοφόρε, μέλπων· εὐλογεῖτε, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Λυθεὶς τῆς σαρκὸς πληγῇ τοῦ ξίφους, στοργῇ συνεδέθης τελειότερον, μάρτυς τοῦ Δεσπότη σου· πρόσωπον, νῦν δὲ ὄραξ θεούμενος, Μηνᾶ καὶ μέλπεις αὐτῷ· Τὸν Κύριον ὑμνεῖτε τὰ ἔργα. Οἰκεῖ ἐν γαστρὶ σου ὑπὲρ λόγον, ὁ λόγῳ δημιουργήσας κτίσιν ἅπασαν· βρέφος καθοράται δὲ, σοῦ ἀποτικτόμενος, ὁ πρὸ αἰῶνων ἄχραντε, ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς, ὃν πᾶσα εὐλογεῖ καὶ δοξάζει, κτίσις Θεοτόκε, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

HM, 10.11. Св. Оресту: ПАΥΕ ВРЪМЕНЬНЪТА ВЪКЪНОЮЮ, ПРЕМОУДРЕ, ВЪЗМОБИВЪ, ОУМИРАЮЩАТА, ОРЕТЕ, ИСТЪЛЪЮЩАТА ПЛЪТИ НИКАКОЖЕ НЕ ПОЩАДЪ, БΛЖЕНЕ. ТЪМЪ МОУКЪТИ ПРЪПЪЛЪЛЪ ИСИ ДОБЛЕ ∴ ТΑ ΑΓΝΥЦΑ ΧΒΑ ΙΑΚΟ ВЪЛКЪ ΖΥΛЪТИ ΡΑΣΤЪΡΖΑΤΑ ΡΑΝΑΜΙ ΓΟΝΗΤΕΛ, ЖЪРТВЖ ПРИПАТЪНОУ СΤΟЮЮ, ВЪЖЪСТЪВНОЮИ СЪТВОРИ ΖΑΚΟΛΕΝΙΕ, ΔΟΣΤΟΙΝΟ ВЪШЪННΙ ΒΛΕΔЦЪНИ ΤΡΑΠΕΖΕ ∴ Колесница словоу вѣи, сѣдшоуоуоу имѣла иси, прѣлжне. тѣмъ привазапъ конемъ, ведениемъ люотъимъ, тевениемъ же ноужкнътимъ издъше, и кѣ нестарѣюшоу сλ погъти вари сλ съ радостноу ∴ СЪТЪМИ ТА ГΛΑ ΠΡΟΒЪΖΕΚΤИША БЖЮЮ ΥΣΤΙИ ΠΡΡЦИ, СОУШОУ ΜΤΡЪ СТΡΑΝЪНО ΛΕΠΟΤЪНЪТИМЪ ΡΟСΤΕВЪМЪ ВСЪΧЪ ΤВАРИИ ΒΛΑΔΟУМОУМОУ. ТЪМЪ ЖЕ ΤΑ ΠΟΕΜЪ ΠΡΥСТАТА ΔΒΟ ΜΤΙ ∴

Υπὲρ τὴν πρόσκαιρον ζωὴν, τὴν αἰώνιον σοφέ ἐπιποθήσας, τῆς θνησκουσης Ὁρέστα, καὶ φθειρομένης σαρκὸς, οὐδόλος ἐφείσω πανόλβιε· ὅθεν τὰς βασάνους, ὑπέμεινας γενναίως. Σὲ τὸ ἀρνίον τοῦ Χριστοῦ, ὡσπερ λύκος πονηρὸς κατασπαράττων, αἰκισμοῖς ὁ διώκτης, θῦμα δεκτὸν ἱερόν, καὶ θεῖον εἰργάσαντο σφάγιον, ἄξιον τῆς ἄνω, δεσποτικῆς τραπέζης. Αρμα τοῦ Λόγου γεγονώς, ἐποχούμενον αὐτὸν ἔσχες Παμμάκαρ· ὅθεν δεθεὶς ἀλόγοις ἀοαγωγῇ πονηρᾷ συρμῶ τε βιαίῳ ἐξέπνευσας, καὶ πρὸς τὴν ἀγήρω, νύσσαν ἐφθασας χαίρων. Ιερωτάταις σε φωναῖς, προκατήγγειλαν Θεοῦ σεπτοὶ προφῆται, ἐσομένην Μητέρα, ξενοπρεπεῖ τοκετῷ, τοῦ πάντων κτισμάτων δεσπότης· ὅθεν σε ὑμνοῦμεν, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Скопльская минея, 11.11. Св. Мине: ИЮ ХЛЪВЪ ПОСРЪК ОΓНЪ ВЪЗЪΓΑΡЪКЪТЪ СΛ ИСПЕКОМЪ. И ΙΑΚΟ ЖЪРТВА НЕΠΟΡΟΥΝΑ. СЪВРЪШЕНЖ БΛΓΟОНЪНЖ. ИЖЖЕ УΒΟΝЪ БЪ. ΜΙΝΟ ΧΕΒ СЛОУГО ∴ БΛΕКОМЪ ΜΝΥΕ СΤΕ. И ШРЪШЕРИТОМЪ ΚΑΜΕΝΙΕМЪ УСТРОМЪ ΡΟΒΟДОМЪ. СЪΤΡЪЛЬ ИСИ ΠΡΟΤΙВЪΝΑΑГО ΜΕΥЕМЪ ΟΥСЪΚΑЕМЪ. ΙΑΚΟ ΟΥЖАСОМЪ ВЪКРЫ. УРЖЖИЕМЪ СЪСЪУЕ ВΕΖΑΚΟΝЪНЪНЖ ΓΛΑВЫ. ВЪΠИИЖ БΛВИТЕ ∴ ΟΥΖРЪВЪШИ ВΙΣЦΑ ΝΑ ΔΡЪВЪК. ВСЪМЪ БЪДЪНИΕ ΠΟΔΑΙЖЦΑΑГО. БЖИΕ СΠΕΝΙΕ ΜΤΙ НЕΠΟΡΟΥΝΑТА. ΚΡΥΑΝΙΕМЪ. ΠΛΑΥΑЩИ ВЪΠΙΠΑΣΗ. ΥΤΟ СЕ ΟΥΒΟ ΝΟΒΟΙΕ ΥΙΔ. ΟΥЖΙΒΛЪЖИ ΜΥΤΡΕВЪНЖ ΧΟΤΑ ΟΥΜΙΡΑΙΕΤЪ ∴

Как видно, перевод тропарей трех канонов (св. Мине, св. Мартину и св. Оресту) один и тот же в Зографской и в новгородских минеях. В Зографской минее на месте имени св. Мартина поставлено имя св. Мины. В новгородских есть ошибка в тропаре св. Мартину: *проповѣдникъ* вместо *проповѣдникъ* (к сожалению, мне пока не удается найти греческий текст). В Зографской минее находим правильное чтение *проповѣдникъ*, хотя в ней имя святого изменено. В Скопльской минее находим другой перевод канона св. Мине, нет никаких тропарей св. Мартину, а богородичный взят из другой службы. В этом переводе привлекает внимание слово *шрѣшритъ* для перевода греческого слова *τρίβολος* с первым значением `колючее растение, терн`. В Скопльской минее отражена совершенно другая традиция службы св. Мине. В большинстве других миней дается другой канон. Видно, что есть очень тесная связь между Зографской минеей и новгородскими минеями. В них не только находятся одни и те же святые под одними и теми же датами, одни и те же переводы служб, без следов целенаправленного редактирования, но есть также одни и те же вставленные песнопения, взятые из других служб.

25.11. Под этой датой отмечаются памяти Св. Климента Римского и св. Петра Александрийского. В новгородских минеях памяти указаны в таком же порядке: сначала Климент Римский, потом Петр Александрийский, а за ними св. Екатерина, но каноны даются в другом порядке: сначала Петру Александрийскому, а потом Клименту Римскому. Канон в Зографской минее составлен следующим образом: даются указания к канону св. Клименту Римскому Иосифа Песнописца (восьмой голос), а песни составлены из пяти тропарей – первые два из канона св. Петру Александрийскому Теофана, а следующие три – из канона св. Клименту Римскому. Даю как пример третью песнь в Зографской минее и песни в новгородских минеях и в *Ильиной книге* (ИК)<sup>14</sup>. Греческий текст приводится по современному печатному изданию<sup>15</sup>, местами даются разночтения по рукописям.

**ЗМ:** Бъзиде ты гаѣ на своени кръвы на неѣнага. тако илига на колесници ѡуѣ. идѣже прѣтеѣа нашъ гъ въшьль иеть. единъ везгрѣшныи: Житие тлѣкъмо ты оставивъ. тѣмъ и жизнь негѣкъмоу обрѣте блажене. ликоуѣши вѣкъць носе. миѣ се ѡ спсѣнии дшъ нашипетре стѣ: Тебе къ свѣтоу настави бжтвѣнаго разума. прѣблжнъи петръ. мироу оучитѣла климентѣ: Каплми бжкъствъныхъ добродѣтелиѣ наповѣтѣ си срѣдце, петровоу рѣкоу водъ исплънь дхвъныхъ, мчнуче, вѣ, достоуодне : Ба мужженеискоусно рожъшина спса всѣхъ. того моли непоруѣнага. страстьми ме всеѣа потапаѣмаго:

**НМ.** Св. Петр Александрийский: Бъзиде ты къдла на своени кръви тако на колесници, оуѣ, на неѣнага. иде(же) прѣтѣа нашъ гъ въшьль иеть. (единъ) везгрѣшныи: Житие тлѣкъмо ты оставивъ, и жизнь негѣкъмоу обрѣте, блжне. идеже вѣкъць носѣ, ликоуѣа помолѣ са о спсѣнии дшъ нашихъ: Двою породи

<sup>14</sup> *Ильина книга* – русская праздничная минея конца XI – начала XII вв. Текст из издания: *Ильина книга*. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В.Б. Крыско, Москва 2005.

<sup>15</sup> *Μηγαίον του Νοεμβρίου...*

НЕИСКОУС(ЪНА) БРАКОУ, И ДВОЮ ПРЕВЪТІ МѢТИ ННЕВЪСТЪНАГА, БЦЕ МРИНЕ. ХА БА НАШЕГО МОЛИ О СПСЕНИИ НАШЕМИЪ:

Ανήλθες ὀχούμενος τῷ σῶ αἵματι, ὡς ἐν ἄρματι Ὅσιε, πρὸς τὰ οὐράνια, ἔνθα πρόδρομος ἡμῶν, Χριστὸς εἰσελήλυθεν, ὁ μόνος ἀναμάρτυρος. Ζωὴν τὴν ἐπίκτητον καταλέλοιπας, καὶ ζωὴν τὴν ἀκήρατον εὗρες Μακάριε, ἔνθα στεφανηφόρος χορεύων ἰκύτευε, σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Παρθένος ἔτεκες ἀπειρόγαμε, καὶ Παρθένος ἔμεινας, Μήτηρ ἀπειρανδρε Θεοτόκε Μαρία, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, ἰκέτευε τοῦ σωθῆναι ἡμᾶς.

Св. Климент Римский: Тѧ кѣ свѣтѡу бжѣствѣнаго настѡви разоумѡ мирскоѡ свѣтѣлоѡ и прѡстѡѡ слнцѡ, петрѣ прѣблжнѣти, вѡблжнѣ: Каплѡми бжѣствѣнѣиχѣ добродѣтелиѣ напоивѣ си срѣдцѡ, петровоу рѣкѡу водѣ испѣлнѣ дхвѣнѣиχѣ, мѣнѣе, вѣтѣ, достоуѡуднѣ: На оустѣноу ти излиѡ сѡ блгѡдѣ(ѡ) дхѣна. тѣмѣ истоуиѡлѣ еси истоуѡвникѣтѣ вѡразоумѣа прѡсловѣти, и вѣсѡ напоилѣ еси цркѡвѣ хѡвѡ: Гнѣѡ рожаницѡ бѡ моуженеискоуѣсно рожѡшиѡ, спѣса всѣхѣ, тоѡо моли, непороуѡнаѡ, стрѣми вѣсѣгѡда поѡаплаѣмаѡго:

Σὲ πρὸς τὸ φέγγος, τῆς τοῦ Θεοῦ ὠδήγησε γνώσεως, ὁ τοῦ κόσμου διαυγής, καὶ καθαρῶτατος ἥλιος, Πέτρος ὁ θαυμάσιος, Θεομακάριστε. Σταγόσι θείων, διδαχῶν ἀρδευθεὶς τὴν καρδίαν σου, τῶν τοῦ Πέτρου ποταμὸς, ναμάτων πλήρης τοῦ Πνεύματος, Μάρτυς ἐχρημάτισας, θεομακάριστε (ἀξιοθαύμαστε)<sup>16</sup>. Ἐν χεῖλεσί σου, ἐξεχύθη ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος, ὅθεν ἔβλυσας κρουνούς, θεογνωσίας Ἀοίδιμε, καὶ πᾶσαν κατήρδευσας, τὴν Ἐκκλησίαν Χριστοῦ. Κυριοτόκε, ἡ Θεὸν ἀπορρήτως κύησασα, τὸν Σωτῆρα τοῦ παντός, αὐτὸν δυσῶπει σωθῆναί με, πάθεσιν ἐκάστοτε περιαντλούμενον.

ИК: Теѣе на свѣтѣ настѡви. бжѣниѡ разоумѡ. мирови зѡрѣниѡ и прѣѡуицѣно слнцѡ. петрѣ прѣдѡвѣнѣти бгѡблжѡване: Каплѡми стѡми напоивѣ си срѣдцѡ оуѡениѡ. петрѡ вѡрѡвѣнаго рѣкѡ. нѡва испѣлнѣ дхѡвѣнаго мѣнѣе тѣтѣ еси бгѡблжѡне: Бцѡ моуженеискоуѣсна. бѡ рожѡшиѡ спѣса всѣмѣ. самого моли спѣти сѡ. страстѣми вѣсѣгѡда ѡбжѡреѡема:

В Зографской и в новгородских минеях совпадает текст тропарей в обеих службах. Однако в *Ильиной книге* перевод совершенно другой. Есть множество различий и на лексическом, и на синтаксическом уровне: вожѣствѣнѣти и вожии для тоῦ Θεοῦ, мирскоѡ свѣтѣлоѡ и мирови зѡрѣниѡ для ὁ τοῦ κόσμου διαυγής, прѡстѡѡ и прѣѡуицѣно для καθαρῶτατος, прѣблжнѣти и прѣдѡвѣнѣти для θαυμάσιος, бжѣствѣнѣиχѣ и стѡми для θείων, добродѣтелиѣ и оуѡениѡ для διδαχῶν, петровоу рѣкѡу и петрѡ вѡрѡвѣнаго рѣкѡ для τοῦ Πέτρου ποταμὸς, вѣстѣтѣ и тѣтѣ еси для ἐχρημάτισας; гнѣѡ рожаницѡ и вѡгородѡцѡ для Κυριοτόκε; тоѡо и самого для αὐτόν; поѡаплаѣмаѡго

<sup>16</sup> Вариант дается по греческой рукописи № 24 из НБКМ, служебная минея на ноябрь XIV в., см. М. Стоянов, *Опис на гръцките и други чуждоезични ръкописи в Народна библиотека „Кирил и Методий“*. София 1973, с. 39.



и окривяема для περιαντλούμενον. Во втором тропаре есть различия, отражающие разные греческие источники: достоуодне для ἀξιοθαύμαστε и вѣблажене для θεομακάριστε. В Зографской и в новгородских минеях предпочтение отдается перфекту, а в *Ильиной книге* – аористу. В Зографской и в новгородских минеях используются притяжательные прилагательные для греческого атрибутивного, субъектного и объектного родительного, а в *Ильиной книге* он обычно передается родительным или дательным падежом. Очевидно, существовало два ранних перевода этого канона. Можно было бы предположить, что один из них был включен в праздничные минеи, а другой – в повседневные. Однако это не так, потому что канон в *Ильиной книге* также взят из повседневной минеи. Это видно из седальна и из одной из стихир после канона, которые адресованы не св. Клименту Римскому, а св. Петру Александрийскому.

Седальны 25 ноября.

**ЗМ.** ѿѣ. гла .ӣ. по̄ прѣмоудрости. ꙗко многоплѣна лоза на земли прострѣ се. и прѣѣченнѣнь красны възрастиль неси достоуодны грозѣы. спсннѣнь сладости присно искаплюще. и срѣца вѣрнѣхъ весеща (sic!). тѣмь съшьдше се стѣою ти память творимъ радостно. ѿ величающе стѣлю многострастне. мли ѿ ба грѣховъ ѡта̄:

гла. тѣ. ѿ вышнаго приумень. ѿвоу стадоу бывъ пастоухъ. на паствини житннѣ. настави къ прѣмоудромоу оуеннию ти. ѡгнавь ариа тако вьлка некротка нашьдша на не безвожннѣнь оуеннѣнь. тѣмьже и дшоу свою за не ѡдасть. пастырѣ истинны тави се. такоже ре̄ гь. стѣлю блажене. мли ѿ ба грѣховъ:

**НМ.** ѿѣ. гла .ӣ. по̄ прѣмоудрости. ꙗко многоплѣдна лоза на земли прострѣнь моукъ прѣѣченнѣнь красннѣна въздрастиль неси, достоуоднѣ, трѣзны, спсннѣна сладости принесе искаплюща, и срѣца вѣрѣхъ вѣрнѣхъ веселаша. тѣмь съшьдше са, стѣою твою памѣ творимъ радѣюще са, и ѿ величаннѣ. стѣлю многострѣне, моли ѿ ба:

ина. петроу. по̄. томоу(ж). ѿ вьшннѣнаго приуменьта ѿвоу пастоухъ бывъ, на паствиннѣ животннѣна настави. прѣмоудроуоу оуеннию ти. ѡгнавь ариа тако вьлка некротка, нашьдша на нѣ безвожннѣнь оуеннии. тѣ(мь)же и дшоу свою за не ѡдавъ, пастырѣ нарече са, такоже рече гь. стѣлю блаженнѣ. моли ѿ ба:

**ИК.** ѿѣ. гла .ӣ. по̄ прѣмоудрос – Отъ вьшннѣнаго нарока. ѿвоу стадоу пастырѣ бывъ. на паствиннѣ животннѣна настави. прѣмоудромӣ жѣнию ти. ѡгнавь ариа такы вьлка некротка. нашьдша безвожннѣнь оуеннии. тѣмьже дшоу за не издавъ. пастырѣ нарече са. такоже рече гь. стѣлю блажене. моли ѿ ба грѣховъ:

Ὡς πολύφορον κλήμα ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπλωθεὶς τῶν βασάνων κατατομῆ, ὠραίους ἐξήνηθας, ἀξιάγαστε βότρουας, σωτηρίου γλεύκος, αἰεὶ ἀποστάζοντας, καὶ καρδίας πάντων, πιστῶν κατευφραίνοντας· ὅθεν συνελβόντες, τὴν ἁγίαν σου μνήμην, τελοῦμεν γηθόμενοι, τὸν Χριστὸν μεγαλύνοντες. Ἱεράρχα πολυάθλε, πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ, τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι, τοῖς ἐορτάζουσι πόθῳ, τὴν ἁγίαν μνήμην σου.

Ἐκ τῆς ἄνωθεν ψήφου τῆς τοῦ Χριστοῦ, ἡγησάμενος ποιμένης ἐπὶ νομάς, εὐζώους ἐποίμανας, τῶν πανσόφων δογμάτων σου, ἀπελάσας Ἄρειον, ὡς λύκον ἀνήμερον, ἐπιβάντα ταύτης, ποιμὴν ἀνηγόρευσαι, ὡς ὁ Κύριος ἔφησεν, Ἱεράρχα μακάριε. Πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ, τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι, τοῖς ἐορτάζουσι πόθῳ, τὴν ἀγίαν μνήμην σου.

Перевод седальных в Зографской и в новгородских минеях тоже совпадает. В седальном св. Клименту в новгородских минеях есть ошибка, а в Зографской мы находим правильный текст. В ней сказано: *сп̄сныӣ сладости присно искаплюще*, для *σωτηρίου γλεῦχος, ἀεὶ ἀποστάζοντας*, присно является соответствием *ἀεὶ*. В новгородских минеях ошибочно стоит *сп̄сн̄гына сладости принесе̄* искаплюща, там из *присно* получилось *принесе̄*. Но здесь более интересен седален св. Петру Александрийскому. Текст этого тропаря в *Ильиной книге* отличается от текста в Зографской и в новгородских минеях в двух пунктах. Первое различие - *пастырь* и *пастычъ*, а *пастычъ* – это один из типичных праславизмов и, может быть, это слово поставлено вторично вместо первоначального перевода *пастырь*. Второе различие в словах *наркъ* в *Ильиной книге* и *причтъ* в новгородских минеях (*причтъень* в Зографской) для перевода слова *ψήφος*. Предполагаю, что в первоначальном переводе стояло слово *наркъ*, а потом это слово было заменено словом *причтъ*. Вопреки этим двум различиям, перевод седальна св. Петру Александрийскому один и тот же. Как видно, в *Ильиной книге* дается правильное указание для седальна св. Клименту, но сам тропарь пропущен и написан следующий после него – св. Петру Александрийскому. Это произошло, когда минея составлялась на основе другого славянского источника – служебной минеи на ноябрь. Как отмечает В.Б. Крыско: „Обилие южнославянских написаний свидетельствует о том, что антиграф *Ильиной книги* либо был прямо древнеболгарским, либо тщательно воспроизводил древнеболгарский протограф”<sup>17</sup>. Наверное, именно в древнеболгарском антиграфе *Ильиной книги* службы и отдельные песнопения были взяты из служебных повседневных миней. Из этого видно, что когда был составлен древнеболгарский протограф *Ильиной книги*, уже существовали древнеболгарские повседневные служебные минеи.

Можно обобщить все выше сказанное следующим образом. Зографская минея составлена на основе служебных повседневных миней на сентябрь, октябрь и ноябрь со студийским синаксарем. Службы в ней сокращены, некоторые песнопения были пропущены. Иногда песни состоят только из трех тропарей, а для дат, где имеются две памяти, употребляются сборные службы с канонами, составленными из канонов обоим святым, однако это не отмечается специально и указывается для голос только одного канона. Зографская минея тесно связана с новгородскими минеями на сентябрь, октябрь и ноябрь, изданными Ягичем. Все в ней совпадает с ними: памяти и даты, под которыми они даны; службы, их

<sup>17</sup> В.Б. Крыско, *Ильина книга – новоизданный памятник древней славянской письменности*, [в:] Научен център Св. Дасий Доростолски – Силистра към Русенски университет Ангел Кънчев. Известия. Книга I. Международна научна конференция, посветена на 1900 г. град Силистра, 2006, с. 46.

последовательность, переводы, даже добавленные песнопения из других служб, как, например, тропари св. Мартину в каноне св. Мине. Выглядит так, словно кто-то взял издание Ягича и на его основе составил Зографскую минею. Иными словами, Зографская минея показывает, что имеется южнославянский аналог начала XIII в. новгородским служебным минеям, изданным Ягичем. Объяснение этого факта может быть только одно: у новгородских миней конца XI – начала XII в. и южнославянской Зографской минеи, которая на век моложе их, был общий источник. Думаю, что этот источник – скорее всего древнеболгарские повседневные служебные минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь. Конечно, нельзя исключить возможность, что этим источником являются все-таки русские минеи, хотя пока нет доказательств столь значительного проникновения русских книг на Балканы в начале XIII в. Однако, наличие тропарей св. Мартину в службе св. Мине тоже свидетельствует о болгарском происхождении этой службы.

Еще Ягич считал, что переводы служб в новгородских минеях сделаны раньше в Болгарии<sup>18</sup>. Этому мнению придерживается и М. Мурьянов<sup>19</sup>, а также и другие российские исследователи<sup>20</sup> в последние годы. Недавно исследовательница из Германии Д. Кристианс высказала другое предположение. По ее мнению, службы переводились сначала в России, а оттуда перешли в Болгарию<sup>21</sup>. Однако это предположение противоречит многим фактам. Многочисленные древнеболгарские оригинальные гимнографические произведения должны были существовать в определенной среде переводных служб. Вряд ли можно предположить, что исполнялись службы только св. Димитрию, св. Андрею, св. Аполлинарию и св. Стефану. Поскольку древнеболгарские гимнографические произведения оформлены именно как службы, они должны были содержаться в сборниках не жанрового, а функционального типа, т. е. в минеях. Кроме того, существуют ранние русские минеи с несомненным древнеболгарским протографом, какими являются *Ильина книга* и *Путьятина минея*. Практически нельзя сомневаться в том, что в Болгарии еще в ранний период (при правлении царя Петра) были не только праздничные, но и служебные повседневные минеи. Это доказывается и *Путьятиной минеей*, служебной повседневной минеей на май, и *Ильиной книгой*, которая составлена на основе служебных миней.

Вряд ли можно сомневаться в том, что в основе русских служебных миней лежат древнеболгарские минеи, в которых находились и переводные,

<sup>18</sup> В. Ягич, указ. соч., с. ХСVII.

<sup>19</sup> Мурьянов писал: „В своем первоначальном виде он сохранился не полностью, но если экстраполировать данные первой четверти годового круга, опубликованной академиком Ягичем, то в пересчете на весь год это составляло примерно пятьсот канонов, переведенных с греческого в Болгарии на протяжении X-XI вв. и оттуда заимствованных Киевской Русью”. М.Ф. Мурьянов, *Служба Максиму Исповеднику по новгородским минеям конца XI – начала XII в.*, [в:] idem, *История книжной культуры России. Очерки.*, ч. 2, Санкт Петербург 2008, с. 212.

<sup>20</sup> См. Р. Кривко, *Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август*, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung.* Bonn 7–10 Juni 2005. Herausgegeben von H. Rothe und D. Christians, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007, p. 236-270.

<sup>21</sup> D. Christians, *Zur Genese des ostslavischen Gottesdienstmenäums*, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem...*, p. 150-174.

и оригинальные службы. Однако остается открытым вопрос о самих книгах, где они были составлены – еще в Болгарии, или уже на Руси? Поскольку текст новгородских миней тиражируется во многих русских списках (даже с одними и теми же ошибками) вплоть до XV в., я считаю более вероятным, что они не составлялись на Руси, а у них были первоначальные древнеболгарские протографы, особенности которых отражены в русской традиции до XIV-XV в. Это подтверждается и наличием тропарей св. Мартину в службе св. Мине. Культ этого святого был более распространен среди южных славян, так что вероятнее предположить, что эти тропари были вставлены в mineю, составленную в Болгарии и потом попавшую на Русь. Даже если у Зографской mineи были древнерусские источники, где, однако, не должно было быть ошибок, которые находятся в новгородских mineях, изданных Ягичем (а некоторые из них и в ряде более поздних миней), все-таки кажется вероятным, что в основе этих древнерусских источников лежали древнеболгарские протографы – служебные mineи на сентябрь, октябрь и ноябрь.

Редакция: Иван Петров

Zografaska mineja nr 53 (I.e. 7): specyfika  
zawartości i przekładu służb

Zografaska mineja nr 53 (I.e. 7) to serbski rękopis z XIII w., u podstaw którego leży wczesna redakcja bułgarska. Zawiera ona jedne z najstarszych starobułgarskich oryginalnych utworów hymnograficznych: *Kanon ku czci św. Dymitra Soluńskiego* i *Kanon ku czci apostoła Andrzeja Nauma Ochrydzkiego*. W większości wypadków sedalne umieszczone są na początku służb, przed sticherami wieczerni, co także dowodzi ich wczesnego pochodzenia. To mineja codzienna na pierwsze trzy miesiące roku liturgicznego (wrzesień, październik, listopad), ale choć zawiera służby na każdy dzień miesiąca, jej skład jest niepełny. Na dni pamięci dwóch świętych zapisano tylko jedną służbę, a w części z nich opuszczono niektóre tropary. Niekiedy służba zawiera pieśni dedykowane obu świętym (jak np. na 25 XI). Z uwagi na swój skład mineja Zografaska znajduje się na pograniczu minei codziennych i świątecznych.

## Cerkiewnosłowiański przekład Dobrej Nowiny w rękopisie nr 4 z klasztoru św. Pantelejmona

Wśród przechowywanych w klasztorze św. Pantelejmona na Górze Athos 114<sup>1</sup> cerkiewnosłowiańskich rękopisów jedynie pięć to przekłady Ewangelii. Rękopisy o numerach 7 (poł. XIII w., 128 f.) i 21 (XVI w., 272 f.) zawierające tekst Dobrej Nowiny zgodnie katalogowano jako tetraewangelie<sup>2</sup>.

Rękopis Ewangelii przechowywany w klasztorze św. Pantelejmona pod numerem 2 katalogowany był dotychczas jako aprakos pełny<sup>3</sup>. Identyfikację typologiczną niniejszego zabytku, jak podali autorzy najnowszego katalogu słowiańskich rękopisów Świętej Góry Athos, przeprowadził N.B. Tichomirow. Stwierdził on, iż nie jest to lekcjonarz, lecz tetraewangelia<sup>4</sup>.

Jedynie pozostałe dwa rękopisy zalicza się do lekcjonarzy. Manuskrypt nr 8, datowany na połowę XIV w. (88 f.), z którego jedna karta znajduje się w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Moskwie w zbiorze W.I. Grigorowicza pod sygnaturą 17.1 (M. 1699.1)<sup>5</sup>, z zapisanymi naprzemiennie lekcjami z Apostoła i perykopami z Ewangelii, jak wskazały najnowsze badania z zakresu typologii cerkiewnosłowiańskich aprakosów, nie jest aprakosem krótkim<sup>6</sup> czy niedzielnym<sup>7</sup>, lecz blokowym (столпный апракос)<sup>8</sup>.

Ostatni manuskrypt zawierający cerkiewnosłowiański przekład Ewangelii przechowywany jest pod numerem 4<sup>9</sup>. Składa się on z 202 kart. Lekcjonarz Apostoła krótkiego zajmuje karty 1-77v, zaś ewangeliarza tego samego typu karty 78-201v.

1 A.A. Турилов, Л.В. Мошкова, *Славянские рукописи афонских обителей*, Фессалоники 1999, s. 456-457.

2 A.E. Tachiaos, *The Slavonic manuscripts of Saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Thessaloniki – Los Angeles 1981, nr 2 i 21; *Сводной каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI-XIII вв.*, гл. ред. С.О. Шмидт, Москва 1984, nr 348 (s. 298-299); A.A. Турилов, Л.В. Мошкова, *Славянские...*, nr 111 i 201.

3 A.E. Tachiaos, *The Slavonic manuscripts...*, nr 2; M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 33), Köln – Weimar – Wien 2001, s. 525.

4 A.A. Турилов, Л.В. Мошкова, *Славянские...*, nr 126, s. 67.

5 A.A. Турилов, Л.В. Мошкова, *Славянские...*, nr 56, s. 45; С.Ю. Темчин, *Столпный апракос – еще один неизвестный структурный тип славянского Евангелия (по рукописям XIII-XVI веков)*, Г. Баранкова (ред.), *Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500-летию Геннадиевской Библии*, Сборник материалов международной конференции (Москва, 21-26 сентября 1999 г.), Москва 2001, s. 139; *Сводной каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии, XIV век, выпуск 1 (Апокалипсис – Летопись Лаврентьевская)*, гл. ред. С.О. Шмидт, Москва 2002, nr 62, s. 169-170.

6 A.E. Tachiaos, *The Slavonic manuscripts...*, nr 8; M. Garzaniti, *Die altslavische Version...*, s. 525.

7 Т. Кръстанов, *Воскресное (праздничное) Апостол–Евангелие – малоизвестный древнеболгарский памятник кирилло-мефодиевской эпохи?*, „Славяноведение” 1995/2, s. 68.

8 Zob. С.Ю. Темчин, *Столпный апракос...*, s. 139-148.

9 О niniejszym rękopisie zob. A.E. Tachiaos, *The Slavonic manuscripts...*, nr 4; A.A. Турилов, Л.В. Мошкова, *Славянские...*, nr 56; M. Garzaniti, *Die altslavische Version...*, s. 525.

Niniejszy rękopis datowany był najczęściej na 1313 rok. Taka data znajduje się u P.A. Ławrowa<sup>10</sup>, A.E. Tachiaosa<sup>11</sup> czy w najnowszych wydaniach starocerkiewnosłowiańskiego tekstu Ewangelii Jana<sup>12</sup> i Mateusza<sup>13</sup>. Ostatnio opublikowany katalog cerkiewnosłowiańskich rękopisów Świętej Góry Athos w dacie niniejszego zabytku wprowadza już należne poszczególnym jego aprakosowym fragmentom rozgraniczenie<sup>14</sup>. Jedynie jego pierwsza część, czyli lekcjonarz Apostoła, datowana jest na rok 1313, zaś pozostałe karty 78-202 na koniec XIII – pocz. XIV wieku<sup>15</sup>. Zdaniem autorów niniejszego katalogu, rękopis nr 4 z klasztoru św. Pantelejmona powstawał najprawdopodobniej jako całość, a jego tekst został zapisany przez dwu skrybów. Uwzględniając jednak pozostawione przez kopistów informacje (f. 78v i 201v), zapisany na ostatniej karcie tekst należy przypisać osobie trzeciej.

Tekst Dziejów, Listów Apostolskich i Dobrej Nowiny niniejszego lekcjonarza zapisany został w bułgarskiej odmianie języka cerkiewnosłowiańskiego.

Perykopy Dobrej Nowiny znajdują się na kartach 78-201v. Poszczególne części ewangeliarza zajmują następujące karty:

1. Synaksarion (f. 78-167),
  1. 1. Okres Paschalny (f. 78-105),
  1. 2. Okres po święcie Pięćdziesiątnicy (f. 105-118v),
  1. 3. Okres Nowego Roku Cerkiewnego (f. 118v-135),
  1. 4. Okres Wielkiego Postu i Tydzień Męki Pańskiej (f. 135-167).
2. Menologion (f. 167-198v),
3. Jedenaście Ewangelii Jutrzni Niedzielnych (f. 198v-201),
4. Perykopy na różne okazje (f. 201-201v).

Znajdujący się w niniejszym rękopisie ewangeliarz, podobnie jak i aprakos Apostoła, uwzględniając typologiczną klasyfikację, zalicza się do lekcjonarzy krótkich. Tak więc w synaksarionie ewangeliarza zostały zapisane liturgiczne perykopy na wszystkie dni w okresie paschalnym i tygodniu Męki Pańskiej, zaś w pozostałych okresach jedynie na soboty i niedziele.

Paralelnie z typologicznym podziałem cerkiewnosłowiańskich rękopisów zawierających teksty Nowego Testamentu przeprowadza się podział tekstologiczny, czyli taki, w którym uwzględnia się charakter tekstu. Już w XIX wieku G.A. Woskresenski wyróżnił cztery redakcje cerkiewnosłowiańskich przekładów<sup>16</sup>, które po niewielkiej modyfikacji uzyskały powszechną akceptację<sup>17</sup>.

10 П.А. Лавров, *Палеографическое обозрение кирилловского письма*, (Энциклопедия славянской филологии, вып. 4.1), Петроградъ 1916, s. 138.

11 А.Е. Тачиос, *The Slavonic manuscripts...*, nr 4.

12 *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice I), изд. подготов.: А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Е.Л. Ванесева, А.М. Пентковский, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева, Санкт Петербург 1998, s. 75 (III-цей paginacji).

13 *Евангелие от Матфея в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice II), изд. подготов.: Алексеев А.А., Азарова И.В., Алексеева Е.Л., Бабицкая М.Б., Ванесева Е.Л., Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ткачева Т.В., Санкт Петербург 2005, s. 167.

14 А.А. Турилов, А.В. Мошкова, *Славянские...*, nr 54, s. 43-44.

15 Za tą datacją podają także N.F. Kowjazina (Н.Ф. Ковязина, *Стабильные памяти и евангельские чтения в славянском апракосном Месяцеслове XI-XVI вв. (сентябрь)*, „Slavistica Vilnensis” 51-60, Kalbotyra 49 (2), 2000, s. 58).

16 О редакциях церкiewnosłowiańskich przekładów Ewangelii G.A. Woskresenskogo zob. Г.А. Воскресенский, *Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с различными чтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI-XVI вв.*, Сергиевъ Посадъ 1894; *Характерическія черты четырех редакцій славянского перевода Евангелия от Марка по сто овандцати рукописямъ Евангелия XI-XVI вв.*, Москва 1896.

17 Zob. А.П. Жуковская, *Текстология и язык древнейших славянских памятников*, Москва 1976, s. 112-121; *Евангелие от Иоанна...*, s. 8-17 (I-szej paginacji); *Евангелие от Матфея...*, s. 163-168.

Najstarsza z nich określana jest jako: „древнейшая югославянская [редакция – przypis J.O.], более или менее первоначальная”<sup>18</sup> czy też jako „древний текст”<sup>19</sup>. Cerkiewnosłowiański przekład Ewangelii poświadczony w lekcjonarzu numer 4 klasztoru św. Pantelejmona zaliczony został do tego właśnie najstarszego typu<sup>20</sup>.

Osobliwością niniejszego zabytku jest ponadto fakt, iż stanowi on połączenie Apostoła aprakosu krótkiego i ewangeliarza krótkiego. W cerkiewnosłowiańskiej tradycji znany jest jeszcze jeden egzemplarz tego typu lekcjonarza. Jest to manuskrypt nr 5 z Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii datowany na koniec XIII – początek XIV w. (168 f.)<sup>21</sup>. Jednak w tym przypadku ewangeliarz znajduje się na początku (f. 1-129v), zaś Apostoła aprakos na drugim miejscu (f. 130-168v).

Badania cerkiewnosłowiańskich przekładów Ewangelii polegające na porównaniu poszczególnych perykop jednorodnych typologicznie aprakosów były prowadzone bardzo rzadko. Przykładem dla tego typu przedsięwzięć może być zainicjowany w latach trzydziestych ubiegłego wieku na Uniwersytecie w Chicago projekt<sup>22</sup>, którego przedmiotem były lekcjonarze greckie. Kolejne prace powstałe w ramach niniejszej inicjatywy poświęcone były wydzielanym w aprakosach częściom. Na potrzebę realizacji tego typu badań także cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzy często wskazywano w publikacjach<sup>23</sup>. Pojawiały się twierdzenia, że tylko porównania poszczególnych perykop ewangelijnych pozwolą na merytoryczną dyskusję o różnorodności czy genezie cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzy<sup>24</sup>.

Kolacjonowanie cerkiewnosłowiańskiego przekładu liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiąticy w rękopisie nr 4 z Klasztoru św. Pantelejmona wskazało na istnienie w nim niezwykle rzadko poświadczanych wariantów tekstu. Pierwszy okres synaksarionu, uwzględniając warianty tekstowe i różnorodność perykop, zarówno w greckiej, jak i słowiańskiej tradycji, uważany jest za najbardziej stabilny.

Jako materiał porównawczy wykorzystano 42 rękopisy tego samego typu (*l* esk), w tym także takie, których zachowane fragmenty pierwotnie mogły być ich częścią. Są to<sup>25</sup>: Ab-5, Ab-7, Ab(n)-4, Ab(n)-8, Ar, As, BN(B)-496, BN-496, CI(M)-488, Es, Ho(r), Je, KM-33, KM-111, KM-508, KM-512, KM-849, KM(f)-868, Kx, Lu, Mk, Mu, Os, Oх(r), Pa(t)-307, Pc-26, Pc-

18 Г.А. Воскресенский, *Евангелие от Марка...*, s. 2; *Характеристическія черты четырехъ редакцій...*, s. 1.

19 *Евангелие от Иоанна...*, s. 8-9 (I-szej paginacji), *Евангелие от Матфея...*, s. 166-167.

20 *Евангелие от Матфея...*, s. 167.

21 Хр. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на Науките*, София 1969, nr 5, s. 20-21.

22 Zob. E.C. Colwell, D.W. Riddle, *Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*, Studies in The Lectionary Text of the Greek New Testament, Vol. 1, Chicago 1933.

23 К.И. Логачев, *Проблема критического издания первого письменного памятника кирилло-мефодиевской традиции*, „Советское Славяноведение” 1982/5, s. 71-72; H.G. Lunt, *On the Old Church Slavonic Codex Assemanianus*, „Македонски јазик”, XXXII-XXXIII (1981-1982), s. 412.

24 H.G. Lunt, *On Old Church Slavonic Gospel Texts*, „Byzantinobulgarica” 1986/VIII, s. 118.

25 Na potrzeby niniejszej pracy wykorzystano zaproponowany przez L.P. Żukowską system skrótów cerkiewnosłowiańskich rękopiśmiennych Ewangelii (zob. А.П. Жуковская, *Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI – XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их*, [w:] *Памятники древнерусской письменности: язык и текстология*, ред. В.В. Виноградов, Москва 1968, s. 314-332 (Приложение 2: Рукописные источники и их сокращенные обозначения). Zgodnie z nim lekcjonarze krótkie (*l* esk) otrzymują skrót dwuliterowy (np. Mk, SK). W przypadku fragmentarycznie zachowanych aprakosów, których typu nie da się ustalić na podstawie zawartych w nich fragmentów, otrzymały skrót trzyliterowy. Ostatnia litera podana w nawiasie (np.: Ab(n)-4, St(e)-388) sugeruje, iż dany fragment mógł być pierwotnie lekcjonarzem pełnym lub krótkim.

27, Pl, Pt, Rl-12, SA-2, SK, St(e)-377, St(e)-388, Sv(r), Tu, Ty(p)-14, Vc, Ve(r)-5, Vl, Vt-pal, Zg-16. Ze względu na fragmentaryczny stan części aprakosów, w których nie zachowały się perykopy kolacjonowanego okresu, niemożliwe było wykorzystanie pozostałych 10 rękopisów tego samego typu i 17 takich, które pierwotnie mogły być aprakosami krótkimi.

Zgodnie z wypracowanymi zasadami krytyki tekstu należy pamiętać o podziale wariantów na dwa rodzaje<sup>26</sup>. Takim, w których upatruje się świadomej interwencji skrybów, poświęca się szczególną uwagę. Pozostałym zaś zmianom, które mogły powstać jako wynik nieuwagi kopistów (nieświadomie, niezależnie od nich), nie przypisuje się większego znaczenia. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, iż kopiści przepisując ten sam rękopis mogli nieświadomie i niezależnie od siebie wprowadzać do antygrafu te same lub bardzo podobne zmiany w tekście.

Nie należy jednak zapominać, że w zupełnie innej sytuacji znajdował się czytelnik, którym był także kopista. Z jego punktu widzenia każde, nawet najdziwniejsze, brzmienie tekstu mogło być traktowane jako próba najwierniejszego oddania sensu danego wyrażenia. Stąd też praca kopistów mogła polegać nie tylko na przeprowadzaniu korekty istniejących w tekście błędów, lecz na wiernym odzwierciedleniu w antygrafie brzemienia protografu. Dlatego też warianty tekstu, które wprowadzają dość znaczne zmiany w kompozycji przekładu, czy też takie, które charakteryzują się wyraźną zmianą form gramatycznych oraz systematycznie pojawiają się w przekładzie, posiadają pewne znaczenie. Należy na nie zwracać uwagę w badaniach, których celem jest wskazanie bliskich sobie tekstologicznie rękopisów.

Takie spojrzenie i uwzględnianie konsekwentnie poświadczanych w rękopisach wariantów<sup>27</sup>, także i tych, które dla krytyki tekstu nie posiadają większego znaczenia, umożliwia wskazanie na bliskie sobie tekstologicznie rękopisy.

W genezie niektórych występujących w rękopisie nr 4 klasztoru św. Pantelejmona wariantów można doszukiwać się błędów kopisty. Prawdopodobną przyczyną ich powstania mógł być wpływ kontekstu, światopoglądu skryby czy frazeologii kościelnej. Do tej grupy należą warianty<sup>28</sup> charakteryzujące się:

- zmianą leksemów (reczowników, czasowników, etc.) (np.: J 1,15<sup>29</sup>-*gr* *ἕκαστε* *μενε*; J 1,20 i 4,9;19-*ρεεε*; J 2,22-*x÷z*; J 5,12-*r* *ἄε*; J 7,14-*v* *ἰδιαιδε*);
- harmonizacją kontekstu (np.: J 1,45-*v* *ἰδὲ* *ἵακον* *ἄ* *i* *vz* *πρὸς* *ἄ* *ἰδὲ*; J 3,11-*v* *αμz*; J 7,22-*ok* *ἄ* *ἵαυτε* *ἄ* *ἰδὲ* *ἵ*; J 7,49-*pr* *ok* *lutz* *u* *††* *tz*; J 10,35-*k* *ogz*; J 21,20-*na* *prz* *sexz*);

26 B.M. Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Third, Enlarged Edition, New York – Oxford 1992, s. 186-206; A.C. Лихачев, *Текстология на материале русской литературы X-XVII веков*, Изд. 3 переработанное и дополненное, при участии А.А. Алексеева и А.Г. Боброва, Санкт Петербург 2001, s. 60.

27 W tego typu pracach nie uwzględnia się zwykle następujących różnic: a) zmiana szyku wyrazów w zdaniu, np. J 1, 3 brzmi: *i vszε t̃x̃m̃l̃f̃ k̃ỹf̃ i k̃ejz̃ negõje ne k̃ỹst̃l̃f̃ ñis̃es̃õje*, podczas gdy w niektórych rękopisach szyk jest nieco inny, tzn. *ñis̃es̃õje* zapisane jest przed *ne k̃ỹst̃l̃f̃*; czy w J 6, 36 *vid̃x̃ste me* jest nieco inny, tzn. *me vid̃x̃ste*; b) oboczność formy zaimków, tzn. *ĩje* — *ẽje* (np. J 1, 3; 13; 38; 41; 42; 3, 11; 23); c) różnice w formach *ego* - *egõje*, czy *iko* - *ikõje*; *ἰ*). dodanie spójników na początku wersetów.

28 Podane zostały tylko najbardziej charakterystyczne przykłady.

29 W niniejszym spisie kolejność wersetów odpowiada układowi Ewangelii w zwyczajowo przyjętym porządku. Na pierwszym miejscu znajduje się informacja o Ewangelii, rozdziale i wersecie, zaś następnie poświadczony Pn-4 wariant.



- występowaniem innych form czasownikowych (np.: Łk 24,51-*otlǫstuvolz*; J 1,41-*szkajauz se*; J 2,10-*davaetz*; J 4,8-*kupiti braṇa*; J 4,28-*vǫl gradlǫ tekzǫ*; J 4,28-*ostavivz*; J 4,31-*molǫxx se*; J 9,7-*edz*; J 10,18-*primu*);

- liczne dodatki i opuszczenia w tekście.

Jako charakterystyczne dla cerkiewnosłowiańskiego przekładu liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopisie nr 4 klasztoru św. Pantelejmona można uznać następujące warianty<sup>30</sup>: Mr 15,44- *pilatǫ že divi se- udivi se цму*; J 1,9- *svǫtǫ- svǫdǫtelz*; J 1,15- *o nemlǫ- o svǫ*; *ǫgoǫke- o nemzǫke*; J 1,17- *jakonlǫ moseomz- jakonlǫ moiseovz*; J 1,22- *klǫto esi- sto esi*; J 1,45- *цgoǫke- ǫkoǫke*; J 2,3- *glagola mati isv:-a klǫ nemu- glagola mati kz is÷vi*; J 3,2- *awe ne kvadetz bogz slǫ nimz- awe ne kvadetz hoga*; J 4,28- *glagola slovǫkomlǫ- glagola kz narodomz*; J 4,34- *poslǫlavlǫago me- oc÷a moego*; J 4,35- *vǫlǫvedǫte osi vaǫ- vzjrite uko*; J 4,41- *vǫrovǫe ja slovo цgo- vǫrovǫe ja slovo ǫke rese ženǫ*; J 5,3- *kolovixlǫ- nedǫknixz*; J 5,17- *oc÷z moi doselǫ dǫlavuz- oc÷z moi doselǫ dǫlatelz цstz*; J 5,44- *iwete- priemlete*; J 6,10- *ǫtz- dvǫ*; J 7,1- *xoditi- kiti*; J 7,6- *pride- priklǫzi se*; J 7,15- *ǫdei- vsi*; J 7,18- *slavǫ svoeǫ iwetlǫ- ǫke slavǫ svov iwetlǫ; sz istinzǫ- istinno*; J 7,20- *iwetz- xowetz*; J 7,28- *poslǫlavǫ me- цǫke me poslǫla*; J 7,39- *ǫriimati- ǫriti*; J 8,25- *ty klǫto цsi- ty otlǫ kudu цsi; nazetlǫklǫ ǫko glagolǫ vamlǫ- nazetlǫklǫ vamlǫ ǫko glagolǫ*; J 8,39- *dǫla avraamǫ tvorili kvste- ǫbili me kvste*; J 9,33- *otlǫ hoga- k÷z*; J 11,54- *ide*<sup>31</sup>- *ǫvǫide*; J 12,39- *rese isǫk- rese kz nimz*; J 12,41- *slavǫ цgo- slavǫ gn÷b*.

Wszystkie podane wyżej warianty są charakterystyczne jedynie dla dwu porównywanych aprakosów krótkich. Pierwszy to ewangeliarz nr 4 z klasztoru św. Pantelejmona (Pn-4), drugi to Apostoł-ewangeliarz krótki przechowywany w Archiwum Serbskiej Akademii Nauk i Sztuki w Belgradzie pod numerem 2 (SA-2)<sup>32</sup> (191 f.) i datowany na lata 1366/1371.

Poświadczony w obu rękopisach tekst nowotestamentowych fragmentów zalicza się do najstarszej „redakcji” cerkiewnosłowiańskich przekładów<sup>33</sup>. Typologicznie oba rękopisy także należą do tej samej grupy aprakosów krótkich. Różnica między nimi polega jedynie na kompozycji. Pierwszy jest połączeniem Apostoła krótkiego i ewangeliarza krótkiego. W drugim lekcje z Apostoła i perykopy z Ewangelii zostały zapisane naprzemiennie. Porównanie kompozycji obu aprakosów, pod względem kształtu perykop, formuł wprowadzających i odsyłaczy, z innymi ewangeliarzami krótkimi wskazało na istnienie w nich jedynie kilku drobnych różnic.

30 Żaden z podanych niżej wariantów nie został odnotowany w aparacie staro-cerkiewno-słowiańskiej Ewangelii Jana (*Евангелие от Иоанна...*).

31 Został tu odnotowany także wariant *otide*.

32 O niniejszym rękopisie zob: Г.А. Воскресенский, *Древний славянский переводъ апостола и его судьбы до XV в., Опытъ изслѣдованія языка и текста славянскаго перевода Апостола по рукописямъ XII-XV вв.*, Москва 1879, s. 146-147; Л. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига, Збирка Српске Краљевске Академије*, Београд 1901, nr 19, s. 11-12; Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века)*, Зборник за Историју, Језик и Књижевност српског народа, 1 Одељење, Књ. XXXI, Београд 1982, nr 138, s. 24.

33 Г.А. Воскресенский, *Древний славянский переводъ апостола...*, s.147.

Przykładem, który wyróżnia jedynie te dwa aprakosy na tle pozostałych, może być perykopa wtorku siódmego tygodnia po Wielkanocy, gdzie piąta formuła wprowadzająca<sup>34</sup> posiada dodatek w postaci rzeczownika  $\Psi\text{z}:\sim\epsilon$ , i brzmi:  $\text{reze gospođz } \Psi\text{z}:\sim\epsilon$ .

Na podstawie istnienia dużej ilości wariantów, charakterystycznych jedynie dla tych dwu rękopisów, mówić można o wspólnej genezie przekładu Dobrej Nowiny (dla okresu Paschalnego) w obu kodeksach.

Powszechnie uważa się, że zawarty w aprakosach krótkich cerkiewnosłowiański przekład Ewangelii nie jest jednorodny tekstologicznie. Do ich kompilacji wykorzystywane były różnorodne nie tylko pod względem typologicznym, ale także tekstologicznym źródła. Jednak już protografy cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzy mogły posiadać tekst noszący znamiona kompilacji. Na połączenie różnorodnych tekstologicznych źródeł w aprakosach krótkich wielokrotnie wskazywano w publikacjach<sup>35</sup>. Słusznie uważa się, że cerkiewnosłowiański przekład Dobrej Nowiny w poszczególnych częściach synaksarionu może się różnić z tekstologicznego punktu widzenia.

Kolacje liturgicznych perykop kolejnego okresu pierwszej części aprakosów, do którego należą czytania z Ewangelii po święcie Pięćdziesiątnicy poświadczyły istnienie nowych wariantów<sup>36</sup> wspólnych jedynie dla wspomnianych wyżej obu rękopisów (Pn-4 i SA-2). Na uwagę zasługuje także fakt, że największa ich część występuje także w apostołe-ewangeliarzu nr 27 (Pc-27) przechowywanym w Klasztorze w Pećce Patriarszej (1451 rok, 311 f.). Jako następne w kolejności należałoby wymienić rękopisy: *Ksiągę Sawy* (SK), *Ewangeliarz* Biblioteki Patriarchatu Jerozolimskiego nr 19 (Je), aprakos Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii o numerze 5 (Ab-5), czy *Ewangeliarz Macedoński* (popa Jovana) (Mk).

Identyfikacja bliskich tekstologicznie cerkiewnosłowiańskich rękopisów Dobrej Nowiny, którymi są w tym przypadku Pn-4 i SA-2, posiada ogromne znaczenie dla badań spuścizny św.św. braci Cyryla i Metodego, tradycji narodów słowiańskich czy cerkiewnosłowiańskich przekładów. Dokładna analiza obu zabytków, której celem powinno być porównanie całego tekstu ewangelijnego, Dziejów i Listów Apostolskich czy form perykop, pozwoli zapewne na wskazanie większej ilości elementów wspólnych obu zabytków. W przypadku poświadczenia ich występowania także w innych cerkiewnosłowiańskich, niekoniecznie należących do tej samej typologicznie grupy, czy greckich zabytkach zrobiony zostanie kolejny krok umożliwiający wskazanie bliskich tekstologicznie sobie tekstów Dobrej Nowiny.

#### Wykaz źródeł rękopiśmiennych

Ab-5 - rękopis ewangeliarza (1-129v) i apostoła (130-168v), Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii, nr 5; kon. XIII – pocz. XIV w.; 168 f.;

Ab-7 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii, nr 7; pocz. XIV w.; 141 f.;

34 O kształcie formuł wprowadzających i zmianach w następujących po nich wersetach zob. C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig 1909, s. 341; E.C. Colwell, D.W. Riddle, *Prolegomena...*, s. 84; Евангелие от Иоанна..., s. 16 (III-ciej paginacji).

35 Zob. С.Ю. Темчин, *Было ли краткоапракосное Евангелие певой славянской книгой, переведенной с греческого*, [w:] *Исследования по славянскому историческому языкознанию: памяти проф. Г.А. Хабургаева*, Москва 1991, s. 15-27; *Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием*, „Byzantinoslavica” 1999/1, t. 60, s. 114.

36 W przypadku ilości perykop należy wskazać na brak, poświadczony także w dwu innych rękopisach (BN-496 i Lu), tekstu ewangelijnego czy odsyłaczy dla perykop siedemnastej soboty i niedzieli.

Ab(n)-4 - rękopis ewangeliarza, Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii, nr 4; koniec XIII w.; 1 (frag.) f.;

Ab(n)-8 - rękopis ewangeliarza, Archiwum Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii, nr 8; XIV w.; 6 f.;

Ar - rękopis ewangeliarza Archangielskiego, Rosyjska Biblioteka Narodowa w Moskwie, zbiór Muzealny, Nr 166, 1092 r.; 178 f.;

Ed: *Архангелско евангелие 1092 г.*, Изд. Румянцевского Музея, Москва 1912;

As - kodeks Assemaniego, Biblioteka Watykańska, Slav. 3., poł. XI w., III+158 f.;

Ed: Vajs J., Kurs J., *Evangeliarium Assemani, Codex Vaticanus 3. Slavicus Glag., Editio phototypica cum prolegomenis, Textu Litteris Cyrillicis Transcripto, Analysis, Annotationibus Palaeographicis, Variis Lectionibus, Glossario*, Tomus I: Prolegomena, Tabulae, Praeae 1929;

BN(B)-496 - fragment w ewangeliarza-apostoła w rękopisie BN-496, Narodowa Biblioteka Serbska w Belgradzie, nr 496, XIX w., 16 f. (karty 1-9, 325-330);

BN-496 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Narodowa Biblioteka Serbska w Belgradzie, nr 496, II ćwierć XV w., 314 f. (karty 10-324);

CI(M)-488 - rękopis ewangeliarza – apostoła, Cerkiewne Historyczno–Archeologiczne Muzeum w Sofii, nr 488, XII w. (?), 1 f.;

Es - rękopis ewangeliarza Euzebiusza, Rosyjska Biblioteka Narodowa w Moskwie, zbiór Muzealny, № 3168, 1283 (1282?) rok, 140 f.;

Ed.: *Евсєвїєво Евангєлїє 1283 року. Наукове видання. Пам'ятки Української мови XIII ст. Серія канонічної літератури*, Відп. ред. В.В. Німчук, Київ 2001;

Ho(r) - rękopis ewangeliarza z kolekcji Jarosława Hordynskiego, (Coll. Sviatoslav Hordynsky, Verona, J.J. USA), XIII w., 2 f.;

Ed: Rudnyckij J.B., *A 13<sup>th</sup> century cyrillic Gospel fragment*, Winnipeg 1965, (Readings in Slavic Litterature, Nr 5);

Je - rękopis ewangeliarza, Biblioteka Prawosławnego Patriarchatu Jerozolimskiego, Slav. 19, poł. XIII w., 199 f.;

KM-33 - rękopis ewangeliarza, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 33 (579), I poł. XIV w., 22 f.;

KM-111 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 111; koniec XIV w.; 238 f.;

KM-508 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 508 (151), pocz. XIV w., 144 f.;

KM-512 - rękopis ewangeliarza-apostoła ze służebnikiem na początku, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, XV w., 311 f. (!: f. 36-303);

KM-849 - rękopis ewangeliarza, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 849, kon. XIII w., 70 f.;

KM(f)-868 - rękopis ewangeliarza, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii (Bułgaria), kon. XVI w., 37 f.;

Kx - rękopis ewangeliarza Koxno, Państwowa Naukowa Biblioteka w Odessie, Nr 1/3 (49), II poł. XIII w., 130 f.;

Ed: Косек Н.В., *Евангєлїє Кохно: Болгарский памятник XIII в.*, София 1986;

Lu - rękopis ewangeliarza, Biblioteka Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, nr 563 (stara sygn. 26), kon. XV- pocz. XVI w., f. 84;

Mk - rękopis ewangeliarza Macedońskiego, zwanego także ewangeliarzem popa Jana, kon. XII – pocz. XIII w., 135 f., rękopis przechowywany w:

- Archiwum Chorwackiej Akademii Nauk w Zagrzebiu, III c 1 (собр. А. Михановича, №. 33), 133 f.;

- Bibliotece Patriarchatu Serbskiego w Belgradzie, nr 316, 2 f.;

Ed: Мошин В., *Македонско евангєлїє на поп Јована*, Стари текстови, т. 1, Скопје 1954;

Ostapczuk J., *Dwie zidentyfikowane karty Ewangeliarza Macedońskiego (papa Jovana) (kon. XII – pocz. XIII w.)* полата кѣнигописнаж [w druku];

Mu - dwa fragmenty ewangeliarza, Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, Muz. 3178 (139 f.) i Uvar. 289 (16 f.); XIII w., 155 f.,

Os - rękopis ewangeliarza Ostromira, Rosyjska Biblioteka Narodowa im. M.E. Sałtykowa-Szczedrina w Sankt-Petersburgu, F.п. I. 5, 1056-1057, rus., 294 f.;

Ed.: *Остромирово Евангелие, 1056-57: Факсимильное воспроизведение памятника*, Ленинград – Москва 1988;

Ox(r) - głągolicie Karty Ochrydzkie, XI w., Państwowa Naukowa Biblioteka w Odessie, Nr 1/2 (532), 1,5 f.;

Ed: Ильинский Г.А., *Охридские глаголические листки: Отрывок древнецерковнославянского евангелия XI в.*, Памятники старославянского языка, т. 3, вып. 2, Петроград 1915;

Pa(t)-307 - sześć fragmentów rękopisu apostoła-ewangeliarza z poł. XIII w., 10 f., przechowywanych w:

- Narodowej Bibliotece Serbskiej w Belgradzie, nr 1, 2 f.,

- Bibliotece Patriarchatu Serbskiego w Belgradzie, nr 307, 1 f.,

- Bibliotece Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie, nr 682, 4 f.,

Ed: Smokina N. N., Smokina N., *Unul dintre cele ami vechi texte slave scrise de un romin (sec. XI-XII)*, Biserica ortodoxa romina, LXXXIX, 11-12 (1961), str. 111-1141;

- Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie, Szczuk. 39, 1 f.,

- Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie, Szczuk. 884, 2 f.,

- Uniwersyteckiej Bibliotece im. Svetozara Markovicia w Belgradzie, Ćorović. zb. frag. 2, 2 f.;

Pc-26 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Monaster Pecka Patriarsza, 2 ćwierć XV w., 305 f.;

Pc-27 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Monaster Pecka Patriarsza, 1451 rok, 311 f.;

Pl - rękopis ewangeliarza Płowdiwskiego, Narodowa Biblioteka im. Iwana Wazowa w Płowdiwie, Nr 9 (67+65), f. 91 (67 – f. 84, 65 – f. 7), poł. XIII w.;

Ed: Michel G. M., *Das Plovdiver Evangeliar: Slavische Handschrift Nr 67 der Plovdiver Nationalbibliothek – Ein Denkmal der mittelbulgarischen Sprache des 13 – 14 Jahrhunderts. Edition und Untersuchung* (Typoskript – Edition Hieronymus. Slavische Sprachen und Literaturen, Bd. 14), Neuried 1987.

Pt - rękopis ewangeliarza, Klasztor Putna w Rumunii, kon. XIII w., 146 f.;

Ed. Kałużniacki Ae., *Evangelarium Putnanum* (Monumenta linguae palaeoslovenicae collecta et in lucem edita, t. 1), Vindobonae et Tschene 1988;

Rl-12 - rękopis ewangeliarza Ryłskiego B, Klasztor Ryłski w Bułgarii, Nr 1/12, poł. XIII w.; 28 f.;

SA-2 - rękopis ewangeliarza-apostoła, Archiwum Serbskiej Akademii Nauk i Sztuki w Belgradzie, nr 2, 1366/1371, 191 f.;

SK - rękopis ewangeliarza Księgi Sawy, Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych w Moskwie, 166 f. (Ty(p)-14 (f. 1-24), koniec XIII w.; SK (f. 25-153), XI w.; T(yp)-14 (f. 154-165), koniec XI – pocz XII w.; T-14 (f. 166), XI w.);

Ed.: Князевская О.А., Коробенко Л.П., Дограмаджиева Е.П., *Саввина Книга, Древнеславянская рукопись XI, XI-XII и конца XIII века*, Москва 1999;

St(e)-377 - rękopis ewangeliarza, Lwowska Biblioteka Naukowa im. W. Stefanyka we Lwowie, LNB ASP 377, II poł. XIV w., 2 f.;

St(e)-388 - rękopis ewangeliarza (1,5 f.) i tetra (frag.), Lwowska Biblioteka Naukowa im. W. Stefanyka we Lwowie, LNB ASP 388, XII-XIII w., 1 f. + 2 fragmenty;

Sv(r) - fragmenty swerliżskie, Archiwum Serbskiej Akademii Nauk w Belgradzie, nr 63, II poł. XIII w. (tetr; f. 6) i 1279 r. (aprakos; f. 4), 10 f.;

Ed: Родич Н., *Сврльшики одоломци евангелъа (XIII в.)*, Сврљиг – Ниш 1994;

Tu - rękopis ewangeliarza Turowskiego, Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, F. 19,

№ 1, XI w., f. 10;

Ed: Богданова С., *Туровско Евангелие. Индекс на словоформите*. Годишник на Софийския Университет Климент Охридски, Факултет по Славянски Филологии, Книга 2, Езикознание, Т. 79, 2, str. 74-100;

Ту(р)-14 - fragment ewangeliarza znajdujący się na początku (f. 1-24) Księgi Sawy, Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych w Moskwie, kon. XIII (?) – pocz. XIV w., 24 f., zob. SK;

Vc - rękopis ewangeliarza Wraczanskiego, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, № 19 (199), I poł. XIV w., bułg., 201 f.;

Ed: Цонев Б., *Врачанско евангелие. Среднобългарски наметник от 13 век* (Български старини, кн. 4), София 1914;

Ve(r)-5 - rękopis ewangeliarza, Centralna Naukowa Biblioteka im. W. I. Wernandskoho Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie, Kol. otruv. nr 5, I poł. XIV w., 1 f.;

Vl - rękopis ewangeliarza, Narodowa Biblioteka im. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 18 (273), poł. XIII w.; 31 f.;

Vt-pal - Watykański palimpsest, Biblioteka Watykańska, Gr. 2502, poł. (?) XI w., bułg., 99 f.;

Ed: Кръстанов Т., Тотоманова А.-М., Добрев И., *Ватиканско евангелие: Старобългарски кирилски апракос от 10 в. В палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502*, София 1996;

Zg-16 - rękopis ewangeliarza-apostoła, klasztor Zografski na św. Górze Athos, nr 16, stara sygnatura I. B. 5., pocz. XVI w., 175 f.

### Slavonic Translation of the Gospel in Manuscript nr 4 from Monastery of St. Panteleimon

Churchslavonic translation of the Acts, Epistles and Gospel in abbreviated lectionary nr 4 from Monastery of Saint Panteleimon on Mount Athos is considered to be the oldest redaction of Slavic translations of the New Testament.

In liturgical Gospel readings from Easter period are attested unusual for Good New variants (translation, additions, omissions, harmonisations, incorrect interpretations, etc).

On the basis of variants from the Gospel text it is possible to show another textologically close manuscripts.

Нина Гагова  
Институт за литература БАН, София  
Университет „Николай Коперник“ – Торун

## Славянските преводи от гръцки език в светлината на контактите между атонските манастири Ватопед, Хилендар и Пантелеймон в XIV-нач. на XV век

Прежеждането от гръцки език без съмнение е една от основните и винаги актуални теми в славистичната медиевистика. Този текст е посветен на *организационно-техническата страна на този процес* – на въпроси като: откъде славянските преводачи са се снабдявали с гръцки книги, колко варианта на един и същи текст са използвали при превода, какви социално-битови обстоятелства са могли да улеснят или затруднят тяхната работа. Тъй като този аспект на преводаческия процес е слабо документиран – преди всичко, в записи и бележки от много рядко съхранени *автографи на преводачите* или в приписки на по-сетнешни кописти, включващи някои от тях – в текста ще бъдат предложени само няколко примера, заедно с общи разсъждения относно бъдещите насоки на проучване на въпроса.

Скромната документация, която ще бъде разгледана тук, е свързана с три атонски манастира – един гръцки и два славянски – които са избрани не само поради тяхната значимост на книжовни центрове в XIV-нач. на XV в., но и поради *връзките между тях*, основаващи се на общи ктитори, както и на движението на монаси (някои от тях твърде известни личности) от един манастир към друг. Целта ми е да покажа, че *подобни връзки стимулират и улесняват прежеждането от гръцки на славянски език* – обстоятелство, което може да бъде използвано при издирването на гръцките оригинали на славянските текстове и проучването на лингвистичните аспекти на превода.

Първата връзка между Ватопед, Пантелеймон и Хилендар, отбелязана в изворите, е началото на духовната кариера на св. Сава – по-сетнешният пръв архиепископ на независимата Сръбска православна църква. Както е известно, най-малкият син на сръбския велик жупан Стефан Неманя – Растко – приема монашеско пострижение в атонския руски манастир *Пантелеймон*<sup>1</sup> в 1191 г., но още същата година се премества във *Ватопед*<sup>2</sup> по покана на неговия игумен (според Теодосиевото житие на св. Сава), където остава до 1198 г.

---

1 Манастирът Св. Пантелеймон е основан в 1169 от монаси от първия руски манастир на Света гора – Ксилург (Св. Богородица), начело с игумена Лаврентий, върху основите на по-стар гръцки манастир. Това е т.н. «стар Русия», който се намира на ок. 3 км. от сегашния манастир Св. Пантелеймон, изграден ок. 1765 г.

2 Атонският манастир Ватопед е създаден през последната четвърт на X в. (най-ранно споменаване в 985 г.) и от XI в. досега е отбелязван като втори по ранг в йерархията на атонските манастири (след Великата Лавра). Основан е като ктиторски – от своя пръв игумен Николай, който според Икономидис е принадлежал към Адрианополската аристокрация (срв. С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos*, Sofia 2001, с. 131-132). Според легендата, негови основатели са били трима византийски аристократи – Николай, Атанасий и Антоний; изглежда обаче става дума за първите трима игумени на манастира, които са погребани

След доброволната си абдикация в 1196 г. в полза на сина си Стефан, неговият баща също става монах (под името Симеон) и в следващата 1197 г. се присъединява към Сава във Ватопед. Според житията на св. Сава, сръбското владетелско семейство става щедър дарител на Ватопед<sup>3</sup> – построява жилищни сгради и три параклиса в самия манастир (Рождество Богородично, Йоан Златоуст и Преображение, последният – в манастирската кула) и покрива голямата църква с олово; дарява злато и сребро, скъпоценни съдове и тъкани и други неща, както и един метох извън Атон<sup>4</sup>, поради което св. Сава бил наричан „втори ктитор” на Ватопед<sup>5</sup>. За сръбското присъствие в манастира през този период свидетелства и обстоятелството, че св. Симеон и св. Сава откупуват 50 *аделфати* във Ватопед (!)<sup>6</sup>.

Като ватопедски монаси бившият сръбски владетел и неговият син започват и голямата акция по създаването на сръбски манастир на Света гора – използвайки обстоятелството, че Ватопед е втори по ранг в атонската йерархия и се радва на покровителството на самия император. По тяхна молба византийският император Алексий III Ангел издава златопечатен сигилий (1198 г.), с който отдавна разореният атонски манастир *Хилендарийон* (*Хилендар*)<sup>7</sup> е освободен от властта на прота и даден на Ватопед за обновяване. Когато ватопедци по-късно отказват да предоставят манастира на Сава и Симеон, двамата с помощта на светогорския прот и събора придобиват от императора хрисовул (юни 1198 г.), с който Хилендар се освобождава от властта на Ватопед и се поставя под тяхно управление като независим манастир, където да се заселват сръбски монаси. Със златопечатната основателска грамота на Стефан Неманя от втората половина на същата 1198 г. и на неговия син Стефан (Първовенчани) от 1200-1202 г. Хилендар е конституиран като ктиторски манастир на сръбското владетелско семейство (на Неманичите) и е създадено ядрото на хилендарското властелинство<sup>8</sup>. Макар да липсват по-конкретни свидетелства, логично е да се приеме, че при устройването на Хилендарския манастир и неговата първа библиотека св. Сава е използвал своя опит и своите контакти както с Пантелеймон, така и с Ватопед. Възможно е при това да са били пренесени и книги (и някоя от тях все още да се намира в Хилендарската библиотека).

Следващият период, за който имаме сведения за връзки между Хилендар, Пантелеймон и Ватопед, е XIV-XV в. Този период започва с експанзията на сръбската държава на югоизток в 40-те г. на XIV в., обявяването ѝ за царство (с коронацията на Стефан

в екзонартекса на Ватопед (пак там). Известен е като „царски манастир”, в който са пребивавали монаси с високо потекло и който е бил щедро даряван от различни православни владетели в своята дълга история.

3 За пребиваването на св. Сава в Пантелеймон, Ватопед и Хилендар и за ктиторската му дейност – вж. *История сръбског народа*, Књ. 1, Београд 2000, с. 264-265; М. Живојиновић, *История Хиландара, I. Од основања манастира 1198 до 1335 године*, Београд 1998, с. 47-54, 57-79.

4 Става дума за църквата на св. Симеон Богоприемец в Просфорнион (Уранополис), която св. Сава обновява и я дарява за метох на Ватопед – М. Живојиновић, *op.cit.*, с. 52-53; С. Pavlikianov, *op.cit.*, с. 134.

5 С. Тронцики, *Ктиторско право у Византији и у Немањинској Србији*. Глас СКА, CLXVIII, Други разред 86, Београд, 1935, с. 97.

6 М. Живојиновић, *op.cit.*, с. 53. *Аделфат* означава осигурена издръжка (храна и облекло), съответстваща на тази на останалите братя-монаси, която може да бъде използвана от временно или постоянно пребиваващо в манастира лице (посочено от този, който откупува съответния аделфат).

7 Манастирът е построен ок. 985 г. В 1076 се споменава като запустял и поставен под управлението на манастира Кастамонит. По-късно е бил обновен, но отново е бил разрушен от пиратски нападения ок. 1169 г. За историята на Хилендар до 30-те г. на XIV в. вж. М. Живојиновић, *op.cit.*

8 *История сръбског народа...*, с. 316.

Душан в 1346 г.) и близо 30 годишната сръбска доминация на Атон (1345-1371 г.). В този период трите манастира са свързани посредством ктиторството на цар Стефан Душан и на неговият наследник в Серска област – деспот Йоан Углеша. По време на своята прочута обиколка на Атон, в края на 1347 и началото на 1348 г., сръбският цар посещава по-важните атонски манастири и издава потвърдителни грамоти за техните имоти и привилегии, като при това щедро дарява някои от тях – най-вече Хилендар и Ватопед<sup>9</sup>, като изрично отбелязва в грамотите, че с тях го свързва родовата традиция, св. Сава и св. Симеон! – както и Пантелеймон, на който става *ктитор-обновител* (на този въпрос ще се спрем специално по-долу). Голям дарител и „втори ктитор“ на Ватопед е деспот Йоан Углеша<sup>10</sup>. Важно е да се отбележи също, че с ктиторството и дарителството на цар Душан и деспот Углеша атонските манастири за пръв път (с изключение на Хилендар) получават имоти и метоси, които са значително отдалечени от полуострова, с което се създават условия за разширяване на контактите и съответно, на духовните и книжовни връзки на Атон с вътрешността на Балканския полуостров. Цар Душан е особено щедър към атонските манастири и по отношение на предоставяните им привилегии – той ги освобождава от *всички* данъци и дарява на някои от тях (между които Хилендар, Ватопед и Пантелеймон) *годишни парични приходи* от експлоатацията на митници, пристанища, рибарници и др., практика, която във Византия не е позната<sup>11</sup>.

Другото свързващо звено между Хилендар, Ватопед и Пантелеймон в края на 40-те–70-те г. на XIV в. е старецът Исая, известен като преводач на *За небесната йерархия* на Псевдо-Дионисий Ареопагит и автор на прочутата летописна приписка за Маричката битка от 1371 г., в която загиват крал Вълкашин и деспот Углеша<sup>12</sup>. Около средата на 40-те г. на XIV в. Исая е хилендарски монах и ученик на стареца Арсений, който е духовен наставник на Стефан Душан. След неговата смърт самият Исая става духовен наставник на царя и царицата и с щедрата им финансова помощ възстановява манастира Пантелеймон – по това време силно пострадал от каталанската кампания в 1309 г. (описан в житието на Исая като „разрушено и почти напълно запустяло“ място, на което Исая „е

9 За обиколката на цар Душан на Атон и неговите дарения вж. Д. Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345-1371)*, Београд 1992 (=ЗРВИ 31), с. 118-122. За даренията му за Ватопед – пак там, с. 67-60; за Хилендар – пак там, с. 81-87.

10 Известни са две негови грамоти – оризмо от 1369 и хрисовул от 1371 г. с които на манастира се даряват годишен паричен приход и един рибарник (Д. Кораћ, *op.cit.*, с. 128). Той е ктитор-основател и на църквата Св. Безсребърници Козма и Дамян в двора на Ватопед, която функционира като болница (пак там, с. 175). След като завладява Мелник, деспот Углеша обновява манастира Св. Богородица Спилеотиса и го дарява като негов „втори ктитор“ за метох на Ватопед в 1365 г. Същият манастир е построен като ктиторски манастир на деспот Алексий Слав (между 1211 и 1220 г.), а след преминаването на областта във византийски ръце става ктитория на императорското семейство. С. Pavlikianov, *The Athonite Monastery of Vatopedi from 1480 to 1600*, София 2006, с. 23-27, 29.

11 Става дума за приход, който не е предварително фиксиран и не е разделян поравно между манастирите/монасите от Света гора като царски дар веднъж в годината – каквито примери са познати от византийската история. Годишен паричен приход от цар Душан получават само манастири, на които царят е ктитор (Хилендар), „втори ктитор“ (Панталеймон, Есфигмен, Лавра) или „втори ктитор“ е неговата съпруга (Карейската килия на св. Сава) – срв. Д. Кораћ, *op.cit.*, с. 87, 130-132. За имунитетите, дадени от цар Душан на атонските манастири – пак там, с. 88-93.

12 За стареца Исая вж. Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац инок Исая*, Крушевац 1980, където е публикуван и текстът на приписката. Приведените тук сведения са от Житието на Исая от негов анонимен ученик – публикувано е пак там: с. 67-77.



помагал и преди<sup>13</sup>). По молба на Стефан Душан, който става *ктитор-обновител* на манастира, Исай приема да стане негов игумен – с което се слага началото на почти три вековната сръбска доминация в Пантелеймон (макар че манастирът запазва официалният си статут на руски манастир на Атон и в него продължават да се заселват и руски монаси). Както изглежда, този преход не минава гладко – пак в житието се казва, че Исай бил принуден *временно* да напусне манастира „гонен от завистта на тези, на които е помагал”, и заедно с любимия си ученик Никандър и някои други братя да отиде в „западната земя” (Сърбия)<sup>14</sup>. Междувременно обаче завистниците му се разкаляли, така че той се върнал в Пантелеймон.

С усилията на различни изследователи през последната четвърт на миналия век е очертан преводачески кръг, свързан със стареца Исай, който с голяма вероятност може да бъде локализиран именно в Пантелеймон. За съжаление, разполагаме само с един ръкопис, който съдържа запис на кописта, монах Григорий, че е бил изготвен по заповед на стареца Исай за Пантелеймон (вероятно, в Хилендар или в самия Пантелеймон) – това е Хил. 11, пергаментно Четвероевангелие от  $\frac{3}{4}$  на XIV в.<sup>15</sup> Известни са обаче няколко ръкописа, дело на преводачите от този кръг, в повечето от които участва самият Исай. Това са ръкописи, недвусмислено свързани с исихастката доктрина и полемки по своето съдържание, датирани между 60-те г. и края на XIV в. – Деч. 88, Слова на Григорий Палама<sup>16</sup>; РГБ, Гильф. 46, Псевдо-Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия, изготвен за Серския митрополит Теодосий<sup>17</sup>; Хил. 393, Йоан Дамаскин, т.н. *Небеса*, изготвен за сръбския патриарх Сава II (1354-1375)<sup>18</sup>; Виена 34, Йоан Кантакузин, Полемически съчинения против мюсюлмани и юдеи.<sup>19</sup> Може да се предполага, че те са били изготвени най-вероятно в Пантелеймон или в Сер (политическият и духовен център на Душановото царство), макар че сръбските изследователи обикновено определят всички сръбски ръкописи от XIV в. с атонски произход като хилендарски<sup>20</sup>. Без съмнение, Хилендарското и Пантелеймонското средище са били близко свързани<sup>21</sup>, но подобно обобщаване изглежда пресилено.

13 Ъ. Трифуновић, *op.cit.*, с. 72-73.

14 Пак там. За обновяването на Пантелеймон от цар Душан по молба на стареца Исай, срв. Д. Коран, *op.cit.*, с. 121, 132.

15 Ъ. Трифуновић, *op.cit.*, с. 27 и сн. от л. 3а и 278а (приписката на монах Григорий).

16 За този ръкопис подробно вж. J. Kakridis, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechische Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*, München 1988 (= Slavistische Beiträge, 233).

17 За този ръкопис вж. Кр. Станчев, *Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България*, „Старобългарска литература” 3, 1978, 62-76; Ъ. Трифуновић, *op.cit.*, с. 33-45; Г. Прохоров, *Автограф старца Исая*, [в:] *Преводите през XIV столетие на Балканите*. Доклади от международната конференция в София, 26–28 юни 2003. София, 2004, с. 309–314.

18 За този ръкопис вж. J. Kakridis, *op.cit.*, с. 20.

19 За този ръкопис вж. Г.М. Прохоров, *Йоан Кантакузин. Диалог с юдеем. Славянският XIV век и съвременните преводи*. Слово първо. ТОДРА, т. 41, 1988, с. 331–345 (всичките 9 слова от него са публикувани от Прохоров в ТОДРА, т. 41-49); J. Проловић, *Сликани украс рукописа од XII до XIV века*, [в:] *Хилендар у књигама*, Београд 1998, с. 213-215 и факсимиле от л. 1 – Сл. 64.

20 Вж. напр. предговора на каталога на водните знаци на ръкописите от Дечанския манастир (М. Гроздановић-Пајић, Р. Станковић, *Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Водени знаци и датирање*, Београд 1995).

21 Това обстоятелство е потвърдено напоследък от А. Турилов, който открива фрагменти от хилендарски ръкописи в ръкописи от Пантелеймон; А.А. Турилов, *Сербские отрывки XIII-XVI вв. в собраниях русского Пантелеймонова монастыря на Афоне* (ч. I: *Рукописи XIII-XIV вв.*). Археографски прилози 28, 2007, с. 53-104. Логично е също в Хилендар да са се съхранявали и да се съхраняват и в момента пантелеймонски ръкописи – те са

Гървите два ръкописа – Деч. 88 и Гильф. 46 – са автографи на преводача, който Прохоров и Какридис (Грифунович се колебае) определят като самия Исай<sup>22</sup>.

Деч. 88 съдържа много ранни текстове и редакции на съчиненията на Палама, отразяващи подготовката му за предвижданите преговори за уния в 30-те г. на XIV в., включително едно слово против латините на неговия голям противник (тогава все още приятел) – Варлаам Калабрийски<sup>23</sup>. Според Какридис, те са написани между 1334/1335 и 1336/1337 г. и се отличават с остър полемичен тон – по-късно са преработени от самия Палама и получават широко разпространение в тази втора версия<sup>24</sup>. Тъй като някои от словата в Деч. 88 са запазени на гръцки език единствено в по-късни версии, може да се предполага, че оригиналите са взети от манастир, с които Палама е бил лично свързан и където са били съхранявани ранни и слабо тиражирани варианти на същите слова – най-вероятно от Лаврата (където се смята, че той е работил върху теологическите си съчинения) или от Ватопед. Палама е бил ватопедски монах в периода 1317-1320<sup>25</sup>, а във Великата Лавра е пребивавал десетина години по-късно – 1331-1335 г. и 1336-1341<sup>26</sup>.

Според Красмир Станчев, който е изследвал превода на Псевдо-Дионисий Ареопагит, извършен от Исай Серски (в Гильф. 46 и др. ръкописи), най-близкият до него гръцки текст се намира в ръкопис от Атинската библиотека, произхождащ от манастира Йоан Продром около Сер<sup>27</sup>. Заслужава да се отбележи, че този манастир (Св. Йоан Продром на Меникейската планина) и манастирът Косиница близо до Драма са били любимите ктитории на деспот Углеша<sup>28</sup>, който същевременно е бил „втори ктитор” на Ватопед и щедър дарител на Хилендар и Пантелеймон. Тъй като Гильф. 46 е започнат по време на неговото управление и довършен след смъртта му в Маричката битка – най-вероятно, в Сер – изглежда твърде вероятно гръцкият ръкопис, сочен от Станчев, да е бил поставен в основата на превода, предназначен за Серския митрополит, или да е използван за сравняване<sup>29</sup>. Старецът Исай лесно е можел да се снабди с гръцки ръкопис от Продром – ако не с посредничеството на самия поръчител на превода, то с помощта на лица от обкръжението на *общия ктитор* на изброените по-горе манастири, деспот Углеша.

---

могли да бъдат пренесени там също така в XVI в., когато Пантелеймон е бил временно затворен и напуснат от монасите (поради огромните дългове на манастира), а по-ценните му притежания са били дадени на съхранение в Хилендар – на основание на някакъв договор между двата манастира; А. Фотић, *Света Гора и Хилендар у Османском царству (XV-XVII в.)*, Београд 2000, с. 103. По същото време ръкописи от Пантелеймон са могли да се окажат и в други атонски манастири, където са били разпръснати монасите от манастира.

22 В своето монографично изследване на ръкописа (Деч. 88) Какридис установява, че той е автограф на преводача (J. Kakridis, *op.cit.*, с. 357), който съпада с преводача на *За небесната йерархия* на Псевдо-Дионисий Ареопагит, засвидетелстван в Гильф. 46, т.е. със стареца Исай (пак там, с. 272). В книгата си за Исай Серски Дж. Трифунович изказва мнението, че Гильф. 46 стои много близо до преводаческия автограф, но не го смята за самия автограф, приемайки мнението на Мошин за наличието на два почерка в ръкописа – един на основния текст и друг на маргиналните схолии (Б. Трифуновић, *op.cit.*, с. 39, 40 и др.). Според Прохоров и двата ръкописа са автографи на преводача – Исай Серски, който е използвал малко по-различен шрифт (по-дребен и по-скорописен) в схолиите; Г. Прохоров, *op.cit.*

23 J. Kakridis, *op.cit.*, с. 55.

24 *Ibidem*, с. 34-35, 81.

25 С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy...*, с. 135.

26 Пак там, с. 46; 93-95.

27 Кр. Станчев, А. Джурова, *Археографски бележки от Националната библиотека в Атина*, „Старобългарска литература” 9, 1981, с. 33-75.

28 Д. Кораћ, *op.cit.*, с. 175.

29 За процедурата на преводите от гръцки език вж. по-нататък.

Прохоров, който е проучвал и издал сръбския превод на Кантакузиновите полемически слова, отразен във Виена 34 (ръкописът е от края на XIV в., донесен от Хилендар) смята, че той е най-близко до гръцки ръкопис от Ватопед (Vatopedi 346), който при това е съвременен на превода (произхожда най-вероятно от последната четвърт или последното десетилетие на XIV в.)<sup>30</sup>. Използването на ватопедски ръкопис в случая изглежда твърде правдоподобно, тъй като Йоан Кантакузин – като император (1347-1354) и монах Йоасаф (1354-1383) е бил свързан лично с Ватопед отпреди 1329, когато подарява на манастира (заедно с майка си, Теодора) метоха Св. Димитър в Сер<sup>31</sup>. В 1347 Йоан Кантакузин дарява на Ватопед една къща в Константинопол; в 1349 – още имоти в Константинопол и *книги* (!). В известната си *История* бившият император споменава, че е смятал да се оттегли като монах във Ватопед и е вложил значителна сума, за да си подготви подходящи апартаменти там<sup>32</sup>. Може да се предполага, че е пребивавал поне известно време в този манастир като монах или поне е поддържал контактите си с него и след като се замонашва и се заема с теологическите и полемичните си трудове (след 1354 г.).

По почерк преводаческите автографи на стареца Исая от 60-те–70-те г. на XIV в. силно напомнят един друг сръбски преводачески автограф от края на XIV–нач. на XV в. (т.е. съвременен на Виена 34), анонимен, при чието подготвяне със сигурност е използван гръцки ръкопис от Ватопед. Това е превод на втора книга на известния антиеретически компендиум Πανόπλια δογματικῆ (Догматическо всеоръжие) на Евтимий Зигавин, изготвен по поръчка на император Алексий I Комнин (1081-1118). Преводът е запазен в ръкопис от две части РАН 296 + ОГНБ 1/108 (556)<sup>33</sup>, идентифицирани като едно цяло от Климентина Иванова. В 1999 г. имах възможност лично да работя с румънската част, в която се откриха приписките, разкриващи преписа като автограф на преводача, както и сведението за връзката с Ватопед. Въз основа на анализа на една приписка, която се съдържа в Одеската част на ръкописа, заедно с едно съдържание, което съответства на текста на *Паноплията*, но очевидно е откъснато от друго, представително нейно копие – може да се заключи, че преводът вероятно е бил поръчан от деспот Стефан Лазаревич на неизвестен преводач, а едно представително копие е било изготвено пак за деспота от „Герасим българин” в Хилендар. Посветила съм отделна публикация на този ръкопис<sup>34</sup>, затова тук ще цитирам само приписката, в която е споменат Ватопед (л. 196б), както и приписката, която придружава обемист допълнителен текст в полето на л.148а.

РАН 296, л. 193б: +прѣже прѣсловъ а петънадесетаго тѣтла да вѣмѣтсе три повѣсти ѿ дамаскіна ѿ же не имаше извѣо грѣчкии, ѿ негоже прѣвѣл вѣ сѣи книгѣ. егда же помнецѣ се мнѣ

30 Диалогът на Йоан Кантакузин *Против юдеите* е написан вероятно 1361–1363 г., във всеки случай не по-късно от началото на 70-те години на XIV в., откогато датират най-ранните гръцки прешиси. На славянски е преведен в последната четвърт, най-късно, в последното десетилетие на XIV в. Г.М. Прохоров, *op.cit.*, с. 334-335.

31 Срв. С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy...*, с. 135-137

32 D. Nicol, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk*, с. 1295–1383, Cambridge 1996, с. 141; С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy...*, с. 136.

33 Ръкописът се пази в Одеската държавна научна библиотека (ОГНБ), Украйна. Необходимо е да отбележим, че в различните описи и публикации този ръкопис е цитиран по различен начин – ОГНБ 11/108, 17 (556) I; ОГНБ 11/108, 17/556; ОГНБ 1/108 (556). Тук цитираме номера според печата на Одеската държавна библиотека в началото на ръкописа, както личи на микрофилм от Народната библиотека в Белград.

34 Н. Гагова, *Един вероятен преводачески автограф от първата четвърт на XIV в. (Още веднъж за ранния славянски превод на „Догматическо всеоръжие” от Евтимий Зигавин)*. „Palaeobulgarica”, XXV (2001), 1, с. 79-94.

съвърши<sup>х</sup> и възъмъ изъ Ватопеда тыеже книги, послѣдоваты прѣнаписан•е книги весчисльн•е недостаткы вѣрѣто<sup>х</sup> ←

РАН 296 л. 148а: зде дамаскино лиѣаше въ изводѣ прѣвомъ грѣчкомъ. и да положитесе прѣже атанасіевы повѣсти ← дамаскиново на аполінаріани. гла пв ← (Следва Дамаскинови-ят текст, много ситно изписан, така че изгълва трите външни маргини на страницата).

Цитираните приписки съдържат ценни свидетелства за *процедурата на превода*, които се покриват със сведения и от други приписки. Както изглежда, първоначално славянските преводачи са работели с гръцка подложка, с която са можели да разполагат по-продължително време в своя манастир или в друг (гръцки, най-често) манастир, където са били временно настанени<sup>35</sup>. Готовият превод е бил сравняван с друго гръцко копие на същия текст, с предполагаемо високо качество, така че да могат да бъдат поправени евентуални пропуски и грешки. В случая не става ясно дали преводачът на *Паноплията* е разполагал с основния гръцки ръкопис в своя манастир (Пантелеймон, Хилендар?), дали го е взел от другаде или е работил с него другаде. Ясно е обаче, че второто гръцко копие – за корекция на превода – е взето от Ватопед. Нанасяйки добросъвестно поправките и допълненията в полетата на ръкописа, преводачът не само е оставил свидетелство за своите професионални неволи, но е прибавил и множество пояснения на непознати гръцки думи, филологически бележки относно по-трудните места и различните възможности за превод в зависимост от контекста (напр. на „ен“). Някои от бележките свидетелстват за голямата загриженост на преводача по отношение на *точното следване на гръцкия оригинал при оформянето на ръкописа* – например поставянето на червенослова. От тези бележки става ясно, че следването на гръцкия образец в оформлението се е смятало за задължително и е било осигурявано още в „работното копие“ (автографа) на преводача.

Любопитно е да се отбележи, че едно от съхранените луксозни гръцки копия на *Догматическо всеоръжие* (Παρόπλια δογματικῆ) е било пазено до ок. средата на XVII в. в атонския манастир Ватопед. Ръкописът е пергаментов, датиран в XII в., 429 л., 27x18,5 см., минускул, копиран от Георгий Памфила (съдържа записи с името на кописта). В ръкописа са поместени миниатюрни портрети на отците на Църквата, представени като автори в *Паноплията* (на л. 5б) и две миниатюри на император Алексий I Комнин, благославян от Христос (на л. 6 и л. 6б). Пази се в ГИМ, Синод. греч. 387, донесен е от Атон от Арсений Суханов – съдържа изричен запис, че е взет от манастира Ватопед<sup>36</sup>. В посочения по-горе ръкопис от РАН 296, който обхваща първата част на запазенния фрагмент от славянски превод на кн. II на *Паноплията*, се съдържа и превод на стихове на Георгий Памфила, посветени на високопоставения поръчител на компилацията, император Алексий I Комнин, както и на нейния съставител, Евтимий Зигавин. Ако въпросните стихове се съдържат и в гръцкия ръкопис от Ватопед (което изглежда твърде логично, но не е отразено в каталога и трябва да се провери), изглежда много вероятно той да съвпада с ръкописа на *Паноплията* от Ватопед, по който славянският преводач е съставил или поправил своя превод. Със сигурност може да се твърди, че стиховете на Георги Памфила не са принадлежали на оригиналния състав на *Паноплията* – тъй като те са от XII в., а съставът е от XI в., и вероятно са се разпространявали чрез копието на

35 Срв. приписката към Душановото четвороевангелие (Хил. 15), от която се вижда, че преводът е изготвен (по-скоро, сравняван) въз основа на гръцки ръкопис от Великата Лавра, в самата Лавра.

36 *Искусство Византии в собраниях СССР. Искусство эпохи иконоборчества. Искусство IX-XII веков*. Т. 2. Каталог выставки, Москва 1977, с. 58, № 513.

*Паноплията*, изготвено от техния автор Георгий Памфила (т.е. – чрез конкретния гръцки ръкопис от Ватопед, ГИМ, Синод. греч. 387 или негови копия).

С Ватопед и Пантелеймон в XIV в. е свързана известната балканска фамилия Цамблак, отбелязвана в изворите от първата четвърт на XIII в.<sup>37</sup>, от която произхождат важни за българската и сръбската история през XIV-XV в. личности – като „великия примикюр Цамблак“ от времето на цар Йоан Александър, споменат в *Борилския Синодик*<sup>38</sup> и Григорий Цамблак, ученик на патриарх Евтимий Търновски, Дечански игумен и Киевски митрополит<sup>39</sup>.

Първият Цамблак, споменат в гръцки извори, е бил «доместикос тон схолон» при император Йоан Дука Ватаци (1221-1254). Следващият е *великият папий Цамблак*, ктитор на Ватопед и монах в същия манастир между средата на 50-те и нач. на 60-те г. на XIV в. Отбелязан е в изворите като активен участник в разкриването на конспирацията, организирана срещу Йоан Кантакузин от бившия управител на Солун, Сергиан. В потвърдителна грамота на цар Стефан Душан от 1348 г., дадена на Ватопед, между имотите, дарени от византийски аристократи в новозавладените от сърбите земи се споменава дарение от великия папий Цамблак („място в града“ – според контекста, Хрисопол)<sup>40</sup>. В 1349 г. същият се споменава като архон в Дидимотихон. В 1355 – вече като монах, под името *Арсениос Цамблакон*, (*бивши*) *велик папий* – отново е отбелязан като ктитор на Ватопед, на който дарява имот в околностите на Сер и откупува 4 *аделфата* (1 за себе си и 3 за свои слуги); още имоти, подарени или завещани от него на манастира се споменават в документ от 1373 г. Между 1355 и 1362 (когато умира), Арсений Цамблак изглежда постоянно резидира във Ватопед. Според Теохаридис, който е автор на монография за рода на Цамблаците, неговите основни имоти са се намирили близо до Солун и в околностите на Сер. В изследването на гръцкия учен са анализирани също сведенията за братята на Арсений Цамблак, великия дук Асоматиан и великия стратопедарх Деметрий, за синовете му, Алексий и Михаил Кабалариос Цамблакон и за неговите внуци Йоан и Алексий.

В 1370 г. гореспоменатият син на покойния вече ватопедски монах Арсений Цамблак – *Михаил Кабалариос Цамблакон* дарява на Ватопед земя в местността *Принарион* с условието той и неговият брат да бъдат споменавани по време на литургията, а при нужда на тях и на техните синове и внуци да бъдат предоставени *аделфати* в манастира<sup>41</sup>. Името *Принарион* напомня за един неизяснен въпрос от биографията на Григорий Цамблак – в заглавието на неговото *Надгробно слово за митрополит Киприян* (писано след смъртта на Киевския и Всеруски митрополит в 1406 г.) Григорий е наречен „игумен на *Гли-*

37 Информацията за гръцкия клон на Цамблаците е взета от С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy...*, с. 137-139. Библиография за тях вж. *Ibidem*, с. 143, note 489-491.

38 За него вж. Ив. Билярски, *Институциите на средновековна България*, София 1998, с. 166.

39 За Григорий Цамблак вж. биографичните бележки, с библиография на най-важните изследвания в *Стара българска литература*. Т. 2: *Ораторска проза*. Съст. и ред. Л. Грашева. София 1982; Д. Петканова, *Старобългарска литература*. Ч. 2. (XIII–XVIII век), София 1987, с. 104-134; *История сръпске књижевности*, 1. Д. Богдановић, *Стара сръпска књижевност*, Београд 1991, с. 178-180; Fr. Thomson, *Gregory Tsamblak - the Man and the Myths*. - *Slavica Gandensia*, 25, 1998, 2, p. 1-144.

40 Д. Коран, *Света Гора под српском влашћу...*, с. 69.

41 С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy...*, с. 142-143.

*наирската* обител<sup>42</sup>. В едно сравнително слабо познато и рядко коментирано известие за Григорий Цамблак – писмо на Владислав II Ягело до папа Мартин V (1421-1422 г.) – кралят съобщава за смъртта на Киевско-Литовския митрополит, наричайки го *Григорий Македонец*<sup>43</sup>. Ако съпоставим информацията от двата горепосочени извора, бихме могли да заключим, че *Григорий е произхождал от Серско-Солунския клон на Цамблаците*, или поне е прекарал известно време в тази част на Македония непосредствено преди да замине за Русия – като игумен на *ктиторски манастир на фамилията Цамблак в областта Принарион*.

Приведените кратки и непълни сведения за *ктиторите* на атонските манастири Ватопед, Хиландар и Пантелеймон в XIV-началото на XV в. изглеждат достатъчни, за да обърнат вниманието на изследователите към неизполваните възможности на този аспект на медиевистичните проучвания, който може да ни даде важна информация и да ни подсказва насоките за анализ на средновековните ръкописи и текстове и техните автори, преводачи и кописти.

### Słowiańskie przekłady z języka greckiego w świetle kontaktów między athoskimi monasterami Watopedi, Chilandar i św. Pantelejmona w XIV i na początku XV wieku

W referacie przedstawiono związki athoskiego monasteru Watopedi ze Słowianami południowymi. Podjęto problem odnowienia klasztoru św. Pantelejmona w drugiej połowie XIV wieku przez starca Izajasza przy wsparciu serbskiego cara Stefana Duszana oraz działającej tam (a najpewniej związanej także z Chilandarem) szkoły tłumaczy. Omówiono również dwa serbskie rękopisy mające powiązania z tą szkołą, których protografy pochodziły z Watopedzkiego zgromadzenia.

42 Д. Петканова, *Старобългарска литература...*, с. 106 – според авторката, Плиниарският манастир се намира «в Цариград»; доводи за подобна идентификация не са посочени.

43 Латинският текст на писмото е публикуван по изданието на Саго от 1871 г. и с руски превод – у Ю.К. Бегунов, *Творческо наследство Григория Цамблака*, Велико Търново 2005, с. 195. За тази информация благодаря на колегата Ян Страдомски.

Marco Scarpa  
Venezia

## Manoscritti del XIV secolo contenenti le omelie di san Gregorio Palamas

La diffusione nel mondo di lingua slava delle opere di Gregorio Palamas non è adeguatamente studiata (la messa a punto più recente è Turilov, Bernackij 2006).

Immediatamente dopo la morte del Vescovo di Tessalonica (1357) troviamo dei manoscritti slavi che contengono sue opere. Oltre a *Београд Дечану* 88 (su cui cfr. Kakridis 1988), che contiene i due *Discorsi apodittici contro i Latini*, troviamo testi di Palamas in due tipi di raccolte: il *Contro Giovanni Becco*, l'*Esposizione della moltitudine di empietà di Barlaam e Acindino*, la *Lettera ad Anna Paleologa* e la *Professione di fede* contenuti in miscellanee di testi polemici e dogmatici (cfr. Ivanova 1971: 220-221; Ivanova 1975: 169-170); e poi alcune omelie (*Per la Dormizione della Madre di Dio*, *Per la festa di san Demetrio* fin dal XIV secolo; *Per l'ingresso (presentazione al tempio) della Madre di Dio* dal XV secolo e *Per l'Esaltazione della Croce* solo nel XVII secolo) contenute all'inizio in Miscellanee di contenuto misto (cfr. Ivanova 1971: 234; Hannick 1981: 276). È proprio ai manoscritti del XIV secolo contenuti i testi slavi delle due Omelie che è dedicato questo studio.

Nelle schede allegate si troverà la presentazione dei singoli manoscritti. Lo studio condotto, parte di uno studio complessivo sulla tradizione manoscritta slava delle opere di Gregorio Palamas da me condotto e che sarà presto pubblicato, ha permesso di precisare la datazione dei vari manoscritti e di risalire alla loro origine direttamente atonita o all'Athos strettamente legata (cfr. *София НБКМ* 1039, proveniente da monasteri macedoni, ma strettamente legati all'Athos). È peraltro singolare segnalare la presenza di ben quattro manoscritti nel decennio 1365-75. Oltre a uno studio più accurato delle grafie dei copisti di questo periodo, occorrerebbe approfondire lo studio su questo tipo di codici, miscellanei di contenuto misto, studiandone l'evoluzione nel corso dei secoli XIV e XV, per potervi collocare adeguatamente anche queste opere.

Se si deve ipotizzare un codice perduto contenente l'Omelia *per la festa di san Demetrio* nella sua interezza (i due che la testimoniano la conservano monca; invece è conservata intera nei codici *Рула* 4/8 del 1479, *Рула* 4/5 del 1485 e *Санкт-Петербург РНБ* Вяз Q 279 degli anni 80 del XV secolo, e in due codici atoniti del XVII secolo), si può ragionevolmente presupporre che questi codici del XIV secolo siano la sorgente della tradizione manoscritta slavo-meridionale dell'Omelia *per la Dormizione della Madre di Dio* (tre codici atoniti, uno del XV e due del XVII secolo). Il codice *Санкт-Петербург РНБ* Кур Бел 32/1109 è invece con ogni probabilità la sorgente della tradizione manoscritta slavo-orientale, che conta una quindicina di codici (cfr. Scarpa 2008b).

Anche questa testimonianza perciò conferma il ruolo centrale svolto dall'Athos nel fare da ponte tra il mondo bizantino e il mondo slavo e per la diffusione della letteratura teologica e spirituale nel mondo slavo sia meridionale che orientale.

Biblioteca	Манастир Крка (in deposito presso la Народна Библиотека Србије – Београд)
Numero	5
Altre numerazioni	282/64 (Mošin, Radeka 1958: 191)

Datazione	1365-75
Materiale	Carta
Misure	205 x 288 mm
Pagine	329
Linee e superficie scrittoria	ff. 1r-7v: 26 ll.; superficie scrittoria 140 x 215 mm ff. 8r-43v: 25 ll.; superficie scrittoria 135 x 205 mm ff. 45r-59v: 26 ll.; superficie scrittoria 125 x 212 mm ff. 61r-137v: 26 ll., superficie scrittoria 125 x 210 mm ff. 138r-219v: 26 ll.; superficie scrittoria 125 x 215 mm ff. 220r-311r: 25 ll.; superficie scrittoria 135 x 210 mm ff. 312r-328v: 26 ll.; superficie scrittoria 125 x 210 mm
Legatura	Tavolette e pelle (segni di allacciature, ma ora perdute)
	1-2
	3-7 (quaderno del XVII secolo, i rimanenti fogli del quale sono stati tagliati)
	8
	9-40: 3 quaderni (segnato con numeri greci da V a E)
	41-44: segnato Š
	45-132: quaderni segnati da Z a ZĪ
	133-136 (poi fogli tagliati)
	137-144 quaderno senza numero
	145-216: quaderni segnati da K a KI
	217-219: segnato KÐ (un foglio tagliato)
	220-267: quaderni segnati da L a LE
	268-273: segnato LŠ
	274-305: quaderni segnati da LZ a M
	306-311: segnato MA
	312-316 (3 fogli tagliati)
	317-324
Fascicoli	325-329 (fogli tagliati)



Nella parte del manoscritto che riporta i testi di Palamas:

**A. arco con freccia:** uguale a M-T 364 (*Krušedol* 62, degli anni 1365-75); simile a AP22/23 814 (*Athos Chil* 422, degli anni 1360-70); a OJ'HP IV 443 (*Beozpad HBC Δευ* 103, degli anni 1360-70); a OJ'HP IV 438 (*Beozpad HBC Δευ* 75, degli anni 1360-70)

**B. arco con freccia:** riportata in M-T 401 (cfr. anche *Zagreb HAZU I* a 57, degli anni 1370-80); molto simile a AP22/23 820 (*Athos Chil* 459, degli anni 1360/70); simile a AP22/23 808 (*Athos Chil* 84, degli anni 1370-75); a AP22/23 432 (*Athos Chil* 298, degli anni 1375-85); a OJ'HP IV 446 (*Beozpad HBC Δευ* 80, degli anni 1370-80)

**C: linea verticale con alle estremità due cerchi e in mezzo una X**  
(in tre varianti)

C1: riportata da M-T 2127

C2 e 3 (riportate da M-T 2128-29): molto simili a AP22/23 446 (*Athos Chil* 422, degli anni 1360-70); 447-448 (*Athos Chil* 458, degli anni 1370-80); a M-T 2130-1 (*Beozpad VB* 15, degli anni 1365-75); a M-T 2132 (*Dubrovnik D.C. XXII*, degli anni 1369-70); simile a AP13 520 (*Iteh* 97, degli anni 1365-70)

C 3 identico a piccard-online 22776 (*Archivio di Stato Bologna, Podestà, Inquis.*, del 1369)

**D: con alle estremità due X e in mezzo un cerchio** (in tre varianti)

D1,2,3: riportati da M-T 1874-1875

D3: identico a piccard.online 22009 (*Archivio di Stato Bologna, Reg. Inquis.*, del 1365)

**E: testa di bue on occhi, bocca aperta, una linea sopra che culmina con una X** (in due varianti)

E1: riportata da M-T 1319

E2 (f. 58): uguale a M-T 1318 = AP13: 519 (*Iteh* 97, degli anni 1365-70); simile a AP22/23 84-85 (*Athos Chil* 397, degli anni 1365-75)

Tutte le filigrande di tipo simile a queste "E" sono datate da Piccard tra il 1363 e il 1371 (cfr. piccard-online 81516-81533)

Nel resto del manoscritto (come indicato anche da Mošin, Radeka 1958: 191):

**Cerchi:** riportata da M-T 1860 (cfr. anche *Cetinje* 55: 1355-75); 1874-1875; 1957-1958; 2167;

**Due teste di cavallo:** riportata da M-T 2443-2444

**Forbici:** riportata da M-T 2586-2587

**Orso:** riportata da M-T 6772

**Pera:** riportata da M-T 4374 (cfr. anche L 739); 4410-4411

**Unicorno:** riportata da M-T 5833 (*Grignon* [B 14787], del 1364)

**Tridente:** riportata da M-T 7211 (cfr. anche *Brno* [B 15981], del 1367)

	ff. 1-7: mano del XVII sec. ff. 8r—43v e 220r-316r: Jov (cfr. annotazione a f. 311r) ff. 45r-59v e 317r-322v: II copista ff. 61r-92r (secondo terzo): III copista ff. 92r (ultimo terzo)-136v: IV copista ff. 138r-219: V copista
Copista	
Redazione e Ortografia	- Redazione serba - Ortografia di Raška - Scrittura cirillica semionciale (i ff. 3-7: cirillico corsivo)
	ff. 55r-59v Omelia per la festa di san Demetrio (omelia XLIX) (BHG 546; testo greco: PG 151: 536-550; nella traduzione è presente solo la prima parte dell'omelia: PG 151: 536-541B)
	Григоріа архієпископа свлнѣскаго вєсѣда ѡ иже въ свѣтѣхъ ѣсѣ, вєлїкомѣчєницѣ и чюдотворѣи и мвроточѣи Димитрїи INC. Мнѣ же зѣлавъ чѣсѣтїи выше др҃ззи твои Боже... DES. ...паче же великѣ нынѣ вѣвѣмлетъ, и въ великѣ достїзаетъ благовонїемъ мѣра и чюдєсы.
	ff. 212r-219v Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (omelia XXXVII) (BHG Appendix III, 96 [1145]; testo greco: PG 151: 460-473; il testo si interrompe però in corrispondenza del testo greco PG 151: 472D; il pezzo che manca corrisponde per misura al testo contenuto in un foglio, che probabilmente è andato perduto)
Opere Palamas	Иже въ свѣтѣхъ отьца нашего Григорїа архієпископа свлнѣскаго чвдотворца, Слово на зпєнїе прѣчїстїе Богоматєре. INC. Мою вєсѣдѣ дѣньсѣ къ вашєи лѡвви... DES. ...сїце и прочаѣ, въ вєзконьчѣны вѣкѣ. Вєакѣ свѣтоавлєннїа Божествѣ ѣ...ѣ
Altro contenuto	Omellerie e vite di santi secondo l'anno liturgico, da ottobre a gennaio (descrizione dettagliata in Mošin, Radeka 1958: 191)  - Annotazione a f. 311r (Mošin, Radeka 1958: 191 scrive: f. 6): Писавшаго їѡвѣ тахъ монахѣаѣ поменїте отьци свѣтїи  - f. 208: una parte perduta è stata reintegrata di restauro - titoli in rosso scritti la prima riga in maiuscolo - iniziali in rosso anche all'interno del corpo del testo - a margine inferiore della pagina in cui iniziano in inchiostro rosso i discorsi sono numerati con numeri greci (Словѣ e segue il numero) - f. 92 cambia inchiostro e anche mano? - f. 138: iniziale un po' decorata, in rosso, giallo e blu - a Krka dal 1706
Altre note	

Descrizioni	Mošin, Radeka 1958: 191; Bogdanović, 1982: 33, n. 265; Hannick 1981: 69
Bibliografia	Olteanu 1963: 174; Hannick 1981: 276; Cernić 1990: 135; 146-150; Turilov, Bernackij 2006: 27; Scarpa 2008a; Scarpa 2008b
Biblioteca	Народна Библиотека Србији – Београд
Numero	Rs 26
Datazione	1365-75
Materiale	Carta
Misure	212 x 145 mm
Pagine	ff. I + 368 + I
Linee e superficie scrittoria	27 ll., superficie scrittoria: 175 x 95 mm
Legatura	legatura in pelle e legno, di restauro; della legatura antica (originale?) restano dei frammenti incollati sulla nuova: pelle con decorazioni semplici sia sul fronte che sul retro
Fascicoli	1-8 9-15 (poi foglio tagliato) 16-71: quaderni 72-80 (un foglio tagliato prima di 72) 81-288: quaderni 289-290 291-294 295-318: quaderni 319-328 329-368: quaderni

A (ff. 57/62, 64/71, 72/79, 73/78, 289/290, 291/294 e alcuni altri): **testa di bue con occhi e sormontato da stella** (in tre varianti): A1 (f. 64/71): quasi uguale a piccard-online 67191 (*Archivio di Stato Mantova, Gonzaga* 1140, del 1368); piccard-online 67694 (*Archivio di Stato Siena, Concistoro* 1780: 1370)

A2 (ff. 57/62): riportata in M-T 1353 (ma a me sembra che gli occhi siano più alti cfr. f. 62) e datata 1365-75; riportata più attentamente è uguale a AP22/23 86 (*Athos Chil* 758/III, degli anni 1365/75); a *Zadar Protocollo del notaio Laurentius Filius Gerardini* [M-T 1350] del 1366; a B 14610, degli anni 1368-72; simile a *Zadar Protocollo del notaio Petrus Perencanus* I [M-T 1351] del 1369

A3: simile a piccard-online 67689 (*Archivio di Stato Mantova, A Gonzaga* 1180, del 1368)

B **Ala d'uccello** (ff. 188/189, 233-240, 282/287, 284-285 e in quasi tutto il manoscritto): riportata in M-T 125 (ma in realtà la seconda piuma è più lunga e la "base" è diversa da come è riportato in M-T) e datata 1365-75; riporta più attentamente è uguale a AP22/23 316-317 (*Athos Chil* 454, degli anni 1360/70); molto simile a AP22/23 314-315 (*Athos Chil* 176, degli anni 1365-75) (tutte queste filigrane a forma di ali d'uccello, M-T 122-126, sono datate tra 1360 e 1375)

C: **bastone pastorale** (ff. 266/271, 267/270): riportata in M-T 3641 e datata 1365-75 (tutte le altre a forma di bastone pastorale, un po' più elaborate, M-T 3642-3645, sono datate precisamente o 1366 o 1369, mentre una molto più semplice, M-T 3640, è datata 1336), uguale, solo senza nodo, che tuttavia verrebbe a trovarsi nella piegatura del foglio, a AP22/23 921 (*Athos Chil* 422 del 1360/70); L 484; B 5782, del 1369

Filigrane

- Primo copista: ff. 1-213 (tranne 6 che è di un terzo copista); 290-368 (stesso copista di altri due frammenti, nei codici 8 e 9 della HBC)

Copista/i

- Secondo copista: ff. 230-290

- Redazione serba, con tracce di lingua e ortografia meridionale (bulgara o macedone);

- Ortografia della Raška (particolarità descritte in Štavljanin-Dorđević, Grozdanović-Pajić, Cernić 1986: 45);

- Scrittura cirillica semionciale-onziale (il secondo copista, che ha copiato il testo di Palamas: semionciale, con molti elementi di tachigrafia, per aspetto generale simile alla scrittura di cancelleria); da f. 295 fino alla fine il testo è in onziale (o semionciale molto regolare)

Redazione e Ortografia

	ff. 281v-290r Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (omelia XXXVII) (BHG Appendix III, 96 [1145]; testo greco: PG 151: 460-473)
Opere Palamas	Въ свѣтѣхъ ѱѣу вѣтѣца нашего Григорина архієпископа свлзвнѣ ѱѣускаго чюдотворца, Слово на оуспение прѣчѣ ѱѣустине Богоматери. INC. Мою всевѣдѣ дѣньсѣ ѱѣу къ вашей любви... DES. ...и всесвѣтымъ и благымъ и животворещимъ дѣхомъ нынѣ и присно и въ вѣкы векомъ ѱѣу аминь.
Altro contenuto	Miscellanea di contenuto misto (vedi descrizione dettagliata in Štavljanin-Dorđević, Grozdanović-Pajić, Cernić 1986: 46-52)
Altre note	Il secondo copista: - testo in inchiostro nero - titoli iniziali e alcune iniziali all'interno del testo in inchiostro ocra; - a volte (anche al f. 281v) a fianco del titolo decorazione a gemma frondosa
Descrizioni	Kićović 1958: 51; Štavljanin-Dorđević 1968: 397, n. 27; Stipčević 1981: 46, n. 138; Bogdanović 1982: 33, n. 264; Štavljanin-Dorđević, Grozdanović-Pajić, Cernić 1986: 45-52
Bibliografia	Ivanova 1971: 234; Radunović 1986: 302; Turilov, Bernackij 2006: 27; Scarpa 2008a; Scarpa 2008b
Biblioteca	Библиотека Российской Академии Наук – Санкт-Петербург
Numero	Собр. Текущих поступлений 13
Altre numerazioni	Сборник М. П. Петровского
Datazione	1360-70
Materiale	Carta di cotone
Misure	[в десть (in folio): Lichačev 1899: I, 206]
Pagine	ff. 257
Fascicoli	33 quaderni (ma mancano i primi 6 fogli del primo)

	<p><b>Due cerchi uno a fianco all'altro, separati da un tratto verticale con una x sopra e una sotto</b> (in due varianti)</p> <p><b>A:</b> riportata da L 2082; uguale a Prolović 2002: n. 21/5 (<i>Wien Sl.</i> 21, degli anni 1360-70); a AP22/23 452 (<i>Athos Chil.</i> 180, degli anni 1360-70); simile a Prolović 2002: n. 21/6 e 7 (<i>Wien Sl.</i> 21, degli anni 1360-70); a AP22/23: 451 (<i>Athos Chil.</i> 80, degli anni 1360-70); a AP22/23: 455 (<i>Athos Chil.</i> 455, degli anni 1360-70); a M-T 2160 (Verona [B 3230], del 1367; Diploma dello zar Uroš in favore di Chilandar, <i>Athos Chil</i> 54, del 1366)</p> <p><b>A2:</b> variante della precedente: riportato da L 2083 (= M-T 2162); uguale a Prolović 2002: n. 21/9 (<i>Wien Sl.</i> 21, degli anni 1360-70); quasi uguale a Prolović 2002: n. 21/8 (<i>Wien Sl.</i> 21, degli anni 1360-70); simile a OJHP IV 327 (<i>Београд НБС Дев</i> 75, degli anni 1360-70); AP22/23 454 (<i>Athos Chil.</i> 455, degli anni 1360-70)</p>
Filigrane	
Copista/i	Jakov (di Chilandar) (cfr. Turilov 2008: 75, nota 67)
Redazione e Ortografia	<p>- Redazione serba</p> <p>- Ortografia di Raška</p> <p>- Scrittura cirillica semionciale</p>
	<p>Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (omelia XXXVII) (BHG Appendix III, 96 [1145]; testo greco: PG 151: 460-473)</p>
Opere Palamas	<p>ВЪ С҃УВЕ҃ТЫХ҃҃Ъ҃ В҃У҃ТЬУ҃ЦА НАШЕГ҃У҃Г҃ Григоріа архіепіскопа солнѣскаго чѣдотворца, Слов҃У҃Г҃У на вспеніе прѣчистыне Богоматере. INC. Мою бесѣдѣ дньсь къ вашей любви...</p> <p>DES. ...и всесветымъ и благымъ и животворещимъ дѣхомъ нынѣ и присно и въ вѣкы векомъ ѿ аминь.</p>
A l t r o contenuto	<p>Miscellanea, probabilmente di contenuto misto (non esiste una descrizione)</p>
Altre note	<p>- Non avendo potuto vedere di persona il manoscritto, ho riportato ed elaborato i dati che sono offerti dalla letteratura.</p> <p>- Il manoscritto è appartenuto a lungo al console russo a Dubrovnik, K. D. Petrovič, per poi passare a M. P. Petrovskij (cfr. Petrovskij 1865: 53, nota 1; Speranskij 1960: 18, nota 17).</p>
Descrizioni	<p>Sommara: Lichačev 1899: I, 206</p>
Bibliografia	<p>Petrovskij 1865: 53-84; Lichačev 1899: I, 206; II, 241; III, tavola CCXCIII; Speranskij 1960: 18; Turilov 2008: 75, nota 67; Scarpa 2008b</p>
Edizione del testo	Petrovskij, Palamas 1905
Biblioteca	Российская Национальная Библиотека – Санкт-Петербург
Numero	Кир Бел 32/1109

Altre numerazioni	488 (II di copertina)
Datazione	1365-75
Materiale	Carta
Misure	200 x 140 mm
Pagine	ff. 257 f. 1: 20 ll.; superficie scrittoria: 170 x 95 mm. ff. 1-16: 22 ll.; superficie scrittoria: 150 x 85 mm. ff. 17-22: 23 ll.; superficie scrittoria: 160 x 90 mm. ff. 23-35: 25 ll.; superficie scrittoria: 160 x 95 mm. ff. 36-63: 26 ll.; superficie scrittoria: 170 x 105 mm. f. 64: 22 ll.; superficie scrittoria: 170 x 105 mm. ff. 65-153v: 21-25 ll. (molto irregolare); superficie scrittoria: 185 x 115 mm.
Linee e superficie scrittoria	ff. 153-163v: 26 ll.; superficie scrittoria: 170 x 105 mm. ff. 164-257: 21 ll.; superficie scrittoria: 155 x 95 mm.
Legatura	Tavolette e pelle, decorata con motivi geometrici a rombi (la decorazione è appena visibile), con una allacciatura in cuoio rimasta (erano due) (originale?)  32 quaderni numerati. Il f. 1 è più recente, in carta diversa, e sostituisce probabilmente il f. 1 originale, andato perduto. Per questo motivo la numerazione dei fascicoli non compare nel primo di essi. Il XVIII fascicolo è composto fin dall'origine di solamente sette fogli (ff. 137-143). Dopo il XX quaderno e prima del XXI ci sono quattro fogli inseriti senza numerazione di fascicolo (ff. 160-163), Evidentemente per completare la trascrizione dell'opera che continua dalla pagine precedenti e qui termina (tra l'altro, dopo questi fogli cambia anche la calligrafia). Il XXXII fascicolo è composto solo da sei fogli (ff. 252-257). Gli ultimi due fogli sono stati tagliati evidentemente dall'autore a libro finito.
Fascicoli	

**A. Stemma con la croce:**

Uguale a M-T 529 (*Šibenik Knjižnica samostana sv. Franje* 36, degli anni 1360-70)

**B. Testa di bue con gli occhi, la parte inferiore aperta e sormontata da una X:**

Molto simile a AP13 519 (*Ileh* 97, degli anni 1365-70) (cfr. M-T, 1318); simile a Pic, II.2, I, 849, degli anni 1364-1371; a AP22/23 84-85 (*Athos Chil.* 397, degli anni 1365-75)

**C. Due cerchi congiunti da una linea (con una X in mezzo?)**

uguale a M-T 2131, degli anni 1365-75 (*Београд VB* 16, degli anni 1365-75); a AP13 520 (*Ileh* 97, degli anni 1365-70); a AP22/23 446 (*Athos Chil.* 422, degli anni 1360-70); a AP22/23 448 (*Athos Chil.* 458, degli anni 1370-80); probabilmente uguale a M-T 2128-9 (*Београд HBC Kpka* 5 del 1370)

**D: Croce doppia di Lotaringia (in tre varianti)**

D1: uguale a M-T 3599 (*Tyrol* [KU 65], del 1371); a L 3657, del 1371; molto simile a OJČR IV 313 (*Београд HBC Aey* 62, degli anni 1360-70); a AP22/23 341 (*Athos Chil.* 454, degli anni 1360-70)

D2: uguale a AP 13, 442 (*Ileh* 85, degli anni 1370-80)

D3: variante della precedente

**E: Tre monti con croce (in tre varianti)**

E1: quasi uguale a M-T, 6258 (*Firenze* [BI 7056], del 1361)

E2: uguale a AP22/23 37 (*Athos Chil.* 180, degli anni 1360-70)

E3: uguale a OJČR IV 780 (*Београд HBC Aey* 75, degli anni 1360-70); quasi uguale a M-T 6259 del 1360 (*Fano* [BI 7345], del 1362); simile a AP22/23 21 (*Athos Chil.* 612, degli anni 1355-65); a AP22/23 29 (*Athos Chil.* 422, degli anni 1360-70)

**F: Nave (in due varianti)**

F1: uguale a M-T 6460 (*Београд CAHV* 55, degli anni 1360-70)

in parte simile a AP 22/23, 588 (*Athos Chil.* 127, degli anni 1360-70)

F2: uguale a M-T 6461, (*Athos Chil.* 36, degli anni verso 1370); a L 2030, circa del 1370; molto simile a AP22/23 589 (*Athos Chil.* 127, degli anni 1360-70)

**G: Allodola**

simile a M-T 6671 (*München* [KU 315], del quinto decennio del XIV secolo)

**H: ruota con croce inscritta (in cinque varianti)**

H1: molto simile a AP22/23 874 (*Athos Chil.* 422, degli anni 1360-70); a OJČR IV 758 (*Београд HBC Aey* 75, degli anni 1360-70); simile a M-T 6924 (*Korèna Atti giudiziari e protocolli notarili, ora nell'Archivio di stato di Zadar*, del 1360; *Tyrol* [KU 71], del 1370; *Vicenza* [B 5471], del 1362); simile a L 2061-62, degli anni 1350-80



	Diverse mani: 1 r-v 2r-23r riga 8 23 riga 8-64v 65r 65v-153; 154-157 riga 16 (due varianti della stessa mano; del circolo di Jov; cfr. Scarpa 2008b) 157 riga 16-163v 164-257
Copista/i	
Redazione e Ortografia	Semiunciale con alcune abbreviature (abbastanza diverse le varie mani)  ff. 127v-137 Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (omelia XXXVII) (BHG Appendix III, 96 [1145]; testo greco: PG 151: 460-473)
Opere Palamas	ВЪ С҃УВЕТ҃ЫХ҃У҃ЪУ҃ У҃Т҃ЪУ҃ЦА҃ НАШЕГО҃ Г҃РИГОРІА҃ АРХИЕПИСКОПА СОЛУНСКАГО ЧУДОТВОРЦА, СЛОВ҃УОУ҃ НА ОУСПЕНІИ ПР҃ЪЧИСТІЕ БОГОМАТЕРЕ. INC. МОЮ ВЕСЕДѢ ДѢНЬСѢ КЪ ВАШЕИ ЛЮБВИ... DES. ...и всесвѣтымъ и благымъ и животворещимъ дѣхомъ нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ аминь.
A l t r o contenuto	Miscellanea di contenuto misto (descrizione dettagliata in Scarpa 2008b)  f. 1r e v: sommario Manca del primo foglio, sostituito dal sommario Titoli a volte in rosso, a volte in nero, a seconda del copista; un minuscolo elemento decorativo a margine del titolo a f. 76v. Correzioni e integrazioni a margine di mano del copista (vedi a f. 125r, 151v...).
Altre note	È molto probabile che sia alla base del ramo della tradizione manoscritta nella slavia orientale (Scarpa 2008b)
Descrizioni	Nicol'skij 1897: 315-318; Catalogo dattiloscritto interno alla biblioteca: 363; Scarpa 2008b
Bibliografia	Nicol'skij 1897: 7, riga 90; 188 (numero progressivo XLI); Scarpa 2008a; Scarpa 2008b
Biblioteca	Народна Библиотека «Кирил и Методий» - София
Numero	1039
Altre numerazioni	Nella letteratura viene a volte chiamato Пролог
Datazione	Metà del XIV secolo (cfr. annotazione a ff. 1v-2r) f. 285 (288) scritto negli anni 1370-90.
Materiale	Pergamena
Misure	345 x 240 mm

Pagine	ff. 370 (373) 2 colonne ff. 1-(25 (28): ll. 27; superficie scrittoria 230 x 170 mm (230 x 80 mm) ff. 26 (29)-28 (31): ll. 29; superficie scrittoria 255 x 170 mm (255 x 80 mm) ff. 29 (32)-31 (34): ll. 30; superficie scrittoria 260 x 165 mm (260 x 77 mm) ff. 32 (35)-40 (43): ll. 29; superficie scrittoria 250 x 160 mm (250 x 75 mm) ff. 41 (44)-120 (123): ll. 29; superficie scrittoria 250 x 150 mm (250 x 70 mm) ff. 121 (124)-284 (287): ll. 29; superficie scrittoria 255 x 150 mm (255 x 70 mm) f. 285 (288): ll. 38; superficie scrittoria 245 x 170 mm (245 x 80 mm) ff. 286 (289) v-365 (368): ll. 29; superficie scrittoria 255 x 150 mm (255 x 70 mm) ff. 366 (369)-370 (373): ll. 29-30; superficie scrittoria 250 x 160 mm (250 x 75 mm)
Linee e superficie scrittoria	
Legatura	Tavolette e pelle decorata, molto rovinata 1-5 (ma comprende anche il risquadro; numerato a8 a f. 5v.) 6-9 10-25 due quaderni numerati 26-32 33-128 quaderni numerati 129-135 (foglio tagliato e mancante dopo 135); numerato solo al principio) 136-151 quaderni numerati 152-158 numerato 159-230 quaderni numerati 231-237 numerato 238-261 quaderni numerati 262-268 numerato solo al principio 269-284 quaderni numerati 285 foglio aggiunto e incollato 286-292 numerato solo alla fine 293-324 quaderni numerati 325-331 numerato solo al principio 323-355 quaderni numerati 356-361 numerato
Fascicoli	362-370 numerato mi8
Filigrane	non ci sono perché è pergamena

	Diverse mani ff. 1-28 (31) (II colonna, riga 14) ff. 28 (31) (II colonna, riga 14) – 120 (123) ff. 121 (124) – 166 (169) ff. 167 (170) – 206 (209) (f. 206 [209] v. annotazione del copista Drajko) (corrisponde al cambio di fascicolo) ff. 207 (210) - 370 (f. 207[210] r. annotazione del copista Stanislav) (tranne f. 285). f. 285 (scrittura un po' più tarda, ultimo quarto del XIV secolo)
Copista/i	
Redazione e Ortografia	Redazione serba Ortografia di Raška Scrittura cirillica semionciale
	ff. 285 (288) r-v Omelia per la festa di san Demetrio (omelia XLIX) (BHG 546; testo greco: PG 151: 536-550; nella traduzione il testo si interrompe bruscamente; la parte presente corrisponde a: PG 151: 536-537D)
Opere Palamas	Гр̄ѣгор̄їа арх̄їєпископа солзи҃чскааго бесѣда в̄ иже въ свѣты҃хъ, великомченицѣ и чюдѣ, ѸотворѸьци и мзрочѸьци Димитр̄їи INC. Мнѣ же зѣлв чьсѸьтни выше дрззи твои Боже... DES. ...и вышний мирь приоукрасившомъ. Семъ же
Altro contenuto	Vite di santi e testi agiografici o omiletici per le feste dei santi, secondo l'ordine dell'anno liturgico da settembre a novembre (descrizione dettagliata in Stojanov, Kodov 1964: 246-251)

Altre note	<p>- I fogli sono numerati due volte. Io seguo l'ultima numerazione, da 1 a 370, che da 1 a 9 corrisponde a I + 1-10 e da 10 a 370 corrisponde a 13-373 (mancano due fogli secondo la numerazione vecchia, tra il 9 e il 10).</p> <p>- Una annotazione del 1673 nei ff. 1v-2r fa risalire la scrittura del codice a 320 anni prima (quindi intorno al 1353), e la legatura a 140 anni prima (quindi intorno al 1533) e le collega entrambi al monastero di Marco a Skopje.</p> <p>- Il copista Stanislav è stato identificato con lo stesso copista del codice di Olivier, datato 1342 (cfr. per questo codice: Lamanskij 1864). Si tratta di Stanislav Lesnovski (cfr. Stojčevska-Antić 1991: 205-207).</p> <p>- I luoghi di composizione del manoscritto possono essere il Monastero di Marco a Skopje o il monastero di Lesnovo.</p> <p>- Il f. 288, contenente l'omelia di Palamas, contrariamente a quando afferma Stojanov, Kodov 1964: 246, non è un foglio di un altro manoscritto aggiunto. Si tratta invece di un foglio lasciato bianco dal copista, che non aveva completato di copiare il testo precedente. Il testo dell'omelia di Palamas è mutilo della fine, probabilmente perché il copista che ha aggiunto (una ventina di anni più tardi) questo testo ha occupato tutto lo spazio disponibile.</p> <p>- L'aggiunta dell'Omelia per san Demetrio potrebbe essere legata al fatto che la chiesa principale del monastero di Marco (su cui cfr. Jakimovska – Tošiki 2007), in cui il manoscritto era stato copiato, o dove era giunto nel frattempo (forse da Lesnovo? il monastero di Lesnovo era metochia di Chilandar, cfr. Marković 1920: 210-211), è dedicata a san Demetrio.</p>
Descrizioni	Radčenko 1907: 147-154 (con molti errori e imprecisioni); Stojanov, Kodov 1964: 246-252; Hannick 1981: 79
Bibliografia	Angelov, Kuev, Kodov 1970: 241-242, n. 2; Džurova 1977: 53; Tapkova-Zaimova 1980: 263; Ivanova 1980: 194-196; Ivanova 2008, n. 72; Stojčevska-Antić 1991: 205-208
Biblioteca	Библиотека на Рилски Манастир
Numero	4/11
Altre numerazioni	83 (f. 1)
Datazione	la prima parte (ff. 1-39) 1440-50 la seconda parte (ff. 40-89) 1375-85
Materiale	Carta
Misure	272 x 200 mm
Pagine	ff. I (legatura) + 89 +I (legatura)
Linee e superficie scrittoria	28 ll.; superficie scrittoria: 220 x 145 mm
Legatura	Cartone e carta, di recente restauro

- 1-4  
5-13  
14-37: quaderni  
38-39  
40  
41-80: quaderni  
81-83
- Fascicoli
- I parte: ff. 1-39  
A: **forbice**: quasi identica a OJ'HP V 1014 (*Београд МСПИИ* 144, degli anni 1440-50); molto simile a OJ'HP V 1032 (*Београд МСПИИ* 45, del 1453); simile a Stanković 2004-2005a: n. 72 (*Глодвие НБИВ* 16[27], degli anni 1440-50);  
B: **forbice**: simile a Stanković 1993: n. 7 (*Софрива ЦИЛМ* 87[47]: 1450-60); a OJ'HP V 1029 (*Београд МСПИИ* 144, degli anni 1450-60); a OJ'HP V 1034 (*Београд МСПИИ* 47, degli anni 1445-55); a OJ'HP IV 522 (*Београд НБС Деч* 42, degli anni 1450-60)  
C: **tre monti con croce**: identica a AP13 533 (*Пех* 100: 1435-45); a Stanković 2003b: n. 21 (*Пљеваљ* 96, degli anni 1430-40); molto simile a OJ'HP V 46 (*Београд МСПИИ* 50, degli anni 1440-50); a OJ'HP IV 814 (*Београд НБС Деч* 65, degli anni 1430-40)  
D: **tre monti con croce**: simile a AP13 534 (*Пех* 100, degli anni 1435-45)
- II parte: ff. 40-83  
E: **chiavi incrociate**: identiche a OJ'HP IV 194 = M-T 2747 (*Београд НБС Деч* 9: 1375-85); molto simili a *Охрид НМ* 38, degli anni 1370-80; a *Софрива БАН* 73, degli anni 1370-80  
F: **lettera "R"**: identica a OJ'HP V 1200 (*Београд МСПИИ* 49, degli anni 1375-85); a OJ'HP IV 680 (*Београд НБС Деч* 9, degli anni 1375-85); a *Београд НРЊО* 62, degli anni 1370-85; a *Охрид НМ* 38, degli anni 1370-80; a AP22/23 787 (*Athos Chil* 254, degli anni 1375-85); a AP22/23 791 (*Athos Chil* 474, degli anni 1375-85); molto simile a AP13 116 (*Пех* 20, degli anni 1370-80)  
G: **arco con freccia** (in due varianti)  
G1: identico a AP22/23 825 (*Athos Chil* 254, degli anni 1375-85); a AP22/23 827 (*Athos Chil* 392, degli anni 1375-85); a AP22/23 839 (*Athos Chil* 474, degli anni 1375-85); molto simile a Prolović 2002: n. 131/12 (*Wien Cod. Slav.* 131, degli anni 1470-80); a OJ'HP IV 456 (*Београд НБС Деч* 101, degli anni 1380-90); simile a *Cetinje* 14, del 1383; a *Cetinje* 69, degli anni 1365-75  
G2: identico a AP22/23 826 (*Athos Chil* 254, degli anni 1375-85); simile a OJ'HP IV 446 (*Београд НБС Деч* 80, degli anni 1370-80); a AP22/23 837 (*Athos Chil* 474, degli anni 1375-85)  
H: **campana**: simile a AP13 455 (*Пех* 87, degli anni 1380-90); a AP22/23 173 (*Athos Chil* 405, degli anni 1390-1400)  
I: **scure o ascia** (in due varianti)  
I 1: quasi identica M-T 4738 (*Београд НРЊО* 62, degli anni 1370-85)  
I 2: variante della precedente
- Filigrane

	Due mani:
	1-39
Copista/i	40-83
	La seconda parte:
	Redazione serba
Redazione e	Ortografia della Raška
Ortografia	Scrittura cirillica semionciale
	ff. 63r-69v
	Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (omelia XXXVII)
	(BHG Appendix III, 96 [1145]; testo greco: PG 151: 460-473)
	 Нже въ с[вѣ]тъ х[ъ] ѡ[тъ]ца нашего Гргорїа архїеп(н)ск(о)па соловньска[го] ѡудотворца, Слово на оуспенїе пр[ѣ]ч[н]стнїе Б(о)гом(а)т(е)ре. INC. Мою всѣхъ, оу д(ь)н(ь)с(ь) къ вашен любовн... DES...НВСС(В)ѢТЪ МЫНБЛАГЪ МЫНЖНВОТВОРЕЦНМЪ Д(ОУ)ХОМЫН(Ы)НАНПР(Н)СНОНВЪВЪТКЫ ВЕКММ[Ъ] АМННЬ.
Opere Palamas	
	Nella seconda parte:
Altro contenuto	omelie, probabilmente si trattava di una miscellanea di contenuto misto (descrizione dettagliata in Sprostranov 1902: 117-118)
Altre note	Il manoscritto è la composizione di due parti, originariamente indipendenti: 1-39, 40-83
Descrizioni	Sprostranov 1902: 117-118; Christova, Karadžova, Ikonomova 1982: 77, n. 176
Bibliografia	Rajkov, Džurova 1976: n. 157; Rajkov, Džurova 1978: 67, n. 144; Scarpa 2008b

#### Abbreviazioni

AP13 Grozdanović-Pajić, Stanković 1991

AP22/23 Stanković 2002

BHG F. Halkin (a cura di), *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Subsidia Hagiographica 8), 3 voll., Société des Bollandistes, Bruxelles, 1957; le citazioni vengono fatte seguendo la numerazione delle opere

B M. Briquet, *Les Filigranes*. Dictionnaire historique des marques du papier dès leurs apparition vers jusqu'en 1600, 4 Vol, Paris, 1907

BI *Collezione di filigrane di Ch.-M- Briquet* nella Biblioteca pubblica e universitaria di Genova, *Filigrane non riprodotte (inedite)* (N. 78-82)

Cfr. confronta

Chil Библиотека Манастира Хиландара (Biblioteca del Monastero di Chilandar)

des. desinit

f./ff. foglio/fogli

inc. incipit

KU F. Keinz, *Die Wasserzeichen des XIV. Jahrhunderts in Handschriften der K. bayr. Hof- und Staatsbibliothek*, Akademie der Wissenschaften, München, 1896

L Lichačev 1899

l./ll. Linea/linee

M-T Mošin, Traljić 1957

- n./nn. Numero/numeri  
 Pic Piccard 1961-1997  
 piccard-online Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand J 340, Piccard watermark collection, in internet: <http://www.piccard-online.de> [1.6.2008]  
 PG Migne, Jacques-Paul, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 vv., Parisiis, 1857–1866; le citazione vengono fatte indicando il volume e le colonne e, ove necessario, la partizione delle colonne  
 r recto (dopo il numero di foglio dei manoscritti)  
 sec. Secolo  
 v verso (dopo il numero di foglio dei manoscritti)  
 v./vv. volume/volumi  
 БАН Българска академия на науките – София (Accademia bulgara delle scienze – Sofia)  
 Деч Библиотека del monastero di Dečani (Дечани), ora in deposito presso la НБС  
 Кир Бел Библиотека del monastero di san Cirillo di Beloozero (Кирилло-белозерский Монастирь), ora in РНБ  
 МСПЦ Музеј Српске Православне Цркве – Београд (Museo della Chiesa ortodossa serba – Belgrado)  
 НБИВ Народна Библиотека „Иван Вазов“ – Пловдив (Biblioteca nazionale „Ivan Vazov“ - Plodviv)  
 ÍÁĚĚ Ířđiřř áćăěćňĺęř „Ńâ. Ńâ. Ěčďčě ě Ěĺňiăćě” – Ńiôć (Biblioteca nazionale «SS: Cirillo e Metodio» - Sofia)  
 НБС Народна Библиотека Србији (Biblioteca Nazionale della Serbia – Belgrado)  
 ОЈЋР IV Grozdanović-Pajić, Stanković 1995  
 ОЈЋР V Stanković 2003a  
 Пећ Библиотека del Patriarcato di Пећ (Рец), ora in АЊЃ  
 РНБ Российская Национальная Библиотека – Санкт-Петербург (Biblioteca nazionale Russa — San Pietroburgo) [in precedenza Государственная Публичная Библиотека]  
 САНУ Српска Академија Наука и Уметности (Accademia Serba della Scienza e dell'Arte)  
 УБ Универзитетска Библиотека - Београд (Biblioteca universitaria - Belgrado)

### Rękopisy słowiańskie z XIV wieku z homiliami św. Grzegorza Palamasa

W ożywionym klimacie kulturowym drugiej połowy XIV wieku powstają, szczególnie na Górze Athos, przekłady z greki na język cerkiewnosłowiański także dzieł autorów współczesnych. W tej grupie znajduje się też kilka utworów Grzegorza Palamasa (ok. 1296-1357), przede wszystkim utwory antyłacińskie, umieszczane w antologiach o charakterze polemicznym czy prawnym, i dwie homilie (na Zaśnięcie Najświętszej Marii Panny i na cześć św. Dymitra Soluńskiego), które w tym czasie zostają włączone do zbiorów ascetyczno-homiletycznych – kolekcji charakterystycznych dla tego okresu. Referat przedstawia pięć rękopisów, zawierających przekład tych dwóch homilii, podając ich uściśloną datację, omawiając zawartość i wskazując na ich proveniencję athoską, najprawdopodobniej, związaną z serbskim monasterem Chilandar.

## Света гора Атон и гръко-византийската традиция в източнославянските слова против езичеството

Сред литературните паметници на източното славянство, които свидетелствуват за преки или косвени контакти с Атон, имат своето място и една част от групата текстове, обикновено определяни като „слова и поучения против езичеството”. С оглед на интересуващата ни тема, особен интерес представлява едно от тези слова, а още по-точно един от неговите варианти, със следния наслов: **Слѡ ст҃го григорина б҃гословца, иззѡвбрѣтено въ тлѡцѣхъ. ѡ тѡ како първое поганѣ свѣце ꙗзыци сѡзжили идоло и иже и нынѣ мнози творѣтъ**<sup>1</sup>. Текстът му е включен в един сборник от втората половина на XV в., произхождащ от библиотеката на новгородския Софийски събор<sup>2</sup>. Този препис (нататък *НС*) се явява единствен представител на тази редакция на творбата, която традиционно се счита за разширена и която съдържа някои сведения за славянското езичество, липсващи в другите преписи. От останалите 5 преписа, 3 представят редакцията на словото, определяна като „основна” или „кратка” (сред тях е и най-старият, в Паисиевския сборник от кр. на XIV-нач. на XV в.<sup>3</sup>; нататък *П*), а два биват отнасяни към т. нар. „особена редакция”<sup>4</sup>.

Двата пълни преписа на основната редакция, както и Чудовският препис (*Ч*) на „особената”, завършват със следната финална формула: **си же повѣсть велика естъ. но мы лѣности рѣ. ѡ многа мало ꙗзыцѣхъ** (*П*, в *КБ* и *Ч* намираме разночетение **написахѡ**), докато в *НС* на това място четем:

**Досюда всегда си бысть. досюда могохъ написати. да же несоша книги ты цр҃ю г҃ѣ ꙗ҃градоч҃ѣ. а мы высѣдше изъ корабл. идохомъ въ ст҃очю горю. нъ то бше велико слово нъ доточдѣ написахъ.**<sup>5</sup>

1 Цит. по Н. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, том II. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва 1913, с. 22 (целият текст е на сс. 22-25, втората колона).

2 Санкт Петербург, РНБ (бивша ГПБ), Соф. 1285 [522]. Н.С. Тихонравов издава този препис през 1862 г. (в редактираните от него *Летописи русской литературы и древности*, т. IV, отд. III, с. 96-105) с погрешно посочване на сигнатурата (Соф. 1295) и тази грешка се повтаря от редица следващи учени, вкл. и от Гальковский, който препечатва текста именно по изданието на Тихонравов.

3 Санкт Петербург, РНБ (бивша ГПБ), Кир.-Белоз. 4/1081 (=СПб Дух. акад. 34), л. 40-43; текстът се цитира по горепосоченото издание на Гальковский, сс. 22-25, първа колона. Другите два преписа, които се обособяват в една подгрупа на тази редакция, са познати по два сборника: един от XVI в. (СПб, РНБ – Ф. I. 4 – Толст., отд. I, № 62, л. 246-250, фрагментарен препис на словото) и един от XVII в. (СПб, РНБ, Кир.-Белоз. 43/1120, л. 132v-134, нататък цитиран като *КБ*). За зависимостта между отделните преписи и групирането им в редакции вж. в най-ново време класификацията предложена от А.С. Щекин, *Лингвотекстологическое исследование „Слова св. Григория изобретено в толцехъ”*. Автореферат дисертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Санкт Петербург 2005, с. 20.

4 Единият препис на тази „особена” редакция (би било по-точно да се нарече контаминирана) е поместен в сборник със смесено съдържание от втората половина на XV в. (Москва, ГИМ, Чуд. 270 /68/, изд. от Н. Гальковский, цит. съч., с. 32-35), а другият – в сб. *Златия матрица* от края на XV в. (Санкт Петербург, РНБ – НСРК (фонд 905), 1946, № 35/2F). Към втория препис е механично прикачен един фрагмент от старобългарския апокриф *Видение Писаево*.

5 Н. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, с. 25.



Издавайки и изследвайки *Слово светого Григория изобретено в тълцях*, Н.С. Тихонравов пише по повод на този послеслов: „Статья наша выписана на пути в Святую гору и след[овательно] из какого-нибудь югославянского перевода слов св. Григория Богослова с толкованиями”<sup>6</sup>. Ученият посочва, че основен извор за славянската компилация е бил южнославянският (старобългарски) превод на „Слово за Богоявление” на Григорий Назианзин (и по-точно петата му част), с което той прави съпоставки, използвайки един сръбски ръкопис от XIV в.<sup>7</sup> Според него, разглежданата компилация е дело на руски книжовник, но не изключва някои от пасажите срещу славянските езически обичаи, които присъствуват и в преписите от основната редакция, да идват от една предходна южнославянска преработка на словото на Григориий Богослов.

Съществува и хипотеза за южнославянски протограф на самото *Слово светого Григория изобретено в тълцях*, и то именно на разглежданата разширена редакция, която в ново време намира най-ярките си привърженици в лицето на българските учени Тодор Моллов и Анчо Калоянов<sup>8</sup>. Анализирайки словото в една своя студия, посветена на старобългарските историко-апокалиптически произведения, Моллов предлага следната детайлна реконструкция на външната история на текста:

– една първоначална версия ще да е била създадена в България през X – XI в. на базата на преславски превод на *Слово за Богоявление* на Григорий Богослов;

– в последствие текстът ще да е бил обогатен с фолклорни мотиви свързани с персонажа Корун Кеседжи, разпространени, според Моллов, само на територии, които през XI в. са влизали в Средецкия комитат;

– най-сетне словото ще да е било съществено преработено и разширено в някой български манастир на Света Гора, откъдето било занесено в Русия.

Що се отнася до автора на послеслова, Моллов счита, че той е тръгнал на път от някое Адриатическо пристанище<sup>9</sup>.

Според други, по-приемливи интерпретации, които строго се придържат към данните, съдържащи се в заключителния пасаж на словото в *НС*, информацията, че текстът е бил преписан на кораб по време на пътуване, което е включвало спиране на Света гора (или на близко до нея пристанище) *преди* да се стигне до Константинопол, показва, че това е извършил човек, който се е връщал от пътуване в земи разположени на югоизток от Атон. На основата на множество текстуални данни най-вероятно изглежда допускането, че това е бил руски поклонник, връщанц се от Светата земя.

Още Н.М. Гальковский през 1913 изказва предположението, че преписът *НС* е бил изготвен по време на пътуване по море от Палестина към Константинопол. Той изключва възможността за балкански произход на тази версия на словото, тъй в нея се говори за божества като Перун, Хорс, Мокош – според него типично източно славянски – и понеже

6 Н.С. Тихонравов, *Летописи*, т. IV, отд. III, с. 84.

7 Москва, колекция на бившата Синодална библиотека, № 954. Според съвременната класификация на преводите на словата на Григорий Назианзин (срвн. А.С. Щекин, *Лингвотекстологическое исследование*, Автореферат, с. 30-35), този препис принадлежи към втората редакция, включваща 16 слова и появила се през X в. в България. Словото за Богоявление, обаче, присъствува и в сборника от 13 слова на Григорий Богослов, преведен още по времето на цар Симеон, с най-стар препис този в РНБ (Санкт Петербург), Q.п.I.16 от XI в., останал неизползуван от Тихонравов.

8 А. Калоянов, Т. Моллов, *Слово на тълкувателя – един неизползуван източник за старобългарската митология*, в *Българска етнология*, XXVIII, 2002, № 4, с. 25-41.

9 Т. Моллов, *Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания*, Велико Търново, 1997, с. 102-103.

се описват реални, характерни изключително за източните славяни и срещащи се само в извори, произхождащи от Киевска Русия. В съгласие с Тихонравов, Гальковский счита, че източнославянският компилатор е използвал тълковен текст на *Словото* на Григорий Богослов, който обаче не е този с тълкуванията на Никита Ираклийски<sup>10</sup>.

Все по онова време Е.В. Аничков, който също се занимава с част от словата и поученията срещу езичеството, по повод произхода на версията в *НС* пише следното:

Но самое главное: ведь русский книжник ясно заявляет, что писано его произведение по пути в Царьград, т.е. туда, а не обратно. Откуда же он взял южно-славянский текст? Конечно – из Киева. Или он заезжал по дороге куда-нибудь в южно-славянский город и этого не сообщил?<sup>11</sup>

Според Аничков обяснението на интересувашото ни тук заключение било достатъчно просто: то би трябвало да се разглежда само като *добавка* към един по-късен препис на словото, какъвто се явява именно *НС*. Според него, до цитираната по-горе заключителна формула – *си же повѣсть велика естъ. но мы лѣности рѣ. ѿ многа мало ѿзбрахѣ написахѣ* – структурата на текста и в преписите от основната редакция, и в *НС*, била една и съща и трябвало да бъде считана като най-близка до архетипа, който не можело да произхожда от другале, освен от Киевска Русия.

Друга хипотеза, според която словото също така трябва да има източнославянски произход, формулира Б.А. Рыбаков<sup>12</sup>, според когото творбата е дело на игумен Даниил – авторът на добре познатото *Хождени*, който посещава Палестина през 1106-1107 г. Ученият привежда серия данни които, обаче, на практика с нищо не подкрепят хипотезата за авторството на Даниил, която не се приема от никой от по-сетнешните изследователи на словото.

В повечето съвременни изследвания се затвърждава убеждението, че заключителните думи в *НС* принадлежат именно на т. нар. „разширена” редакция, която, междувпрочем, съдържа допълнителни (спрямо считаната за основна редакция) сведения за славянското езичество и има най-ясно изявен характер на полемика както с християните, които все още спазват езическите обичаи, така и с еретиците и мусюлманите. Освен това, мнозина изследователи привеждат ред лингвистични доказателства за източнославянски произход на текста в *НС*. В най-новото цялостно изследване върху тази творба, дело на младия руски учен Алексей Щекин, са приведени множество доказателства в защита на тезата за първичността на редакцията, традиционно считана за основна, и се стига до заключението, че в текста, засвидетелствуван в *НС*, са правени добавки<sup>13</sup>. Щекин отбелязва, освен това, че аористната форма ‘бысть’ в самото начало на послеслова не позволява фразата „*досюда бесѣда си бысть. досюда могохъ написати*” да се разглежда като принадлежаща на първоначалния компилатор на текста: финалът на разглежданата творба съвпада с края на пета глава от словото на Григорий Богослов за Божоявление, което се състои от 20 глави, тъй че ако автор на послеслова беше човекът, направил подбор от цялостния гръцки извор, той не би могъл да напише за собственото си дело

10 Н. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, с. 19.

11 Е.В. Аничков, *Язычество и древняя Русь*, Санкт Петербург 1914, с. 243-244.

12 Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981, с. 28.

13 А.С. Щекин, *Лингвотекстологическое исследование „Слово св. Григория изобретено в толцех”*. Дисертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Санкт Петербург 2005, с. 130.

„Досюда бесѣда си бысть”, а би употребил сегашно време на глагола и фразата би гласяла „Досюда бесѣда си несть. Досюда могоухъ написати”,. Тази фраза, според Шекин, свидетелствува по-скоро за това, че създателят на варианта поместен в *НС* е имал под ръка една вече изготвена славянска компилация по словото на Григорий Богослов, представена от основната редакция на *Слово светого Григория изобретено в тълцях*.

Анализирайки отново епилога на преписа на творбата в *НС* в светлината на горепосочените изследвания, бих искала да изложя тук хипотезата, до която съм достигнала.

На основата на текстовата информацията изглежда най-вероятно авторът на послеслова, почти сигурно източен славянин, да е следвал един от основните маршрути на руските поклонници, отпразнили се към Светата земя: през Константинопол. Пътят по море от Константинопол до Ерусалим и обратно минава покрай Света гора, тъй че на отиване или на връщане поклонникът би могъл да посети и Атон<sup>14</sup>. В нашия случай авторът на послеслова очевидно *се връща* от Ерусалим и отива да посети Атон, докато корабът, заедно с книгите, които е имал възможност да ползува по време на пътя, продължава за Цариград. Ако обърнем внимание и на употребата на показателните форми в текста, можем да констатираме, че във фразата „Досюда бесѣда си бысть” както аористната форма на глагола, така и употребата на показателното местоимение за близки обекти ‘си’ в единствено число, свидетелствуват за това, че авторът в случая говори за *този* текст, за текста, който току що е успял да препише, евентуално преработвайки го. Самото изказване звучи така, както обикновено се говори за един *препредаден* текст, а не за извлечение от по-голям. В следващата част авторът противопоставя на това ‘си’ местоимението за далечни обекти ‘ты’ в множествено число – *да же не соша книги ты црю гѣ* [градоч], употребено относно *онези* книги, които са били отнесени в Цариград и които той е ползувал за преписането/преработването на текста.

Горекazanото идва в подкрепа на мнението, че версията на *Слово светого Григория изобретено в тълцях*, съхранена в *НС* заедно с разглежданото послесловие, не е резултат от първоначално извличане-преработка от петата част на *Слово за Богоявление* от Григорий Назианзин, а е препис на вече съществуващ поучителен текст срещу езичеството, създаден на тази основа. Но на какъв текст? Споменатите вече съображения от езиков и текстологически характер правят неприемлива най-логичната на пръв поглед хипотеза: че от старобългарския превод на „Слово за Богоявление” е направено извлечение, допълнено с данни за славянските езически богове и вярвания, и така се е появила версията в *НС* от която впоследствие, чрез съкращения и преработки, са се получили редакциите, определяни като „основна” и „особена”. Датировката на ръкописите и данните от подробния лингво-текстологически анализ, извършен от А.С. Шекин, говорят в полза на хронологическия приоритет на редакцията, традиционно определяна като „основна”. Относно региона и времето на нейното появяване може все още да се спори, но е сигурно че към края на XIV – началото на XV в., когато е съставен Паисиевският сборник, тя вече е съществувала.

<sup>14</sup> През 1419-1422 г., например, подобно пътуване извършва иеродяконът на Троице-Сергиевата лавра Зосима, който е оставил и едно описание под заглавие *Книга глаголемая Ксенос, сиречь странник, списанный Зосимой о руском пути до Царя Града и от Царя Града до Перусалима*.

Що се отнася до разширената редакция, съхранена днес само в *НС*, моето предположение е, че тя е възникнала по време на завръщането на някой руски поклонник от Ерусалим. На кораба, с който е пътувал, той е намерил поне два извора и затова говори за „онези книги” в множествено число: един препис от основната редакция на „Слово светяго Григория изобретено в тлъцех” и едно непознато ни днес съчинение (или набор от съчинения), послужило като извор за допълнителните сведения за славянското езичество, които намираме в интересувания ни текст. Възможно е дори изразът „**до сюдѣмоу хъ написати**” да се отнася именно до този допълнителен извор, използван само частично, тъй като авторът на послеслова е трябвало да слезе от кораба и да поеме пътя към Света гора.

Послесловът към текста в *НС*, в такъв случай, се явява свидетелство за това че:

(1) един препис на словото, най-вероятно от основната редакция, е бил пренасян от Ерусалим (преписан там от друг славянски ръкопис?) за Цариград, където трябва и да е стигнал – една интересна следа при по-нататъшните издирвания във връзка с ръкописната традиция;

(2) авторът на послеслова е отнесъл своя препис на Света гора и съвсем не е изключено там от него да е бил направен друг препис, вече от разширената редакция.

Последното допускане е само една възможност, но трудно може да се отрече, че пътят на създателя на разширената редакция на *Слово светяго Григория изобретено в тлъцех* го е отвел, заедно с ръкописа, на Света гора и оттам директно или чрез последвал препис този текст е стигнал до Русия. Така още веднъж атонската Света гора демонстрира своята роля на посредник в преподаването и обмена на текстове във византийско-славянския свят, в този случай (и не само в него), между Светата земя и средновековна Русия.

Święta Góra Athos i tradycja  
grecko-bizantyńska we wschodniosłowiańskich  
Słowach przeciwko pogaństwu

Przedmiotem artykułu jest staroruskie *Słowo o bałwanach* skierowane przeciwko poganom, znane jako *Słowo świętego Grzegorza (Wielkiego)*. Analizując różnorodne hipotezy dotyczące pochodzenia tekstu, autorka najwięcej uwagi poświęca powstaniu obszernej (albo poszerzonej) redakcji *Słowa*, gdzie w jedynej zachowanej kopii znajduje się informacja, iż utwór przepisano w czasie podróży z Jerozolimy na Athos, skąd, według hipotezy autorki, mogło dotrzeć na Ruś.

Славия Бърлиева

Кирило-Методиевски научен център на Българската академия на науките, София

## Атон като мотив в латинската историография – корени и съвременни рефлексии

Атон е пространствено-философски топос, който се явява в самото начало на историографската литература – у Херодот. В книга 7 на неговите *Иστοрикии*<sup>1</sup> се намира кратко описание на Атон, „голяма и прочута планина, слизаща до морето и обитавана от хора”, в чийто край се намира „провлак, широк около 12 стадия”. Там цар Ксеркс наредил прокопаването на канал<sup>2</sup>, през който персийската флота да преплава от остров Тасос към Македония и така да избегне крушението, което по-рано застигнало флотата на цар Дарий Велики при заобикалянето на Атон<sup>3</sup>. Коментарът на Херодот към тези събития всъщност задава едно тълкуване на Ксерксовия канал, което се възпроизвежда многократно като мотив, илюстриращ, от една страна, нахлуването на варвари в цивилизования свят, а от друга става истински хюбристичен символ – на безсмислената арогантност и безразсъдната гордост:

Доколкото аз мога да отсъдя, Ксеркс дава нареждане за прокопаване на канала от извънредна гордост, желаейки да покаже могъществото си и да остави спомени – без много затруднения корабите биха могли да бъдат извлечени през провлака, но той заповядва да се копае канал в морето, широк колкото да минат две триреми<sup>4</sup>.

Семантично настроените литературни историци от средата на миналия век интерпретират „Ксерксовия” Атон като топос на ограденото, естествено затвореното пространство. Така през седемдесетте се подчертава значението на естествените граници в разказа на Херодот и се показва как различни тирани се опитват да пресекат граници,

---

1 Herodotus, with an English Translation by A.D. Godley. Cambridge, 1920, book 7, chapter 22-24 <[www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%Atext%3A1999.01.0125&layout=&loc=7.22](http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%Atext%3A1999.01.0125&layout=&loc=7.22)>.

2 Пак там, гл.22, 2:

ὁ γὰρ Ἄθως ἐστὶ ὄρος μέγα τε καὶ ὀνομαστόν, ἐς θάλασσαν κατῆκον, οἰκημένον ὑπὸ ἀνθρώπων. τῆ δ' ἐτελευτᾷ ἐς τὴν ἠπειρον τὸ ὄρος, χερσονησοειδές τε ἐστὶ καὶ ἰσθμὸς ὡς δωδέκα σταδίων· πεδίον δ' ἐ τοῦτο καὶ κολωνοὶ οὐ μεγάλοι ἐκ θαλάσσης τῆς Ἀκανθίων ἐπὶ θάλασσαν τὴν ἀντίον Τορώνης. ἔν δ' ἐ τῷ ἰσθμῷ τοῦτῳ, ἐς τὸν τελευτᾷ ὁ Ἄθως, Σάνη πόλις Ἑλλάς οἴκηται, αἱ δ' ἐκτὸς Σάνης, ἔσω δ' ἐ τοῦ Ἄθω οἰκημένοι, τὰς τότε ὁ Πέρσης νησιώτιδας ἀντὶ ἠπειρωτίδων ὄρητο ποιεῖν.

3 Пак там, гл. 22:

καὶ τοῦτο μὲν, ὡς προσπαισάντων τῶν πρώτων περιπλεόντων περὶ τὸν Ἄθων ποιοιμάζετο ἐκ τριῶν ἐτέων· καὶ μάλιστα τὰ ἐς τὸν Ἄθων. ἐν γὰρ Ἐλαιοῦντι τῆς Χερσονήσου ὄρμεον τριήρεις· ἐνθεῦτεν δ' ἐ ὀρμώμενοι ὠρυσσον ὑπὸ μαστίγων παντοδαποὶ τῆς στρατιῆς, διάδοχοι δ'· ἐφοίτεον· ὠρυσσον δ' ἐ καὶ οἱ περὶ τὸν Ἄθων κατοικημένοι.

4 Пак там, гл. 24:

ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὕρισκεν, μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν αὐτὸ Ξέρξης ὀρύσσειν ἐκέλευε, ἐθέλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λιπέσθαι· παρεὸν γὰρ μηδένα πόνον λαβόντας τὸν ἰσθμὸν τὰς νέας διειρύσαι, ὀρύσσειν ἐκέλευε διώρυχα τῆ θαλάσσης εὖρος ὡς δύο τριήρας πλείον ὁμοῦ ἔλαστρομέναν

поставени от природата. Като най-фрапантен пример за това е изтъквано прокопаването на Атон от Ксеркс, наричано „магическа трансгресия”, превърнала сушата в море и така поставила началото на края за Ксеркс<sup>5</sup>. След малко повече от десетилетие Херодотовият разказ за пресичането на Атон се отъждествява с гръцкия концептуализъм и се поставя в рамката на систематичната диференциация между „гръцкото” и „чуждото”<sup>6</sup>.

Ако проследим развитието на мотива за Атон, ще видим че от символ на „хюбрис”, от една страна, и на граница, от друга, във времето на късната античност Ксерксовият канал се превръща в белег, меко казано, на преувеличение. Знаменитият римски сатирик Ювенал<sup>7</sup> натоварва с абсолютен скептицизъм топоса за „плавателния Атон”, включвайки го в сатиричната си поема, посветена на неуместното желание като източник на страдания: „Вярват, плавателен бил нявга Атон – тъй дръзка е в историята гръцката лъжовност”<sup>8</sup>. В наше време съществуването на канал на Атонския полуостров е научно доказан факт<sup>9</sup>, но след Ювенал понятието „Атон” става тъждествено с „неистина”.

И за отците на Църквата Атон е все още само символ на най-голямо преувеличение, защото е свързан с историята на Ксеркс и прокопаването на неговия канал. В едно писмо до Либаний относно учениците, които е изпратил в неговата школа, Василий Велики казва: „...така тези, които търсят нещо преувеличено, ще бъдат по-учудени, отколкото ако беше пуснал варварите да плават с огънати платна през Атон”<sup>10</sup>.

Ранносредновековната литература разпознава Атон предимно като географски феномен, нерядко оцветен с преувеличение, чийто източник намираме в Сребърния век на римската литература – това е съчинението на Помпоний Мела от 43–44 г. В неговото описание на света планината Атон е толкова висока, че падащите там дъждове замръзват; Атон е отрязан от континента при похода на Ксеркс срещу гръците; на най-високото му място се намира Акроатон, чиито жители живеят два пъти по-дълго от останалите хора<sup>11</sup>. Още по фантазмагорично, но и по-охотно цитирано, е съчинението *За чудесата на света*, наречено още *Полихистор*, на късноантичния граматик, компилатор и фантазьор от III в. Солин<sup>12</sup>. Естественох, и той, описвайки Македония, споменава Атон като мястото, където е плавала войската на персите, след като сушата била прорязана на една римска миля и половина. Като разказва за остров Лемнос обаче, който се намирал на 86 мили от Атон, Солин представя едно покъртително описание на арктически студена

5 H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus* (= Philological monographs 23), Cleveland, 1966, 374 p., вж. Chr. Pelling, *West is West – Or Are They? National Stereotypes in Herodotus*. „Histos” 1, 1997, <[www.dur.ac.uk/Classics/histos/1977](http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1977)>.

6 F. Hartog. *The Mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history*, Berkeley 1988, passim. Decimus Iunius Iuvenalis (55–127AD).

7 Decimus Iunius Iuvenalis (55–127AD).

8 „Creditor olim velificatus Athos, et quidquid Graecia mendax audet in historia!” (D. Iunii Iuvenalis Satirae 10. Edidit brevique apparatu critico instruxit M. Hendry, <<http://www.curculio.org/Juvenal/s10.html>>, 2004, lib. IV, sat. X, 173-175).

9 Срв. B.S.J. Isserlin (et alii), *The Canal of Xerxes on the mount Athos Peninsula*, in: Annual of the British School at Athens 89 (1994), с. 227-284.

10 *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 8, let. 339 [Ad Libanium]*, <[http://biblestudy.churches.net/CCEL/FATHERS2/NPNF208/NPNF2360.HTM#P6480\\_1954796](http://biblestudy.churches.net/CCEL/FATHERS2/NPNF208/NPNF2360.HTM#P6480_1954796)>.

11 Pomponii Melae, *De orbis situ libri 3 accuratissime emendati, una cum commentariis Ioachimi Vadiani*. Parisiis 1540, с. 128 (Liber II, cap. 2).

12 Gaii Iulii Solini Polyhistor, sive *De mirabilibus mundi*. Venetiae 1473, cap. 9 et 32; електронна версия: <[www.thelatinlibrary.com/solinus.html](http://www.thelatinlibrary.com/solinus.html)>.

планина, толкова висока, че засенчва лемноската крепост Мирна. Според него на върха на Атон се намира крепостта Акротон, където пепелта замръзва на купчина в олтарите, а жителите ѝ живеят два пъти по-дълго от обичайното и затова се наричат дълговечни – *ideo homines macrobios*<sup>13</sup> *Graeci, nostril appelavere longaeuos*<sup>14</sup>.

Солиновото описание намира място в *Етимологиите* на Исидор Севилски (560-636) – при разказа Македонските планини, като връх, „по-висок от облаците”, толкова висок, че сянката му пада върху отдалечения на 72 мили остров Лемнос<sup>15</sup>. В тази типология понятието се запазва и у слабо познатия автор от XI в. Теодорик от Тронд<sup>16</sup>.

В перспективата на този преглед едно след друго изникват автори и съчинения, които споменават Атон и канала на Ксеркс, без да добавят нищо съществено, освен някакви орнаменти към първоначалния мотив, но все пак не могат да бъдат отминати. Не бива да бъде пренебрегвано нито едно съчинение – от знаменития Плиний Стари<sup>17</sup> до не толкова известния Джереми Тейлър<sup>18</sup>, макар и само за да видим, че темата за Атон и историографията се покрива с непочтителното описание на предмета на тази историческа дисциплина, направено от проф. Франк Уолбанк: „ODTAA – One Damned Thing After Another”<sup>19</sup> – един и същ мотив се поставя в различна перспектива според епохата, целите на авторите, техните връзки един с друг, тяхната концепция за историчност и т.н.

Всъщност на нов „атонски” мотив се натъкваме едва в средновековната историография – в *Хрониката на манастира Монте Касино*. Съчинението, част от богатата историографска традиция на бенедиктинската праобител, възхожда към IX в. и епохата на Павел Дякон (720-799), и е една от емблемите на средновековната историопис. Тази манастирска хроника, излязла изпод перото на Лъв Остийски (Марсикански, 1046-1115/7)<sup>20</sup>, не се ограничава само със събития от Монте Касино. Лъв разказва най-важните събития в рамките на управлението на отделните Касински абати, стълкновенията, в които те участват, строежите, производството на ръкописи, даренията, които манастира получава и чудесата, които се случват в него. Всичко това е вилетено в „историята на Централна и Южна Италия, в която папи и императори, ломбардски и нормански благородници господстват на хоризонта”<sup>21</sup> – от времената на св. Бенедикт почти до средата на XII столетие.

13 Плиний Стари казва, че те носят името на Макробий.

14 Polyhistor, *op.cit.*, cap. XII.

15 Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, recogn. Brevique adnotatione critica instruit W.M. Lindsay, t. 1-2, Oxonii 1911. In: Cetedoc Library of Christian Latin Texts 3, Turnhout 1996, CPL 1186: *Atbos mons Macedoniae, et ipse altior nubibus, tanto que sublimes ut in Lemnum umbra eius Pertendant, quae ab eo septuaginta sex milibus separator.*

16 Theodoricus Trudonensis Excerpta Solini. Вж. M. Manitius, *Zur poetischen Literatur aus Bruxell.* 16016-729. In: „Neues Archiv fuer aeltere deutsche Geschichtsforschung” 39, 1914, с. 160-161, 163, 164-165.

17 Вж. *Die geographischen Bücher* (II, 242-VI Schluß) *der Naturalis historia d. C. Plinius Secundus*. Mit vollst. krit. Apparat, [Hrsg.] D. Detlefsen, Roma 1972.

18 J. Taylor, *The rule and exercise of Holy Dying*. London 1706, виж <[www.ccel.org/ccel/taylor/holy\\_dying.v.viii.html](http://www.ccel.org/ccel/taylor/holy_dying.v.viii.html)> (section.VIII.).

19 F.W. Walbank, *Review of Simon Hornblower* (ed.) *Greek Historiography*. Oxford 1994. „Histos” (Electronic journal of ancient historiography at the University of Durham) 1, 1997, <[www.dur.ac.uk/Classics/histos](http://www.dur.ac.uk/Classics/histos)>.

20 Срв. Сл. Бърлиева, *Лъв Остийски*, Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 2, София, 1995, с. 562-565.

21 Н. Hofmann (Hrg), *Die Chronik von Montecassino* (= Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, 34), Hannover, 1980, s. XII.

Творбата съдържа и неголям наратив, свързан с Атон, който показва монашеската република като общо място на християнския Изток и Запад. Текстът се отнася до някогашния бенедиктински манастир на Атон: Амалфион, от който днес са останали само впечатляващи руини. Амалфион, както се вижда и от името му, е свързан с процъфтяващата през X в. морска република Амалфи<sup>22</sup>. Нейните жители имат свои колонии и съответно църкви и манастири в Йерусалим и Константинопол, така че основаването на манастир на Атон не е нещо необичайно. Италийски монаси пребивават на Атон чак до XIV в. и имената на регионите, от които те идват, се разпознават в имената на някои манастири - това е отразено в някои от манастирските названия: „сицилийски”, „калабрийски” (τοῦ Καραβροῦ, τοῦ Σικελοῦ).

Най-ранното литературно свидетелство за съществуването на Амалфион се намира в грузинското житие на св. Йоан и Евтимий Иверски, написано през 1045 г. от Георги Агиорит<sup>23</sup>. В него се говори за седмина монаси, дошли на Атон по времето на св. Йоан под предводителството на беневентския дук Лъв, които с помощта на братята от Ивиرون построили манастир, където „живеели благочестиво по правилата и наставленията на св. Бенедикт”<sup>24</sup>. Житието на св. Атанасий Атонит също споменава монасите от Амалфи, както правят това и немалко документални източници<sup>25</sup>. От тях може накратко да се извлече следното: основател на манастира е Лъв, брат на принца на Капуа, Пандолфо II, дук на Беневенто, който пристига на Атон малко след 980 г., докато все още се строи Иверският манастир; той и неговите спътници пребивават във Великата Лавра до 984 г. и основават собствения си манастир между 985 и 990 г. с помощта на иверските монаси<sup>26</sup>; манастирът запада през XIII в. и преминава във владение на Лаврата според акта на протоса на Света гора от 1287 г.<sup>27</sup>

Що се отнася до латинската историко-литературна традиция, то тя се ограничава с *Хрониката на манастира Монте Касино*. Сведенията от нея се отнасят до 986 г. По това време за абат на Монте Касино бил поставен Манзо – без съгласието на останалите монаси, бидейки родственик на дук Пандолфо. Тогавя няколко от братята напускат обителта, между тях Йоан Беневентански, Теобалд, Луций и още неколцина, чиито имена не се споменават. Йоан заминава на поклонническо пътуване до Йерусалим и остава там шест години, а след това се оттегля на планината, „наречена Агионорос”. Там му се явява св. Бенедикт и му нарежда да се върне в Монте Касино. Подчинявайки се, Йоан става тридесетият предстоятел на манастира, интронизиран от самия му основател, св. Бенедикт. Пасажът за Света гора е незначително малък на фона на целия разказ за абат Йоан, чийто богат със събития (вкл. едно императорско посещение) понтификат продължава 12 години:

22 Вж. А. Keller, *Amalfion. Western Rite Monastery of Mt. Athos*, St. Hillarion Press 1994-2000, с. 2-14.

23 В. Martin-Hisard, *La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos*. „Revue des Études Byzantines” 49, 1991, с. 67-142.

24 P. Perels, *Vie de S. Georges l'Hagiorite*. „Analecta Bollandiana”, Bd. 36/37 (1917/1919), с. 38.

25 Подробно за това виж А. Pertusi, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell' alto medioevo*. In: *Le millénaire du Mont Athos 963-1963: études et mélanges*. 2. Actes du „Convegno internazionale di studio (3-6 settembre) à Venise”, Venezia, 1964, р. 217-251; също V. von Falkenhausen, *Il monasterio degli Amalfitani sul monte Athos*. In: K. Chrissochoidis [et alii], *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Magniano 2005, 101-118.

26 A. Pertusi, *op.cit.*, с. 223-224.

27 *Actes de Lavra 2*, nr. 79, p. 49 (Archives d'Athos 1), Paris, 1970; cf. V. von Falkenhausen, *op.cit.*, с. 116.



[...] post Aligerni transitum Manso in abbatiam, ordine quo iam diximus successisset, egressus hinc Ierusalimam orationis causa profectus est, atque in monte Syná per sex continuosq annos commoratus. Inde vero in Grecia in monte qui Agionóros vocatur, per aliquot temporis spatia conversatus est. In quo loco sanctus pater Benedictus illi quadam nocte per visionem apprensus, pastoralementem virgam quam manu gestare videbatur, ei contrádidit, atque ut ad monasterium Casinense quantocius reverteretur indixit<sup>28</sup>.

Това, което може да бъде добавено към известното историографско съчинение на Лъв Остийски, останало досега извън вниманието на изследователите на атонската „следа“ в западната средновековна литература, всъщност е първоизточникът на Лъв. Както е добре известно, епископът на Остия е сръчен компилатор, който невинаги коректно споменава своите извори, а се задоволява да цитира като „от първа ръка“ източниците на своите източници. В случая той е използвал агиографско-хронологическото съчинение *Диалози за чудесата на св. Бенедикт* от абат Дезидерий – най-значимият предстоятел на Монте Касино и бъдещ папа (Виктор III), съставено около 1078 г.<sup>29</sup> като подобие на *Диалозите* на Григорий Велики. Във втората книга на тези диалози се описва заминаването на Йоан за Йерусалим, където прекарва шест години на Синайската планина „в служба на Господа“, а оттам се отправя за „Агион орос“. Дезидерий уточнява, че е чул за това от стари монаси, и предлага един интересен агиографски разказ, далеч по-подробен и старателно орнаментиран, отколкото този на Лъв Остийски:

[...] Cum igitur idem Iohannes aliquantos in monasterio sub sanctae institutionis regula explesset annos, petita ab abate suo licentia Ierusalimam perrexit atque in Syna monte per sex continuos in Dei servitio degit annos. Postmodum vero in Grecia in monte, qui Agyonoros dicitur, aliquanto tempore mansit. Sed ea, quae illo in loco eum vidisse contigit, haudquaquam michi reticenda videntur.

Quidam nanque heremita in eodem monte manens a paucis vel frequentabatur vel noscebatur. Dum quadam die frater, qui ei ministrabat ac certis diebus victum deferebat, supra memoratum Iohannem, venerabilem virum, ad eundem Dei servum duxisset, sicut ipse postmodum discipulis suis cum lacrimis solitus erat referre, benigne, ut decebat, ab eo susceptus est. Et cum sermo inter eos de caelestis vitae gaudiis diutius agitaretur, servus Dei hiis, qui advenerant, dixit: ‘Venite, fratres, quia iam hora est, alimenta sumamus corporis, ne revertentes in via deficiatis; nec enim ieiuni recedere debetis a nobis, propter quem tanti subistis iter laboris’. Et haec dicens mensam praeparat, prandium apponit. Cum denique oratione facta ad mensam consedissent, mirabile dictu, ecce immanis ursus e vicina silva veniens, sese ante ora prandentium favum dulciflui mellis ferens exhibuit. Cumque illi valde perterriti fugam inire temptarent, venerabilis heremita ille eos compescuit et, ne terrentur, admonuit, dicens multos esse iam annos, quo sibi omnipotens Dominus per bestiam illam saepissime hoc melliflui nectaris donum sua pietate transmiserit. Peracto itaque prandio surgentes a mensa, animo magis satiati quam corpore, percepta benedictione ad monasterium sunt reversi.

Post non multos vero dies beatissimus pater Benedictus eidem Iohanni per visionem apparuit et dans ei pastoralementem virgam, quam manu gestabat, ut Casinum ad suum monasterium quantocius reverteretur, admonuit. Facto itaque mane abbati ipsius monasterii, religioso videlicet viro, visio-

28 Leonis Marsicani et Petri Diaconi chronica monasterii Casinensis. In: H.G. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*. Scriptorum T. 7 (= Chronica et gesta aevi Salici, Bd. 9), Hanoverae 1846, c. 642.

29 G. Schwartz et A. Hofmeister, *Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio abate Casinensi*. In: *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum Supplementa tomorum I-XV (Scriptorum 30, 2), Hiersmann 1926, c. 1128.

nem, quam viderat, per ordinem pandit. At ille, ut erat vir providus atque discretus, voluntatem Dei in hac visione cognoscens intulit, dicens: 'Frater Iohannes, celeriter ad tuum monasterium reverti festina, ne tanto patri, qui tibi per visionem apparuit, esse inobediens videaris. Decrevit enim, ut michi videtur, omnipotens Deus te suo gregi praeponere et, ut suas fideliter pascas oves, sua miseratione eligere.' Ille igitur visioni et admonitioni optemperans, transmarina relinquens arva Christo duce reversus est atque a religiosissimo viro Iohanne, qui tunc fratribus praeerat, praepositus factus non multo post tempore, quia idem abbas corpore iam debilis erat atque pondus tanti oneris ferre nequibat, consilio et electione cunctorum fratrum ab eodem venerabili patre abbas est ordinatus<sup>30</sup>.

Освен пасажите, които, леко видоизменени, са били използвани от Лъв Остийски (напр. шестгодишното пребиваване в Светите земи и оставането на Света гора), във фрагмента са включени и два обстойно разработени агиографски мотива – единият само маркиран в Касинската хроника, а другият напълно липсващ. У Дезидерий елементът „visio” е разработен по-драматично и е „удвоен” – св. Бенедикт се явява и на предстоятеля на атонската обител, в която касинският монах пребивава. Този мъж, „далновиден и благоразумен” поощрява брат Йоан да се върне бързо в своя манастир, подчинявайки се не само на св. Бенедикт, но „и на всемогъщия Господ”, който е решил да го постави „начело на своето стадо”. Фабулата у Лъв е силно опростена, както и стила – премахнати са риторичните части и богатата словесна орнаментика.

Вторият споменат мотив, от който няма следа в Касинската хроника, е развит върху нерядко срещан агиографски топос – диви зверове хранят свети отшелници. Разказва се за срещата на Йоан и неговите събратя с един атонски отшелник, който им предлага да споделят неговата храна. Сядайки на трапезата след молитва, амалфитанците са уплашени от огромна мечка, която им носи пита „сладкотечен мед”. Ужасените гости са успокоени от еремита и заситили глада си с този божи дар – „повече душата, отколкото тялото” – приели благословията на светия мъж и се завърнали в своя манастир.

Този епизод е твърде интересен по отношение на своя източник. Краткото предварително проучване не показва аналози в агиографската литература. Мечката се среща в житийните наративи като олицетворение на застрашаващата сила на природата, укротявана от благочестието на светци и отшелници – напр. мечката на св. Корбининан, пбвиият епископ на Фрайзинг, който пристига в Рим, натоварил багажа си на мечката, изяла неговия кон; мечока на св. Гал, разрушил колибата му, помага на светеца да построи нова, полагайки основите на манастира Санкт Гален; мечката, служила на св. Сергей Радонежски в неговата килия. Възможно е целенасоченото търсене във византийски текстове и най-вече в такива, свързани с Великата Лавра и Иверския манастир да идентифицира споменатия мотив и да даде доказателство за връзките на Касинското книжовно средище с Атон, но от гледна точка на настоящия преглед, епизодът е интересен като аналог на съвременната корелация Атон – западно монашество.

Ако в периода на неразделената Църква, в златната епоха на Света гора, монаси от различни народности, носители на различни езици обитават атонските манастири под благосклонното покровителство на византийските императори, то това се отнася и до присъствието там на латински монаси. В съвременната епоха икуменическата теология

30 Латинският текст следва изданието на MGH: G. Schwartz et A. Hofmeister, *op.cit.*, с. 1128 (lin. 8-41); die digitalen MGH: <www.mgh.de>.

смята Атонската Света гора за символ на единение, а множество западни монаси я посещават. Един разказ от седемдесетте години на миналия век донякъде напомня епизода с отшелника от *Диалозите* на Дезидерий и неговите посетители – бенедиктинци. Когато дом Андре Луф, абат на бенедиктинския манастир Мон де Катс във френска Фландрия, пристига на Атон, той е очарован от възможността да посети отшелника от манастира Ставроникита – отец Паисий и да изслуша неговите наставления. Паисий предлага вода и орехи на монасите от Запад, за чието пристигане е имал прозрение и ги наставлява с поученията на св. Исак Сирий. Самият дом Луф съзира в отца живо възплъщение на светеца и намира отговор на въпросите относно служението на игумена, които го възбудят<sup>31</sup>.

Спомените на дом Луф всъщност очертават една характерна промяна във връзките между атонските монаси и бенедиктинците, посещаващи Света гора. Ако в края на XIX столетие западни монаси се отправят към Атон предимно с научно-изследователски задачи, а в началото на XX в. техните визити придобиват все повече характер на монашеска практика. Така двама бенедиктинци от манастира Маредсу в Белгия, о. Плацид де Местер и о. Юго Гаисер посещават монашеската република като поклонници – „да учат, да усвояват, да вземат добър пример”<sup>32</sup>. През тридесетте години друг белгийски бенедиктинец, о. Теодор Белпер е изпратен от игумена на манастира в Аме (по-късно в Шеветон) да премине „школата на християнския Изток” в руския скит Св. Андрей. Седемдесетте години са забележителни с бенедиктинските посещения, чиито въпроси са насочени към съотношението между вярата и опита, авторитета и послушанието, молитвата и духовното наставничество<sup>33</sup>.

От обратната перспектива в наше време Атон все повече се възприема като крепост на православието, където православните монаси търсят живата духовна традиция в противовес на Западната църква. И ако единични поклонници биват добре посрещани, то като цяло Западът е гледан с подозрение и често с открита враждебност. Тази антипатия постепенно се превръща в интегрална част от атонското самоопределение<sup>34</sup>. Декларацията на светото братство по повод на папската визита във Вселенската Патриаршия през 2006 г. и на Атинския архиепископ в края на същата година, определя атонските монаси като неподкупни стражи на Православието и критикува различни аспекти на тези посещения, имащи за цел да легитимират папството и една обща платформа между православието и Запада. Според тази декларация<sup>35</sup> подобни визити и разговори не създават впечатлението, че „Западът и Православието продължават да имат едни и същи основи и не водят до това, да бъде забравена дистанцията, разделяща правослазната традиция от онова, което обикновено се представя като Европейски дух”<sup>36</sup>. Монашеската общност обвинява Европа, че е обременена с „множество антихристиянски институции и действия като кръстоносните походи, ‘Светата’ инквизиция, търговията с роби и колонизацията”,

31 A. Louf, *I monaci d'Occidente e il Monte Athos*. In: K. Chrissochoidis [et alii], *Atanasio...*, *op.cit.*, с. 275-295.

32 P. de Meester, *Voyages de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, Paris 1908 – цитирам по: A. Louf, *op.cit.*, с. 277.

33 Пак там, с. 280.

34 Обстойно по този въпрос: M. Plested, *Athos and the West: Benedictines, Crusaders, and Philosophers*. Friends of Mount Athos Autumn Meeting, London, 20th November 2007. „Palaeobulgarica” 1, 2008 (под печат). Благодаря на д-р Плестед, зам. директор на Института на православно изследвания на Университета в Кеймбридж, за предоставения преди публикуването му текст.

35 *Света гора Атонска*, Каряя, 30 декември 2006, Протокол No 2/7/2310 (по: M. Plested, *op.cit.*).

36 M. Plested, *op.cit.*

както и с „трагичното разделение”, настъпило с протестантската схизма, „опустошителните войни” и не на последно място с „хуманизма и атеистичния мироглед”<sup>37</sup>.

Ескалацията на антизападните настроения на Атон кулминира в казуса с манастира Есфигмен, чието братство се оказва дотолкова непримиримо, че обявява Вселенския патриарх за еретик поради неговите „прозападни” действия. В този контекст можем да си спомним, че монаси от същия манастир, но през 1604 г., са поискали и получили от папа Климент VIII позволение да събират дарения в католически държави. Папата дори ги препоръчва пред испанския крал Филип II<sup>38</sup>. Такъв знак на благоволение обикновено изисква принадлежност към католическото вероизповедание, но това очевидно не е притеснявало тогавашните монаси от Есфигмен. Сега, предизвиквайки Патриарха, който на свой ред ги обявява за еретици, те са поставени извън закона и Солунският съд постановява тяхното изгонване<sup>39</sup>.

Конфликтът има дълга история и непосредствения повод за избухването му е замяната на Юлианския календар с „католическия” Григориански през 1924 г. Тогава есфигменските монаси престават да поменават Константинополския патриарх в молитвите си. Протестът на братството става още по-непримирим след взаимното снемане на анатемите от XI в. от патриарх Атинагорас и папа Павел VI през 1965 г. Негативната реакция на цялата Светогорска общност постепенно е притъпена под влиянието на патриарх Деметриос, а Есфигменските монаси остават единствените изобличители на икуменическите „уклони” на Вселенската Патриаршия. Киносисът<sup>40</sup> изгонва техните представители от заседанията си, а през 1974 г. сменя игумена и прекъсва всички връзки на манастира с останалия свят. През 2005 г. е създадена нова община от монаси, лоялни към ръководството на Света Гора и Вселенския Патриарх, на която е дадено юридическо право да владее манастира, но досега тя не е влязла в обителта. На 2 юни 2008 гръцкото правителство отрязва с огромна група въоръжени полицаи всякакъв достъп до обсадените монаси<sup>41</sup>, които защитават своята вяра – или своите предразсъдъци, оставяйки ни да решим – топос на единението ли е днес Света гора, или напротив.

### The Athos-motif in the Latin Historiography – roots and modern reflections

The paper deals with medieval historiographic sources illustrating the Holy Mountain as an intersection point of different religious and cultural phenomena – beginning from Herodotus and concluding with reflexes in modern times. The emphasis is laid on two writings compiled in the cradle of the Benedictine order Monte Cassino: *Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio* and *Leonis Marsicani et Petri Diaconi chronica*. Mount Athos – a meeting point for the Christian East and West or a separating frontline – that is the question emerging in this survey.

37 Пак там.

38 G. Hofmann, *Athos e Roma*, „Orientalia Christiana” 5, 1925, 148-150 (по: M. Plested, *op.cit.*).

39 Според гръцкото законодателство еретици не могат да пребивават на Атонския полуостров.

40 Органът на монашеското самоуправление на Атон.

41 <[www.esphigmenou.com/](http://www.esphigmenou.com/)>.

Antoni Mironowicz  
Uniwersytet w Białymstoku

## Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku

Wpływy monastyczne z ośrodków greckich promieniowały na Europę Wschodnią i Środkową. Szczególną rolę odegrał konstantynopolitański klasztor św. Teodora Studyty. Praktykowana w nim reguła, zwana później studycką, obok reguły św. Bazylego Wielkiego, została powszechnie przyjęta przez monasterium bizantyjskie i słowiańskie. Klasztor św. Teodora Studyty, wyposażony w bogatą bibliotekę, stał się ważnym ośrodkiem kultury prawosławnej, oddziałującej na inne klasztory wschodnie. W późniejszym okresie szczególne znaczenie zaczęły odgrywać monasterium na Górze Athos. Klasztory Athosu utrzymywały bliskie kontakty z jednym z największych ośrodków zakonnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI w. – Ławrą Supraską.

Na temat powstania i roli monasteru supraskiego ukazały się liczne opracowania historiografii polskiej i obcej<sup>1</sup>. Klasztor ma swoje niekwestionowane miejsce w historii Kościoła wschod-

---

1 Za podstawowe należy uznać prace: S. Alexandrowicz, *Nowe źródło ikonograficzne do oblężenia Połocka w 1579 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XIX, Warszawa 1971, z. 1; В.А. Чантурня, *История архитектуры Беларуси*, Минск 1969; M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska 1695-1803*, Warszawa 1993; Н. Долматов, *Супрасльскі архимандрит Пларион, князь Масальскі*, „Литовские епархиальные ведомости, Вильна 1887/3; tenże, *Супрасльскі Благовещенскі монастырь*. СПб. 1892; *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских*, сост. Ф.[Н.] Добрянский, Вильна 1882; M. Hajduk, *Sanktuarium nad Supraślą*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII, nr 3-4, 1989; И.И. Иодковский, *Церкви, приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси*, „Древности”, Труды комиссии по сохранению древних памятников, состоящих при Императорском археологическом обществе, Москва, т. VI, 1915; М.С. Кацер, *Белорусская архитектура*, Минск 1969; W. Kochanowski, *Pobazyliński zespół architektoniczny w Supraślu*, „Rocznik Białostocki”, 1963, t. 4; L. Lebedzińska, *Freski z Supraśla*. Katalog wystawy, Muzeum Okręgowe w Białymstoku, Białystok 1968; J. Maroszek, *Kalendarium klasztoru Ojców Bazyliańców w Supraślu – czasy Aleksandra Chodkiewicza*, „Białostoczczyzna” nr 2 (34), 1994, s. 3-13; A. Mironowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leiman 1984; tenże: *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1 (9); tenże: *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII, nr 3-4, 1989; tenże: *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991; tenże: *Tożsamość i tolerancja w rozumieniu prawosławnych zakonników supraskich w XVI wieku*, „Rocznik Teologiczny”, R. XI, z. 1-2, Warszawa 1998; tenże: *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998; tenże: *Монастырь у Супраслі як центр праваслаўя і беларускай культуры у XVI стагоддзі*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 26, Białystok 2006, s. 5-28; Н. Модест, *Супрасльскі благовещенскі монастырь*, „Вестник Западной России”, т. I, кн. 2, Вильна 1867; M. Morelowski, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwina*, Wilno 1939; *Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи*, изд. М.А. Оболенский. Москва 1836; S. Petković, *Nektarije Srbin, slikar XVI veka*, „Zbornik za likovne umetnosti Matice srpske” [Novi Sad] 1972, 8; Н.И. Петров, *Супрасльскі монастырь как защитник православия в XVI и в начале XVII века*, „Виленский Календар на 1896 год” Вильна 1895; П.П. Покрышкин, *Благовещенская церковь в Супрасльском монастыре*, Сб. археологических статей, поднесенный графу А.А. Бобринскому, Санкт Петербург 1911; А.И. Рогов, *Фрески Супрасля, Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI-XVII вв.*, Москва 1980, стр. 343-358; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki”, z. 21, Kraków 1996; St. Stawicki, *Сзы Нектарий автор „Тыпика” был автором маловидел супрасльских?*, „Биuletyn Historii Sztuki”, Warszawa 1972, R. XXXIV, nr 1; *Супрасльски или Ретков сборник*, София, 1982 (т. 1), 1983 (т. 2), увод и комент. Й. Занмов и М. Капалдо; *Супрасльская Летопись*, [в:] *Полное собрание*

niego i kultury wielu narodów słowiańskich. Ten najbardziej wysunięty na zachód prawosławny ośrodek klasztorny przekształcił się w drugiej połowie XVI stulecia w centrum kulturowe o znaczeniu ogólnosłowiańskim. Monaster supraski był największym w XVI wieku prawosławnym ośrodkiem zakonnym na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego<sup>2</sup>. Początki Ławry supraskiej sięgają 1498 r. Wówczas to wojewoda nowogródzki i marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego, Aleksander Chodkiewicz ufundował zgromadzenie zakonne w Gródku. Większość przybyłych mnichów pochodziła z klasztorów kijowskich. Według legendy, część z mnichów kijowskich pochodziła ze Świętej Góry Athos.

Pierwotne usytuowanie monasteru w pobliżu tętniącego życiem zamku w Gródku nie odpowiadało wymogom życia pustelniczego. Wkrótce też część mnichów powróciła do Kijowa, a pozostała przeniosła się w 1500 r. na uroczysko Suchy Hrud, dając początek Ławrze supraskiej<sup>3</sup>. W roku 1501 ufundowano tam cerkiew drewnianą pod wezwaniem św. Jana Teologa, patrona ojca Aleksandra Chodkiewicza – Iwana, wojewody kijowskiego (1480-1484), który zmarł w niewoli tureckiej. W latach 1503-1511 postawiono cerkiew murowaną pw. Zwiastowania NMP. Inwestycję tę można było zrealizować dzięki nadaniom ziemskim od ktitorów klasztoru: Aleksandra Chodkiewicza i biskupa smoleńskiego Józefa Sułtana, oraz wielu wybitnych przedstawicieli Cerkwi prawosławnej. Dobra rodowe Chodkiewiczów wchodziły w skład diecezji metropolitarnej i podlegały bezpośredniej jurysdykcji metropolity kijowskiego. Mnisi utrzymywali bliskie kontakty ze stolicą metropolii. Kaplice świątyni soboru zostały poświęcone kijowskiemu świętemu: Teodozemu Pieczerskiemu i pierwszemu ruskim świętym: Borysowi i Glebowi.

\*

Monaster supraski w XVI wieku utrzymywał ściśle kontakty z czołowymi centrami życia religijnego Cerkwi prawosławnej w kraju i za granicą. Bliskie związki z Kijowem, Słuckiem, Moskwą, Serbią, Bułgarią i Grecją pozwoliły na skoncentrowanie w nim dorobku kulturowego wielu narodów. Ławra Supraska stała się ośrodkiem myśli teologicznej. Mnisi, broniąc kanonów wiary prawosławnej, interesowali się nowymi nurtami filozoficznymi i religijnymi. Na tak otwarty charakter ośrodka wpływ miało, niewątpliwie, jego położenie na granicy Litwy i Korony, a więc na styku różnych prądów religijnych i filozoficznych chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Oddziaływanie kultur narodów wschodniosłowiańskich i bałkańskich

---

*русских летописей*, т. XXXV, Москва 1980 (dalej PSRL); S. Szymański, *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, „Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972; A. Szyszko-Bogusz, *Waronne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawozdanie Komisji do badań nad historią sztuki w Polsce*, t. IX, z. 3-4, Kraków 1914 i in.

2 O roli monasteru supraskiego w dziejach Kościoła prawosławnego por. Н. Долматов, *Супрасльскі́й Благовещенскі́й монасти́рь...*; Н. Модест, *Супрасльскі́й благовещенскі́й монасти́рь...*, s. 70-81; А.И. Рогов, *Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами*, [w:] *Славяне в эпоху феодализма*, Москва 1978, s. 321-334; A. Miłonowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny...*

3 Kronika Ławry supraskiej tak przedstawia początki monasteru: zakonnicy poprosili swego ktitora, aby na innym „spokojniejszym miejscu ich ufundował. Ten Pan świątobliwy pozwolił im onego samym obrać. A tak już mając fundatora konsens, zrobili drewniany krzyż i puścili z Gródka rzeką Supraślem, tą intencją, gdzie na którym miejscu stanie, tym się mieli kontentować [...]”. Tradycja głosi, że mnisi pomodliwszy się puścili na wodę krzyż z cząstką „świętego drzewa”. Krzyż w asyście dwóch zakonników dopłynął do uroczyska Suchy Hrud w miejscu ujścia do Supraśli dwóch potoków: Berezówki i Grabówki. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. IX, Вильна 1870, s. 2, 42 (dalej ASD).

uwidocznilo się na terenie klasztoru w zbiorach biblioteki klasztornej, w architekturze i malarstwie ikonograficznym.

Inwentarz biblioteki klasztornej z 1557 r. wymienia około 200 ksiąg rękopiśmiennych i drukowanych. W 1645 roku było ich już 587. Wśród rękopisów znajdowała się *Czeta-Mineja* pochodząca z początków XI w.<sup>4</sup> Przywiezienie tego najstarszego znanego na ziemiach polskich zabytku piśmiennictwa cyrylicznego do Supraśla w 1582 r. przypisuje się metropolicie serbskiemu i bułgarskiemu Gabrielowi. Zainteresowanie się mnichów supraskich kulturą staroruską sprzyjało gromadzeniu w bibliotece klasztornej materiałów historycznych i kronikarskich. W bibliotece klasztoru przechowywana była kopia *Kroniki Kijowskiej i Nowogrodzkiej*. *Kronika Kijowska* rękopisu supraskiego obejmuje okres od założenia państwa ruskiego do bitwy pod Orszą w 1515 r.<sup>5</sup> Do tradycji staroruskiej odwołuje się supraska wersja białorusko-litewskiej kroniki z 1519 r.<sup>6</sup> Dzieło składa się z trzech części: „zebranych latopisów złożonych”, fragmentu poświęconemu wielkiemu księciu Witoldowi i z latopisu wielkich książąt litewskich<sup>7</sup>. Biblioteka klasztorna posiadała w swych zbiorach także inne latopisy ruskie: *Carstwiennik s letopiscem i Wriemiennik s letopiscem*<sup>8</sup>. Zapiski na kartach latopisów i kronik potwierdzają żywe zainteresowanie członków supraskiej wspólnoty zakonnej wydarzeniami w Kijowie<sup>9</sup>.

Zakonników supraskich interesowała przeszłość ruskich ziem. W Supraślu skopiowany został latopis kniazia Odincewicza autorstwa „grzesznego raba bożego Grzegorza Iwanowicza”. Latopis składa się z *Kroniki ruskiej*, fragmentu hydrografii Rusi, z czwartego rozdziału latopisu Nestora, latopisu *Wielkich Książąt Litewskich* oraz *Paterikonu*, opisującego żywoty świętych ojców monasteru pieczerskiego. Kopiowanie tego rodzaju literatury było wynikiem zapotrzebowania na latopisy i prace historyczne w ośrodkach klasztornych. Mnisi suprascy szukali we wspólnocie historycznej z ziemiami ruskimi, czynnika wzmacniającego własną tożsamość religijną. Zjawisko to było bardzo istotne w okresie wzmożonej polemiki wyznaniowej i pojawienia się nowych prądów filozoficznych. Oryginały rękopisów zakonnicy otrzymywali z innych ośrodków klasztornych, położonych na ziemiach ruskich lub od prawosławnych dygnitarzy duchownych i świeckich. Metropolita Józef Sołtan ofiarował klasztorowi m.in. *Psalterz*, a księżna Helena *Księgę Teodora Studyty*, *Księgę Asafa z żywotem św. Sergiusza Cudotwórcy ruskiego* i *Księgę Asafa z wędrówką Daniela*<sup>10</sup>. Tą drogą do Supraśla trafił *Latopis Awraamki*, zawierający dzieje Wielkich Książąt Litewskich<sup>11</sup>. Świadomość jedności kulturowo-historycznej z innymi narodami wschodniosłowiańskimi sprzyjała pogłębianiu się związków religijnych. Zainteresowanie duchowością staroruską oraz poczucie jedności religijnej przyczyniło się do popularyzacji żywotów ruskich świętych. W monasterze przechowywany był żywot Sergiusza z Radoneża, spisany w Supraślu w 1593 r. przez Iwana Proskurę, żywoty metropolitów Piotra i Aleksego, Le-

4 Kodeks supraski – najstarszy zabytek piśmiennictwa cyrylicznego, został wydany w formie reprintu w Bulgarii. *Супрасльски или Ретков сборник...*; A. Mironowicz, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9), s. 1-3.

5 *Супрасльская Летопись*, [w:] *Полное собрание...*, s. 6.

6 *Супрасльская рукопись, содержащая...*, s. 115; *ASD*, t. IX, s. 54;

7 *Описание рукописей Виленской...*, s. 70.

8 *ASD*, t. IX, s. 54.

9 W rękopisie *Kosmografii chrześcijańskiej* Kosmasy Indykopleustesa, napisano m.in. „А как Киев изжог Менгире, тому 107 лет [...] снег пападад с метелицею до пояса. Того дня почали в теплої церкви служити”. *Описание рукописей Виленской...*, s. 98.

10 *Супрасльская рукопись, содержащая...*, s. 115.

11 Zob. *Полное собрание русских летописей*, t. 16: *Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки* (репринтное издание 1889 г.).

oncjusza Rostowskiego, Cyryła Biełozierskiego, Pafnucego Borowskiego. W zbiorach biblioteki znajdowały się żywoty czczonych na Białorusi św. męczenników wileńskich: Antoniego, Jana i Eustachego<sup>12</sup>. W Ławrze Supraskiej diakon Mateusz z ukraińskiego miasta Korzec ułożył *Kodeks* (1569) zawierający żywot Fiodora Jarosławskiego, Warłaama Chutyńskiego oraz metropolity moskiewskiego Piotra<sup>13</sup>. Zawartość *Kodeksu* wskazuje, że zakonnicy suprascy zbierali rękopisy z różnych ośrodków klasztornych, dokonywali kompilacji, a następnie rozpowszechniali nowe wersje. W taki sam sposób, poprzez Kijów, Słuck, Wilno i Moskwę, trafiły do monasteru supraskiego rękopisy serbskie i bułgarskie. W bibliotece klasztornej znalazły się dzieła bułgarskiej literatury średniowiecznej, związanej z działalnością nauczycieli słowiańskich św.św. Cyryla i Metodego. Z przepisanych w Supraślu rękopisów dużym zainteresowaniem cieszyły się słowa pochwalne Klimenta Ochrydzkiego, żywot Sawy Serbskiego czy pisma metropolity Grzegorza Cambląka, a zwłaszcza jego kazania świąteczne: *Na narodzenie Jana Chrzciciela*, *Na Zaśnięcie NMP* i *Słowo pochwalne Eutymiuszowi Tyrnowskomu*<sup>14</sup>. Rękopisy, które trafiły do monasteru supraskiego, traciły swój południowosłowiański charakter i nabierały cech staroruskich. W takiej też wersji przepisane, a często przeredagowane, były rozpowszechniane na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony. Przykładem tego typu manuskryptów mogą być utwory polemiczne przechowywane w bibliotece kijowskiego monasteru św. Michała<sup>15</sup>.

Bezpośrednie związki Supraśla z kulturą serbską znajdują potwierdzenie w wystroju wnętrza cerkwi Zwiastowania NMP. Oryginalność architektury tej obronnej świątyni polegała na połączeniu stylu gotyckiego i bizantyjskiego. Wykonanie projektu doprowadziło do rzadko spotykanej rozbudowy sklepienia cerkiewnego, wybudowania czterech miniaturowych wież narożnych i dużej ilości strzelnic w głównym gzymśie. Konstrukcja obiektu przypomina cerkwie obronne św. Sofii (tj. Mądrości Bożej) w Połocku oraz cerkwi w Synkowiczach i Małomożejkowie<sup>16</sup>. Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu jest wyjątkowym przykładem przenikania się kultury Wschodu i Zachodu na ziemiach polskich. Również wystrój wewnętrzny świątyni wskazuje na silne wpływy kulturowe bizantyjsko-ruskie na zachodnich obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Za archimandrii Sergiusza Kimbara grupa malarzy pod kierunkiem „Serbina Nektarego malarza” ozdobiła wnętrze świątyni freskami<sup>17</sup>. Lakoniczna wzmianka o wypłaceniu należnej malarzowi sumy za pracę przy ikonostasie nie pozwala jednoznacznie określić autorstwa fresków. Często na ziemiach ruskich ci sami mistrzowie byli twórcami ikon i malowideł ściennych. Taka sytuacja zaistniała zapewne w Supraślu. Freski wykonała grupa malarzy pod przewodnictwem ikonografa pochodzącego z Serbii. Stanisław Stawicki utożsamia Nektariusza malującego w Supraślu z

12 Tamże, s. 205. Por. A. Mironowicz, *Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku*, „Slavia Orientalis”, t. XXXVIII, nr 3-4, 1989, s. 537-542.

13 *Описание рукописей Виленской...*, c. 78.

14 Tamże, s. 106-107, 117, 122-123, 224-227.

15 A. Mironowicz, *Związki literackie Kijowa...*, s. 541-542; *Historica Russiae Monumenta*, A. Тургенев, изд. I, т. I, Санкт Петербург 1841, s. 123-127.

16 S. Alexandrowicz, *Nowe źródło ikonograficzne do oblężenia Połocka w 1579 r.*, s. 19-22; И.И. Иодковский, *op.cit.*, s. 249-311; В.А. Чантурня, *op.cit.*, s. 88-90; М.С. Кацер, *op.cit.*, s. 48-52; W. Kochanowski, *op.cit.*, s. 355-396; M. Morelowski, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*, Wilno 1939; П.П. Покрышкин, *op.cit.*, s. 222-237; A. Szyszko-Bogusz, *Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawy Komisji do badań sztuki w Polsce*, t. IX, z. 3-4, Kraków 1914.

17 Zarządzający monasterem w latach 1532-1565 archimandryta Sergiusz Kimbar zaprosił grupę malarzy pod przewodnictwem Nektariusza pochodzącego z Serbii. W *Kronice Ławry Supraskiej* zapisano pod rokiem 1557: Сербину Нектарию малару за дениса теплое церкви дано 6 коп грошей и злато церковное. За две святости что онже робил трех святителей и трех преподобных 9 коп грошей, *ASD*, t. IX, s. 52.



autorem znanej *Hermenei*, czyli instrukcji, jak wykonywać freski. Według polskiego badacza, pod względem technologicznym freski w wielu szczegółach są zgodne z zaleceniami zawartymi w zapisach *Hermenei*<sup>18</sup>. Jeżeli przyjąć takie założenie, to autor fresków supraskich był nie tylko malarzem, ale i teoretykiem sztuki, którego zalecenia szeroko stosowano na Bałkanach.

Styl fresków przypomina zabytki serbskiego malarstwa monumentalnego, a zwłaszcza dekoracje monasteru Manasiji z 1418 r.<sup>19</sup> Są one jednymi z nielicznych przykładów malarstwa bizantyjskiego na terenach polskich i białoruskich, nie mających bezpośredniego lub pośredniego powiązania z Rusią Suzdalską lub tradycyjnymi ośrodkami artystycznymi na Rusi Halicko-Włodzimierskiej. Typ ikonograficzny fresków supraskich posiada analogie w sztuce późnobiizantyjskiej z początku XV w. z okresu tzw. „renesansu Paleologów”. Serbska szkoła malarstwa ściennego wywarła poważny wpływ na sąsiednie terytoria ze względu na wielkie bogactwo przedstawień ikonograficznych i przystępność jej uproszczonych form. Cieszyła się ona szczególną popularnością w środowiskach klasztornych. Była to już druga po XIII-wiecznej fala wędrówki serbskich malarzy na północ, na ziemie ruskie. Porównanie fresków supraskich ze znanymi zespołami malowideł serbskich (Ochryd, Kalenić, Ljubostinja, Ravanica, Manasija) wykazują wspólną tradycję i podobne przedstawienia<sup>20</sup>. Typy niektórych kompozycji figuralnych w dekoracji malarskiej Supraśla zostały zaczerpnięte z serbskiego malarstwa freskowego. Spośród fresków supraskich przykładem może być rozbudowany pejzaż górski i architektoniczny w tle kompozycji przedstawienia<sup>21</sup>. Freski nawiązywały do serbskiego malarstwa średniowiecznego znajdującego się pod wpływem sztuki zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza włoskiej. Detale ubioru i uzbrojenia, tuniki, płaszcze, pasy, formy mieczy i tarcz posiadają cechy bizantyjsko-serbskie. W wystroju malarskim cerkwi Zwiastowania NMP wystąpiło zjawisko łączenia elementów sztuki Wschodu i Zachodu, jak to miało miejsce na Bałkanach i w Grecji.

Charakter i cykl malowideł supraskich najczęściej jest porównywany z freskami cerkwi św. Trójcy w Manasiji. Szczegółowy opis kompozycji fresków ze wskazaniem analogii w innych świątyniach przedstawili Aleksander Rogow i Aleksander Siemaszko<sup>22</sup>. Z ich badań wynika, że sceny z życia Chrystusa, Najświętszej Marii Panny, przedstawienie aniołów, apostołów, ewangelistów, proroków, męczenników i świętych Ojców Kościoła stanowiły uporządkowany cykl. Rozkład przedstawień i zastosowanie cerkiewnej symboliki wynikały z sytuacji politycznej tego czasu i polemiki z innymi wyznaniem. Postać Chrystusa Pantokratora została umieszczona w

18 St. Stawicki, *Czy Nektarij autor „Typika” był autorem malowideł supraskich?*, s. 30-35. Podobny pogląd przedstawia jugosłowiański historyk sztuki: S. Petković udowadniając, że rękopis hermenei został sporządzony za panowania Iwana IV Groźnego a więc w okresie prac nad wystrojem wewnętrznym cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. Por S. Petković, *op.cit.*, s. 211-225.

19 А.И. РОГОВ, *Фрески Супрасля...*, s. 345-371; Nektariusz brał udział w pracach nad wykonaniem ikonostasu. W monasterze znajdowała się ikona Matki Boskiej Supraskiej stanowiąca kopię ikony Matki Bożej Smoleńskiej. Ikona została ofiarowana klasztorowi przez Józefa Soltana. W 1557 r. księżna Wasilisa Fedorowna na prośbę archimandryty pozłociła cudowny obraz. Obiektem kultu była również kopia ikony Matki Bożej Włodzimierskiej ofiarowana zgromadzeniu przez księżną Helenę. Na terenie klasztoru powstało wiele ikon i obrazów świeckich, np. dwa portrety fundatorów monasteru: Aleksandra Chodkiewicza i Józefa Soltana - przedstawionych w strojach sarmackich. Н. ДОЛМАТОВ, *op.cit.*, s. 462-466; А.И. Тананаева, *Сарматский портрет. Из эпохи польского портрета эпохи Барокко*, Москва 1979, s. 74.

20 S. Szymański, *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, „Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972, s. 161-181.

21 L. Lebedzińska, *Freski z Supraśla. Katalog wystawowy*, Kraków 1968, s. 26.

22 А.И. РОГОВ, *Фрески Супрасля...*, s. 343-358; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki”, z. 21, Kraków 1996, s. 13-58.

suficie kopuły z prawą ręką błogosławiącą, w lewej trzymającą ewangelię. Ten typ przedstawienia tak charakterystyczny w okresie przedmongolskim był wierną kopią z cerkwi św. Sofii w Nowogrodzie<sup>23</sup>. Postacie serafinów umieszczono pod każdym z ośmiu okien kopuły. Niżej zrobiono ornamentalny pas, pod którym znalazły się postacie proroków. W tamburze między kopułą a czterema filarami namalowano figury Piotra, Pawła i Jana Teologa. Między nimi a prorokami umieszczono siedemnastu apostołów i męczenników oddzielonych ornamentalnym pasem. Postacie męczenników z krzyżami w rękach – prócz trzech ostatnich – przedstawiono w parach. W rombikach sklepień przed ikonostasem wykonano wyobrażenia skrzydlatych cherubinów. W promieniach, jakie od nich wychodzą, przedstawiono symbole ewangelistów. W czterech kwadratach znajdowały się postacie Boga Ojca, św. Ducha, Zbawiciela-Emanuela i Anioła Wielkiej Rady. Wizerunek gołębia naprzeciw Boga-Ojca ilustrował prawosławną naukę o pochodzeniu Ducha Świętego tylko od Niego.

Górne części ścian wypełniał cykl najważniejszych wydarzeń z życia Chrystusa i Marii Panny. W niższych rzędach przedstawiono świętych ojców, pustelników, zaś na kolumnach św. rycerzy i męczenników. Taki cykl przedstawień był charakterystyczny dla tradycyjnego malarstwa serbskiego. Malarstwo serbskie opierało się głównie na bizantyjskich wzorcach, dlatego większość serbskich i bułgarskich malarzy uczyło się pod kierunkiem greckich mistrzów sztuki ikonograficznej. Wielu z nich od początku XVI wieku spotykamy na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jednym z nich był zapewne Nektariusz, twórca fresków i ikonostasu cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu.

\*

O bezpośrednich kontaktach monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos świadczą liczne utwory literackie przechowywane w bibliotece klasztornej, pisma i dzieła polemiczne. Niektóre z nich były kopiowane i rozpowszechniane wśród ówczesnego duchowieństwa prawosławnego i wiernych. Przed 1596 r. powstało na terenie klasztoru kilkanaście dzieł polemicznych. W kodeksie przechowywanym w bibliotece monasteru kijowskiego św. Michała znajdowało się osiem utworów supraskich z XVI w<sup>24</sup>. Były to:

- 1) *List do nieznanego z imienia arcybiskupa łacińskiego z 1511 r.*<sup>25</sup>;
- 2) *Posłanie węgierskiego króla Jana do mnichów św. Góry Athos z 1534 r.*
- 3) *Odpowiedź mnichów athoskich na posłanie króla węgierskiego Jana Zapolyi z 1534 r.*;
- 4) *Opowieść o spustoszeniu Góry Athos przez łacinników w 1276 r.*, przepisana w monasterze supraskim w 1546 r.;

<sup>23</sup> А.И. Рогов, *Фрески Супрасля...*, с. 348.

<sup>24</sup> Н.И. Петров, *op.cit.*, s. 164-179.; А. Мironowicz, *Związki literackie Kijowa...*, s. 537-542.

<sup>25</sup> *Posłanie* składa się z dwóch części: 1) pierwsza przedstawia naukę św. Ojców, wypisy z Ewangelii, listów apostołskich oraz nauki o pochodzeniu Ducha Świętego od Boga Ojca; 2) druga stanowi polemikę z nauką Kościoła katolickiego o prymacie papieskim i ukazuje odejście Cerkwi rzymskiej od postanowień siedmiu soborów powszechnych. Utwór ma charakter odpowiedzi na list arcybiskupa katolickiego. Według Petrowej, odpowiedź polemiczna została napisana przez mnicha supraskiego i nawiązywała do listu arcybiskupa, pragnącego pozyskać dla unii Aleksandra Chodkiewicza, (Н.И. Петров, *op.cit.*, s. 169-170). Ktitor monasteru polecił ihumenowi Kalistowi rozpatrzenie posłania i przygotowanie odpowiedzi. Arcybiskupem, starającym się o pozyskanie Chodkiewicza dla unii, był arcybiskup gnieźnieński Jan Łaski, który na soborze laterańskim przedstawił posłanie o błędzeniu narodu ruskiego. *Posłanie* było zgodne z niektórymi punktami wyrażonymi przez łacinnika w *Postaniju* supraskim. *Centralna Naukowa Biblioteka Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie* (dalej CNB ANU), 475p/1656, k. 1-21; *Historica Russiae Monumenta...*, s. 123-127.

- 5) *Rozmowa chrześcijanina z Żydem o wierze i ikonach*<sup>26</sup>;  
 6) *Posłanie do łacinników z 1581 r.*<sup>27</sup>;  
 7) *Сказание на богомерзкую, на поганую латину, которую папези, что в них, вымыслили в их поганой вере* powstałe po 1586 r.<sup>28</sup>;  
 8) utwór *Новозложенное поучение во Литуани нарицаемьм Логофедом* z pocz. XVII w.<sup>29</sup>

Niektóre fragmenty pierwszych pięciu utworów powtarzają się w drugiej redakcji powstałej w monasterze supraskim w 1578 r. i przepisanej w 1580 r. Zawierają one ostrą polemikę z naukami protestantyzmu, judaizmu, katolicyzmu i islamu. Popularny był na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego powstały w Supraślu (1570) *Traktat przeciwko luteranom* (*Списание против люторов*), wymierzony przeciwko zwolennikom reformacji. Autorem jego był tamtejszy „swiaszczennoinok” (zakonnik ze święceniami kapłańskimi) Eustachy. Utwór, zawierający fragmenty posłań o. Artemiusza, doczekał się drugiej redakcji na początku XVII w. Twórcami jego byli antyunijnie nastawieni zakonnicy suprascy<sup>30</sup>.

Nas szczególnie interesuje kilka utworów. *Posłanie węgierskiego króla Jana do mnichów św. Góry Athos z 1534 r.*<sup>31</sup> Opowieść ta dotyczy wydarzeń na Świętej Górze. W okresie rządów cesarza bizantyjskiego Romana (1028-1034) w cerkwi soborowej monasteru kseropotamskiego (Xeropotamou) w dzień 40 męczenników (9 marca) corocznie wyrastał grzyb o czterdziestu zakończeniach. W tejże świątyni, za panowania imperatora Michała VIII Paleologa (1258-1282), ogłoszono unię lyońską z Rzymem. Wydarzenie miało miejsce w 1276 r. Po ogłoszeniu unii grzyb przestał rosnąć, a cerkiew uległa zniszczeniu podczas trzęsienia ziemi. Odbudowano ją za panowania cesarza Andronika II (1282-1328).

Z Athosu przybyła też do monasteru supraskiego *Odpowiedź mnichów athoskich na posłanie króla węgierskiego Jana Zapolyi z 1534 r.*<sup>32</sup> Treść utworu dotyczy polemiki z hasłami reformacyjnymi. Odpowiedź na posłanie mnichów athoskich była reakcją na rozwój luteranizmu na Węgrzech (1534 r.). Jan Zapolya (do niego była skierowana odpowiedź) został królem węgierskim (1526-1540), obranym przez część magnatów, po śmierci Ludwika II Węgierskiego (1526). Konkurentem do korony był Ferdynand I Habsburg. Obaj pretendenci doszli do porozumienia w roku 1538. Zapolya otrzymał Siedmiogród i część Węgier oraz dożywotnio tytuł królewski. Jako król węgierski pragnął wykorzystać niektóre rozwiązania organizacyjne i obrzędowe Kościoła prawosławnego i luteranckiego do naprawy Kościoła katolickiego. W tym celu nawiązał kontakty z mnichami athoskimi, prosząc ich o ukazanie różnic między katolicyzmem, prawosławiem i luteranizmem, a także o opinię na temat projektu zwołania na terytorium Węgier soboru

26 CBN ANU, 475p/1656, k. 198-201.

27 *Послание к латиникам* z 1581 r. było skierowane przeciwko pismom Piotra Skargi, który przygotowywał grunt pod unię kościelną. Utwór stanowił odpowiedź na pracę jezuity: *O jedności Cerkwi Bożej...* wydana w 1577 r. W *Posłaniu* supraskim odnajdujemy ostrą polemikę z dogmatami Kościoła katolickiego. CNB ANU, 475p/1656, k. 157-169; Н.И. Петров, *op.cit.*, s. 171-173; *Западнорусские полемические сочинения XVI века*. „Труды Киевской духовной академии” 1894, № 3, s. 349-380.

28 *Сказание на богомерзкую, на поганую латину...*, spisane po 1586 r. było odpowiedzią mnichów supraskich na książkę Piotra Skargi. Obie utwory (*Skazanie* i *Posłanie*) powstały za archimandrii Tymoteusza Żłoby (1575-1589), gorliwego obrońcy praw Cerkwi prawosławnej. CNB ANU, 475p/1656, k. 205-208; Н.И. Петров, *op.cit.*, s. 173-174.

29 Tamże, s. 174-175.

30 А.Н. Попов, *Обличительные списания против жидов и латинян*, „Чтения Общества истории и древностей российских при Московском университете” 1879, кн. I, с. 1-41.

31 CNB ANU, 475p/1656, k. 21v-26; Н.И. Петров, *op.cit.*, s. 170-171.

32 CNB ANU, 475p/1656, k. 26v-96.

hierarchów Kościoła wschodniego i zachodniego. Mnisi greccy wykazali odejścia teologiczne Kościoła katolickiego od postanowień siedmiu soborów powszechnych i różnice dogmatyczne między wyznaniem chrześcijańskimi. Ta część „posłania” była wielokrotnie wykorzystywana przez mnichów supraskich w utworach polemicznych.

Na bliskie kontakty mnichów z monasteru supraskiego z duchowieństwem athoskim wskazuje inny utwór, przyniesiony do Supraśla w 1546 roku: *Opowieść o spustoszeniu św. Góry Athos*.<sup>33</sup> *Opowieść* opowiada o zgubnych następstwach dla całego Kościoła prawosławnego zajęcia Góry Athos przez łacinników i powołania do życia Cesarstwa Łacińskiego (1204-1261). *Opowieść* miała być przestrożą tym wszystkim, którzy zdecydowali się porzucić prawosławie. Utwór wielokrotnie kopiowano w monasterze supraskim i rozpowszechniano w innych ośrodkach zakonnych, korzystał z niego Iwan Wiżeński, Kliryk Ostroski, Zachariasz Kopysteński i inni.

W 1530 r. mnich supraski Arseniusz skopiował pracę św. Jana Klimaka *Drabina* (*Лествица*) – księga znajdowała się w monasterze jeszcze przed 1530 r. Z Ławry Supraskiej rękopis zawieszony został do serbskiego monasteru Chilandar na Świętej Górze przez mnicha Arseniusza. Na początku lat trzydziestych XVI wieku Arseniusz donosił metropolicie kijowskiemu Makaremu II, że archimandryta supraski Sergiusz Kimbar zmieniał porządek liturgii i nanosił poprawki w rękopisach słowiańskich. Archimandryta zmuszony był tłumaczyć się pisemnie metropolicie w 1536 r. W wyniku konfliktu z archimandrytą mnich Arseniusz zabrał rękopis i udał się na Athos<sup>34</sup>. Jest wysoce prawdopodobne, że rękopis ten na Świętą Górę przywiózł wraz z Arseniuszem ihumen supraski Antoni, który zginął śmiercią męczeńską z rąk Turków<sup>35</sup>.

W monasterze supraskim znajdował się *Pateryk Rzymski albo dialogi Grzegorza, papieża rzymskiego z archidiakonem Piotrem o życiu włoskich ojców*. Ten średniowieczny rękopis napisany w języku starobułgarskim powstał w jednym z monasterów athoskich. Na takie pochodzenie rękopisu wskazuje jego oprawa i język<sup>36</sup>.

Monaster supraski pozostawał w kręgu bezpośrednich zainteresowań patriarchy carogrodzkiego. Patriarcha Konstantynopola, Jeremiasz II (1587-1595), widząc w monasterze supraskim ostoję prawosławia na Litwie, przybył do klasztoru i podporządkował go w 1589 r. bezpośrednio swej władzy. Po pobycie patriarchy w monasterze w Wilnie odbył się sąd nad archimandrytą Tymoteuszem. Na mocy decyzji Jeremiasza II Tymoteusz Żłoba został pozbawiony godności archimandryty, a na jego miejsce patriarcha powołał w 1589 roku hieromnicha Hilariona Massalskiego<sup>37</sup>. Mylną datę objęcia godności archimandryty (1592 rok) podaje *Kronika Ławry*

33 *Biblioteka Akademii Nauk Rosji*, Petersburg, kol. biskupa Pawła (P.N. Dobrochotowa), nr 31, k. 41. Por. J. Stradomski, *Spyry o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Scriptum, Kraków 2003, s. 177 i nn.

34 Л.А. Шавинская, Ю.А. Лабынец, *Литература белорусов Польши (XV-XIX вв.)*. Минск: Нац. б-ка Беларуси, 2003, s. 111, przyp. 36; Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи супрасльского Благовещенского монастыря (1500–1532 гг.)*, [w:] *Z dziejów Monasteru Supraskiego*. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”, Oikonomos, Białystok 2005, s. 133.

35 Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, САНУ-НБС, Београд 1978, s. 104, бр. 185; А. Naumow, *Supraśl jako jeden з главних оśrodкѡв културалних в Рзечысполитей*, [w:] *Z dziejѡв...*, s. 108.

36 А.А. Турнлѡв, *Заметки о кириллических пергаментных рукописях собрания бывшей Виленской публичной библиотеки*, „Krakowsko-Wilenskie Studia Sławistyczne”, t. II, Kraków 1997, s. 117; Н. Морозова, С. Темчин, *op.cit.*, s. 127; Л.А. Шавинская, *Литературная культура белорусов Подляння XV-XIX вв.* Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. Минск, Нац. б-ка Беларуси, 1998, s. 25.

37 Н.Е. Бранденбург, *Род кнзвей Масальских - (XIV-XIX)*, Санкт Петербург 1892, s. 55-56.

*Supraskiej*.<sup>38</sup> Archimandryta otrzymał w Wilnie od patriarchy drogocenną mitrę.<sup>39</sup> Siedem lat wcześniej, 14 czerwca 1582 r., przebywający w klasztorze metropolita serbski i bułgarski Gabriel nadał przełożonemu monasteru, Tymoteuszowi, również mitrę<sup>40</sup>. Warto przypomnieć, że to mos na ustanowienie Ławry Supraskiej dał w 1505 r. patriarcha konstantynopoliński Joachim (1498-1502, 1504-1505). Patriarcha ten interesował się sprawami Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich. O jego zainteresowaniach sprawami prawosławnymi na Litwie świadczy przysłane w 1505 r. monasterowi supraskiemu błogosławieństwo<sup>41</sup>. Za zgodą patriarchy carogrodzkiego metropolita Jonasz III (1502-1507) dokonał 15 października 1503 r. poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę cerkwi soborowej Zwiastowania NMP w Supraślu<sup>42</sup>.

Wyrazem bezpośrednich związków monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos jest postać św. Antoniego Supraskiego. Antoni, czwarty przełożony klasztoru supraskiego przebywał w monasterze od samego początku jego funkcjonowania. Imię świętego wpisane jest w wykaz braci monasteru za ihumena Pafnucego i Jonasza. Prawdopodobnie mnich Antoni miał świeckie imię Anastazy i pochodził z prawosławnej rodziny mieszczańskiej. Święty, znany w młodości ze swego porywczego charakteru, doprowadził do zabójstwa człowieka. W odruchu skruchy za popełniony grzech wstąpił do monasteru Zaśnięcia NMP w Supraślu i złożył śluby zakonne za pierwszego archimandryty: Pafnucego. Około 1516 r. po śmierci ihumena Jonasza został przełożonym monasteru. W 1518 r. uczestniczył w sporze monasteru z poddanymi włości suraskiej, który bezprawnie zajęli niektóre ziemie należące do Choroszczy, która stanowiła uposażenie monasteru supraskiego<sup>43</sup>. W nieznanych bliżej okolicznościach ihumen Antoni zmuszony został do opuszczenia monasteru w Supraślu i udał się do jednego z monasterów na Górze Athos. Według żywota świętego, powodem wyjazdu z Supraśla było dążenie do oddania życia za wiarę prawosławną w krajach muzułmańskich. Niektórzy badacze uważają, że Antoni jeszcze w Supraślu złożył śluby wielkiej schimy z imieniem Onufry<sup>44</sup>.

Antoni Supraski, będąc na Świętej Górze Athos, przez kilka lat przebywał w wieży Św. Sawy Serbskiego, niedaleko świątyni Protatu w stolicy Karies. Tam nie uzyskał zgody od starców athoskich na śmierć męczeńską i przez kilka lat prowadził życie zakonne. Jednakże słysząc o męczeńskiej śmierci młodzieńca Jana, zamęczonego przez Turków w greckim mieście Serres, podjął decyzję pójścia w jego ślady. Antoni udał się do Salonik i wszedł do cerkwi Bogurodzicy Achiropiitos, zamienionej w latach czterdziestych XV wieku na meczet. W czasie muzułmańskiego nabożeństwa zaczął się modlić, za co został pobity i wtrącony do więzienia. Na przesłuchaniu odmówił przejścia na islam i w ostrej formie potępił prześladowanie chrześcijan. Za swoją działalność i wystąpienie został zabity, a następnie spalony.<sup>45</sup> Żywot św. Antoniego Supraskiego spisano w jednym z klasztorów athoskich na podstawie opowieści mnichów. Był on znany mnichom supraskim, albowiem wielu zakonników ze Świętej Góry przebywało w prawosławnych

38 *Археологический сборник документов...*, s. 88.

39 Н. Модест, *op.cit.*, s. 70-81.

40 *ASD*, t. IX, s. 88.

41 *ASD*, t. IX, s. 5-6, 16-22; „Вестник Западной России. Историко-литературный журнал” V, кн. 7, т. I, Вильна 1867, s. 1-3; Митр. Макарий, *История Русской церкви*, т. IX, Санкт Петербург, 1879, s. 155-156; А. Міроновіч, *Жыццё манастырскія на Подласі...*, s. 6.

42 *ASD*, t. IX, s. 17.

43 „Вестник Западной России. Историко-литературный журнал”, V, кн. 9, т. III, Вильна 1867, s. 15-17.

44 J. Charkiewicz, *Św. Antoni Supraski*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, nr 3 (184), 2005, s. 11.

45 Wydanie okolicznościowe żywota świętego z ikoną św. Antoniego Supraskiego, Supraśl 2007.

ośrodkach monastycznych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Do naszych czasów zachował się XVI-wieczny odpis żywota znajdujący się w rękopiśmiennym *Prologu*, który jest przechowywany w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie<sup>46</sup>.

Kościół prawosławny na ziemiach ruskich od samego początku był metropolią, jedną z prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego. Oddziaływanie monasterów ze św. Góry Athos i innych greckich ośrodków zakonnych odnajdujemy we wszystkich formach funkcjonowania Kościoła wschodniego na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Wpływy chrześcijaństwa bizantyjskiego i bałkańskiego były widoczne w sztuce cerkiewnej, architekturze sakralnej, malarstwie ikonograficznym, formach zarządzania Kościołem, religijności ludności prawosławnej. Głęboka tradycja bizantyjskiego życia monastycznego ze Świętej Góry Athos, tkwiąca korzeniami w czasach Rusi Kijowskiej, swoją kontynuację znalazła w prawosławnych ośrodkach klasztornych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wielki wzrost wpływu duchowości bizantyjsko-bałkańskiej, a zwłaszcza ośrodków zakonnych Athosu na życie religijne mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej nastąpił w II połowie XV wieku. Wówczas na ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego z terenów byłego Cesarstwa Bizantyjskiego i z Bałkanów przybyła znaczna grupa mnichów, teologów i artystów głównie pochodzenia greckiego, bułgarskiego i serbskiego. Pod wpływem zagrożenia tureckiego wielu mnichów i artystów z prawosławnych ośrodków klasztornych Bizancjum, Serbii, Mołdawii, Bułgarii, Rumunii i Kijowszczyzny przeniosła się na północ, dając początek licznym monasterom na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, Wołynia i Podlasia.

Powstałe pod wpływem Świętej Góry ośrodki monastyczne były centrami życia kulturowego i oświatowego. Bogate zbiory biblioteczne w monasterach zawierały liczne księgi greckiego, bułgarskiego i serbskiego pochodzenia. Monastery te utrzymywały stałe kontakty z klasztorami athoskimi i innymi ośrodkami zakonnymi na Bałkanach. Przykładem tych kontaktów są relacje monasteru supraskiego z czołowymi centrami życia religijnego Kościoła prawosławnego Serbii, Bułgarii i Grecji, w tym z Athosem. Dzięki tym kontaktom w monasterze supraskim skoncentrowane zostały wybitne osiągnięcia dorobku kulturowego wielu narodów. Ławra supraska stała się ośrodkiem myśli teologicznej posiadając liczne pisma filozoficzne i religijne pochodzące ze Świętej Góry.

#### Connections monastery of Suprasl between the Holy Mount Athos in the XVI century

The influence of monastic centers in Byzantine spread to Central and Eastern Europe. The Constantinopolitan monastery of st. Theodore Studyta played a particular role. Its rule, later called the studyte rule, was, next to the rule of Basil of Caesarea, commonly accepted by Byzantine and Slavic monasteries. The monastery with its rich library became an important centre of Orthodox culture, influencing other eastern monasteries. Later the Greek monasteries on the Holy Mountain of Athos began to play a significant role. Greek monasteries had a dominant influence on the monastic life in Central and Eastern Europe. The best example of the connections between Kiev Ruthenia and Byzantium is st. Anthony of Pechersk, the founder of the Kiev Pechersk Lavra. Some other examples of the connection between the Principality of Moscow and the Athos monasteries are Nil Sorski and Maxim the Greek. Monasteries in Bulgaria and Serbia had an equally significant influence on the development of monasticism in Central-Eastern Europe.

<sup>46</sup> *Православная энциклопедия*, т. II, Москва 2000, s. 680.

In the 16-th century the monastery of Suprasl was the second monastic center of the Orthodox Church in the Great Duchy of Lithuania after the Kiev-Caves Monastery. This monastery was founded in 1498 by the Novogrod Voivod and Marshall of the Great Duchy of Lithuania — Alexander Khodkevich together with Smolensk Archbishop — Joseph Soltan. In the history of the Byelorussian culture the monastery in Suprasl occupies unique place. The best achievements of many branches of culture have been concentrated in it. They mirror close contacts with the religious and cultural heritage of other Slavonic nations. The monastery became a place of the reciprocal permeating of various religious trends. Also here, many national cultures influenced each other. An example of this reciprocal permeating of cultures was the architecture and interior decorations of the Annunciation monastery church. The uniqueness of the architecture of this building consists in the mixing of the Gothic and Byzantine styles.

The direct connections of Suprasl with Byzantine and Serbian culture may be proved by the monumental frescos in the Annunciation Church. They were painted by a group of painters under the supervision of Nektorius the Serb (Serb Nekhtarioosh). These frescos were a testimony to dogmatic Orthodoxy. The openness of the Suprasl clergy for new religious and cultural trends is testified to by voluminous positions in the monastery library which possessed 587 volumes in 1645. Among them was the “Minieja Czetnaja” (Minnheya Tshetnaya) tracing its origins back to the beginning of the 11-th century, containing the lives of Bulgarian, Serbian, Russian and other Slavonic saints.

The monastery of Suprasl was visited by many outstanding writers, religious leaders and political notables. This monastery was also visited by the Patriarch of Constantinople — Jeremiah II, the Serbian and Bulgarian patriarch — Gabriel, and many other Church dignitaries from Balkans. In the 16-th century, the monastery of Suprasl became a major ecclesiastical center of all the Slavic nations. The monastery while being the major center of Orthodox theological thought, still remained open for new trends in philosophical thought. During the 16-th century the monastery of Suprasl was in close relationship with Holy Athos Mount. This found its reflection in sacral art, publishing and literature.

Mirosława Kawecka  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

## Oddziaływanie Świętej Góry Athos na kulturę Ukrainy na przełomie XVI i XVII wieku

Athos, święte miejsce prawosławia, także dla Cerkwi ukraińskiej posiada znaczenie sakralne. W historii ruchu monastycznego na Ukrainie odgrywa decydującą rolę. Znanie są świadectwa z *Powieści lat minionych* oraz *Pateryka Kijowsko-Pieczerskiego*, dotyczące założenia Monasteru Kijowskiego przez św. Antoniego z Athosu i Teodozego. Inspiracja athoską regułą zakonną kształtowała charakter nie tylko najstarszego zakonu ruskiego, ale także późniejszych, w tym Ławry Poczajowskiej, założonej zresztą przez uciekających przed Tatarami mnichów kijowskich<sup>1</sup>. Można domniemywać, że związki Rusi z Athosem były stałe i obustronne, a świadectwa pobytu synów ziem ruskich wśród mnichów na Świętej Górze sięgają X wieku<sup>2</sup>. Rusini wędrowali na Athos w poszukiwaniu sensu życia i lepszego zrozumienia swej wiary, jeżeli wracali do ojczyzny, wówczas w praktyce wcielali poznane wzorce życia monastycznego, czego przykładem jest właśnie wspomniany św. Antoni Pieczerski.

Tradycja kontaktów z Górą Athos była podtrzymywana także w interesującym nas w niniejszej pracy okresie okołounijnym<sup>3</sup>. Monaster Kijowsko-Pieczerski i Poczajowski prowadziły korespondencję ze swymi braćmi, przebywającymi na Athosie, stamtąd przywożono potrzebne księgi prawosławne, podtrzymywano związki duchowe i kulturalne.

Jak wiadomo, w drugiej połowie XVI wieku ożywa, zapoczątkowana jeszcze przez unię florencką, idea zjednoczenia Kościołów. Jej urzeczywistnieniem stanie się zawarta w 1596 roku unia brzeska. W okresie poprzedzającym podpisanie aktu unijnego toczyła się w Rzeczypospolitej twarda debata o celowości tego zamiaru i o sposobie jego wcielenia. Zamysłowi unijnemu najbardziej sprzeciwiały się ośrodki monastyczne oraz prawosławni świeccy, skupieni głównie w bractwach cerkiewnych. Najsilniejszy krąg opozycyjny ukształtował się wokół księcia Konstantego Ostrońskiego i bractwa przy cerkwi Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny we Lwowie. Nie rozstrzygając tutaj kwestii, jakie rzeczywiste intencje powodowały hierarchią prawosławną przy przystępowaniu do unii, należy stwierdzić, iż opozycja dyzunijna, dostrzegając potrzebę pewnych zmian w Cerkwi, jednocześnie kierowała się tradycyjną wizją prawosławia, zanurzonego w przekazach Ojców Kościoła i pozostającego w kręgu bizantyjsko-greckim:

[...] przeważająca część ludności ukraińskiej pozostawała wierna prawosławiu. To ostatnie, w odróżnieniu od katolickiego racjonalizmu opierało się na praktyce mistycznego życia Wschodu, zawierającą ortodoksyjny konserwatyzm, brak skłonności do „mędrkowania”, modlitwę duchową (także indywidualną) i jedynie prawdziwą, najbardziej podstawową drogę poznania Boga – Pismo Święte oraz nabożeństwa liturgiczne.<sup>4</sup>

1 Istnieje również inna tradycja, według której założycielem pierwszej pustelni poczajowskiej, poprzedzającej powstanie monasteru, był mnich z Athosu Metody. Patrz: <<http://archiv.orthodoxy.org.ua/page-1480.html>>, 03.03.2008.

2 Ibidem.

3 Okres bezpośrednio przed i po unii brzeskiej (1596).

4 В. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні. У трьох книгах*. Книга 2, Київ „Либіаб” 1994, s. 6.



W batalii przeciwko unii i o zachowanie bizantyjskiego oblicza prawosławia pomocne były kontakty z Kościołem greckim, a także z ostoją duchowości prawosławnej – Świętą Górą Athos. Szczególnie bliskie związki z tym obszarem kulturowym utrzymywał książę Konstantyn Ostrogski – twórca Akademii Ostrogskiej, która nosiła charakter szkoły wyższej, i wydawca Biblii Ostrogskiej. Książę Konstantyn dążył do przywrócenia prestiżu cerkwi Prawosławnej w Rzeczypospolitej z jej bizantyjsko-słowiańskim obliczem i rozumiałe jest, że w swoim dziele szukał wsparcia w Grecji. Sprowadzał stamtąd księgi, pomocne w narastającej polemice wokół unii kościelnej, do pracy przy redagowaniu Biblii słowiańskiej zaprosił uczonych z Grecji i chrześcijańskiego Wschodu (Cyryl Lukaris – przysły patriarcha konstantynopolitański, Dionizy Paleolog-Ralli, Emmanuel Moschopoulos i inni). Badacz historii Cerkwi i myśli religijnej na Ukrainie, Wasyl Uljanowski, zauważa:

Ostrogscy uczeni w swojej działalności koncentrowali się na odrodzeniu źródeł swojej prawosławnej wiary, w szczególności na tłumaczeniach, komentowaniu, popularyzacji dzieł Ojców Kościoła, rozpowszechnionych w Bułgarii i Bizancjum jeszcze w okresie Rusi Kijowskiej: Jana Chryzostoma, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Pseudo-Dionizego Areopagity.<sup>5</sup>

Także bliska Ostrogskiemu wizja monastycyzmu inspirowana była tradycją athoskiego prawosławia, dlatego też rozwiął on monaster w Dermaniu, ufundowany jeszcze przez jego dziada Teodora w końcu XV w. Monaster ten obok Ostroga i Lwowa odgrywał w II połowie XVI w. istotną rolę kulturową, tutaj funkcjonowało seminarium, szkoła pisania ikon, a także spora, jak na ówczesne czasy, biblioteka. W zamyśle księcia monaster miał skupiać uczonych mnichów, którzy równie biegle znaliby język grecki, słowiański, jak i łaciński<sup>6</sup>. W 1602 roku Ostrogski ufundował tu drukarnię, a na czele monasteru postawił Izajasza Boryskowicza, który przedtem uczył się w Aleksandrii i przebywał na Świętej Górze, skąd mógł przenieść wzorce życia monastycznego.

Z Akademią Ostrogską i z Dermaniem związany był także Hiob (Iwan) Kniahynycki (ok. 1550-1621), założyciel pustelni w Maniawie. Kniahynycki był prawdopodobnie wychowankiem szkoły przy klasztorze w Uniowie i wykładowcą Akademii w Ostrogu. Nie zachowało się zbyt wiele informacji na jego temat, wiadomo jednakże, iż w młodym wieku udał się na Górę Athos, gdzie przybrawszy zakonne imię Ezechiel przebywał przez dłuższy czas w jednym z klasztorów. Iwan Franko pisał w szkicu o nim:

Hiob był bez wątpienia człowiekiem o wielkim i czystym charakterze, o niezłomnej energii i pracowitości, człowiekiem, jakiego potrzebuje każdy naród w każdym czasie. Zgłębiwszy na Athosie tamtejsze ideały, jako jeden z niewielu mnichów athoskich wraca na Ruś i stara się wcielić te ideały w naszym [ruskim – przypomnienie M.K.] życiu, reformując monaster w Uniowie, Dermaniu, Uhornikach i w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej w duchu życia niepokalanego i ascetycznego, zakładając w końcu znamienitą Pustelnię Maniawską.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>6</sup> <<http://orthodoxy.org.ua/ru/2007/11/15/11784.html>>, 03.03.2008.

<sup>7</sup> I. Franko, *Творчі в XX ст.*, т. IV, Київ 1951, s. 36. Prawdopodobnie informacje swoje Franko czerpał ze *Skrytykiego Pateryka*, tekstu wzorowanego na *Pateryku Kijowsko-Pieczerskim*, napisanego przez Hnata z Lubartowa w Pustelni Maniawskiej. Był tam umieszczony żywot Hioba Kniahynyckiego. Zob. M. Wozniak, *Історія української літератури в двох книгах*, Книга друга, Львів 1994, s. 296.

Pustelnia, a później monaster w Maniawie został założony około 1611 roku według surowej reguły bazylikańskiej, której istota polegała na życiu ubogim i posłusznym, pełnym ascezy, medytacji i służby Kościołowi<sup>8</sup>. Maniawski monaster w roku 1618 skupiał około 40 mnichów i korzystał z prawa stauropigii, podlegając bezpośrednio patriarche Konstantynopola. Co ciekawe, jako klasztor prawosławny przetrwał z niezmienną regułą aż do roku 1785, kiedy to został zamknięty przez rząd austriacki.<sup>9</sup>

Religijny światopogląd Kniahynyckiego bazował na ortodoksyjnej wizji prawosławia, pełnej mistycyzmu religijnego i surowego ascetyzmu, jej źródłem była tradycja Ojców Kościoła i zaczerpnięta z Athosu praktyka hezychastyczna.

Podobną postawę, jak Hiob Kniahynycki, reprezentował, związany ze Lwowem, a częściowo także z Ostrogiem, Iwan Wyszeński. W kontekście związków Ukrainy z Górą Athos nazwisko Wyszeńskiego przywoływane jest najczęściej i bez wątplenia wynika to z wyjątkowości autora *Knyżky*. Wyszeński również łączony jest z ortodoksyjnym prawosławiem, bezkompromisowością w wyznawaniu swojej wiary i radykalizmem postawy chrześcijańskiej. O życiu pisarza nie zachowało się zbyt wiele informacji, urodził się około 1550 roku, pochodził z Sądowej Wiśni. Przez pewien czas związany był z bractwem lwowskim, później zaś ze szkołą w Ostrogu. Istnieją przypuszczenia, że przed rokiem 1580 przywdział w Uniowie mnisi habit, a w dalszych latach porzucił Ruś i udał się do Grecji na Górę Athos. Z miejscem tym związany był już do końca życia (dokładna data jego śmierci nie jest znana, nastąpiła ona prawdopodobnie pod koniec lat 20-ch XVII w.), lecz prawdopodobnie dopiero u kresu swej drogi wybrał życie w odosobnieniu, choć od początku pobytu na Świętej Górze skłaniał się ku temu. Wcześniej jednak mnich z Wiśni z perspektywy Athosu aktywnie uczestniczył w wydarzeniach religijnych na Ukrainie. Przebywając wśród athoskich mnichów Wyszeński utrzymywał stały związek z ojczyzną, śląc stamtąd pełne zaangażowania, płomienne kazania i listy.

Można już na wstępie rozważyć, dotyczących Wyszeńskiego, postawić pytanie, w jakim celu udał się on do ostoji prawosławnej duchowości. Czy szukał tam odpowiedzi na nurtujące go pytania, czy raczej pragnął, korzystając z autorytetu miejsca, odpowiedzieć jakąś prawdę prawosławnym braciom na Rusi. Pytania te nabierają głębszego sensu, jeśli postawimy je w kontekście wspomnianych już doktrynalnych sporów prawosławno-katolickich drugiej połowy XVI wieku, kryzysu duchowego przeżywanego przez Cerkiew w tym okresie i podejmowanych przez różne środowiska (w tym szczególnie przez bractwa i dwór Ostrogskiego) prób uporania się z nim. Walery Szewczuk pisze:

[...] swoją działalność ściśle związał z ruchem brackim, poświęcił mu się z całą gorliwością, uwierzył w niego – w innym razie nie przeżywałby tak boleśnie swoich późniejszych sporów z bratczkami; możliwe jest, że mnichem został już na ojczystej ziemi, a na Athos mógł udać się w celu nauki i wzmocnienia ducha, może był też wysłany tam przez bractwo lwowskie lub łuckie.<sup>10</sup>

Wynika z tego, że Święta Góra stanowiła istotny punkt odniesienia dla działaczy prawosławnych na Ukrainie, a Wyszeński, przejęty misją odnowy swojej religii, być może pragnął posłużyć się jej autorytetem, aby dobitniej zabrzmiały te nauki, które miał przekazać swoim braciom w wierze. Szewczuk sugeruje, nie bez podstaw, że Wyszeński pragnął dla siebie misji apostoła w

8 <www.bazylianie.pl/siz.htm#>, Św. Bazyli Wielki, 05.03.2008.

9 Patrz: M. Wozniak, *op.cit.*, s. 46.

10 В. Шевчук, *Іван Вишнєвський та його послання*, [w:] І. Вишнєвський, *Твори*, Київ 1986, s. 7.

ojczyźnie, a Święta Góra była idealnym miejscem dla prowadzenia nauki i wskazywania drogi do odrodzenia wiary na Rusi.<sup>11</sup>

Swój pobyt wśród athoskich mnichów Wyszeński przerwał w roku 1604, kiedy to po namowach braci lwowskich i nawet samego patriarchy aleksandryjskiego Melecjusza Pigasa przyjechał najpierw do monasteru w Uhornikach, gdzie przebywał w tym czasie jego bliski przyjaciel i towarzysz z Athosu Kniahynycki, następnie zaś udał do Lwowa. Po licznych namowach do przyjazdu i zaproszeniach, w kontekście gorączki unijnej Wyszeński mógł oczekiwać, że jego poglądy, dotyczące odnowy religijności prawosławnej zostaną przyjęte na Ukrainie entuzjastycznie, jednak reakcja braci lwowskich ogromnie go rozczarowała, a jego wizja spotkała się z odrzuceniem. To spowodowało, iż po dwóch latach pobytu w ojczyźnie powrócił do Grecji.

Maksymalistyczna wizja chrześcijaństwa, którą proponował Wyszeński, nie mogła być alternatywną dla Kościoła na Rusi, jej realizacja możliwa była tylko w zamkniętym świecie monasteru. Jednak konflikt mnicha z bractwem lwowskim uzmysławia, że w owym czasie na Ukrainie kształtowały się dwie odmienne wizje prawosławia, a jednocześnie ukazuje on zmaganie się dwóch alternatywnych dróg: życia dla Boga w świecie i życia pustelniczego. Obydwie te kwestie ogniskują się właśnie w postaci autora *Knyżki*. Jurij Rohatyniec, jeden z braci, w korespondencji z Wyszeńskim prowadzonej jeszcze przed jego przyjazdem na Ukrainę zarzucał mnichowi, że wybór życiowy, którego ten dokonał (wyjazd na Athos), jest ucieczką, że łatwo jest pouczać, karcić i ganić, gdy nie bierze się udziału w życiu<sup>12</sup>. Zaś patriarcha Pigas w liście wysłanym Wyszeńskiemu na Athos w roku 1596 pisał:

Synu mój, [...] nie pozostawaj w pustyni, żyjąc tylko dla siebie samego, a bywa, że i niecałkiem szczęśliwy. Nie krytykuję pustyni, bo sam jestem jej zwolennikiem, ale, dbając o zbawienie bliźnich, powołuję [wszystkich] w szeregi armii synów bożych. Twój bracia, tak samo jak i ty, przejęci są troską o świętości, zagrożone przez Polaków. Prawosławni w Polsce nie otrzymują pomocy od tych, którzy nie dbają o prawdę<sup>13</sup>.

Słowa patriarchy, podyktowane troską o los kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, współgrają ze stanowiskiem bractwa lwowskiego, które szukało w Wyszeńskim wsparcia w walce o obronę prawosławia, a podpora intelektualna, której mógł on udzielić, była bardzo potrzebna Cerkwi w tym czasie. Jednak Wyszeński wsparcie to rozumiał inaczej i w dyskusji, która będzie mieć swoją kontynuację także po jego powrocie na Athos, zajmie skrajnie indywidualistyczne stanowisko, wyrażając przekonanie, że Rohatyniec myli się w rozumieniu posłannictwa pustyni:

Najpierwsze, czemu nie mogę się nadziwić, to, że pan Jurek, znając jak słaba jest natura ludzka, uległa namiętnościom, grzeszna i skrępowana węzłami powietrznych duchów zła – wymagająca próby, pokusy, kary, oświecenia i spełnienia, według Dionizego Areopagity, stawia tę naturę nie wśród chorych, lecz traktuje i pojmuje człowieka od razu jako zdrowego, oświeconego i spełnionego<sup>14</sup>.

11 Ibidem, s. 7.

12 В. Шевчук, *op.cit.*, s. 10-12.

13 І. Франко, *Іван Вишенський і його твори*, [w:] idem, *Зібрання творів: 50 т.*, т. 30, Київ 1981, s. 194-195.

14 І. Вишенський, *Твори*, s. 171.

I dalej zauważa: „Tak więc, musi pan Jurek zadbać o zbawienie, bo nie ma żadnej korzyści z nauki dla innych, gdy siebie zaniedba i straci zbawienie”<sup>15</sup>. Według mnicha, prawdziwa droga ratunku dla Cerkwi prowadzi przez jej nawrócenie i odrzucenie świata.

Wyszeński w latach 1596-1600 część swoich posłań zebrał w jedną całość, dając jej tytuł *Knyżka*, chciał opublikować ją w Ostrogu, ale choć do tego nie doszło, tekst rozszedł się po Ukrainie. Pisma mnicha z Wiśni, utrzymane w duchu posłań św. Pawła, zawierały wskazówki moralne i upomnienia, dotyczące drogi osiągnięcia zbawienia, krytykę układów społecznych, a także stosunków panujących w Cerkwi. Występował w nich jako przywódca duchowy, który posiadał prawdę o zbawieniu i pragnie podzielić się nią z braćmi. Pisarz oczekiwał, że jego płomienne listy będą odczytywane podczas zebrań braci i przedstawiał nawet zasady, według których powinno się to odbywać.

System filozoficzno-religijny Wyszeńskiego był utopijnym programem urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi. W jego myśli przeplatają się progresywne poglądy społeczne, wynikające z istoty chrześcijaństwa, a jednocześnie skrajny konserwatyzm religijny. Jego spojrzenie jest pełne sprzeczności, z jednej strony, gani duchowieństwo, z drugiej, głosi pochwałę życia mnicha. Z jednej strony, nawołuje do aktywnej walki ze złem tego świata, z drugiej, nakazuje pogrążenie się w odosobnieniu i surowy ascetyzm, głosząc demokratyzm, zaprzecza potrzebę jakiegokolwiek postępu.

W swojej nauce orientował się na tradycję wczesnochrześcijańską i idee hezychazmu<sup>16</sup>. Życie człowieka powinno w pełni być podporządkowane idei zbawienia. W człowieku toczy się nieustająca walka dobra i zła, oczyszczenie ma nastąpić, gdy człowiek porzuci zło i dążyć będzie ku doskonałości, a w ten sposób zbliży się ku Bogu. Ale doskonałość może on osiągnąć tylko poprzez wyrzeczenie się świata doczesnego i ascetyzm. Wszystko, co odciąga człowieka od Boga, w tym nauka, zasługuje na odrzucenie. Człowiek jest wielki tylko poprzez życie duchowe. Ziemskie zaszczyty, bogactwo, mądrość to rzeczy, które oddalają go od Boga. Ideałem zaś jest życie pierwszych chrześcijan. Kościół i społeczeństwo ma składać się z ludzi wolnych i równych, moralnie czystych, którzy toczą wewnętrzną walkę dobra ze złem. W swoich przekonaniach Wyszeński był głosicielem duchowego radykalizmu, ocierającego się, także w kontekście światopoglądowym drugiej połowy XVI wieku, o religijny fundamentalizm.

Jak wspomniano, jego stanowisko w dużym stopniu inspirowane było tradycją Ojców Kościoła, myślą szkoły kapadockiej, Pseudo-Dionizego Areopagity i popularną na Athosie praktyką hezychazmu<sup>17</sup>. W pismach Ojców Kościoła ukraińscy prawosławni interesowali się przede wszystkim nauką o Trójcy Świętej, przeżyciu mistycznym, ciele i duszy, naturze ludzkiej i moralności chrześcijańskiej.<sup>18</sup> Obecność tych tradycji na Ukrainie na przełomie wieku XV i XVI nie była niczym nowym, jak zauważa badacz ukraiński: „Na Ukrainie hezychazm rozpowszechnił się za czasów metropolity Teognosta (1328-1358). Od tego czasu do wieku XVI dzieła hezychastów był tłumaczone i twórczo „przyjmowane” w środowisku prawosławnym. Na początku wieku XV z Athosu do Kijowa powraca archimandryta Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, skąd przywozi *Ustaw Świętej Góry*, w którym w sposób szczególnie podkreśla się wymóg zachowywania przez mnichów „milczenia, unikania rozmów, buntu i

15 Ibidem, s. 176.

16 В. Ульяновський, *op.cit.*, s. 27.

17 Ратч: Ю. Пелешенко, *Українська література пізнього середньовіччя (II половина XIII-XV ст.)*, Київ 2004, s. 227.

18 В. Ульяновський, *op.cit.*, s. 14.

marności świata”<sup>19</sup>. Oczywiście, hezychastyczna tradycja modlitewna przenikała na Ukrainę nie tylko poprzez Athos, nie można zapominać także o znaczeniu drugiego wpływu południowosłowiańskiego w XV w., jednak w myśli teologicznej na Ukrainie w wiekach XVI i XVII znaczenie decydujące w tym względzie miały związki z Athosem, o czym zaświadcza postawa nie tylko Wyszeńskiego czy Hioba Kniahynyckiego, ale także Witalija z Dubna, Hioba Żelizo, Izajasza Kopyńskiego, Zachariasza Kopysteńskiego, Melecjusza Smotryckiego, Joannicjusza Galatowskiego, czy później także Grzegorza Skoworody i Paisjusza Wełyczkowskiego.<sup>20</sup>

W XVI i XVII wieku ukraińskie prawosławie pozostawało w orbicie dwóch przeciwstawnych modeli binarnych, z jednej strony był to hermetyczny i konserwatywny model reprezentowany przez Wyszeńskiego, inspirowany tradycją Ojców Kościoła i wzorcami athoskimi, z drugiej zaś strony, otwarty model barokowy, z nowym typem religijności, bazującej na kontaktach z reformacją i katolicyzmem, i odwołującej się do europejskich doświadczeń renesansowych. Nieprzystawalność tych modeli najlepiej odzwierciedla spór Wyszeńskiego z bractwem lwowskim. Teolog i filozof Iwan Paślawski w związku z tym zauważa:

[...] dialektyka procesów kulturowych na Ukrainie w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku polegała na tym, że ukraińskie życie duchowe, nie zrywając do końca z tradycją bizantyjską, coraz bardziej odczuwalnie wzbogaca się w wartości duchowe świata zachodniego. Zdecydowany zwrot ku Zachodowi widoczny jest we wszystkich sferach życia kulturalnego i religijnego społeczeństwa ukraińskiego. Można nawet stwierdzić, że najbardziej charakterystyczną cechą kształtującej się nowej kultury ukraińskiej tego czasu był jej synkretyzm, przejawiający się w syntezie starej duchowości ukraińskiej typu bizantyjskiego i wartości kulturowych świata zachodnioeuropejskiego<sup>21</sup>.

Niezależnie jednak od tego, jaka opcja religijności była bliższa prawosławnym działaczom cerkiewnym na Ukrainie, Święta Góra Athos pozostawała niezmiennie w ich oczach ostoją duchowości prawosławnej, a najlepiej wyrażają to słowa tekstu, wiążanego z bractwem łuckim z 1621 r. *Sowietowanie o błahocześci*: „Istnieje duchowa potrzeba, aby Rusinów, skłonnych do życia świętobliwego, wysłać na Athos, jako szkoły duchownej.”<sup>22</sup>

Cerkiew prawosławna na Ukrainie otrzymywała z Athosu wsparcie modlitewne, moralne i intelektualne, a typ ukształtowanej tam duchowości formował wzorce monastyczne. W 1598 r. po unii brzeskiej, mnisi pochodzący z Ukrainy i przebywający na Świętej Górze napisali wspólne pismo do swoich rodaków, przekonując ich, aby pozostali niewzruszeni w swej wierze<sup>23</sup>. A gdy w roku 1621 Hiob Borecki, metropolita kijowski, zwołał w Kijowie sobór w celu przeprowadzenia debaty nad sytuacją w Cerkwi, jednym z jego postanowień było wysłanie listu z prośbą o błogosławieństwo i radę do patriarchy Konstantynopola i właśnie na Górę Athos.

19 Ibidem, s. 11.

20 Zob. Ю. Пелешенко, *op.cit.*, s. 215 i 229.

21 <<http://litopys.org.ua/istkult2/ikult248.htm>>, 10.03.2008.

22 Cytat za: В. Шевчук, *op.cit.*, s. 7.

23 <[www.risu.org.ua/ukr/kaleidoscope/digest/article;4564/](http://www.risu.org.ua/ukr/kaleidoscope/digest/article;4564/)>, 10.03.2008.

St. Mount Athos influence  
on Ukrainian culture at the turn of the 16th and 17th centuries

The article presented the cultural relations between the Ukrainian Orthodox Church and St. Mount Athos at the turn of the 16th and 17th centuries. Although the tradition of Ruthenia – Athos contacts goes back to the 10th century, these relations acquired particular significance around Uniate period. Threatened with its existence after the Brest union, the Orthodox Church turned to St. Mount looking there for support in defence of the Orthodox faith and drawing from there patterns of its identity including the patterns of monastery life. Among monks who took active part in these Ruthenia – Athos contacts were among others Hiob Kniahynycki (the founder of Maniawska hermitage) and Iwan Wyszeński.

Piotr Chomik  
Uniwersytet w Białymstoku

## Wpływy bizantyjskie i południowosłowiańskie w XVI i XVII-wiecznych rękopisach monasteru supraskiego

W dziejach monastycyzmu i kultury monastycznej Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI i XVII wieku klasztor Zwiastowania Najświętszej Marii Panny zajmuje miejsce wyjątkowe. Było to centrum, w którym gromadzono najważniejszy dorobek różnych dziedzin kultury i w którym tak intensywnie przejawiały się kontakty z kulturą innych narodów słowiańskich oraz z kulturą Bizancjum.

Szczególnym przykładem związków dawnej Rzeczypospolitej ze Świętą Górą Athos są XVI-wieczne dzieje monasteru Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu, ze szczególnym uwzględnieniem postaci św. Antoniego Supraskiego. Urodził się on w drugiej połowie XV wieku na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jako młody człowiek, na początku XVI wieku (przed 1506 r.), wstąpił do monasteru supraskiego, a wkrótce przyjąwszy śluby wielkiej schimy (trzeci, najwyższy stopień ślubów zakonnych w Kościele prawosławnym) udał się na Górę Athos. Tam zamieszkał w wieży św. Sawy Serbskiego, położonej prawdopodobnie w pobliżu świątyni Protatu w stolicy półwyspu: Karies. Według żywota świętego, niedługo potem udał się do Tessalonik i tam został skazany na śmierć za odmowę przyjęcia islamu.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czym był Athos dla prawosławnych mieszkańców I Rzeczypospolitej. Specyfika Cerkwi prawosławnej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej z tak charakterystycznym dla niej podtrzymywaniem i promowaniem więzi z chrześcijańską duchowością Bałkanów sprawiła, że w świadomości wiernych przykład Świętej Góry był stale obecny. Prawosławni z państwa polsko-litewskiego postrzegali Athos jako centrum duchowości i ostoję ortodoksji. Podkreślano łączność duchową z prawosławiem greckim, cieszą się z jawnej obecności Bogurodzicy i błogosławieństwa athoskiego, które, jak zaznaczano, spływa zwłaszcza na monaster kijowski i jego pieczary. Athos funkcjonował w kulturze prawosławnej również w kontekście obecności „athonitów” na ziemiach polsko-ruskich (Cyprian i Grzegorz Cambłakowie, mnich Iwan Wiszeński) oraz ich aktywnej działalności na polu literackim, liturgicznym i politycznym<sup>1</sup>. Kontakty athoskiego prawosławia z Polską były ożywione i wieloaspektowe<sup>2</sup>.

Wpływy południowo-słowiańskie i greckie na życie duchowe prawosławia na Rusi Kijowskiej i w Wielkim Księstwie Litewskim są szczególnie widoczne właśnie od czasów działalno-

---

1 Палинодія или Книга Обороны Кафолической Святой Апостольской Восточной Церкви и Святыхъ Патриарховъ, и о Грекохъ, и о Роскохъ христіанехъ, Київ 1621, [w:] Русская Историческая Библиотека, т. 4, Памятники Полемиической Литературы, Санкт Петербург 1878, s. 774; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 175-176.

2 Więcej na ten temat: М.Д. Приселков, *Афон в начальной истории Киево-Печерского монастыря*, „Известия Отделения Языка и Словестности Российской Академии Наук”, XVII, 1912, s. 186-190; В. Мошин, *Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII вв.*, „Byzantinoslavica” IX, 1947, s. 55-85, XI (1) 1950, s. 32-60; J. Meyendorff, *Trzej wileńscy męcehnicy. Bizancjum i Litwa w XIV wieku*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” z. 3, 1990, s. 3-19; A. Naumow, *Święta Góra Athos*, „Peregrinus Cracoviensis” 2000/8, s. 39-53.

ści metropolity Grzegorza Cambłaka. Już miejsce urodzenia przyszłego metropolity, bułgarskie Tyrnowo, determinowało jego późniejsze losy i działalność. Jako dziecko widział spotkanie dwóch wybitnych hierarchów słowiańskiego prawosławia – kijowskiego metropolity Cypriana Cambłaka (którego był bratankiem) i patriarchy bułgarskiego Eutymiusza (1375-1393), by po latach podkreślać fakt, że ich wszystkich wychowała ta sama Cerkiew<sup>3</sup>. Tyrnowo w XIV wieku urosło do rangi głównego centrum piśmienniczego kraju, powstawały tam słowiańskie rękopisy liturgiczne, hagiograficzne i homiletyczne. Eutymiusz był drugim ihumenem monasteru w miejscowości Kilifarewo, założonego w połowie XIV wieku. On też był jednym z duchowych przywódców bułgarskiego monastycyzmu, który pośród swych głównych zadań stawiał przekład greckich utworów religijnych na język słowiański. W czasie sprawowania urzędu patriarchy przez Eutymiusza Tyrnowo stało się swoistym „węzłem” łączącym Bizancjum z krajami słowiańskimi. Na Rusi w latach 1350-1450 liczba dzieł bizantyjskich dostępnych w przekładach podwoiła się. Proces ten zachodził w ogromnym stopniu dzięki bułgarskim tłumaczeniom przywiezionym na te ziemie. Wielkim zwolennikiem przekładów bułgarskich i ich wykorzystania na terenach Rusi Kijowskiej oraz Wielkiego Księstwa Litewskiego był już Cyprian Cambłak, a Grzegorz kontynuował i rozwijał jego dzieło.

Drugim centrum przekładów z języka greckiego na język słowiański była Góra Athos. Już od początku X wieku miejsce to było nie tylko ośrodkiem modlitwy i kontemplacji, ale także źródłem wymiany kulturowej pomiędzy mnichami greckimi, słowiańskimi, gruzińskimi czy syryjskimi. Dzieje Athosu w XIV wieku naznaczone były odrodzeniem hezychazmu, a także zwiększeniem liczby mnichów pochodzących z krajów słowiańskich, co było związane głównie z dominującą do końca XIV w. pozycją Serbów na Bałkanach. Ścisły związek pomiędzy Athosem a Serbią został ustanowiony jeszcze w czasach św. Sawy Serbskiego (1175-1235), założyciela autokefalicznej Cerkwi prawosławnej w Serbii, który swą duchową drogę zaczynał właśnie na Świętej Górze. Athoskimi mnichami byli też praktycznie wszyscy czołowi przedstawiciele bułgarskiego odrodzenia literackiego, w tej liczbie wspomniani już Eutymiusz i Cyprian Cambłak. Ich działalność w państwach słowiańskich była ściśle związana z działalnością athoskich hezychastów, między innymi również późniejszych patriarchów konstantynopolitańskich: Kallistosa I (1350-1354, 1355-1363) i Filoteusza (1354-1355, 1364-1376). Ponadto, niezależnie od tego, czy chodzi o Serbów czy Bułgarów, obecność słowiańskich mnichów na Athosie miała decydujące znaczenie dla Bałkanów. Cała bowiem historia literatur południowsłowiańskich jest faktycznie historią większego lub mniejszego wpływu ideałów Athosu na duchową kulturę prawosławnych mieszkańców Półwyspu Bałkańskiego.

Monaster w Supraślu od początku swego istnienia był potężnym ośrodkiem życia duchowego, intelektualnego i piśmienniczego. W ciągu XV i XVI wieku szczególnie zaznaczył się wpływ kultury południowsłowiańskiej na kulturę wschodniosłowiańską, w tym na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego. Przenikają tu rękopisy południowsłowiańskie, silnie zaznaczając swą obecność w ówczesnej miejscowej paleografii. Przez cały XVI wiek klasztor utrzymywał też bliskie kontakty z ośrodkami monastycznymi Świętej Góry Athos, Bałkanów czy Rusi Kijowskiej. To na podstawie ksiąg przywiezionych z ośrodków duchowych na wymienionych terenach zaczął powstawać imponujący księgozbiór supraski. W opisie archimandryty Sergiusza (Kimbara) z 1557 roku wymieniono 129 tytułów ksiąg zgromadzonych w bibliotece w chwili

3 A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim, t. 1, red. A. Naumow, S. Temczinas, Kraków 1996, s. 63.



objęcia przezeń urzędu i 80 zredagowanych lub skopiowanych w czasie pełnienia funkcji przez Kimbara. W 1645 roku w monasterze znajdowało się już 587 ksiąg<sup>4</sup>. Wśród rękopisów monasterskich była Mineja Czytana pochodząca z początków XI wieku, zawierająca mowy św. Jana Złotoustego, arcybiskupa Konstantynopola. Ten najstarszy znany na polskich ziemiach zabytek piśmiennictwa cyrylickiego został przywieziony do Supraśla około 1582 r.<sup>5</sup>, jednak wersja, że uczynił to patriarcha serbski Gabriel nie ma żadnego potwierdzenia w faktach. Być może, jak sądził Aleksander Rogow, rękopis trafił do Supraśla za pośrednictwem mnichów z monasteru kijowsko-pieczerskiego<sup>6</sup>. Tak czy inaczej, Mineja, nazywana zwyczajowo *Kodeksem Supraskim*<sup>7</sup>, rozślawiła monaster na całym świecie i całkiem niedawno wpisana została na listę zabytków UNESCO. Jej główna część znajduje się dziś w Bibliotece Narodowej w Warszawie, mniejsze zaś fragmenty w Sankt Petersburgu i Lublanie.

Niezwykle cennym rękopisem z monasteru supraskiego jest tzw. *Supraski kodeks biblijny* (nazywany *Diesiatogławem*), powstały w 1507 roku, którego autorem był Mateusz Janowicz Dziesiąty, urodzony w Toropcach, na pograniczu Wielkiego Księstwa Litewskiego i Moskiewskiego, pochodzący z bogobojnej rodziny. Pracę kopisty rozpoczął w Wilnie, a zakończył w Supraślu. Kodeks obejmuje wszystkie niemal księgi biblijne z wyjątkiem *Pięcioksięgu* i ksiąg historycznych, posiada dodatek w formie słowniczka wyrażen niezrozumiałych oraz niebiblijnej mądrościowej *Księgi Menandra*. Część ksiąg jest prezentowana w postaci paremij, *Psalterz* opublikowano w wersji liturgicznej, *Apokalipsa* została umieszczona przed *Dziejami* i *Listami Apostolskimi*. Księga zawiera też część typikonową. Kodeks jest bogato ilustrowany i posiada dużą wartość artystyczną<sup>8</sup>.

Warto zatrzymać się nad niektórymi osobliwościami tekstu Mateusza. Jedną z nich są *Treny Jeremiaszowe*. W hebrajskim oryginale pierwsze cztery części są podzielone na 22 rozdziały według liter alfabetu hebrajskiego i każda litera występuje w tytule swego rozdziału. Ten układ został zachowany w greckiej *Septuagincie* i jest w *Diesiatogławie*. We wszystkich pięciu częściach na marginesach namalowano atramentem litery hebrajskie i ich cyrylickie nazwy. Jak wiadomo, Mateusz był nie tylko kopistą, ale też tłumaczem, niewątpliwie znał język grecki, musiała mu być znana *Septuaginta*. W części psalmowej Kodeksu sporadycznie występują słowa serbskie. Zapis *Ewangeli*i i tekstów dodatkowych wskazuje na serbskie pochodzenie oryginału, którego używał Mateusz Dziesiąty; serbska pisownia najwyraźniej daje o sobie znać w dopisku tłumaczącym imiona Ewangelistów. Pełny tekst Apokalipsy jest podzielony na 72 rozdziały z tytułami. Zachował się podział na 311 urywków, których numery są podane na marginesach. Objawienie św. Jana następuje tuż po Ewangeliach, oddzielając od nich Dzieje i Listy Apostolskie. Jest to wyjątkowo rzadki układ i znany jest tylko w jednym manuskrypcie, napisanym w Bośni w 1404 roku.

4 A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów monasteru supraskiego. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Białystok 2005, s. 106.

5 A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998, s. 7.

6 A. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków więzów kulturonych Białorusi z innymi krajami słowiańskimi*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 1981/3, s. 63, 66.

7 Na temat Kodeksu Supraskiego zob. A. Mironowicz, *Kodeks supraski*, „Białostoczczyzna” 1988, nr 1(9), s. 1-3; A. Kaszlej, *Dzieje kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997; A. Chrościcka, *Klasztor supraski i jego Retkov Sbornik*, [w:] *Klasztorne ośrodki piśmiennictwa i kultury w krajach słowiańskich*, Biblioteka Ekuumenii i Dialogu, t. 26, red. J. Georgiewa-Okoń i J. Stradomski, Kraków 2005, s. 155-159.

8 A. Naumow, *Monaster supraski jako...*, s. 107-108.

Mateusz pracował, mając dostęp do bogatych księgozbiorów wileńskich, zwłaszcza do biblioteki metropolitalnej i bibliotek klasztornych, korzystał ponadto z ksiąg, które do Wielkiego Księstwa Litewskiego przywieźli mnisi z Góry Athos i Serbowie. Po śmierci Aleksandra Jagiellończyka i zesłaniu jego żony, królowej Heleny Iwanowny, do Głębokiego, na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego zmalał wpływ prawosławnych magnatów. Bez względu na to praca nad kopiowaniem kompletu ksiąg biblijnych była kontynuowana. W 1514 roku diakon metropolity Józefa (Sułtana), Fiodor, zakończył kopiowanie *Pięcioksięgu Mojżeszowego* i ksiąg historycznych (których nie było w *Dziesiątogłowie*). W ten sposób w Wielkim Księstwie Litewskim pojawił się kompletny zbiór ksiąg staro- i nowotestamentowych<sup>9</sup>.

Duża grupa rękopisów pochodzących z monasteru supraskiego zachowała się w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie. Spis F.N. Dobrjanskiego notuje ich 109, ale w rzeczywistości dzieł było więcej. Do wyliczeń Dobrjanskiego należy dodać dwa rękopisy nutowe oraz jeszcze cztery manuskrypty wpisane do katalogu, lecz nie zaliczone do dziedzictwa monasteru supraskiego<sup>10</sup>. Jednakże wszystkie one są przykładem na kontakty prawosławia w państwie polsko-litewskim z Athosem, Grecją i Bałkanami. Wśród nich znajdują się rękopisy tekstów liturgicznych, żywotów świętych, kazań i traktatów; są także księgi Starego Testamentu (np. *Pięcioksiąg Mojżeszowy*), *Ewangelia pouczająca* z XVI w., kazania św. Efrema Syryjczyka z XVI w., czy księgi liturgiczne takie jak *Półustaw* i *Trebnik*. Szczególnie cennym dokumentem jest pochodzący z pierwszej połowy XVI wieku zbiór (sbornik) żywotów świętych<sup>11</sup>. Kodeks zawiera *Żywot św. Cypriana*, *Słowo pochwalne Etymiuszowi Tyrnowskiemu* autorstwa Grzegorza Cambłaka, *Słowo o przystępowaniu do komunii* autorstwa Grzegorza, ihumena monasteru Pantokrator na św. Górze Athos, oraz *Żywot i męki św. Sawy Serbskiego*, spisane przez Teodozego mnicha klasztoru Chilandar. Zbiór ten daje świadectwo rozpowszechnienia w I Rzeczypospolitej żywotów świętych z terenu Bułgarii, Serbii oraz kontaktów ze Świętą Górą Athos. Św. Sawa Serbski, założyciel niezależnego serbskiego Kościoła prawosławnego, mnich athoski, był świętym niezwykle popularnym wśród prawosławnych mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej. Podobnie jak jego ojciec, założyciel państwa serbskiego, św. Symeon, jest często wspominany w kalendarzach pod datą 12 lub 14 stycznia. Jak stwierdził Aleksander Naumow, św. Sawa jest wymieniony w rękopisach zgromadzonych w Polsce ponad 70 razy<sup>12</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że pełnych służb ku czci św. Sawy na terenie naszego kraju nie ma, są natomiast w Wilnie<sup>13</sup>. Znane są też służby ku czci św. Symeona autorstwa św. Sawy. Z Supraśla pochodzi też kodeks zawierający służbę ku czci św. Arsenija, następcy św. Sawy na serbskim tronie arcybiskupim<sup>14</sup>. Według przypuszczeń Naumowa, protograf tego kodeksu mógł pochodzić ze zbudowanej około 1314 roku cerkwi św.św. Joachima i Anny w Studenicy, natomiast A. Rogow twierdził, że miejscem pochodzenia protografu mógł być monaster Narodzenia Bogurodzicy w Skopje lub cerkiew Zaśnięcia Matki Bożej we wsi Nerodimlje w Kosowie. Podstawą tych twierdzeń jest fragment dołączony do oficjum ku czci św. Arsenija: „В сий же день Уроша краля, ктитора места сего, паче же новыє

9 Szerzej na ten temat: N. Nikolajew, *Dziesiątogłan. 500 lat księgi z Supraśla*, „Przegląd Prawosławny” 2007/2 (260), tłum. A. Wierzbicki, <<http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=1419>>.

10 Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи супрасльского Благовещенского монастыря (1500–1532 гг.)*, [w:] *Здziejów monasteru supraskiego*, s. 118–119.

11 Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej BLAN), F 19–104.

12 A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 54., przyp. 32.

13 BLAN, F 19–152, 153, 156. Por. A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 54., przyp. 34.

14 BLAN F 19–145.

сен цркве”. Różnica zdań pomiędzy autorami hipotez wynika z podawanej przez nich różnej liczby cerkwi fundowanych przez wspomnianego w cytowanym fragmencie kanonizowanego króla Stefana Urosza Milutina. Według Aleksandra Naumowa, miał on udział w fundacji około 40 cerkwi, w tym kathedronu monasteru Chilandar na Athosie, a według Rogowa liczbę tę należy ograniczyć do dwóch<sup>15</sup>.

Opisywany wyżej zbiór świętych biografii, nie jest jedyną księgą zawierającą żywot św. Sawy. Inną jego wersję zamieszczono w zbiorze nr 61 z księgozbioru wileńskiego. Znajdujemy tam również pouczenia abby Doroteusza z Gazy.

Rękopisy supraskie zawierają też liczne dowody na obecność w Rzeczypospolitej liturgicznej tradycji bułgarskiej. Przykładem może być Mineja Czytana z XVII w. na grudzień styczeń i luty, zawierająca *Słowo Grzegorza mnicha o trzech młodzieńcach i proroku Danielu*, przypisywane Grzegorzowi Cambłakowi, oraz żywot Piotra Rusina, metropolity kijowskiego, spisany przez Cypriana Cambłaka, metropolitę kijowskiego, wuja Grzegorza<sup>16</sup>.

Inna XVI-wieczna Mineja Czytana na wrzesień, październik i listopad zawiera żywot św. Paraskiewy-Petki autorstwa Eutymiusza Tyrnowskiego, z dodatkiem, który wyszedł spod ręki Grzegorza Cambłaka. W dodatku opisane jest przeniesienie kultu na ziemię serbską<sup>17</sup>. Żywot Paraskiewy-Petki znajduje się też w innych kodeksach supraskich.

Kult św. Paraskiewy-Petki był bardzo popularny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Znamy obecnie około 40 służb ku czci tej świętej. Kult jej został wprowadzony na tereny polskie za sprawą metropolity Grzegorza Cambłaka, a świadczyli o tym już w XVII wieku zarówno prawosławny biskup białoruski Sylwester Kossow, jak i unicki duchowny Leon Kreuza<sup>18</sup>. Dzieło Cambłaka właśnie w XVII wieku kontynuował metropolita kijowski Piotr Mołyła.

W XVI wieku w monasterze supraskim na wielką skalę zajmowano się pracami redakcyjnymi i kopiowaniem. W 1514 roku hieronimich Paisjusz przepisał *Służebnik*, w 1519 roku prawdopodobnie Grzegorz Iwanowicz zredagował supraską kopię *Latopisu Wielkiego Księstwa Litewskiego*. W 1530 roku mnich Arseniusz skopiował fundamentalne dzieło duchowości chrześcijaństwa wschodniego *Drabinę (Lestwica)* Jana Klimaka; warto nadmienić, że rękopis ten dotarł do monasteru Chilandar na Górze Athos<sup>19</sup>. Najprawdopodobniej w drugiej połowie XVI wieku działali w Supraślu mnich Atanazy, kopista homiliarza Jana Złotoustego<sup>20</sup> oraz „grzeszny, mizerny i leniwy” diakon Onufry, który przepisał *Złatostruj*<sup>21</sup>.

Pod koniec XVI wieku w monasterze działał kolejny wybitny pisarz prawosławny – Iwan Proskura, spod pióra którego wyszły w 1593 roku dwie ważne księgi *Żywot Barlaama i Joasafa* oraz antologia homiletyczna, imponujący zbiór utworów patrystycznych *Izmaragd*<sup>22</sup>. Przechowywany w Wilnie tekst żywota Barlaama i Joasafa nie jest jednak oryginalnym tekstem Iwana

15 A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 55, przyp. 35; A. Rogow, *Supraśl jako jeden...*, s. 68.

16 BLAN, F 19-80.

17 BLAN F 19-79.

18 S. Kossow, *Paterikon albo żywoty ss. ojców pieczarskich*, Kijów 1635, s. 177; L. Kreuza, *Obrona jedności cerkiewnej albo dowody którymi się pokazuje iż Grecka Cerkiew z łacińską ma być zjednoczona*, Wilno 1617, s. 61. Por. A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 51, przyp. 18.

19 A. Naumow, *Monaster supraski jako...*, s. 108.

20 BLAN F. 19-257.

21 BLAN F. 19-238.

22 Przechowywany w Wilnie rękopis jest antygrafem odpisu Proskury. F. 19-240.

Proskury, ani jego odpisem, lecz tekstem, z którego Proskura przepisywał. Kodeks, z kolei, w którym tekst zamieszczono, jest znacznie późniejszy<sup>23</sup>.

Wśród rękopisów monasteru supraskiego znajdował się też *Pateryk Rzymski lub Biesiady Grzegorza, papieża rzymskiego*<sup>24</sup>. Jest to staroruski rękopis, zawierający przekład bułgarski z pierwszej połowy XIV wieku, wykorzystujący późnośredniowieczną bułgarską ortografię. Rękopis ten powstał najprawdopodobniej na Bałkanach lub na obszarze Bizancjum (jako miejsca powstania nie można wykluczyć Góry Athos), czego świadectwem jest obłożenie kodeksu, bez wątplenia pochodzące z terenów Słowiańszczyzny południowej<sup>25</sup>.

Nie sposób w krótkim referacie omówić wszystkich rękopisów supraskich, rozsianych dziś po wielu bibliotekach Europy, a nawet świata. W poznaniu dziedzictwa monasteru supraskiego pomocne mogą być zarówno wydane już katalogi rękopisów cyrylickich, jak i katalogi przygotowywane. Mam tu na myśli katalog *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce*, wydany w Krakowie<sup>26</sup>, oraz katalog, którego wydanie niedawno zapowiedziała wileńska badaczka: Nadieżda Morozowa<sup>27</sup>.

Chciałbym wspomnieć jeszcze jedynie o *Subotniku*, czyli *Pomianniku supraskim*, jakiego redagowanie rozpoczął jeszcze pierwszy namiestnik supraski – o. Pafnucy (Siehień). Była to najprawdopodobniej pierwsza księga wydana w monasterze supraskim. Rękopis zaginął w pierwszym dwudziestoleciu XX wieku, ale został częściowo wydany i zachowany w kopii pochodzącej z 1631 r.<sup>28</sup>

Przytoczone wyżej przykłady świadczą nie tylko o związkach monasteru supraskiego z Bizancjum i kulturą południowych Słowian, ale też z kulturą staroruską. Ta wszechstronność kontaktów nie dziwi. Monaster supraski, położony na zachodnich rubieżach Wielkiego Księstwa Litewskiego, był wspaniałym miejscem – punktem przenikania się wpływów południowosłowiańskich i ruskich. To tutaj żywo interesowano się kulturą bałkańską oraz kultywowano tradycje staroruskie – nigdy nie tracąc świadomości jedności kulturowej i historycznej z innymi narodami wschodniosłowiańskimi. Należy podkreślić wagę tego zagadnienia, kwestię przenikania bowiem na teren Rzeczypospolitej rękopisów z obszaru zamieszkałego przez Słowian południowych zbadano dosyć dobrze, rozpowszechnienie natomiast na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej piśmiennictwa moskiewskiego jest stosunkowo mało zbadane.

To ważny problem badawczy, zarówno dla historyków, jak i dla filologów. Zbadanie go odkryje bowiem złożoność i bogactwo prawosławnej kultury Rzeczypospolitej w całości, w tym jej wschodniosłowiańskiej części. Jak pisał swego czasu Aleksander Naumow: „Podstawowy kontakt ze świętością południowosłowiańską, najczęściej świadomy [...] to kontakt na poziomie hagiologii, kultu świętych. Dlatego tak ważne jest wydobyć z naszych kodeksów wszystkich śladów obecności bałkańskiej w życiu liturgicznym, a to znaczy w kulturze naszego kraju. Dopiero poprzez zestawienie cerkiewnego substratu bałkańskiego (bułgarsko-serbskiego) i cerkiewnosłowiańskiego substratu wołosko-mołdawskiego z tradycją rodzimą (ukraińską i białoruską)

23 A. Naumow, *Monaster supraski jako...*, s. 114, przyp. 29; Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи...*, s. 128.

24 To słowiańskie tłumaczenie *Dialogów* papieża Grzegorza Wielkiego.

25 Tamże, s. 127.

26 *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, opracowali A. Naumow, A. Kaszlej przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, wyd. 2, Kraków 2004.

27 Н. Морозова, С. Темчин, *Древнейшие рукописи...*, s. 120.

28 *Археологический Сборник Документов*, т. 9 Вiлнa 1870, s. 454-459; L. Szczawińska, *Kultura wydawnicza monasteru supraskiego w pierwszych latach jego istnienia*, „Cerkiewny Wiestnik”, kwartalnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 1999/3, s. 7; P. Chomik, *XVI-wieczne „pomianniki” z monasterów Wielkiego Księstwa Litewskiego* (w druku).

oraz poprzez skonfrontowanie jej z elementami nowogrodzko-pskowsko-smoleńskimi i moskiewskimi możemy na różnych płaszczyznach odtworzyć dynamikę naszej dawnej kultury”<sup>29</sup>.

Византийские и южнославянские влияния  
в рукописях XVI и XVII веков супрасльского монастыря

Супрасльский монастырь от начала своего существования был могучим центром духовной, интеллектуальной и писательской жизни. Свидетельствуют о том влияния балканской культуры в полихромии монастырской церкви Благовещения Пресвятой Богородицы, выполненной коллективом художников под руководством Сербя Нектаря.

Огромное значение имела монастырская библиотека, в которой значительную часть составляли книги, привезенные из Киева и Балкан, а также, вероятно, из Святой Горы Афон.

В течение XV и XVI веков особенно отразилось влияние южнославянской культуры на восточнославянскую культуру, в том числе на территории Великого Литовского Княжества. Сюда проникают южнославянские рукописи, влияя значительно на местную палеографию.

Век XVII – это период перехода монастыря в церковную унию и стремления сохранить собственную литургическую и обрядовую тождественность. Из этого периода мы знаем несколько рукописей и их авторов. В этих рукописях находят отражение также южнославянские и греческие влияния.

---

<sup>29</sup> A. Naumow, *Wiara i historia...*, s. 49.

Jan Stradomski  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

## Typikon Świętej Góry Ahtos w rękopisach cerkiewnosłowiańskich w Polsce

Jedną z charakterystycznych cech prawosławia jest wyjątkowa różnorodność ksiąg liturgicznych, ogarniających wielkie bogactwo tradycji piśmienniczej chrześcijaństwa wschodniego. W ciągu kilkunastu wieków historii Kościoła grecki dążył do uporządkowania narastającego wciąż materiału liturgicznego, literackiego i prawnego, poprzez tworzenie zbiorów pism o określonej specyfice i składzie, co pozwalało na ich zaszerogowanie w złożonym makro- i mikrogatunkowym systemie literatury bizantyńskiej<sup>1</sup>. Powstawanie kolejnych typów ksiąg cerkiewnych było procesem długotrwałym i dość skomplikowanym, a o jego przebiegu decydowały najczęściej czynniki zewnętrznliterackie – głównie natury teologicznej i obrzędowej, choć też niekiedy historycznej lub politycznej. Chronologicznie rzecz ujmując, jednym z ostatnich produktów prawosławnego zestawu klasycznych ksiąg liturgicznych jest *typikon*, znany w świecie cerkiewnosłowiańskim także pod nazwą *ustaw*.

Typikon (gr. *typos* – wzór) jest w zasadzie księgą o księgach, albo też księgą odnoszącą się do innych ksiąg, bowiem dystrybuuje zawarty w nich materiał liturgiczny zgodnie z wymogami rozbudowanego kalendarza cerkiewnego. Jego domeną są wskazania liturgiczne (rubryki), odnoszące się do trzech podstawowych układów – dobowego, tygodniowego i rocznego, wraz z wszelkimi możliwymi wariantami nakładania się świąt cyklu lunarnego (paschalnego, zmiennego) i solarne (stałego). W ten sposób typikon koreluje układ tekstów oktoicha, triodu i minei, dając wyobrażenie o randze poszczególnych świąt i popularności kultów świętych. Choć opisuje w głównej mierze kształt nabożeństw, to znajdziemy w niej też dość liczne uwagi o charakterze dyscyplinarnym – pośrednio już związane z życiem liturgicznym, które dotyczą postów (mnichów i świeckich), porządku w klasztornej refektarzu, a także praktyk ascetycznych i modlitewnych w mniszych celach (pustelniach) i w świątyniach. Pojawienie się typikonu, jako osobnej księgi, jest zjawiskiem stosunkowo późnym (X-XI w.) i wiąże się z trudnościami wynikłymi z nawarstwiania się w liturgii bizantyńskiej różnych tradycji obrzędowych chrześcijańskiego Wschodu<sup>2</sup>.

---

1 Zob. E. Велковска, *Система на византийските и славянските богослужебни книги в периода на възникването им*, [w:] *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване*, ред. В. Гюзелев, А. Милатенова, София 2002, s. 220-236.

2 Głównie konkurujących ze sobą przez stulecia i nakładających się praktyk: palestyńsko-syryjskiej (katedralnej – bazyliki *Anastasis* w Jerozolimie oraz monastycznej – Lawry św. Saby) i antiochijsko-konstantynopolitańskiej (katedry Hagia Sophia oraz monasteru Studion w Konstantynopolu). Na temat historii typikonu zob. m.in. А.Д. Мансветов, *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*, Москва 1885; А.А. Дмигриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907; М. Скабаллановичъ, *Толковый Типиконъ. Объяснительное изложение Типикона съ историческимъ введениемъ*, Киев 1910-1913; М. Арранц, „Око Церковное” *Переработка опыта ААА 1978 г. История Типикона*, Москва 1999; Р.Ф. Тафт, *Византийский церковный обряд*, Санкт Петербург 2000; А.М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001; А.М. Пентковский, *Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы*,

Cerkiew ruska niemal od początku swego istnienia posługiwała się bizantyńskim formu-  
 rzem liturgicznym typu studyjskiego; przede wszystkim zaś jedną z jego redakcji, którą konstan-  
 tynopolitański patr. Aleksy (1025-1043) nakazał wykonać dla założonego przez siebie w 1034  
 r. nieopodal stolicy monasteru<sup>3</sup>. Taki ceremoniał obowiązywał w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej  
 (wprowadzony jeszcze przez św. Teodozego Pieczerskiego), a także wielu innych klasztorach  
 Rusi Kijowskiej, dzięki czemu wpływał na zwyczaje obrzędowe katedr i cerkwi parafialnych  
 oraz skutecznie wypierał z nich pierwotny ryt Wielkiego Kościoła<sup>4</sup>. Na pocz. XIV w. na Rusi  
 pojawia się już nowa praktyka liturgiczna, określana dość nieprecyzyjnie jako „jerozolimską”.  
 Tak zwany *ustaw (typikon) jerozolimski*, był w rzeczywistości bizantyńskim produktem syntezy  
 jerozolimskiego rytu sabaickiego (Ławry św. Saby) – zdobywającego coraz większą popularność  
 w czasach Cesarstwa Łacińskiego – oraz ceremoniału studyjskiego i katedry Hagia Sophia. Ten  
 „neosabaicki” ryt liturgiczny zdominował obrzędowość bizantyńską w epoce Paleologów i wraz  
 z hezychazmem (głównie przez Górę Athos) rozprzestrzenił się na cały grecko-słowiański świat  
 prawosławny<sup>5</sup>. Zachodzące w tym czasie na Bałkanach zmiany w kształcie nabożeństw bardzo  
 szybko znalazły swoje odbicie na Rusi. Na przełomie XIV i XV w. Cerkiew ruska posługuje się  
 już nowym typikonem jerozolimskim i to w wielu redakcjach, jakie powstają głównie na miej-  
 scu w oparciu o południowo-słowiańskie (bułgarskie, serbskie), ale też i greckie (athoskie) – pro-  
 tografy<sup>6</sup>. Jeden z ważniejszych przekładów tego typu wykonał w 1401 r. w Konstantynopolu ru-  
 ski mnich Atanazy<sup>7</sup>, który umiejętnie uzupełnił typikon neosabaicki w redakcji patr. Filoteusza  
 (1353-1355, 1364-1376) o materiał liturgiczny i dyscyplinarny zaczerpnięty z innych greckich  
 źródeł<sup>8</sup>. Ta kompilacja znana była na Rusi pod nazwą „Oko cerkiewne” i rozprzestrzeniła się  
 niezmiernie szybko już w pierwszej połowie XV w. Z czasem stanie się podstawą wszystkich

„Журнал Московской Патриархии”, № 4, 2001; idem, *Студийский устав и уставы студийской традиции*, „Журнал Московской Патриархии”, № 5, 2001, s. 69-80; idem, *Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период*, „Журнал Московской Патриархии” № 5, 2003, s. 77-87; М. Арранц, Ю. Рубан, *История византийского типикона „Око Церковное”*, ч. 1: *Предвизантийская эпоха*, Санкт Петербург 2003; *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003.

3 Prawdopodobnie pod wezwaniem Zaśnięcia Bogurodzicy, choć nieliczne świadectwa na jego temat nie pozwalają ostatecznie potwierdzić tego przypuszczenia, podobnie zresztą jak i uniemożliwiają precyzyjną lokalizację położenia tego monasteru, zob. А. Пентковский, *Древнерусская версия типикона патриарха Алексея Студита: ФИМ, СПН. 330 (Из истории литургической традиции Русской Церкви в XI-XIV вв.)*, [Pontificium Institutum Orientale. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum], Romae 1996, s. 11-27.

4 Pbidem, s. 60-61; Р. Тафт, *Света Гора – кьсен етап в историята на византийското богослужение*, [w:] ВСЕЛЕНА-ОΙΚΟΥΜΕΝΗ. Списание за разпространение на християнската култура, 1/1993 София, s. 109.

5 Z wyjątkiem zhellenizowanych obszarów południowej Italii, gdzie utrzymał się typ studyjski. Ciekawym przykładem niezależności tych terenów od bizantyńskich standardów liturgicznych jest klasztor Grottaferatta w pobliżu Rzymu, jedyne miejsce na świecie, gdzie studyjski formularz obrzędowy stosowany jest do dziś, zob. S. Parenti, *Liturgia della Ore italo-bizantina (Rito di Grottaferatta)*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 12, Città del Vaticano 2001.

6 Zob. А.М. Пентковский, *Об особенностях некоторых подходов к реформированию богослужения. Православное богословие на пороге третьего тысячелетия*, [w:] *Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 7-9 февраля 2000 года)*, Москва 2000, s. 331-332; zob. <<http://kiev-orthodox.org/site/worship/1451/>>.

7 Większość badaczy skłania się do identyfikowania go z postacią Atanazego (Wysockiego), ucznia św. Sergiusza z Radoneża i założyciela monasteru (Wysockiego) w Serpuchowie, zob. И. Мансветов, *Церковный устав...*, s. 274-276; Г.М. Прохоров, *Афанасий (в миру Андрей) Высоцкий, Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV-XVI вв.* Вып. 2, ч. 1, Ленинград 1988, s. 79-81; А.М. Пентковский, *Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия*, <<http://www.liturgica.ru/bibliot/14vek.html>>.

8 Charakterystyczną cechą tej redakcji jest obecność w części ogólnoliturgicznej licznych rozdziałów dyscyplinarnych dotyczących mnichów. Są to w większości fragmenty *Taktikonu* Nikona Czarnogórcza (XI/XII w.), które zastępują reguły o wspólnych posilkach z dawnego ustawu studyjskiego w redakcji patr. Aleksego czy Teodozego Pieczerskiego.

kolejnych ruskich redakcji ustawu jerozolimskiego, włącznie z pierwszymi wydaniem drukowanymi<sup>9</sup>.

W polskich zbiorach rękopisów cerkiewnosłowiańskich, które obejmują dziś nieco ponad tysiąc obiektów katalogowych, zachowało się niespełna trzydzieści typikonów, nie licząc kilku egzemplarzy mocno zdefektowanych oraz strzępów pojedynczych kart<sup>10</sup>. W przeważającej części są to szesnasto- i siedemnastowieczne kopie ruskiej redakcji typikonu jerozolimskiego, głównie miejscowej proveniencji, choć niekiedy z wyraźnymi śladami wpływu tradycji bałkańskiej. Stosunkowo późne pochodzenie naszych zabytków objaśnia fakt, dlaczego w polskich zbiorach nie ma ani jednej kopii ustawu typu studyjskiego. W dwóch przypadkach nasze kodeksy uzupełnione są o dodatkowo wydzielone części, które odnoszą się do typikonu Świętej Góry Athos<sup>11</sup> i zawierają świadectwa liturgiczno-dyscyplinarnej tradycji jej monasterów i pustelni.

Oba rękopisy należały niegdyś do zbiorów Kapituły Grecko-Katolickiej w Przemyślu, a obecnie znajdują się w dziale rękopisów cyrylickich Biblioteki Narodowej w Warszawie, pod sygnaturami: III 12171 oraz III 12182. Jeszcze do niedawna kolekcja przemyska przechowywana była w Bibliotece Narodowej w ramach akcesji księgozbiorów Kapituły i dlatego omawiane rękopisy znane są w literaturze przedmiotu raczej pod swymi starymi sygnaturami – Akc. 2668 oraz Akc. 2727<sup>12</sup>. Pierwszy z kodeksów (III 12171) pochodzi z XVI w. i na karcie 5 posiada ładną plecionkę (zastawkę), która wskazuje na możliwe południowosłowiańskie wpływy iluminacyjne. Zdobięń tego typu było zapewne więcej, górny fragment karty 105 (bis) bowiem – zawierający najprawdopodobniej też taki ornament – został celowo wycięty. Rękopis nie posiada początku, tak więc nie da się dziś ustalić, czy i na karcie wstępnej również znajdowała się tego typu zastawka. Natomiast drugi kodeks (III 12182, poł. XVII w.) jest pod tym względem znacznie uboższy i nie posiada żadnych iluminacji. Należy jednak sądzić, że takowe były przewidziane, ponieważ kopista pozostawił na dwóch kartach wolne pole na zastawki.

Oba kodeksy posiadają zasadniczo podobną strukturę kompozycyjną, właściwą dla ruskiej redakcji typikonu „Okno cerkiewne i Zwierciadło duchowne” (Окно церковное и зерцало духовное). Wynika to też jednoznacznie z ogólnej przedmowy do ustawu (Прѣдсловіе въ настоѣщѣмъ сѣмъ книгѣмъ), choć już na wstępie czytamy o palestyńsko-syryjskim pochodzeniu zamieszczonych w

skiego. Jest to pewna osobliwość ruskiego typikonu, której nie posiadają jego południowosłowiańskie odpowiedniki, zob. А.М. Пентковскій, *Из истории литургических преобразований...*

9 М.С. Желтов, С. Правдолюбов, *История русского устава*, „Православная Энциклопедия” (Московская Патриархия, 2000-2005), <<http://ezh.sedmitza.ru/index.html?did=651>>.

10 *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, opr. А. Naumow oraz А. Kaszlej przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, wyd. 2 (zmienione), Kraków 2004, nr nr 937-968.

11 Najstarsze typikony athoskie zawierają jeszcze studyjskie regulacje liturgiczne opracowane na bazie *Diatiposis* św. Atanazego Athoskiego (zm. 980), z koniecznymi dla życia wspólnotowego dodatkami dyscyplinarnymi. Jednakże już na przełomie XI i XII w. na Athosie pojawia się wyraźny wpływ ustawu jerozolimskiego, który zdominuje miejscowy obrządek w następnym stuleciu. Popularność athoskich zwyczajów liturgicznych w świecie bizantyńsko-słowiańskim wiąże się nie tylko z intensywną działalnością piśmienniczą i translatorską monasterów Świętej Góry, ale też piastowaniem wysokich stanowisk cerkiewnych przez słynnych athonitów (m.in. patriarchowie Filoteusz Kokkinos i Eutyminusz Tyrnowski oraz metr. Cyprjan), zob. P. Тафт, Е. Фаруджа, *Теология на литургията и теология на символа*, Софня 1992, s. 63-64; P. Тафт, *Света Гора – късен етап...*, s. 123.

12 Zob. А. Naumow, *Віара и история. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 50, 54-56; M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Szczecin 2003, s. 9-10, 38, 66, 129; *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie...*, nr 956, nr 961.



nim uregulowań<sup>13</sup>. Opisane w księdze ryty nabożeństw i zwyczaje liturgiczne „znad Jordanu” przedstawione być mają (непоткнувено и непръвѣно) tak, jak praktykowali je święci ojcowie i asceci (Eutymiusz Wielki, Saba Uświęcony, Teodozjusz, Herasym, Charyton Wyznawca) z ławr i monasterów Ziemi Świętej. Autor przypomina, że praktykę tę utrwalił w pierw pat. jerozolimski Sofroniusz, a po nim św. Jan Damasceński. Ten ostatni zwłaszcza odtworzył wszystko, co spłonęło podczas napadu i spustoszenia Ławry św. Sawy przez Persów (вар'варъ)<sup>14</sup>, po czym z wielką troskliwością (яко любовѣтенѣ бчела [sic!], слѣчаниша мѣда и сота сщєн'наа отеческаѣ прѣданіа сьбра) to znów spisał. Tak więc przedstawiony w ustawie ceremoniał był i jest praktykowany przez świątobliwych ojców palestyńskich, zarówno w pustelniach (ławrach), jak i monasterach dla wielkiej chwały Bożej i pożytku dusz własnych (k. 2-3v).

Właściwą część typikonu poprzedzają trzy spisy treści, wydzielone odpowiednio dla części ogólnej, minejnej i triodnej<sup>15</sup>. Układ kolejnych rozdziałów w znacznej mierze odpowiada kolejności, tak zwanych, „Markowych glav” typikonów posiadających osobno wydzielone części tego typu, choć zdarzają się tu pewne przesunięcia w strukturze lub połączenia tematyczne. Interesujące nas fragmenty z typikonu Góry Athos nie zostały jednak ujęte w spisach treści, co należy interpretować jako fakt uznania ich przez kopistę/redaktora kodeksu za dodatki.

Pierwsza część ustawy (rozdz. 1-50) jest natury ogólnej i dotyczy porządku całodobowej liturgii. Nadpisany więzią tytuł: Типикъ црковнѣи слѣбѣ иже въ іерлимѣ стѣжѣ лавры прѣнаго и сгого ѿца нашего Савы сие последовѣе бываѣ и въ проихъ іерлимскѣ стѣжѣи вбителѣи (k. 7-27), jest w zasadzie typowy dla odpisów nowej redakcji typikonu jerozolimskiego już od pocz XIII w.<sup>16</sup> Układ nabożeństw rozpoczyna mała wieczernia soboty z całonocnym czuwaniem i jutrznią, co jest właściwe dla neosabaickiej obrzędowości monasterskiej<sup>17</sup>. Ostatni rozdział tej części odnosi się do dyscypliny postnej w ciągu roku cerkiewnego (w kontekście ceremoniarza dobowego oraz tygodniowego) i wprowadza w pewnym sensie w drugą tradycyjną część typikonu – Послѣваніе црковнѣи прѣнаа, и сьбраа въ сего лѣтнаго (rozdz. 51-114)<sup>18</sup> – która obejmuje ryty świąt Pańskich i Maryjnych oraz oficja ku czci świętych w układzie minejnym, tj. od 1 września (pocz. indyktu) do 31 sierpnia. Na początku każdego miesiąca pojawia się, potrzebna w kontekście rubryk cyklu dobowego, informacja na temat długości trwania dnia i nocy (odpowiednio po 12 godz. dla września), stosownie modyfikowana w dalszych fragmentach wraz z ich skracaniem się i wydłużaniem w ciągu roku tropicznego. W obu rękopisach w tej części nie ma na polach oznaczeń dotyczących rangi święta, natomiast wytyczne z „Markowych glav” umieszczone są na końcu odpowiednich dni, z typowym dla nich monogramem **М** na wolnym polu, oraz kolejnym numerem rozdziału. Wśród odnotowanych w cyklu minejnym wspomnień<sup>19</sup> mamy

13 Z powodu utraty kilkunastu pierwszych kart rękopis III 12171 nie posiada tego wstępu. Brakującą część rekonstruuję na podstawie bardziej kompletnego kodeksu III 12182 (k. 2).

14 W 614 r. Persowie pod wodzą Chosroesa II zdobyli i splądrowali Jerozolimę wraz z jej przyległościami. Ucierpiałó wówczas wiele monasterów i świątyń, w tym bazylika *Anastasis*, skąd najeźdźcy wywieźli relikwie Krzyża Świętego. Miasto (i patriarchat) wyzwolił spod okupacji cesarz Herakliusz dopiero w 628 r., a w rok później do Jerozolimy wróciły drogocenne relikwie Krzyża (święto 14 IX), zob. И. Снегаровъ, *Кратка история на съвременните православни църкви*, т. 1, София 1944, s. 45.

15 III 12182 (k. 4-6v); z ocalałych kart kodeksu III 12171 posiadamy w tej części jedynie fragmenty: главы типикомъ (k. 1-3, bez pocz.) oraz tropary *bogorodiczne* i *krestobogorodiczne* na każdy z tonów oktoicha (k. 4-4v, bez kon.).

16 М. Скабаллановичъ, *Толковый Типиконъ...*, s. 3-4.

17 Р. Тафт, *Света Гора – късен етап...*, s. 113-114.

18 III 12171 (k. 5-105v); III 12182 (k. 27v-132).

19 Mamy wszystkie daty, choć niekiedy brak powiązanych z nimi rubryk, np. III 12182 (k. 95).

nieliczne memorie słowiańskie i to głównie bałkańskiej proveniencji. W obu kodeksach spotykamy więc kolejno: Paraskiewę-Petkę (14 X)<sup>20</sup>, Iwana Rylskiego (19 X)<sup>21</sup>, Sawę Serbskiego (pod datą 14 I)<sup>22</sup>, Symeona Serbskiego (13 II)<sup>23</sup> oraz Konstantyna-Cyryła Filozofa (14 II)<sup>24</sup>. Brak natomiast uzupełnień z synaksarionu świętych ruskich, z jednym tylko wyjątkiem, gdzie spotkamy wspomnienie męczenników Borysa i Gleba (24 VII), ale za to bez towarzyszących mu tekstów (III 12171, k.98v-99).

Kolejna, trzecia część ustawu (rozdz. 115-148) zawiera uregulowania odnoszące się do nabożeństw w cyklu paschalnym, począwszy od Niedzieli o celniku i faryzeuszu, aż do początku Postu Apostolskiego<sup>25</sup>. W cyklu liturgicznym Wielkiego Tygodnia uwagę zwraca obszerny ryt obmycia nóg (trzy modlitwy kapłańskie) po wieczerni Wielkiego Czwartku, a przed wieczornym posiłkiem i całonocnym czuwaniem<sup>26</sup>. W długim ciągu wskazówek wyróżnia się też tekst homilii św. Jana Chryzostoma na święto Paschy z przeznaczeniem do wygłoszenia na jutrzni Niedzieli Zmartwychwstania<sup>27</sup>. Cykl Pięćdziesiątnicy kończą rubryki czytań na wspomnienia ogólne świętych oraz tablica (столпъ) perykop niedzielnych z Ewangelii i Dziejów Apostolskich (z oznaczeniem tonów oktoicha)<sup>28</sup>. W obu rękopisach brak natomiast tablic paschalnych.

W dalszej części typikonu znajdują się już dodatki o charakterze dyscyplinarnym, dotyczące głównie mnichów. I tu także zaakcentowane są wyraźne związki z bliskowschodnią tradycją liturgiczną (Сѣ послѣваніе прѣхо ѿ типика іерлѣмско), a z komentarzy dowiadujemy się chociażby o palestyńskich zwyczajach powstrzymywania się od odprawiania Liturgii Upřednio Poświęconych Darów w środę i piątek tygodnia seropustnego oraz w pierwsze trzy dni (do środy) pierwszego tygodnia Wielkiego Postu<sup>29</sup>.

Kolejne fragmenty pochodzą już z typikonu Świętej Góry Athos i dotyczą regulacji przepisów postnych, a także ilości i jakości pokarmów w monasterskiej kuchni<sup>30</sup>. Szczególny nacisk ustaw kładzie na wspólne spożywanie posiłków i towarzyszące tej czynności milczenie. Praca w kuchni i refektarzu należy do obowiązków każdego z ojców, a o przydziale prac (дѣлконіа) decyduje odpowiedzialny za to mnich (трапезаръ). Jak czytamy w ustawie, po zakończonym nabożeństwie mnisi na dźwięk dzwonka wchodzą do refektarza z psalmem na ustach i – po odmówieniu

20 III 12171 (k. 21-21v) – na malej wieczerni stichery (ton 1), informacja o czytaniu żywota, *slava* (ton 6) Излѣса блѣтъ..., tropar (ton 6) Живѣце по смѣрти Параскѣ..., III 12182 (k. 45v-46) – czytać żywot, *slava* (ton 6) Ѡ дѣснѣа спѣа..., tropar z 25 IX, kanon na 4, kondak (ton 3) – Стѣю вѣси застѣпницѣа сѣщю въ вѣдѣ..., ponadto na karcie ochronnej tego rękopisu (k. 1v) znajduje się fragment oficjum ku czci św. Paraskiewy – tropar (ton 4) Почѣстнѣное и вѣзмѣзвное житіе възлюбѣши..., stichera po Ps 50 (ton 6) Памѣ твоѣа въ вѣки прѣвѣвае..., kondak po 6 pieśni kanonu (ton 3) Стѣю вѣси застѣпницѣа сѣщѣи въ вѣдѣ...

21 III 12171 (tropar, kondak – k. 22v-23); III 12182 (k. 47) – tropar (ton 1) Покладнѣно основаніе, прописаніе, оумиленіе..., czytać żywot po 3 pieśni kanonu jutrzni, kondak (ton 8) Агрлско житію поревновѣа...

22 III 12171 (tropar, kondak – k. 55); III 12182 (k. 78v-79) – tropar (ton 3) Пѣти въ вѣдѣацаго въ живнѣ..., kondak (ton 8) Яко прѣво стѣа вѣлікаго...

23 III 12171 (tropar, kondak – k. 64v); III 12182 (k. 88v) – tropar (ton 3) Бѣжноу блѣгодѣтнѣю прѣсвѣтѣса..., kondak (ton 2) Агрлскоу на зѣли възлюбѣи жие...

24 III 12171 (tropar, kondak – k. 64v-65); III 12182 (k. 88v-89) – tropar (ton 4) Ѡ пелѣ прилѣжно прѣвмѣдрѣ..., czytać żywot na jutrzni po 3 pieśni kanonu, kondak (ton 2) Тѣрѣдѣи оумѣи и вѣдѣхновѣни...

25 III 12171 (k. 105bis-146); III 12182 (k. 133-171v).

26 III 12171 (k. 123v-125); III 12182 (k. 150v-151v).

27 Inc. Аще кто блѣгочестивъ, и вѣлѣбнѣвъ, да прѣидѣме сего се добраго трѣзѣства..., III 12171 (k. 131-131v); III 12182 (k. 157v-158).

28 III 12171 (k. 146v); III 12182 (k. 172).

29 III 12171 (k. 147-149); III 12182 (k. 172v-174).

30 III 12171 (k. 147v); III 12182 (k. 173) – ѿ типика стѣа горы о еже о снѣдѣи и питѣи количѣства и качѣства.

wspólnej modlitwy – siadają „bez zbędnego zamieszania” po dziesięciu lub po dziewięciu. Co ciekawe, do obowiązków lektora (чтецъ) należy nie tylko głośne czytanie, ale też zmywanie wszystkich kubków i dzbanków po posiłku. W athoskich wspólnotach klasztornych dni i okresy świąteczne wyróżniają się zdecydowanie lepszą kuchnią. Od Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego do Niedzieli Wszystkich Świętych (oraz w wielkie święta), mnisi przygotowują jedzenie gotowane z dodatkiem oliwy, warzywami (także strączkowymi), serem i rybami – naturalnie, jeśli te ostatnie znajdują się w posiadaniu klasztoru. Ponadto, w każdą niedzielę paschalną i dni świąteczne w roku (także w soboty i niedziele), ojcowie wypijają do obiadu po trzy kubki (чашы) wina i do kolacji po dwa. W dni zwykłe roku liturgicznego przysługują im dwa kubki do obiadu i kolacji; w małe święta – po dwa kubki wina, natomiast obowiązuje wtedy wstrzemięźliwość od ryby. Gdyby zaś małe święto wypadało w środę lub piątek, to ograniczenie obowiązuje również w przypadku wina. Wielkie święta kościelne (a także soboty i niedziele) znoszą post śródowy i piątkowy, a zatem można jeść wówczas rybę i wypić przepisane pięć kubków wina (do obiadu trzy i do kolacji dwa). Ustaw reguluje bardzo precyzyjnie ilość przysługujących dziennie mnichom kubków wina, natomiast nie określa w żaden sposób ich objętości. W czasie Postu Apostolskiego na Górze Athos obowiązuje powstrzymywanie się od spożywania sera, za to mnisi jedzą dwa posiłki dziennie – jeden z oliwą, drugi z miodem lub z orzechami. Jeśli zaś chodzi o porę spożywania posiłków, to w dni bez postu ojcowie zbierają się w refektarzu w południe (godz. 6) i wieczorem. Układ ten zmienia się w okresach postnych, kiedy to pierwszy posiłek przesuwana się na godz. 9 (Post Apostolski) lub jest zupełnie pomijany (Wielki Post, Post Filipowy) i mnisi jedzą tylko raz dziennie (wieczorem) z wyjątkiem sobót i niedziel.

Szczególnie surowa dyscyplina postna obowiązuje w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu. W poniedziałek i środę nakazany jest post ścisły (z wyjątkiem chorych), natomiast we wtorek i czwartek – można jeść tylko chleb i popijać ciepłą wodą. W piątek pierwszego tygodnia, gdy sprawowana jest Liturgia Upřednio Poświęconych Darów, posiłek ma być gotowany съ сливами везъ масла. W sobotę tego tygodnia i Niedzielę Ortodoksji przewidziane są dwa gotowane posiłki i po dwa kubki wina, podobnie jak w pozostałe soboty i niedziele Wielkiego Postu. W kolejnych tygodniach postu schemat jest następujący: we wtorki i czwartki – jeden gotowany posiłek bez oliwy i wina; w poniedziałki, środy i piątki – pokarmy „kwaszone”. Dyscyplina postna ulega złagodzeniu w dniach: wspomnienia św. Czterdziestu męczenników (z Sebasty, 9 III), czytania Wielkiego Kanonu pokutnego św. Andrzeja z Krety (środa 5. tyg.) oraz śpiewania akatystów, kiedy to mnisi spożywają zgodnie z ustawem dwa gotowane posiłki z oliwą i wypijają po dwa kubki wina. W Wielkim Poście obowiązuje zakaz jedzenia ryby, z wyjątkiem święta Zwiastowania (25 III) oraz Niedzieli Palmowej. W pierwsze trzy dni Wielkiego Tygodnia ojcowie jedzą tylko chleb i obgotowane rośliny strączkowe, natomiast w Wielki Czwartek – dwa gotowane posiłki z oliwą i wypijają po trzy kubki wina. W Wielki Piątek obowiązuje, naturalnie, całkowite powstrzymanie się od posiłków, które trwa aż do wielkosobotniej wieczerni (pocz. o godz. 5). Wówczas to rozdawane są prosfory (со мѣрило по по литры), a mnisi spożywają je z warzywami po jednej oraz wypijają do tego po trzy kubki wina. Niedziela Zmartwychwstania i cały Tydzień Paschalny mają wybitnie liturgiczny charakter, tak więc wspólne posiłki w refektarzu muszą w tych dniach ustąpić miejsca wielogodzinnym nabożeństwom i odbywają się dopiero po ich zakończeniu.

Szczegółowe ustalenia żywieniowe dotyczą także braci-rzemieślników oraz robotników najemnych – tych jednak, z racji ciężkiego wysiłku fizycznego, obowiązuje trochę łagodniejszy reżim postny. Jeśli zaś chodzi o starców, chorych albo osoby nie nawykłe jeszcze do surowości

zycia mniszego, to prawo udzielenia dyspensy w takich przypadkach przysługuje igumenowi monasteru.

Kolejne fragmenty typikonu Świętej Góry objaśniają relacje świątecznego kalendarza z obowiązkami pracy fizycznej (Ѡ сѡбранїа, рекше Ѡ типика сѡ Ѡ горы празницѡ, в работѡ)<sup>31</sup>. Dowiadujemy się z nich na przykład, że na Athosie w duże i średnie święta odpoczywają wszyscy, zarówno mnisi, jak i robotnicy najemni, natomiast w święta małe dyspensa powstrzymania się od pracy dotyczy tylko mnichów. Dla jasności, o jakie dni świąteczne w ciągu roku chodzi, ustaw podaje wykaz świąt z odpowiednim oznaczeniem graficznym dla ich kategorii: wielkie – krzyż w okręgu, średnie – krzyż, małe – trzy kropki. Z listy tej wynika, że takich „roboczych” świąt na Górze Athos jest w ciągu roku 16.

Typikon Świętej Góry zawiera wiele partii tekstowych dotyczących spraw o charakterze dyscyplinarnym, które regulują indywidualne i zbiorowe praktyki modlitewne czy ascetyczne. Mamy więc w naszych rękopisach szczegółowe nakazy odnośnie do padania na kolana i bicia pokłonów (w cerkwiach i celach), próby rozwiewania wątpliwości wynikających z różnych interpretacji obowiązku postnego w okresach przed- i poświętecznych (np. Boże Narodzenie), albo polemikę z Ormianami na temat ich „heretyckiej” odmienności żywieniowej w okresie wielkopostnym<sup>32</sup>. Komentarze typikonu zwracają też uwagę na pojawiające się niekiedy niezgodności pomiędzy zwyczajami studyjskimi i jerozolimskimi<sup>33</sup>. Do tej grupy tematycznej należy również *Słowo św. Grzegorza Synaity o milczeniu* (inc. Пръвое оубо поблетъ млзчаникъ, какоже основанїе имѣти...), tekst stosunkowo krótki, lecz o wyraźnie formacyjnym charakterze, w którym autor podkreśla walory wielu cnót ascetycznych i rozliczne korzyści duchowe płynące z tytułu ich zdobywania<sup>34</sup>.

Na uwagę w dalszej części wypisów z typikonu Świętej Góry zasługuje kolejny wykaz świąt, opisanych jednak tym razem pod kątem ich uroczystego obchodzenia na Athosie przez pół dnia lub cały dzień. Znajdują się w nim wprawdzie tylko dwa wspomnienia słowiańskie – św. Sawy Serbskiego (pod datą 14 I) oraz Symeona Serbskiego (pod datą 13 II), ale za to z adnotacją o konieczności świętowania przez cały dzień<sup>35</sup>.

Wspólną część tekstową obu rękopisów kończy *ustaw postny* na święto Ścięcia głowy św. Jana Chrzciciela (29 VIII)<sup>36</sup>. Dyscyplina postna w dniach liturgicznej pamięci największego z proroków zapewne nie posiadała jeszcze w średniowieczu wyraźnie ustalonego standardu, bowiem

31 III 12171 (k. 149v-159v); III 12182 (k. 174v-184v).

32 III 12171 (k. 153-154); III 12182 (k. 178v-179); w argumentacji odwołania do tradycji apostołskiej i pism św. Nikifora patr. konstantynopolitańskiego, metr. nicejskiego Jana oraz św. Bazylego Wielkiego.

33 Rozbieżności te dotyczą na przykład bicia tzw. wielkich pokłonów (коленопрѡклоенїе) w czasie poszczególnych nabożeństw liturgii godzin albo różnic w wykazie świętych w synaksarionach, co powoduje pewne dylematy natury liturgicznej i dyscyplinarnej (post). Dla objaśnienia pierwszej niejasności ustaw przedstawia swego rodzaju schemat bicia pokłonów (na jutrzni – 49, na wieczerni – 48 (średnio), a w pozostałe godziny kanoniczne – po 24), zaś w drugim przypadku – szczegółowy wykaz wspomnień liturgicznych z oznaczeniem kategorii święta i jego obecności w synaksarionie studyjskim lub jerozolimskim; III 12171 (k. 154v-155); III 12182 (k. 179-179v).

34 III 12171 (k. 158-158v); III 12182 (k. 183-183v).

35 III 12171 (k. 159); III 12182 (k. 184).

36 III 12171 (k. 160-161), na tym kończy się kodeks, natomiast rękopis drugi – III 12182, ma w tym miejscu przedstawione karty, których kolejność powinna być następująca: k. 184, 187, 185, 186, 188 itd.; w dalszej części kodeksu znajdują się jeszcze: tropary i ipakoje niedzielne na 8 tonów oktoicha (k. 185-186v); tropary niedzielne i kondaki poniedziałkowe ku czci aniołów na 4 tony (k. 188-189); tropary вогорѡчнѡ и крѡтворѡдинѡ прѡтивоу гласоу трѡпарѡ Днѡнїе (na 8 tonów) oraz krótkie tropary na różne święta (k. 189-190); przyspiewy (прѡгвѡла) 9 pieśni kanonu na święta Pańskie, Maryjne oraz ku czci św. Bazylego Wielkiego (k. 190-191); stychy komunijne (прѡчастнѡ) na różne

w rękopisie czytamy: в томъ бо не възмохомъ ничтѣо вѣрѣсти въ типецѣхъ, ствдѣнскомъ же іерліскомъ, нѣ обрѣтохомъ ꙗко великихъ раскоудитѣ ѿць. ꙗко раскоуденіа написахомъ, очиниша здѣ и положиша, обаче всѣдоу всѣкъ ꙗко вѣры очищающася, въ тѣ едѣныи днѣ<sup>37</sup>. Z tekstu wynika, że z powodu trudów całonocnego czuwania, ale też i projektując wielką radość ze święta Bożego Poprzednika, mnisi niekiedy otrzymują dyspensę (въ славоу вѣію и въ чъсть сѣго прѣка) i spożywają pokarmy z oliwą, jedzą owoce i piją wino. Takie ustępstwa musiały jednak budzić spore wątpliwości rygorystów, albowiem redaktor typikonu od razu przypomina, że to święto jest przecież pamiątką męczeńskiej śmierci św. Jana Chrzciciela, a zatem nie godzi się w tym dniu dogadzać brzuchowi (не чревоу оугожденіе имѣти). Z szacunku dla przeżywanego wydarzenia, nie należy też przelewać krwi (czyli zabijać zwierząt), ani jeść pokarmów mięsnych (nawet ryby), chrześcijanie bowiem w tym dniu powinni świętować duchem, a nie ciałem. Uzasadnienie tego pouczenia ujęte jest w typowo retoryczny kształt: Мыже братіе. Како крѣтителево чѣное оуѣкновеніе почтемъ. мѣса ли хоцѣмъ ѣсти, или ꙗко различни иныхъ брашенъ мнвогѣбныи, а внз живѣше въ пѣстыни безвѣоіи и безѣравныи. аще ли вино піемъ, а внз николиже пилъ вина, ни иногоже нѣкоего питѣа. ни чаши, ни иногоже нѣкоегоже бо мирскаго не имѣше, ни въ храмѣ живѣше. нѣ ꙗко каменіемъ възкопавсѣ живѣше. се емоу столъ и трапѣза, и водръземла. развѣ нѣжда е ꙗко вѣтвены ради единою днѣмъ възкѣшааше, акриды и мѣвѣи. чаша же емоу при грѣцѣ вѣше, а питіе ис камене теквѣа вода.<sup>38</sup> Na tle tak nakreślonego obrazu pojawia się wyraźna zachęta do mnichów, aby z miłości do Jana Chrzciciela już nie tylko w sam dzień święta pościli, ale wręcz przez cały tydzień. Trud ten pomaga bowiem w prawdziwej skrusze duszy, natomiast z pijaństwa i obżarstwa – jak powiada – tylko łajno (мѣтила) pozostaje i rodzą się namiętności. W konkluzji autor pouczenia przestrzega przed ignorowaniem tych zaleceń: Бѣжимъ братіе молѣ вы, піанзвѣнаго сѣго злаго наоука. тѣмъ же въздрѣжимъ сѣа постѣо и мѣтвѣами вградимсѣа. Аще ли кто невѣрствѣемъ ѣдрѣжимъ, оуказаннаго сѣго многораѣдѣа ителна повелѣніа сзхранити, таковыи злѣ възкорѣ напѣти постраждѣ.<sup>39</sup> W ascetycznym wysiłku postu i modlitwy wsparciem będzie z pewnością orędownictwo św. Jana Chrzciciela, którego dwa pozostałe święta (Narodzenie – 24 VI i Odnalezienie głowy – 24 II) mają mieć już typowo radosny charakter. Wówczas to cieszyć się powinien nie tylko duch, ale i ciało, choć i w tym przypadku, jak zwykle, zalecany jest umiar.

Z kilku zapisów i not marginalnych w obu rękopisach<sup>40</sup> nie wynika jasno, aby księgi te były kiedykolwiek w użytku klasztornym, choć należy zakładać, że do tego celu były właśnie sporządzone. Pewne światło na sprawę może rzucić wspomniany wyżej fragment kodeksu III 12182, w którym greckie stychy komunijne zostały fonetycznie zapisane cyrylicą. Wykorzystanie tych tekstów w praktyce bardziej prawdopodobne jest w środowisku klasztornym, gdzie kontakty z greckojęzycznym światem południowych Bałkanów były łatwiejsze<sup>41</sup>. Z drugiej zaś strony,

święta, po grecku, ale zapisane cyrylicą (sic!) (k. 191-191v) oraz schemat nabożeństw liturgii godzin na Niedziele Zmartwychwstania oraz Tydzień Paschalny (k. 192-192v).

<sup>37</sup> III 12171 (k. 160); III 12182 (k. 187).

<sup>38</sup> III 12171 (k. 160v); III 12182 (k. 187v).

<sup>39</sup> III 12171 (k. 160v-161); III 12182 (k. 181v).

<sup>40</sup> III 12171 (k. 3v – hymn cyrylicą, niewprawna ręka; k. 64 – łacinką po ukraińsku; k. 87 – cyrylicą komentarz do oficjum ku czci św. Jana Ewangelisty); III 12182 (na k. ochronnej – o przekazaniu przez Joana Hnatiszaka, parocha w Bachowie; k. 1v. – po polsku o surowej zimie po Wielkanocy w roku 1724; k. 6v – tą samą ręką zapis po łacinie oraz druga nota po rusku, *jerej Koptist'ski*, z datą 7 IV 1738; k. 86v i 162v – łacinką; k. 192v – skoropisem ruskim o zobowiązaniu pieniężnym, z datą 26 V 1665).

<sup>41</sup> To ciekawe świadectwo elementarnej znajomości greki na terenach ruskich w XVII w. warte jest głębszego zbadania.

mamy w przypadku tego właśnie kodeksu wiarygodne informacje o późniejszym wykorzystaniu go w życiu parafialnym (Krynica, cerkiew Objawienia Pańskiego; Bachów, Sobór NMP). Jest to więc kolejny przykład zastosowania rytu jerozolimskiego w liturgicznej praktyce zwykłych cerkwi parafialnych, które przyjmując taki kształt obrządku, z całym jego muzykalnym i poetyckim bogactwem, nadają prawosławiu jeszcze bardziej monastyczny charakter.

#### The typicon of Mount Athos in the Polish collection of Church Slavonic manuscripts

The Polish collection of Church Slavonic manuscripts has two typicons including separate parts of texts concerning the liturgical and disciplinary traditions of Athos – the Holy Mountain. Both manuscripts belong to the collection owned by the Greek Catholic chapter in Przemyśl, and currently are stored in the National Library in Warsaw. The excerpts of codes relating to Athos are not liturgical per se, but allude to the fasting rule and ascetic practices in Eastern Orthodox monasteries, as well as the organization of days and prayers, especially in correlation with the liturgical calendar. The list of holy days widely celebrated on Mount Athos contains also remnants of rituals of South Slavic and Russian genesis.

Izabela Lis-Wielgosz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## ‘Атоска Гора је у Српској земљи’ – opis Symeona Świętogórca

Siedemnasty wiek dla obszaru Słowiańszczyzny południowej to czas niezwykle trudnych (z Turkami) i zmiennych (z Watykanem) oraz niezmiennych (z Rosją) relacji i kontaktów. Jednocześnie to czas interesujących zmian, przesunięć i modyfikacji ideowych, jakim ulegała cała prawosławna ekumena<sup>1</sup>. Rolę symbolicznego centrum (*axis mundi*) tej wspólnoty pełniła niezmiennie Święta Góra, która jawiła się zarówno jako generator ideowy i ideologiczny, jak i strażniczka kanonu, ostoja i obrończyni Tradycji – *niwy rosnącej na polu ludzkiej historii*<sup>2</sup>; w tym znaczeniu Athos w oczywisty sposób chronił prawowierny *ład aksjonormatywny*<sup>3</sup>. Potem w dużej mierze na tę ideologiczną i aksjologiczną pozycję wspięła się Moskwa jako Trzeci Rzym<sup>4</sup>.

Na serbskiej ziemi tzw. czasu pokosowskiego<sup>5</sup>, kiedy trwała formuła przestrzeni: Państwo – Cerkiew, uległa radykalnej zmianie i ograniczyła się do funkcjonowania tego ostatniego fundamentu, cały ciężar cywilizacyjno-kulturowy spoczął na patriarchacie w Peci; *После губитка државне независности, српска црква је постала једини фактор који је обједињавао српски народ на пространом подручју које је насељавао*<sup>6</sup>. Szczególną rolę zaczął on odgrywać od połowy XVI w., tj. od odnowienia w 1557 r., kiedy w niezwykle trudnych czasach stał się jedynym filarem cywilizacyjnym i zarazem strażnikiem serbskiej kultury<sup>7</sup>. W siedemnastym wieku tradycyjnie pojętą serbską przestrzeń duchową – w sensie tradycji, wartości chrześcijańskich (prawowiernych) – wytyczały Peć wraz z Athosem i Rosją. Wyznaczona w taki sposób płaszczyzna ideowo zabezpieczała i chroniła prawosławną tożsamość i przynależność. W ramach tej swoiście pojętej

1 Zob. В. Мошин, *XVII век како преломна епоха во историјата на литературното творештво во словенскиот свет*, [w:] *Русь и Южные Славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894-1987)*, сост. В.М. Загребин, Санкт Петербург 1998, s. 115-121.

2 S. Bułgakow, *Pravosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 30.

3 Odpowiednie tu wydaje się właśnie pojęcie *ładu aksjonormatywnego* – szerzej zob. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 511.

4 Na temat idei Trzeciego Rzymu zob. np. A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 298-314; J.H. Billington, *Ideologia moskiewska*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1997.

5 Bitwa na Kosowym Polu 1389 r. ze względu na swe znaczenie i skutki cywilizacyjno-kulturowe stanowi swoistą cezurę w serbskich (i południowosłowiańskich) dziejach. Przyniosła wielką klęskę wojsk chrześcijańskich, męczeńską śmierć księcia Lazara, który był kontynuatorem i symbolicznym potomkiem charyzmatycznej dynastii Nemanjićiów. Bitwa kosowska jest uważana za początek końca serbskiej potęgi cerkiewno-państwowej, w rzeczywistości po 1389 r. nadal funkcjonuje Cerkiew i istnieje państwo (to ostatnie do upadku Smedereva w 1459 r.). W latach 1459–1557 Serbska Cerkiew znalazła się pod zwierzchnictwem arcybiskupstwa ochrydzkiego; P.M. Грујић, *Православна Српска Црква*, Крагујевац 1989, s. 71-85.

6 Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Посебна Издања САНУ, књ. DCXL, Одељење Језика и Књижевности, књ. 51, Београд 1999, s. 41; zob. też С.М. Пирковић, *Срби међу европским народима*, Београд 2004, s. 137-149.

7 Zob. D. Gil, *Pravosławie. Historia. Narod. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 29.

przestrzeni kulturalnej zawiązało się i utrwaliło wiele sojuszy i relacji o wyraźnie tożsamościowej i defensywnej funkcjonalności; *Dana przestrzeń kulturalna jest czymś realnym, posiadającym własną tożsamość i występującym w dającym się wytyczać wymiarze. Poza nią pojawia się już przestrzeń obca, odmienna*<sup>8</sup>. Wewnętrzny obieg tej wspólnoty ideowej wyzwały intensywne kontakty m.in. athoskich monasterów z Moskwą, która jawiła się wówczas jako jedyny (prawowierny) przyjaciel, ostoja i wspomożycielka. Stąd też już od XVI w. regularnie odbywały się mnisze wyprawy na ziemie ruskie (rosyjskie) po pomoc i głównie finansowe wsparcie<sup>9</sup>. Zwrotnie zaś mnisi przynosili ze sobą szereg istotnych i aktualnych informacji; „Долазећи по милостињу, монаси су, обично, опширно приказивали тежак положај свога манастира, али су, уз то, могли да дају и доста драгоцених података о политичком стању у крајевима из којих долазе.”<sup>10</sup> Takie działania podejmowały również monaster Chilandar i Święty Paweł, które regularnie wysyłając mnichów do Moskwy, nie tylko zdołały zapewnić sobie dalszą w miarę normalną egzystencję, ale poprzez silne związki z tamtejszymi władcami utrwały, a nawet wzmacniały swoją pozycję w prawosławnym świecie.

W te żywe kontakty pećko-athosko-rosyjskie wpisuje się właśnie – pod względem czasowym i ideowym – *Kazivanje*<sup>11</sup> Simeona z athoskiego monasteru Świętego Pawła. Monaster ten (jeden z najstarszych na Athosie), w połowie XIV wieku został odkupiony od greckiego monasteru Xiropotamou przez serbskich mnichów i stał się samodzielny<sup>12</sup>, funkcjonując odtąd jako serbski monaster<sup>13</sup>.

Na początku osiemnastego wieku (1702) w towarzystwie igumena monasteru Świętego Pawła – Vasilija i jeszcze dwóch mnichów, do Moskwy przybył diakon Symeon, który – podkreślając swój serbski rodowód – pozostawił niezwyklej urody i wartości opis serbskiej ziemi<sup>14</sup>. Pomimo iż Symeonowy opis jest w zasadzie esencjonalnym szkicem siedemnastowiecznych dziejów serbskich, to poprzez swój szeroki kontekst i wielokierunkowe nawiązania, jawi się jako wyjątkowa ilustracja ówczesnych dziejów, tendencji w całej prawosławnej wspólnocie. Już na początku swej narracji Symeon odwołując się do nieistniejącej państwowości serbskiej, nakreślił ogólny podział etnokulturowy ze swoistym limes na Dunaju – „Власи и Мунтеани су са ове стране Дунава, а Срби и Бугари преко Дунава – мовић и даље подкрећал – Бугари према Црном

8 F. Golemski, *Stosunki kulturalne na Bałkanach*, Warszawa 2001, s. 13.

9 Oczywiście te wyprawy mogły odbywać się w ustalonym odstępie czasowym. Warto też dodać, że aby delegacja mnisza mogła wyruszyć w drogę i swobodnie dotrzeć do celu, musiała posiadać stosowne pozwolenie od władz tureckich (ferman) i zwyczajowo list od zwierzchnika (np. patriarchy, igumena); jeden z athoskich zbiorów z XVII w. zawiera zwykle stosowany schemat tego typu listów pasterskich – zob. na ten temat np. Ђ. Трифуновић, *Светогорски образац за писма у Лешку земљу или Малу Русију*, Археографски прилози, 3, 1981, ss. 161-165.

10 Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи XIV – XVII век*, Београд 1995, s. 136.

11 *Kazivanje* – csl. 'жказ'; zob. Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, 2 изд., Београд 1990, s. 321.

12 W połowie XIV wieku w pobliżu monasteru Świętego Pawła pościł i ćwiczył się duchowo starzec Isaija, który odegrał istotną rolę w jego odnowieniu i odkupieniu. Potem monaster obdarowywało wielu serbskich władców i możnych: od księcia Lazara, despotę Djurdja Brankovicia, aż po Djurdja, Jovana i Angelinę Branković. W monasterze tym zostało przepisanych wiele istotnych i wartościowych ksiąg – szerzej zob. Ђ. Трифуновић, *Огледи...*, s. 132.

13 Monaster Święty Paweł w różnym czasie był rozmaicie przez wielu określaný, podróżnicy i przebywający na Athosie wysłannicy widzieli w nim raz monaster bułgarski, innym znów razem serbski – zob. А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском Царству (XV-XVII век)*, Београд 2000, s. 100-102.

14 Symeonowy przekaz zapisał w 1703 r. nieznaný mnich, najprawdopodobniej bliski środowisku staroobrzędowców, co zresztą bardzo wyraźnie zarysowuje się w narracji. Tekst został odnaleziony przez W.A. Kuczkińa, który wydał go w oryginalnej staroruskiej wersji językowej w zbiorze *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*, Сборник статей посвященный Льву Владимировичу Черепину, Москва 1972, s. 359-367.



мору, а Срби према Белом мору<sup>15</sup>. Na tę mapę naniósł też dość szczegółowy i wówczas aktualny politycznie i historycznie szlak kontaktów serbsko-moskiewskich, doradzając najdogodniejszą drogę Rusom, mówił: „Ићи у нашу Српску земљу кроз Пољску сада је немогуће због ратног времена, но треба ићи преко Кијева, кроз Влахе и Мунтеане<sup>16</sup>. Odwołując się do wielkiej serbskiej tradycji państwowo-cerkiewnej i podkreślając rozległość serbskich ziem, Simeon używa zwrotu: „Атоска Гора је у Српској земљи<sup>17</sup>. Pobrzmiewa tu głęboka świadomość załamania się starej formułacji: Państwo – Cerkiew, z której jedynie ta ostatnia nadal funkcjonowała, biorąc na siebie całą odpowiedzialność cywilizacyjną.<sup>18</sup> W oczywisty sposób Symeon odwoływał się tu do obszaru jurysdykcji reaktywowanego w 1557 r. patriarchatu w Peci, który stopniowo znacznie się poszerzał, a od patriarchy Pajsija do Arsenija osiągnął znaczącą pozycję wewnątrz prawosławnej wspólnoty.<sup>19</sup> Symeon nakreślił tu też swoistą mapę wpływów, mówiąc „Под цариградским патријархом је око седамдесет митрополита. Бугари, Власи и Мунтеани су у епархији цариградског патријарха.<sup>20</sup> A dalej odwołując się do wydarzeń historycznych, mówił: „Код Бугара је некада био кнез, тада бејаше и патријарх, а сада их нема. Ми Срби имамо свог патријарха, сада је Арсеније, већ стар<sup>21</sup>, podkreślił w ten sposób uprzywilejowaną pozycję Serbów i wartość kategorii cywilizacyjnej jaką jest Cerkiew/patriarchat właśnie.

Patriarcha jako zwierzchnik *некске цркве* lub *некске глаголеме архиепископије* skutecznie sprawował zarówno duchową, jak i polityczno-państwową władzę nad ogromnym obszarem: *Стицајем историјских околности, црква је постала и главни заступник народних интереса пред турским властима*<sup>22</sup>. W takiej też roli reprezentował wiernych na arenie międzynarodowej, która w XVII wieku była płaszczyzną niezwykle niestabilną i zmienną. Stąd też politykę np. patriarchy Pajsija charakteryzowała ostrożnie utrzymywana równowaga i pozytywne kontakty z wieloma stronami – Wysoką Portą, Stolicą Apostolską<sup>23</sup>, stały związek z Athosem, ale przede wszystkim zażyłe

15 Године 1703. бејаше у Москви монах ђакон Симеон, Србин, са Свете Горе Атоске а из обитељи Светога Павла, као што сам рече. Казивање његово, [w:] Ђ. Трифуновић, *Огледи...*, s. 140 (dalej w tekście – *Казивање*).

16 Ibidem. *Мунтеани* – południowe ziemie rumuńskie zwane też *Tara Romaneasca*; Symeon, wspominając teren Polski, mógł mieć na uwadze długotrwałe zmagania polsko-tureckie zakończone w 1699 r. pokojem karłowickim.

17 Ibidem.

18 Należy tu szczególnie pamiętać o specyfice funkcjonowania ówczesnego patriarchatu – teren jurysdykcji cerkiewnej nie pokrywał się z obszarem władzy państwowej, bo ta nie istniała; patriarchat funkcjonował na ziemiach pod dwoma władzami: turecką i austriacką; wreszcie pecki patriarcha sprawował opiekę duchowo-polityczną nad terenami, które wcześniej nie należały do serbskiej Cerkwi; T. Суботин-Голубовић, *op.cit.*, s. 49-50; zob. też P.M. Грујић, *op.cit.*, s. 85-105; na temat polityczno-historycznych uwarunkowań zob. też С. Станојевић, *Историја српског народа*, 3 изд., Београд 1993 (1926); zob. też Ј. Деретић, *Културна историја Срба. Предавања*, Београд 2005, s. 125.

19 W okresie największej świetności po 1557 r., pod przewodnictwem Pajsija patriarchat sprawował zwierzchnictwo nad 42 eparchiami (diecezjami), po reorganizacji nad 33; В.Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пелхка Патријаршија*, Београд-Приштина 1990, с. 252. Szczegółowy opis patriarchatu wraz z wypisem 33 eparchii sporządził dla papieża i Kongregacji wiary słynny misjonarz Francesco de Leonardis, który w swym *Liście* pisanym między 1644 r. a 1645 r. podkreśla również niezwykle silną pozycję samego patriarchy Pajsija – zob. М. Јачов, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима (1622-1644)*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, II одељење, књ. XXVI, САНУ, Београд 1986, s. 651-658; zob. też Р. Грујић, *Православна српска црква*, Београд 1920, s. 92. i В. Чубриловић, *Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века*, Зборник Филозофског Факултета, V, 1, Београд 1960.

20 Zob. О. Тодорова, *Православната Црква и Българите. XV-XVIII век*, София 1997.

21 *Казивање...*, с. 141.

22 Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно...*, с. 41.

23 Mnisi sporadycznie wyruszali po pomoc na ziemię jurysdykcji rzymskokatolickiej i do samej Stolicy Apostolskiej, choć kolejni papieże zamiast wsparcia finansowego, czasem wysyłali tzw. listy pokrzepiające; zob. np. А. Фотић, *Света Гора...* Ogólnie rzecz biorąc, ogromny wpływ mogła tu mieć nieugięta postawa antyunijna patriarchy Pajsija; zob. np. Патријарх Пајсије, *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, Београд 1993, с. 115-118; Ј. Ко-

relacje z prawosławnymi państwami – Wołoszczyzną, Mołdawią i Rosją<sup>24</sup>. Poprzez umacnianie szczególnych więzi z tą ostatnią, Pajsije (a po nim kolejni patriarchowie)<sup>25</sup> wpisał swą działalność w szerszą politykę i tradycyjne już rozumienie roli Moskwy jako wspomóżycielki i nadziei dla prawosławnych ziem dotkniętych niszczącą obecnością turecką. Do tej intensywnej działalności patriarchy Pajsija mógł właśnie nawiązywać Symeon Świętogórzec, mówiąc: *Атоска Гора је у Српској земљи*.

Kontakty serbsko-moskiewskie były analogicznie regularne i owocne, co relacje athosko-moskiewskie: *Османско освајање Балкана убрзало је успостављање цврстих веза атонских манастира с блиским православним државама: Влашком, Молдавијом и Русијом*<sup>26</sup>. Już od połowy XVI w., a szczególnie w XVII w. klasztory athoskie wysyłały mnichów w różne strony prawosławnego świata, aby ci tam prosili władców o pomoc i zbierali jałmużnę.<sup>27</sup> Pomoc ta polegała głównie na wsparciu finansowym, ale też przejawiała się w odnowie klasztorów i cerkwi, wstawiennictwie u sułtana, darach w postaci ksiąg i naczyń liturgicznych itp. Sam Symeon zresztą przytacza takie faktyczne powody swej wyprawy do Moskwy, podkreślając: „послан сам овамо /од/ отаца на послушање, ради потреба црквених ствари. А потреба је код нас за штампањем књигама и иконама. Иконописци који како приличи сликају веома су нам потребни”<sup>28</sup>.

Warto przypomnieć, że jeszcze w XV i XVI w. Moskwa czerpała i chłonęła idee płynące z Athosu, a tamtejsi mnisi byli zapraszani jako najbardziej wiarygodni egzegeci idei prawosławnego chrześcijaństwa, w XVII w. zaś jako Trzeci Rzym sama zaczęła odgrywać rolę opinio- i ideotwórczą.<sup>29</sup> Ze względu na taką pozycję stała się najbardziej wiarygodnym ‘dostawcą’ przede wszystkim ksiąg liturgicznych, których niezmiernie brakowało po tragicznych wydarzeniach, które doprowadziły do zniszczenia wielu klasztornych i cerkiewnych bibliotek, upadku drukarni itp.<sup>30</sup> Stąd też właśnie w Moskwie poszukiwał Symeon prawowiernych (a przede wszystkim też wolnych od skazy łańciskiej)<sup>31</sup> ksiąg liturgicznych i ikon pisanych *по подобу*<sup>32</sup>. Jednak Symeon,

вачевнић, *Однос Српске Православне Цркве и Срба према римским католицизму*, Часопис за књижевност, уметност и културу, год. XXX, књ. XXX, св. 3-4 (1996), s. 81.

24 Wzajemne dobre relacje i silne więzi serbsko-ruskie (rosyjskie) sięgają czasów pierwszych Nemanjićiów, a po upadku despotowiny w 1459 r. i likwidacji patriarchatu w Peći *те везе помажу угрожењем Србима у Османској империји да очувају свој верски и национални идентитет*, Д. Грбић, *Знакови старих књига*, Библиотека МС, књ. 9, Нови Сад 2000, s. 74.

25 Zob. Ст. Дмитријевић, *Одношаји пећских патријарха с Русијом у XVII веку*, Глас Српске Краљевске Академије, LVIII, 37, Београд 1900.

26 А. Фотић, *Света Гора...*, s. 182. Prawosławni władcy hojnie wspomagali athoskie klasztory, podpisując się w swych *повелјач* i *hrisovulјach* jako ‘nowi fundatorzy’.

27 O wizytach np. chilendarskich mnichów w Moskwie zob. А. Фотић, *op.cit.*, s. 213-220; zob. też С. Петковић, *Хиландар и Русија у XVI и XVII веку, Казивања о Светој Гори*, Београд 1995.

28 *Казивање...*, s. 141.

29 А. Фотић, *op.cit.*, s. 217.

30 Pierwsze księgi liturgiczne z Rosji w darze od Iwana Groźnego przywieźli m.in. mnisi chilendarscy już w 1557 r. W XVI w. również klasztory z terenów serbskich – Mileševa, Ravanica, Beočin, Krušedol, Papača zaczęły wysyłać mnichów po księgi do Moskwy. W późniejszym czasie w odpowiedzi na tak ogromne zapotrzebowanie zaczęły powstawać nawet tzw. targi ksiąg przywożonych przez moskiewskich handlarzy; zob. szerzej М. Костић, *Руско-српска књижевна трговина терезијанског доба*, Сремски Карловци 1912.

31 Na terenie południowej Słowiańszczyzny tzw. poprawianie ksiąg liturgicznych w duchu rzymskokatolickim było jednym ze sposobów stopniowego doprowadzania do unii. Przebywający w pierwszej poł. XVII w. na terenie serbskim misjonarz Francesco de Leonardis w swym *liście* z 1638 r. do papieża i Kongregacji usilnie podkreślał niezwykłą przydatność takich ksiąg w prowadzeniu szeroko zakrojonej działalności prounijnej, zob. М. Јачов, *Списи Конгрегације...*, s. 342.

32 Ђ. Трифуновић, *Озледи...*, s. 139.

mówiąc o moskiewskich księgach liturgicznych, wskazywał, że choć Serbowie i Bułgarzy posługują się nimi, to *старе штампане код нас више воле, јер је нова штампна безвредна*<sup>33</sup>. W tekście źródłowym – co podkreśla Đ. Trifunović – pojawia się wieloznaczny przymiotnik *плюгавый*, co powoduje, że wypowiedź Świętogórca staje się niejednoznaczna.<sup>34</sup> Najprawdopodobniej jednak nawiązuje ona do budzącej wątpliwości i odrzucanej przez staroobrzędowców – a w tym środowisku najprawdopodobniej została zapisana Symeonowa relacja – reformy patriarchy Nikona. To z kolei jest dowodem na doskonałą orientację w XVII-wiecznych wydarzeniach i przemianach powodujących ogromne poruszenie w świecie prawosławnym na skutek podjętych przez Nikona w 2 poł. XVII w. działań reformatorskich. Swoistą podbudową staje się tu wspomnienie Damaskina Chilandarca, o którym ze szczególnym wzruszeniem Symeon pisał: „Брада му је била до ногу, књиге је он /читао/ московске старе штампане и крстио се како је у њима штампано. Тиме је он читаву Атоску земљу узбунио, а власти грчке саставши се, окривиле су га”<sup>35</sup>. Świętogórski sobór w 1650 r. osądził Damaskina, nakazując spalenie wszystkich ksiąg, jakimi ten się posługiwał, tj. tych sprzed reformy Nikonowej, bo były uważane za heretyckie<sup>36</sup>. Świadectwem tych wydarzeń jest relacja Arseniusza Suchanowa, który krótko po tym wysłany przez samego patriarchę moskiewskiego przebywał na Athosie ze szczególną misją przeszkolenia tamtejszych bibliotek w celu zgromadzenia wzorcowych ksiąg, według których można będzie podjąć dzieło weryfikacji i ujednolicenia ksiąg liturgicznych<sup>37</sup>. W trosce o prawowierną tradycję mnisi athoscy uchylwszy stary zakaz, według którego rękopisy i księgi nigdy nie powinny opuszczać terenu Świętej Góry, wysłali sporą ich ilość do Moskwy, o czym zaświadcza m.in. *List do patriarchy Nikona z 1654 r.*, pod którym widnieją podpisy przedstawicieli wszystkich klasztorów<sup>38</sup>.

Warto podkreślić tu troskę, z jaką mnisi athoscy wysyłali księgi w imię wyższego dobra, idei ocalenia prawowiernej tradycji; godząc się na wysłanie rękopisów i ksiąg „ради утврђења православља и ради спасења многих душа”, z pewnym nieukrywanym lękiem, ale i z ogromną pokorą delikatnie proszą:

[...] да преводници који ће преводити све књиге буду истински православни, да не буду вуци одевени у овчију кожу што раздиру и кваре богонадахнуте речи према својственом им злоуму, да не буду напојени од мучног и смрадног потока, велим латинског, богомрског мудровања. Јер ти су непријатељи и противници нашег православља<sup>39</sup>.

Oczywiście pobrzmiwa tu echo działań prozelickich, prounijnych Kościoła rzymskokatolickiego w XVII w. dzierżącego w ręku miecz kongregacyjny.

33 *Казивање...*, s. 140-141.

34 Ђ. Трифуновић, *Огледи...*, s. 137-138.

35 *Казивање...*, s. 141. Damaskin, zgodnie z tradycją, w geście żegnania się znakiem Krzyża używał dwóch palców, według założeń Nikonowych należało gest ten czynić na wzór grecki – trzema palcami.

36 Zob. Г. Трифунович, *Дамаскин Хиландарец (К вопросу о греко-славянских отношениях на Афоне в XVII в.)*, Исследования по древней и новой литературе, Ленинград 1987, s. 316-319; zob. też Д. Богдановић, *Историја српске књижевности, Стара српска књижевност*, Београд 1991, s. 217-218.

37 Zob. А. Фотић, *op.cit.*, s. 218-219; Д. Богдановић, *Историја...*, s. 219.

38 Jedyny odpis tego listu zachował się w serbskim zborniku z 2 poł. XVII w., przechowywanym w archiwum SANU pod numerem 46; fragmenty listu zostały opublikowane przez S. Novakovića w: Гласник Српског Ученог Друштва, XXV, 1869; cały tekst przetłumaczył i wydał Đ. Trifunović w: *Огледи...*, s. 120-122.

39 Ђ. Трифуновић, *Огледи...*, s. 122.

Drugim istotnym problemem, jaki podjął w swej narracji Symeon, jest kwestia ikon kijowskich, które – jak twierdził: „се на латински /начин/ сликају”, i które „се како приличи не сликају”<sup>40</sup>. Oczywiście, wyraźnie pobrzmiewa tu sprzeciw wobec wpływów łacińskich w ikonografii ostro wyrażany nie tylko przez staroobrzędowców, ale i przez większość prawosławnych chrześcijan<sup>41</sup>.

Symeon wspominał również igumena fruszkogórskiego klasztoru Rakovac, który w niemal tym samym czasie przebywał w Moskwie, gdzie miał przepisać *Synodyk* i zakupić wiele ksiąg liturgicznych dla swojego klasztoru<sup>42</sup>. Przy okazji krótko scharakteryzował tę fruszkogórską republikę mnichów, mówiąc: „Гора је ова на Дунаву, на њој је око двадесет манастира”<sup>43</sup>, nawiązując do wcześniejszego sformułowania „Атоска Гора је у Српској земљи”, w ten sposób podkreślając nie tylko związki serbsko-athoskie, ale i znaczenie tych ziem w historii serbskiej duchowości, piśmiennictwa, ikonografii.

Warto również wspomnieć, że w siedemnastym wieku (ale i wcześniej – w zasadzie od początku obecności tureckiej) pierwszorzędną rolę na obszarze serbskim pełniły klasztory Owčarsko-kablarskie w wąwozie Zachodniej Morawy<sup>44</sup>. Ta grupa klasztorów wrosniętych w niezwykle unikalny pejzaż wąwozu nazywana Małą Serbską Świętą Górą, w czasach niewoli tureckiej (szczególnie po 1557 r.) stała się niejako centrum piśmienniczo-ikonograficznym o wyraźnym charakterze strażnika serbskiej tożsamości prawosławnej właśnie<sup>45</sup>.

Symeon pozostawił też syntetyczny i malowniczy opis samych ziem serbskich – bogatych w płody i sprzyjających ćwiczeniom duchowym (tu wspomina o licznych pieczarach pustelniczych). Ten niezwykle plastyczny obraz ‘serbskiego ogrodu’ jawi się niczym lustrzane odbicie ‘ogrodu Bogurodzicy’, Athos bowiem był dla Symeonowych wyobrażeń najbliższym i wiarygodnym wzorcem i odniesieniem, stąd też fraza *Атоска Гора је у Српској земљи*, może posiadać też taki właśnie wymiar znaczeniowy.

Symeonowo *Kazivanje* – co podkreśla np. Đ. Trifunović – jest niewielkiej objętości, krótkim spisem, w zasadzie rozszerzonym zapisem, ale ze względu na poruszone w nim problemy i idee jest tekstem o wyjątkowym znaczeniu.<sup>46</sup> I nie tyle tekst ten jest istotny z powodu wartości artystycznych, ale przede wszystkim poznawczych. Dodatkowo jego wartość wzmacnia niezwykle wręcz wrażliwość i rozpoznanie tendencji i przemian w świecie prawosławnym. W optyce świętogórskiej zostaje naświetlony obraz dominujący – obraz serbskiej ziemi, który prócz charakteryzacji, nosi znamiona szczególnych tęsknot – tęsknot autora o przeciwieństwo rodzaju podwójnej tożsamości – serbskiej i athoskiej, lecz o jednakowej przynależności do prawosławnej ekumeny.

40 *Kazivanje...*, s. 141.

41 Szerzej na ten temat zob. np. B. Dąb-Kalinowska, *Między Bizanżum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*, Warszawa 1990.

42 Każdy klasztor powinien dysponować minimum 26 księgami, a cerkiew parafialna minimum 9 księgami w posiadaniu liturgicznej (niektórzy podają, że ta liczba wynosi 10 dla cerkwi; Д. Богдановић, w: *Рукописно наслеђе Косова*, Зборник Округлог стола о научном истраживању Косова, Научни скупови САНУ, књ. XLII, Београд 1988, s. 75); szczegółowo wymienia ilość i rodzaj ksiąg Đ. Sp. Radojičić na podstawie zapisów z dwóch rękopisów (z XV/XVI w. i z 1602 r.), zob. szerzej T. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно...*, s. 50.

43 *Kazivanje...*, s. 141.

44 Dziś jest to grupa ok. 10 klasztorów, niegdyś miała ona liczyć ok. 300.

45 Konkretne informacje wraz z przykładami rękopisów tam powstałych podaje np. T. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно...*

46 Ђ. Трифуновић, *Озледи...*, s. 139.

Jego opis ziemi serbskiej, a właściwie wspólnoty prawosławnej, inicjuje późniejsze tego typu narracje deskryptywne.

‘Атоска Гора је у Српској земљи’  
– Simeon’s description

The article is an attempt to present the broad relationships and tendencies prevailing within the Orthodox community in the seventeenth century. A pretext for this type of deliberation and the rudimentary material is a text, though small in size, but of an extraordinary literary and cognitive beauty, titled *Kazivanje*, written by an Athos monk Simeon. The leading and the dominant motive in the monkish narrative is the image of Serb lands located in extremely difficult geopolitical and cultural conditions, while in the deeper ideological layers of the text it contains a number of references, that are recalling many elaborate contexts: historical, cultural, confessional etc., which are creating the image of the complex Orthodox community. Simeon’s text is not only a manifestation of the harsh times, but above all, as a descriptive narrative, in a sense, it initiates the formation of this type of cognitive-literary relations in the southern Slavs.

Marzanna Kuczyńska  
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

## Św. Dymitr Rostowski a tradycja pobożności monastycznej

Hagiografowie określają Dymitra Rostowskiego mianem „pierwszego świętego nowych czasów”, w żaden sposób nie tłumaczą jednak, co ta kwalifikacja oznacza, dlaczego nadaje się jej jakąś wagę. Metropolita Rostowa należy do grona „uczonych biskupów”, obywateli Rzeczypospolitej, którzy po przyłączeniu metropolii kijowskiej do Moskwy sprawowali funkcje administracyjne na terenie Rosji i zostali kanonizowani przez rosyjską Cerkiew prawosławną. Wyniesienie Dymitra na ołtarze to pierwszy przypadek uznania ludzkiej świętości w okresie synodalnym i jedyny ogólnorosyjski kult ogłoszony przez cały XVIII wiek.

Dziś Dymitr, pierwszy biskup konsekrowany po śmierci patriarchy Adriana (sakrę otrzymał m.in. z rąk Stefana Jaworskiego, 23 III 1701)<sup>1</sup>, zajmuje poczesne miejsce wśród rosyjskich świętych, ale jego kanonizacja miała dość długą i ciekawą historię. Wiodącą rolę odegrała w niej imperatorowa Elżbieta, córka Piotra I. Ciało hierarchy odnaleziono w Rostowie w 1752 roku podczas remontu świątyni Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (NMP) przy klasztorze św. Jakuba, gdzie spoczywał. Ówczesny zwierzchnik diecezji, Arseniusz Maciejewicz (w 2000 roku również wyniesiony na ołtarze), zawiadomił o odkryciu synod i sprawa ucichła. Rok później, według przekazów, arcybiskup moskiewski Płaton (Malinowski), zwiedziwszy miejsce pochówku, poinformował Arseniusza, że chodzą słuchy, jakoby ludzie chorujący na febrę doznawali przy relikwiach ulgi. W 1755 caryca Elżbieta przesłała pismo z prośbą o przedstawienie jej rostowskich wydarzeń zarówno do synodu, jak i do Maciejewicza. Pierwszy odpowiedział, że nic nie wie o żadnych nadzwyczajnych wypadkach, drugi, tłumacząc się z braku zainteresowania sprawą, twierdził, że wszelkie badanie relikwii czy sprawdzanie wiarygodności cudów byłoby sprzeczne z ustawodawstwem Piotra I<sup>2</sup>. Imperatorowa nie dała za wygraną, po głębszym rozważeniu z polecenia jej gabinetu na początku 1757 roku odbyły się urzędowe oględziny ciała – uznano je za święte relikwie, Dymitra ogłoszono „nowym cudotwórcą” i ustalono datę święta na 21 września. Dla metropolity rostowskiego pojawienie się nowego niebieskiego patrona oznaczało niebagatelne wsparcie Cerkwi w walce z miejscowymi raskolnikami<sup>3</sup>.

Badacze nie są zgodni, kto został wyznaczony do napisania cyklu hymnograficznego ku czci Dymitra. Jedni twierdzą, że zarówno żywot, jak służbę miał napisać Arseniusz Maciejewicz,

---

1 W hierotonii uczestniczyli też: Triflij, bp sarsko-podoński i Izajasz, bp niżniegorodsko-alatyński.

2 W *Duchownym Reglamente*, w części II, punkty: 4-8. Władca, próbując zrationalizować pobożność rosyjską, nakazał szczególnie pilne badanie wszelkich „ludzkich wymysłów”, „niepotrzebnych ceremonii”, „wątpliwych relikwii”, które mogłyby skłaniać ludzi ku „nieodbornym praktykom” i dawać im fałszywy obraz środków służących zbawieniu. Por. В.А. Федеров, *Русская Православная Церковь и государство. Синадальный период 1700-1917, Документы и материалы. Духовный Регламент 1721 г.*, Москва „Русская Панорама” 2003, s. 316.

3 *Изгнанный правды ради. Жизнь святителя Арсения (Мацеевича)*. Москва 2001; reprint wg: Священник М. Попов, *Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский и Ярославский*. СПб. 1905, s. 58-59; *Святитель Димитрий Ростовский. Житие. Поучения*, т. 1, Москва 2005, s. 133.

inni, że skomponowanie służby Maciejewicz zlecił archimandrycie tołgskiego klasztoru pw. NMP, znanemu kaznodziei, Bonifacemu (Boreckiemu), który ułożył dwa teksty, ale żaden nie spełniał oczekiwań metropolity<sup>4</sup>. Kolejna kompozycja wyszła spod pióra arcybiskupa Moskwy Ambrożego (Zertis-Kamińskiego)<sup>5</sup>, lecz ten utwór skrytykował z kolei synod za pesymistyczny nastrój i zignorowanie czci, jaką darzył świętego lud<sup>6</sup>. W konsekwencji jesienią 1757 roku nabożeństwo Dymitra odprawiano według minei ogólnej.

Wydaje się, że drukiem w XVIII stuleciu wypuszczono dopiero służbę z akatystem arcybiskupa perejaślowskiego, od 1757 metropolity kijowskiego, Arseniusza (Aleksego Mogiłańskiego), nadwornego kaznodziei cesarskiej Elżbiety, i tę kompozycję pod koniec wieku poddano kontroli cenzorskiej zgodnie z zaleceniem *Duchownego Reglamentu*, by sprawdzać wszystkie teksty liturgiczne (zwłaszcza małopruskie), które mogą zawierać nieprawowierne lub „wymyślone” treści<sup>7</sup>. Po kontroli nową służbę z akatystem i żywotem w 1798 roku napisał książkę Gabriel P. Gagarin<sup>8</sup>, minister handlu, senator. Trzy lata później pojawiła się kolejna służba z akatystem, jej autorem był moskiewski kapłan Jan (Ioann Aleksiejew). Obecnie w użyciu znajduje się kilka odmian dedykowanych świętemu dzieł hymnograficznych – najdłuższa jest *Służba z akatystem*, mająca dwa kanony<sup>9</sup>, ułożona przez ks. Gagarina<sup>10</sup>, inne wersje są krótszymi wariantami tej kompozycji<sup>11</sup>.

Georgi Fiedotow, badacz form staroruskiej świętości, konstatuje, że już w końcu XVII wieku, kiedy przez 25 lat nie kanonizowano nikogo, życie duchowe Rusi zamarło, jego „dusza uleciała”<sup>12</sup>. Przez następne dwa stulecia, aż do panowania Mikołaja II, na ołtarze wyniesiono zaledwie cztery osoby, samych biskupów<sup>13</sup>. Prócz Dymitra Rostowskiego byli to: Innocenty Irkucki (1804), Mitrofan Woroneski (1832), Tichon Zadoński (1861). Niezależnie od indywidualnych losów, doczesnych osiągnięć czy lokalnych kultów wszystkich kanonizowano jako cudotwórców dopiero po odnalezieniu relikwii i formalnym potwierdzeniu nadprzyrodzonych zdarzeń z ich udziałem, ponieważ dla zlaicyzowanej epoki synodalnej był to jedyny przynajmniej w jakiś sposób wymierny typ świętości. Mniejsze znaczenie nadawano funkcji biskupiej, a w jej ramach nauczycielskiej czy apostołskiej.

Osiemnaste stulecie z jego zrytualizowanym prawosławiem nie wytworzyło własnego wzorca świętości, który stałby się symbolem, znakiem rozpoznawczym czasów. Nawet dla świętości biskupów, jedynej, jaką długie dziesięciolecia uznawano. Przyczyna, jak wolno przypuszczać, była prozaiczna. Idea służby pasterskiej uległa decydującej transformacji ze względu na fakt podporządkowania Kościoła państwu, czego efektem był zanik posługi episkopalnej teokratycznego

4 *Святитель Димитрий...*, s. 133.

5 Амвросий (Андрей Степанович Зертис-Каменский), *Служба Димитрию Ростовскому*, Сборник Императорского Русского Исторического Общества, т. 13, с. 173-176. W katalogu Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie jest karta biblioteczna tej publikacji, ale samego wydania w zbiorach brak.

6 *Святитель Димитрий...*, s. 133.

7 В.А. Федеров, *op.cit.*, s. 315. Tekst Mogiłańskiego opublikowano w Kijowie, niestety, nie udało mi się do niego dotrzeć.

8 А.А. Половцов, *Русский Биографический Словарь*. Электронная репринтная версия. Т. IV, s. 59-64. <[www.rulex.ru/xPol/index.htm?pages/18/066.htm](http://www.rulex.ru/xPol/index.htm?pages/18/066.htm)>.

9 Kanon drugi ma charakter osobistej modlitwy autora, wyróżnia go liryczny, pokutny ton.

10 Zob. *Акафист святителю Димитрию*. San Francisco 1983.

11 Рос. *Миня октябрь*. Издание Московской Патриархии. Москва 1980, с. 741-750. Z tego oficjum usunięto m.in. Małą Wieszcznię (MW), większość hymnów została skrócona bądź przerobiona.

12 Г.П. Федотов, *Святые древней Руси (X-XVII ст.)*, Париж „УМКА-PRESS” 1985, s. 189.

13 *Ibidem*, s. 229-230.

typu, która gwarantowała hierarsze cerkiewnemu równorzędną pozycję z administracją świecką, biskup był wtedy współrządzającym dla i w imieniu Boga, nie sługą. Pozycję episkopatu przy Piotrze I, oraz później, najlepiej odzwierciedlają jego obowiązki wobec cara i imperium:

Обязанности духовенства были изложены в присяге, которую, согласно сенатскому указу от 22 апреля 1722 г., оно должно было приносить. Клир обязывался быть «верным, добрым и послушным рабом и подданным» императору и его законным наследникам, оборонять и защищать права и прерогативы императорской власти, не щадя «в потребном случае» и живота, доносить о всяком ущербе, вреде и убытке для интересов императорской власти и «тайные дела», которые будут ему поручены, «содержать в совершенной тайне и никому не объявлять». Присяга заканчивалась обязательством доносить об открытых на исповеди «воровстве, измене или бунте на государя», обязательством, которое было, как мы уже упоминали, введено еще Духовным Регламентом<sup>14</sup>.

Literackie formy kultu biskupów „nowych czasów” uzależnione są od wzorcowej duchowości chrześcijańskiej kształtowanej przez idee i teorie epoki przedpiotrowej, epoki sprzed kultu państwa. Znaczący wpływ wywarł na te wyobrażenia zreformowany w XIV wieku na Świętej Górze hezychazm, co pozwoliło na stosowanie jego zasad także poza wspólnotą klasztorną. Swoją wagę ma również fakt, iż monastycyzm zawsze uważany był za ideał ewangelijnego trybu życia, a w wyniku rozwoju wielkich ośrodków zakonnych, szczególnie athoskich, na Rusi upowszechniło się przekonanie, że doskonała realizacja mniszego powołania tożsama jest ze świętością. Praktyka powoływania wyższej hierarchii cerkiewnej ze środowiska zakonnego wespół z monastyczną genezą kwietyzmu sprzyjały wydobyciu na powierzchnię świętego wizerunku pasterzy XVIII wieku cech mniszych, tym bardziej, że u schyłku stulecia, gdy układano kompozycje hymnograficzne ku czci Dymitra, doszło w Rosji do ożywienia nurtu hezychastycznego, wywodzącego się z Athosu, dzięki działalności Paisjusza Wieliczkowskiego i jego współbraci.

Obraz „uczonego” episkopatu małoruskiego, kanonizowanego przez rosyjską Cerkiew<sup>15</sup>, zderminował model „starca”, opiekuna duchowego, który swą wiedzą i doświadczeniem prowadzi bliźnich ku Bogu. Charakterystyczna dla klasztorów greckich zasada kierownictwa duchowego starszych wobec młodszych z czasem ulegała zanikowi na skutek polityki władz ograniczania liczności mnichów i dewaluowania znaczenia kręgów zakonnych. W dawnej postaci przetrwała jedynie na Athosie, skąd rozkrzewiła się na inne terytoria prawosławne. Ruś zawdzięcza poznanie idei „starcowania” aktywności św. Nila Sorskiego, athonity, organizatora zawołańskich pustelniczych form monastycznych, tzw. skitów.

Sakralny wizerunek „starca” opiera się na jego odpowiedniej formacji wewnętrznej. Autor służby Dymitra z hagiograficzną precyzją rysuje duchowy profil bohatera, poczynając od wczesnego dzieciństwa po chrześcijańską śmierć. Proces formowania religijnego przebiega z dala od zgiełku doczesności. Hymnograf, mimo oświeceniowej degradacji *sacrum* w Rosji Piotra I<sup>16</sup>, podtrzymuje radykalny rozdział – najbardziej swoisty dla athoskich ojców – przestrzeni świętej od reszty „upadłego” świata. Dymitr Rostowski wypełnia wszystkie swoje życiowe powołania za

14 Н. Никольский, *Государственная церковь крепостной эпохи. Политическая служба церкви государству*, [w:] *История русской церкви*, <[http://scepis.ru/library/id\\_1814.html](http://scepis.ru/library/id_1814.html)>.

15 Kijowscy kapłani są najliczniejszą grupą kanonizowaną w okresie synodalnym. Nie brak ich też pośród świętych wyniesionych na ołtarze między 1917 a 2000 rokiem.

16 Jej przejawem było m.in. utrudnianie postrzyżyn mniszych, nakaz likwidacji przydrożnych kapliczek, zakaz budowy kaplic domowych czy ograniczanie liczby cerkwi.



klasztornym murem. Konstrukcję tej wizji podtrzymuje cały dostępny autorowi zasób środków artystycznych, czerpiących materiał zarówno z topiki jednostkowej, jak ogólnochrześcijańskiej czy topiki typu, por.:

Ангель нравомъ, аще и человекъ естествомъ былъ еси, святителю Димитрие: отъ самыхъ бо младыхъ ногтею умъ твой пренебрегши земная, въ небесная вперилъ еси и, плоть нося, о плоти не радилъ еси (*Akatyst*, ik 1)<sup>17</sup>.

Podstawę literackiej hiperboli o pustelnicznym życiu dają zapisy *Diariusza* Dymitra, w których stwierdza, że rezygnuje ze stanowiska ihumena monasteru św. Mikołaja (Krupickiego) blisko Baturina<sup>18</sup> (26 X 1683), a później, że osiedla się w Ławrze Pieczarskiej, gdzie zlecono mu napisanie żywotów świętych (23 IV 1684)<sup>19</sup>. W tym samym duchu, jako pragnienie izolacji od „świata”, hagio- i hymnografowie interpretują wiele decyzji biskupa, np. odmowę przyjęcia funkcji zwierzchnika kijowskiego klasztoru św. Cyryla<sup>20</sup> (1680), w którym został mnichem i gdzie ktitorem był jego ojciec, albo zamieszkanie koło pierwotnego monasteru Mikołaja „Krupickiego”, usytuowanego w miejscu bardziej ustronnym niż późniejsze zabudowania klasztorne, aby uwolnić się od obowiązków administracyjnych i zyskać czas na pracę nad ruską hagiografią. Tuptało przygotował tam sobie trzypokojowe mieszkanie, nazywane przez hagiografów, za samym Dymitrem, „pustelnią” (*skitok*)<sup>21</sup>.

Założony cel warunkuje surową selekcję informacji biograficznych, dlatego traci znaczenie fakt, że Dymitr nigdy w pełni nie porzucił świata – kierował kilkoma klasztorami, a opuszczając jeden, wkrótce obejmował następny<sup>22</sup>. Były to zgromadzenia miejskie lub okoliczne, ściśle powiązane z życiem okolicy lub całego regionu, jak klasztor blisko Baturina, stolicy hetmanatu, centrum Kozaczyzny.

Tryb życia mnichów, oderwanych od aktywności publiczno-społecznej, miał, zdaniem Piotra I, utrwalac próżniactwo, przysparzając krajowi „darmozjadów”, dlatego dokonana przezeń reforma Kościoła nie oszczędziła klasztorów. Pod pozorem zwalczania lenistwa i nieuctwa car włączył monasteria do systemu instytucji państwowych, opłacanych z państwowej kasy, zhierarchizował je, środki na utrzymanie wypłacał tylko najwyższym kategoriom. Opracował też projekt przekształcenia zakonów w placówki użyteczności publicznej – szpitale, domy opieki, lub nawet w zakłady produkcyjne – manufaktury, wytwarzające towary dla potrzeb gospodarki<sup>23</sup>. Śmierć

17 Cytaty za: *Акафистъ святителю Димитрию...*, ortografię uproszczono.

18 Monaster położony jest we wsi Osicz, w czasach hetmanatu był głównym prawosławnym ośrodkiem całej lewo-brzeżnej Ukrainy.

19 И.А. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.)*, *Приложения*, Санкт Петербург 1891, с. 8, 9. Рог. żywot: „[...] сей достохвальный Игумень, любя безмолвное и безмятежное житіе, и желая наедине угождати Богу, Октовря въ 26 день, на память святаго великомученика Димитрія, [...] остави начальство Батуринскаго монастыря, и живяше во ономъ уединенно.” *Сочиненія святаго Димитрія, Митрополита Ростовскаго*. Ч. 1, изд. 7, Москва 1848, с. 1-44; <[http://agiograf.russportal.ru/index.php?id=agios.1\\_0001](http://agiograf.russportal.ru/index.php?id=agios.1_0001)>.

20 Namiestnikiem klasztoru był niegdysiejszy rektor szkoły brackiej, słynny Melecъ Dzik, którego następnie przeniesiono do monasteru pw. Archaniола Michala. *Обретеніе мощей свт. Димитрія, митр. Ростовскаго*, <<http://www.rustrana.ru/print.php?id=28326>>.

21 *Обретеніе мощей...*; *Святитель Димитрій...*, s. 6-11.

22 Zarządzał klasztorem maksakowskim (1681-82), dwa razy baturińskim św. Mikołaja (1682-84 i 1686), głuchowskiм pw. apostołów Piotra i Pawła (1694), jeleckim czernihowskim Zaśnięcia Matki Bożej (1697), *Przemienienia Pańskiego* w Nowgorodzie Siewierskim (1699).

23 Е. Поселянин, *Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке*, Москва „Талан” 1998, с. 29-30.

cara zniweczyła te zamiary, ale klasztory pozostały miejscem, gdzie odprawiano dożywotnio emerytowanych żołnierzy, ciężko chorych, także przestępców. Rzadkie protesty pozostawały bez echa, przybyszy utrzymywano z funduszy przeznaczonych dla braci, liczba zakonników malała więc i często dochodziło do likwidacji wspólnot, głównie mniejszych, prowincjonalnych.

W ujęciu Gagarina klasztor jest wyłącznie miejscem obcowania z Bogiem, duchowego wzrastania ku Niemu przez nieustanny wysiłek woli i ciała. Środkiem do osiągnięcia celu są uznane praktyki hezychastyczne – praca nad uciszeniem namiętności i kontemplacja Boga. Poskramianie grzechu nieodmiennie odbywa się pod znakiem surowej ascezy, a miarę heroizmu wyznacza wstrzemięźliwość i post, którym towarzyszy religijne czuwanie, czystość, codzienna praca, milczenie, modlitwa. Oficjum, jako część wielkiego, uroczystego nabożeństwa ku czci świętego, na plan pierwszy wysuwa treści panegiryczne, akatyst, jednakże, utwór wykonywany najczęściej podczas nabożeństw indywidualnych (proszących, dziękczynnych) albo przed trumną z relikwiami, zdecydowanie podkreśla ten motyw<sup>24</sup>:

Спасти хотя душу, о плоти твоей нерадяль еси, но постомъ, бдениемъ, молитвами и непрестанными трудами плоть твою удручили еси... (*Akatyst*, kondak 10; dalej: kd).

Видевше ангельстии чинове еше во временной жизни великия твоя подвиги во всякомъ благочестии и чистоте, удивляхуся... (*Akatyst*, ik 5; dalej: ik).

Wyrzeczeniom, wbrew stanowisku Piotra I, który negował ćwiczenia ascetyczne, dyskredytujące jakoby Cerkiew, nadaje się wartość zasług, jakie skutkują najwyższymi godnościami w Kościele<sup>25</sup>, szacunkiem wiernych i nieprzemijającą nagrodą w niebie. Wartość ascezy podnosi fakt uznania jej za źródło cudownej, boskiej mocy uzdrawiania, por.:

Постничествомъ и воздержаниемъ всякимъ поработивый тело духу, и теломъ соделавый нетление, и цельбоносную силу брэнному веществу твоему, научи и насъ, [...], Богу, а не мамоне работати (kanon 1: I, 2).

Pośród cech ascezy hymnograf umieszcza dobrowolne ubóstwo, zajmując tym samym stanowisko wobec toczącego się przez cały niemal wiek XVIII sporu rosyjskiej Cerkwi z państwem o dobra kościelne, które zasadniczo zostały jej odebrane decyzjami kolejnych carów. Problem dóbr materialnych nie był obcy Świętej Górze, ożywał dość często w związku z pragnieniem wielu mnichów posiadania majątku osobistego, zakazanego w klasztorach cenobitycznych. Na Rusi biegunową rozbieżność poglądów w tej sprawie ujawniły zamiary Iwana III przejścia części ziem cerkiewnych. Sobór kategorycznie sprzeciwił się władcy, znajdując oparcie w anonimowym *Krótkim słowie przeciwko tym, którzy na rzeczy święte Cerkwi [...] następują*<sup>26</sup>, napisane w kręgu nowogrodzkiego metropolity Gennadiusza. Zdanie księcia podzielał Nil Sorski. Wassian Patrikijew, uczeń Nila, inicjator ruchu „niestiażatieli”, swoją publicystyką rozpropagował to przekonanie, co spowodowało głęboki rozłam wewnątrz duchowieństwa. Konflikt rozwiązano

24 Utrwała go również drugi kanon służby, gdzie Dymitr jako doskonały sługa Pański-asceta proszony jest o niebiańskie wstawiennictwo za słabym, pełnym grzechów autorem.

25 Егда потпишася еси худшее покорити лучшему и плоть поработити духу, тогда жезль архипастырский восприяль еси... (Wielka Wieczernia (WW), druga stichera, t. 6; zob. też kanon 1: VII, 2. Cyfra rzymska oznacza kolejną pieśń kanonu, arabska odpowiedni tropar pieśni.

26 Słowo przypisywane jest chorwackiemu dominikaninowi: Beniaminowi.

przy wsparciu władzy świeckiej na korzyść zwolenników posiadania majątków, ale antagonizm powrócił ze zdwojoną siłą, gdy Piotr I rozpoczął sekularyzowanie ziem cerkiewnych, zakończone przez Katarzynę II.

Wątek ubóstwa nie jest wszakże jakoś szczególnie eksponowany w hymnografii Dymitra, który jako przełożony eparchii rostowsko-jarosławskiej był jednocześnie zarządcą wielkiego i bogatego, może nawet najbogatszego w okolicy, majątku ziemskiego i zdecydowanym przeciwnikiem zaboru kościelnego mienia, czego dowodzą zapisy *Diariusza* i korespondencja metropolity<sup>27</sup>. O pogardzie dla rzeczy materialnych mówi się w *Akatyscie* i pełnej służbie Gagarina. Służba drukowana z przełomu XIX/XX wieku, kiedy wzmożoną agitacją religijną we wzniosłym stylu próbowano petryfikować nastroje rewolucyjne, przywrócić zaufanie do Cerkwi nie tylko jako mistycznego ciała Chrystusa, ale i instytucji, oraz do cara, pobożnego ojca narodu, nie notuje żadnego hymnu gloryfikującego ubóstwo rostowskiego hierarchy. Użycie tego motywu, podobnie jak motywu pokory, determinuje konwencja związana z warstwą topiki ogólnochrześcijańskiej o genezie biblijnej lub zwyczajowej. Ma on przeważnie formę deklaratywną. W piątym ikosie *Akatystu* jedna z aklamacji sławi świętego jako tego, kto według nakazu Chrystusa sprzedał cały swój majątek. W szóstym ikosie natomiast jako mnicha, zachowującego „do końca” monastyczne ubóstwo. Hymnograf usiłował połączyć wspaniały obraz zwierchnika z zaletami ubogiego sługi bożego dodając do tekstu oficjum cytat z testamentu Dymitra o znikomości bogactw doczesnych, lecz tę pieśń konsekwentnie usuwa się z późniejszych wydań. Praktyka ta może być o tyle zaskakująca, że poeta na tym samym miejscu zaktualizował ideę walki z przeciwnikami posiadania przez Cerkiew majątku:

Любопытную десницу да отразиши от поискания имений твоихъ, предвозвестилъ еси въ завете, нищелюбче Димитрие, глаголя: яко аще и много кто потрудится о техъ, но ничтоже обращеть, от негоже и мы научимся братие, яко лучше не имети... (jutrznia, stichera „na stichovnie”, t. 3).

Omawiając początki ruskiego monastycyzmu, Fiedotow stanowczo stwierdza, że nie był on wzorowany na modelu athoskim, lecz palestyńskim, oba modele miały jednak wiele rysów wspólnych, ponieważ Grecy również odwoływali się do tradycji palestyńskiej<sup>28</sup>. Centralny element łączący to integracja kultury z życiem ascetycznym, Ruś, choć nie znała świętości *stricte* „uczonej”, nigdy nie odrzuciła wartości intelektualnych jak mnisi egipcscy. Nil Sorski postulował, by pewna i krytyczna wiedza religijna stała się atrybutem każdego mnicha.

Małoruskie duchowieństwo w osiemnastowiecznej Rosji z uwagi na swe akademickie wykształcenie określane jest przez badaczy mianem „uczonego”. Absolwenci kijowskiego kolegium mieli pozytywno-dyskursywne przygotowanie teologiczne, polemiczne, kaznodziejskie, pedagogiczne. Zajmowali się twórczością przekładową, lecz także oryginalną, ukierunkowaną na skuteczne duszpasterstwo w zmieniającym się świecie, na ugruntowanie i obronę wiary drogą jak najszerzego jej nauczania w instytucjach oświatowych. Panuje powszechne przekonanie, iż Piotr I, wzywając Małorusinów do kraju, miał na celu intelektualizację rosyjskiego prawosławia, na ile udało się to uczynić, pozostaje sprawą dyskusyjną<sup>29</sup>. Bez wątpienia, zarówno biskupi, jak

27 И.А. Шляпкин, *op.cit.*, s. 356, 429.

28 Г.П. Федотов, *op.cit.*, s. 36.

29 Wiktor Żywow uważa, iż zamiarem cara było raczej wewnętrzne osłabienie Cerkwi, by sprowadzając obcokrajowców pozbawionych oparcia wśród wiernych, łatwiej mógł przeprowadzić swoje plany wobec niej, co mu się udało.

imperator mieli własne wizje służby Cerkwi. Przeważała koncepcja władcy. Kijowianie, zmuszeni działać w warunkach zsekularyzowanego państwa, gdzie Kościół stał się jednym z urzędów państwowych, a duchowni, zamknięci w ramach własnej kasty, urzędnikami państwowymi ze wszystkimi dotykającymi ich ograniczeniami, nie otrzymali szansy na rozwinięcie pełnej aktywności edukacyjno-społecznej. Podejmowane inicjatywy przykrawano do warunków i potrzeb rosyjskich. Biskupi powinni byli sprawnie zarządzać administrowanymi terenami, przysparzając budżetowi dochodów, szkolnictwo wyznaniowe zaś, sprowadzone właściwie do kształcenia adeptów stanu duchownego, służyć miało wychowywaniu kadry cerkiewnej w duchu poszanowania dla świętych ideałów państwa i władcy. Gdy brakowało funduszy, szkoły zamykano – tak jak placówkę Dymitra w Rostowie<sup>30</sup>, albo nie wprowadzano części przedmiotów – zwykle łaciny. Zachodnioruscy przybysze nie zasymilowali się też ze społeczeństwem rosyjskim. Chociaż była to grupa dość liczna, jej członkowie należeli do elity duchownej, zajmowali kluczowe stanowiska kościelne i cieszyli się poparciem dworu, nie znaleźli uznania w oczach współczesnych, nigdy nie przestali być cudzoziemcami, ludźmi o dziwnych obyczajach, niepojętych ambicjach, używającymi odmiennego języka. Na tym tle zrozumiała staje się opinia jednego z badaczy, który słabość pierwotnej hymnografii poświęconej Dymitrowi motywuje nieznaną nie tylko życiorysu metropolity, ale również jego twórczości, większość pism pozostawała bowiem w rękopisach<sup>31</sup>. Mimo wielu prób zmierzenia się z tematem, artystyczne opracowanie kwestii intelektualnych dokonań rostowskiego świętego uzależnione jest od etykiety literackiej, zdominowanej przez symbolikę biblijną.

„Uczoność” Dymitra reprezentuje jedna cecha – cnota wiedzy (nauki) duchowej, która wieńczy trud umysłowego wstępowania ku Bogu. Staje się ona pierwszym wyróżnikiem jego ascetycznego wysiłku, rozumianego jako osobiste umartwienie dla zbudowania bliźniego, zapewnienia mu zbawienia przez własny przykład oraz pobożne księgi. W cnocie „nauki”, tak samo jak w pobożności, święty wzrasta od najwcześniejszego dzieciństwa. Doskonali się w niej bezustannie. Aby ją rozwijać, porzuca „świat” podobnie do starożytnych chrześcijan i wybiera odosobnienie klasztorne (sedalen, t. 8). Praca umysłowa – czytanie, spisywanie ksiąg – łączona z innymi formami ćwiczeń duchowych i umartwień ciała, umożliwia oświecenie duszy „światłem prawdziwej teologii”.

Doskonałość osiągnięta w „poznawaniu” Boga to potencjał, z którym święty wychodzi do „świata”. Niezależnie czy rozumiemy pod tym pojęciem świat wspólnoty zakonnej, czy też oddziaływanie na rzeczywistość zewnętrzną. Autor poezji liturgicznej ku czci Dymitra uważa bowiem przewodnictwo duchowe za „instytucję” wewnątrzmonastyczną, jaką była początkowo, ale także za służbę świeckim, jaką stała się w chwili upowszechnienia na Rusi zjawiska „pielgrzymowania” (*странничества*) świętych ojców i ich aktywnego uczestnictwa w bieżącym funkcjonowaniu Kościoła. Poszczególne etapy życia świętego w aforystyczny niemal sposób odzwierciedla krótkka stichera na „Gospodi vovzrach” (MŹ, t. 2): *„Отрочество твое на учение, юношество на подвиги монашеския, мужественный же возраст на пользу всемь освятиль еси...”*.

Idem, *Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII-начала XVIII века*, [w:] *Разыскания в области истории и предистории русской культуры*, Языки Славянской Культуры, Москва 2002, s. 356-357. Znamienne, że w styczniu 1701 z cel klasztornych zaczęto odbierać papier i atrament.

30 Car nałożył na eparchów obowiązek organizowania szkół, lecz miały być one utrzymywane z własnych środków biskupstwa, większość dochodów zaś pochłaniały inne obciążenia państwowe. Zob. И.А. Пляпин, *op.cit.*, s. 339, 409.

31 *Святитель Димитрий...*, s. 133-4.

Obraz Dymitra-kierownika duchowego łączy typ mnicha-pustelnika, biskupa, pasterza, kapłana, nauczyciela, wyznawcy, cudotwórcy, misjonarza. Poprzez tę jedyną wybraną formę powołania hymnografia oddaje długą, dynamiczną, wieloaspektową działalność świętego w publicznej służbie Cerkwi. W myśl dawnych postulatów Nila Sorskiego, rostowskiemu świętemu przypisuje się rolę „centrum duchowego oświecenia i pociechy”. Kluczowe frazy, na których oparto ten wizerunek, brzmią: „napisał wszystkim wszystko, co służy formowaniu [religijnemu]...” (kd po VI pieśni); „wszystkich wszędzie prawej wiary nauczałeś...” (kanon 2: VIII, 1). To dziedzic apostołów, „współmówca” męczenników, „norma” (*нравство*) zakonników, chwała kapłanów, chluba hierarchów, podpora Cerkwi, ozdoba całej Rosji. Dzieło życia, przedstawione jako nieprzerwany trud szerzenia prawej wiary i umacniania pobożności według zasad pokory, odpowiedzialności i miłości chrześcijańskiej, pozwala włączyć Dymitra do grona wszystkich świętych Cerkwi. Artystyczne uogólnienia tylko w pewien sposób konkretyzuje przywołanie największych poprzedników świętego w służbie zbawienia ludzkości – apostoła Pawła, z którym równa go gromadzenie „wszystkich” wokół Chrystusa, zwiastowanie pokoju religijnego, jedności i wszelkich „rzeczy pomyślnych” (1 Kor 1, 10-14; Ef 4, 1-6<sup>32</sup>). Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy, po których bierze mądrość, św. Spirydona Trymifunckiego, pogromcy arianizmu, którego naśladuje jako strażnik ortodoksji. Jana Chryzostoma, na którym wzoruje się jako mówca. Św.św. Mikołaja i Melecego z Antiochii (również przeciwnika arian), którym dorównuje moralnością (WW, chwała, t. 8; chwała, t. 4; kd po VI pieśni; *Akatyst*, ik 4).

Szczyty kariery w Rosji kijowianie osiągnęli dzięki nieprzeciętnym cechom umysłu, rozległej wiedzy, sprawności organizacyjnej i talentom oratorskim. Od czasów Teodozego Piecherskiego Rusi znane było uświęcenie naturalnych predyspozycji intelektualnych człowieka, wybitnych zalet jego rozumu, wykorzystywanego w służbie chrześcijaństwu. Księża Gagarina inspirowała jednak inna, późniejsza tradycja, zgodnie z którą wrodzone uzdolnienia twórcze Dymitra opromienia on blaskiem transcendencji – to modelowy ewangelijny talent zsyłany z nieba i pomnażany całe życie przez świętego, dobrego sługę (Mt 25, 14-30; pierwsza stichera na „chwalitie”), który, chociaż wezwany o „godzinie jedenastej”, otrzymuje taką samą zapłatę (Mt 20, 1-10) jak „starożytni święci” i „ojcowie, mający w sercu Boga” (*theoforos*; *Akatyst*, ik 6).

Boska geneza predyspozycji umysłu, dowodząca łaski niebios, umożliwia wywyższenie tradycyjnego monastycznego procesu religijnego poznania i zanegowanie wiedzy pojęciowej, wyróżniającej kapłanów kijowskich w środowisku kleru wielkoruskiego XVIII stulecia. Poeta nie wspomina o Kijowskim Kolegium, ani o studiach, które przygotowały Dymitra do pracy hagiograficzno-teologicznej, zamiast nich opiewa bezwarunkowe podporządkowanie ludzkiego rozumu wierze, ufności i strachowi bożemu, źródłom i najwyższym kryteriom mądrości człowieka. Ontologicznie wyższa „mądrość niebiańska” radykalnie przeciwstawiona jest mądrości ludzkiej<sup>33</sup> – albo raczej „ludzkiemu mędrkowaniu” – przyczynie wszelkiego zła, synonimem którego u Gagarina staje się niewiara, odszczepieństwo, utrata prawdziwej pobożności, odchodzenie od Boga, uosabiane przez raskolników.

Interpretowana w tym kontekście polemika świętego ze staroobrzędowcami prowadzi do absolutnego odrzucenia teologii pojęciowej, immanentnie wpisanej w błędną, zgubną naukę rywała – „heretycy” posługują się wszak ludzkim rozumem. Sygnałem niechęci wobec „uczonych” teologów (mimo odwołań do pozytywnej argumentacji Dymitra z księgi o briańskiej wierze;

32 Identyfikacje i sigła biblijne wg: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 2. Poznań-Warszawa 1971.

33 Из млада воспитанъ въ добромъ научении, остроту ума твоего не на суетудренна умуствования обратилъ еси [...] но на созидание и утверждение православныхъ (канон 1: IV, 1).

kanon 2: VII, 2) jest identyfikacja przeciwnika z faryzeuszami, którzy „siedząc na katedrze”, pokazują się prostakom jako „prawodawcy” (wg Mt 23 1-10); ale ani sami „nie rozumieją, czego uczą”, ani „nie wiedzą, co innym głoszą”. Dymitr zaś, jak obdarzony bożym charyzmatem prorok Elias (wg 1 Krl 18, 16-39), obnaża i „zawstydzia” (*обличительное наставление*) wszystkie ich próby przewodzenia w zgłębianiu bożych tajemnic (*тайноводительство*), uczy rozpoznawania wrogiego fałszu, dlatego zyskuje tytuł „prawdziwego nauczyciela”<sup>34</sup>.

Skarbnicą potrzebnej prawowiernemu chrześcijaninowi wiedzy („dawnej i nowej”) są *Żywoty Świętych*, nazywane „perłą wykopaną w pieczarze kijowskiego monasteru”<sup>35</sup>. Druk hagiograficznego zbioru, który dostarczałby prawosławnym wiernym materiałów do samokształcenia wyznaniowego, zakładał jeszcze program oświatowy metropolity Piotra Mohyły – wypisano nawet z Athosu żywoty świętych Symeona Metafrastesa. Niestety, nie udało się to za jego życia, później ideę tę podjął Innocenty Gizel, ale również bez skutku. Ich dzieło kontynuował archimandryta ławry Kijowsko-Pieczarskiej, Barlaam Jasiński, zlecając wykonanie pracy Dymitrowi. Ten, traktując nowy obowiązek jako klasztorną próbę (*послушание*), solidnie przygotował się do czekającego go zadania, zebrał dostępne wówczas zbiory żywotopisarskie po polsku (Piotra Skargi), łacinie (bollandystów), rusku (mineje lekcyjne Makarego) i w ciągu kilku lat opracował własną wersję prawosławnych świętych biografii, drukując je najpierw pod patronatem Kijowa, a następnie patriarchy moskiewskiego, który wymógł na autorze liczne poprawki<sup>36</sup>. Poezja liturgiczna redukuje ten żmudny proces do praktycznego poznawania wiary z literackich przykładów i dzielenia się wiedzą duchową z innymi<sup>37</sup>.

Przekazywanie wiedzy – równoznaczne z pneumatyzacją świata – odbywa się poza zorganizowanym systemem kształcenia. Następuje za pomocą „słowa”, które tradycyjnie gra rolę głównego nośnika mądrości (wiary). Słuchaniem „słowa” nabywa się jej, zwiastowaniem rozpowszechnia dalej. Biblijnym praobrazem służby tego rodzaju hymnograf czyni siostry Łazarza, Martę i Marię, syntetyzując oba modele posługi (Łk 10, 38-42):

Марфа и Мариа сестры Лазаревы, ова седящи при ногу Инсусову слышаше слово Его, ова же печашеся о Христовомъ угощении: ты же обонимъ симъ подражая, и въ различныхъ послушанияхъ Христова нго сладце носилъ еси, и слыша и творя самъ слово Божие томужде прочихъ училъ еси [...] (jutrznia, sedalen, t. 3).

Słowo Dymitra odkrywa Boga, objaśnia sens prawosławia, wiedzie ścieżką bożych przykazań, strzeże przed diabłem, ma moc przywracania błędzących i „odstępców” na łono Cerkwi<sup>38</sup>.

34 Jutrznia, drugi sedalen po 2 katyzmie, t. 8.

35 Якоже миръ и вся красная мира, тако и начальство над братиею оставивый, вселился еси въ Киевъ паки близ пещерь, от онудуже бисерь житий святыхъ трудами твоими ископалъ еси намъ (MW, czwarta stichera na „Gospodi vozzvach”, t. 1).

36 Od 1689 Ławra Kijowska nie mogła wydawać druków bez moskiewskiego *imprimatur*.

37 Хотя достойнымъ образомъ совершити подвигъ, возложенный на тя от Бога, перее укрепляя еси свою душу прочтаниемъ жития святыхъ, предполагая себе подражание онымъ; таже, почувствовавъ пользу, из того проистекающую, не обленился еси быти списателемъ жизни техъ..., *Akatyst*, kd 7; por. też kd 6.

Весь еси любовию прилепился къ Богу и ближнему, пастырское бо о стаде Твоемъ возмевъ попечение душею трудился еси въ богомысли и въ поученияхъ, теломъ же въ послужении требующимъ от тебе помощи... Друга stichera „na chwalitie”.

38 Kanon 1: VIII, 3; kanon 2: VII, 1-2; VIII, 1; *Akatyst*, ik 4.

Stawiane jest na straży świętej Tradycji i ortodoksji, pokoju oraz jedności religijnej państwa<sup>39</sup>, bierze w opiekę jego władcę (por. WW, chwała, t. 8). Wartość wyższą niż „słowo” (i dobry przykład) mają jedynie cuda, ponieważ są skutkiem bezpośredniego działania bożej mocy. Tym samym w ujęciu poety funkcja nauczycielska episkopatu – obejmująca zadania pedagogiczne, jak również troskę o czystość dogmatyczną wiary, czego w pełni świadomy był metropolita rostowski – realizuje się wyłącznie pod formą „głoszenia słowa”<sup>40</sup> i wchodzi w zakres obowiązków opiekuńczych biskupa jako „dobrego pasterza”.

Czy zatem istotnie Dymitr Rostowski może być nazywany świętym „nowych czasów”? Przeprowadzone analizy upoważniają do twierdzącej odpowiedzi na to pytanie, ale fakt ten przejawia się głównie w odsunięciu go od służby publicznej, pozbawieniu związków z życiem krajów, w jakich przebywał, z ich kulturą (czyny miłosierdzia tu nie wystarczą). Mimo że „uczony episkopat” małoruski wprowadził w Rosji wzór działania kleru nie tyle w zaciszu domu biskupiego czy monasterach, ile właśnie „w świecie” – na uczelniach, na wojnie, podczas misji dyplomatycznych i chrystianizacyjnych (Syberia, Chiny), podczas geograficznych wypraw naukowo-badawczych, w polemice z rozproszonymi na terenie całego kraju raskolnikami, w parafiach, w zarządzaniu majątkiem cerkiewnym, nadzorowaniu gospodarki, handlu i dostaw wszelkich materiałów dla lokalnych manufaktur (np. drewno) albo do stolicy, w ścisłej współpracy z najwyższymi instytucjami administracji kościelnej i państwowej (np. synodem, urzędem gubernatora, Kolegium Skarbu, Kolegium Spraw Zagranicznych) – to literatura obrzędowa widzi ich zasadniczo wyłącznie wewnątrz klasztornej celi. I trzeba zgodzić się z Fiedotowem, że na takie postrzeganie świętości ostatnich trzech wieków największy wpływ wywarła duchowość Świętej Góry Athos<sup>41</sup>. Współcześni nie widzieli sprzeczności między wizją literacką a rzeczywistością, ponieważ w ciągu osiemnastego stulecia doszło do znacznej izolacji kleru od społeczeństwa. Nawet kiedy w drugiej połowie wieku, po latach liberalizmu i wolnomyślicielstwa, nowe pokolenie stopniowo wracało do tradycyjnej pobożności, sytuacja nie uległa większym zmianom. Można zaryzykować twierdzenie, że wprost przeciwnie – „oświeceni” ziemianie bowiem zaczęli przejmować opiekuńcze funkcje duchowieństwa, a swoją działalnością charytatywną otaczali również ubogie parafie leżące w granicach ich posiadłości – wspomagali kapłanów, łożyli na świątynie.

Wywód nasz nie byłby pełny, gdybyśmy nie dodali, jaką siłą sugestii dysponuje obraz Dymitra-mnicha. Niektórzy współcześni badacze na tyle dali się mu porwać, iż nie tylko oceniają wyniesienie metropolity na ołtarze w kategoriach łącznika między dawnymi a nowymi czasami, lecz uważają go za „figurę pierwszoplanową dla prawosławnego monastycyzmu XVIII wieku”, której *Żywoty Świętych* „wytyczyły drogę pustelniczego życia połowy XVIII stulecia”<sup>42</sup>. Autor tych słów, Oleg Kiriczenko, włącza osiągnięcia świętego także w nurt reformatorskiej działalności patriarchy Nikona<sup>43</sup>, której pewną konkretyzacją, a zarazem swoistym zamknięciem jest odnowicielska działalność Paisjusza Wielickowskiego<sup>44</sup>.

39 Gagarin wykorzystał oficjum, by przypomnieć, że jedynie wspólnota z Cerkwią prawosławną daje szansę zbawienia; kanon 2: VII, 3.

40 Nie należy mylić z funkcją kaznodziejstwa, jaką nadawano ruskiemu oratorstwu cerkiewnemu od XVI wieku.

41 Г.П. Федотов, *op.cit.*, s. 236.

42 О. Кириченко, *Дворянское благочестие. XVIII век*. Москва „Паломникъ” 2002, s. 313.

43 „Трудami патриарха Никона и святых архиереев конца XVII – XVIII веков началось дело устроения Церкви. Да и могло ли быть иначе?”. *Ibidem*, s. 302.

44 *Ibidem*.

St. Dimitri Rostovsky  
vs. monastic tradition of religiousness

St. Dimitri Rostovsky belongs to the group of “scholar bishops”, the citizens of the Republic of Poland, who after joining Kiev metropolis to Moscow held administrative offices in the territory of Russia and were canonized by Orthodox church (1757). St. Dimitri’s spiritual service, a learned monk and a hierarch was so dynamic that it was difficult to interpret his life experience and translate it into languages of hagiography and hymnology. First liturgical works dedicated to him were turned down as too schematic and conventional. Next texts by prince Grigory Grigorievich Gagarin were approved by Orthodox church, but although they reflect multi-aspectual religious and educational actions of the author of Lives of the Saints, the traditional monastic spirituality remained as the groundwork for ritual image of the metropolitan. The article shows analysis of the influence of the spirituality on literary form of St. Dimitri’s cult in its various contexts.



## Status słowa-milczenia w rozważaniach twórców prawosławnej kultury Athosu. Ślad refleksji Świętych Ojców w powieści Fiodora Dostojewskiego „Bracia Karamazow”

Artykuł porusza jeden z kluczowych aspektów nauk animatorów monastycyzmu na Athosie, a mianowicie kwestię statusu słowa i milczenia jako kategorii budujących pełnowartościowy dialog duchowy (jakość nadrzędną). Ślad myśli athoskich mnichów można odnaleźć w tekstach Dostojewskiego, między innymi w noweli *Łagodna*, w powieściach *Idiota* i *Biesy*. Analogie pomiędzy athoskim wzorcem ideowym a koncepcją artystyczną rosyjskiego prozaika osiągają szczególnie wysoki stopień intensyfikacji i sugestywności w legendzie o Wielkim Inkwizytorze będącej integralną częścią jego ostatniego wielkiego dzieła, tj. *Braci Karamazow*. W kontekście powieściowego świata artystycznego ujawnia się immanentna treść takich pojęć – generowanych przez kulturę prawosławną – jak duchowość słowa, hezychia, „milczenie ikon”. Z drugiej natomiast strony, tradycja athonitów (jej przestrzeń znaczeniowa) pozwala ujrzeć w nowej perspektywie pytanie zawarte w tekście dziewiętnastowiecznego pisarza. A jest to – niezmiernie ważne dla współczesnej humanistyki – pytanie o wartość milczenia („nieobecności” znaczącej) w obliczu pogłębiającej się postawy oczekiwania na słowo i epatowania słowem.

Problem wzajemnej relacji słowa i milczenia w procesie tworzenia istoty dialogu jest głęboko zakorzeniony w świadomości starców z Góry Athos. Kultura monastyczna – tworzona przez społeczność athoską – opiera się na fundamentach wyjątkowo trwałych, ustanowionych przeszło tysiąc lat temu, ugruntowanych przez tradycję i wciąż zasadniczo zachowujących swą pierwotną formę. Za twórcę zorganizowanej prawosławnej działalności klasztornej historycy uznają arcybiskupa Cezarei – św. Bazylego. Ów działający w IV wieku reformator ustalił zasady życia ascetycznego, które w niezmiennym kształcie zaadaptowali athonici. Z przekazu tego wynika, iż jego autor ściśle łączył praktykę ascezy, wysiłek wyrzeczenia się własnego „ja” z zachowaniem „pokory językowej”, z oszczędnym i rozważnym użyciem słowa w dyskusji i w monologu oraz z umiejętnością (urastającą wręcz do rangi sztuki) całkowitego powstrzymania się od mówienia. Kwintesencję swoich zaleceń św. Bazyli zawarł w następującej formule:

[Mnich] ma przyjąć samotność fizyczną jako swój los i sposób bycia. Ma mieć godny ton głosu i być zdyscyplinowany w rozmowach. Pokarm i napój nie powinny przeszkadzać jego umysłowi; [...]. Ma milczeć w obecności starców, słuchać ludzi mądrzejszych od siebie, miłować bliźnich i z miłością radzić się gorszych od siebie. Powinien wystrzegać się zła, ludzi cielesnych i intrygantów; wiele myśleć i mało mówić. Nie powinien być arogancki w mowie, ani gadatliwy czy skłonny do śmiechu, ale przyozdobiony skromnością. Powinien mieć oczy zwrócone w dół, a duszę ku górze i nie oczerniać swoich oszczerców. [...] Powinien być pokorny przed ludźmi, mieć w nienawiści zuchwałość, być umiarkowany i mieć serce wolne od niegodziwych spraw [...]<sup>1</sup>.

1 Cyt. za: K. Kokkas, *Góra Atos. Brama do nieba*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 139.

Z przytoczonego fragmentu pouczeń wyłania się przestroga przed „okaleczaniem mowy”<sup>2</sup>, uciekaniem się do agresji słownej, nadużywaniem potęgi języka dla fałszowania obrazu rzeczywistości (zwodzenie oszustwem, kłamstwem) i dla uzyskania wszelkich innych efektów manipulacyjnych (np. uwodzenie krasomówstwem). Wskazówki pozostawione przez arcybiskupa Bazylego nie stanowią wykładni teoretycznej *sensu stricte*, nie mają w sobie nic z opisu intelektualnego. Myśl wyrażona w cytowanym przesłaniu odwołuje się bezpośrednio do problemu odpowiedzialności za słowo, apeluje do samych podstaw porozumienia międzyludzkiego, generuje pojęcie słowa duchowego, przeciwstawionego słowu-ułudzie, pustej atrapie udającej znaczenie. Mnich-asceta (żyjący we wspólnocie) wraz z przyjęciem *tonsury*<sup>3</sup> zobowiązuje się dbać o jakość relacji między współbraćmi, chronić je przed wypaczeniem, unikać wszystkiego, co przypomina gadulstwo i obmowę, prowokacyjną grę, wykręt, intrygę. Kształtując swą duchowość powinien naśladować Ewangelicznego Chrystusa, którego mowa jest zarazem prosta i głęboko esencjonalna. Jezus, zanim przemówił, milczał przez trzydzieści lat. Człowiek zachowujący pokój „może iść przez miasto i żyć pośród zgiełku”<sup>4</sup>, ale najpierw musi nauczyć się milczeć: „Trzeba zacząć od ciszy, z dala od świata, bo jak ktoś, kto nie potrafi uciszyć się w odosobnieniu usłyszy znaczenie słów na placach miast?”<sup>5</sup>

Wobec powyższych stwierdzeń można wysnuć wniosek, iż poskramianie języka, wyjście poza siebie, poza własne „ego” – traktowane jako warunki wartościowej czynności komunikowania się – wyrażają jednocześnie istotę samodoskonalenia w ascezie. W rezultacie dojrzałość komunikacyjna staje się swoistą egzemplifikacją, sprawdzianem i świadectwem dojrzałości duchowej ascety. Analogiczne rady, dotyczące wstrzeźliwości językowej, po dziś dzień przekazują swoim uczniom starcy ze Świętej Góry. Zgodnie z wielowiekowym zwyczajem doświadczeni mnisi-przewodnicy sprawują pieczę nad braćmi rozpoczynającymi życie w społeczności klasztornej. Młodzi adepci poprzez kolejne szczeble wewnętrznego oczyszczenia: modlitwę, milczenie, łzy, pokorę i miłość<sup>6</sup> stopniowo przygotowują się do przemiany umysłu oraz ciała, dążą do odsunięcia tego, co przesłania Światło-Prawdę. Takie wertykalne uszeregowanie etapów duchowego wzrastania mnicha nie hierarchizuje wszelako ich wartości, nie wyróżnia żadnego z pięciu stadiów rozwoju. Wszystkie wyszczególnione etapy są równowartościowe, współistotne i wzajemnie uwarunkowane. Wszystkie jawią się jako elementy niezbędne dla procesu deifikacji (nastawionego na rozpoznanie woli zawartej w słowie i milczeniu tajemniczego Innego). Pierwszym szczeblem tej pięciostopniowej drogi prowadzącej ku coraz pełniejszemu oświeceniu jest modlitwa. Może mieć ona formę śpiewu, szeptu lub wołania. Wyższy stopień duchowego zaawansowania, wtajemniczenia stanowi tzw. modlitwa skryta, wymagająca zdolności i gotowości nasłuchiwanie w ciszy, wychodzenia naprzeciw Osobie, czyjej głos pragnie się usłyszeć<sup>7</sup>. Niebagatelnym wydaje się fakt marginalizowania przez starców znaczenia strony technicznej podczas prób wyciszenia, uspokojenia umysłu. Ćwiczenie umiejętności nasłuchiwanie wymaga

2 Wyrażenie „mowa okaleczona” zostało zaczerpnięte z rozprawy F. Jacques’a *Mowa okaleczona*, przeł. J. Życiński, „Znak” 1982, nr 4.

3 Ceremonia dopuszczenia nowicjusza do stanu mniszego, podczas której następuje symboliczne obcięcie włosów. Patrz: K. Kokkas, *op.cit.*, s. 264.

4 Cyt. za: J. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, Warszawa 1986, s. 20.

5 Ibidem, s. 21.

6 Ibidem.

7 Ibidem, s. 7.

wprawdzie cierpliwości i czujności, specjalnej pozycji ciała (połączonej z kontrolą oddechu) – koniecznych, by wejść w stan czuwania – jednak ów rodzaj modlitwy, jak podkreślają mnisi, nie jest po prostu jednym z wariantów licznych metod skupienia, technik medytacyjnych znanych historykom religii. Akcentują oni, że w tym szczególnym przypadku nie chodzi jedynie o osiągnięcie równowagi psychosomatycznej, że zatrzymanie wszelkiej myśli, uwolnienie się od władzy wspomnień i wyobrażeń nie jest celem samym w sobie, pragnieniem ostatecznym, lecz jest przygotowaniem gruntu pod jakościowo wyższą formę łączności z Bogiem rozumianym jako byt osobowy. Tego typu doświadczenie mistyczne nie przynosi więc poczucia roztopienia w pustce, zatracenia własnego istnienia we wszechświecie, do którego zmierzają wszak praktyki buddystów.<sup>8</sup> Wedle koncepcji athoskich mnichów uwolnienie od wszelkich namiętności (stan określany mianem *apatheia* – z gr. nieczułość, nienaruszoność) umożliwia przeżycie duchowego kontaktu, nawiązanie specyficznego dialogu z uosobioną (upodmiotowioną) Tajemnicą, a zamilknięcie w mowie i uciszenie zmysłów pełni wyłącznie funkcję środka wiodącego do tegoż właśnie celu. A zatem głęboki sens milczenia daje się poznać jednostce tylko wówczas, gdy całkowicie otworzy się ona na poszukiwanie Kogoś<sup>9</sup>.

W tradycji athoskiej milczenie nigdy nie przybrało postaci obowiązującej reguły klasztornej. Jego status określają zalecenia prekursorów ruchu monastycznego i rozkwit hezychazmu, tj. życia kontemplacyjnego. Ten kierunek we wschodniej pobożności i mistryce, praktykowany przez żyjących w odosobnieniach pustelników, zyskał popularność na Athosie na pocz. XIV w. pod wpływem św. Grzegorza Synaity. Wychodząc od próby zgłębienia znaczenia, jakie może nieść w sobie milczenie, hezychaci dochodzili w swoich refleksjach do określenia wartości słowa. Przede wszystkim wyrażali przekonanie, iż słowo bierze swój początek z ciszy i do ciszy powraca, albowiem zostało stworzone w czasie. Natomiast milczenie należy do wieczności, reprezentuje jakość trwałą, niezmienną<sup>10</sup>.

Stosunek starców z Góry Athos do słowa mówionego ujawnia się bodajże najwyraźniej w ich kontaktach z licznie przybywającymi doń pielgrzymami. Zwyczaj udawania się do Świętych Ojców po radę uświadamia, jak silnie są zakorzenione w ludzkiej naturze dwie współzależne postawy: oczekiwanie na słowo i nieufność wobec osoby milczącej. Problem ten dobitnie i sugestywnie naświetla wydarzenie utrwalone w pamięci zbiorowej athonitów. Mowa tu o historycznym spotkaniu patriarchy Aleksandrii (żyjącego w II połowie IV stulecia) z opatem Pambo – uczniem św. Antoniego Wielkiego.<sup>11</sup> Opat poproszony, by przemówił do swego gościa dla jego wewnętrznego zbudowania, umocnienia, długo milczał. W końcu, ponaglany, odrzekł: „Skoro nie wyciąga żadnego pożytku z mego milczenia, to nie wyciągnie nic i z mego mówienia. [...] Wielu poprzez mowę szuka swojej własnej chwały. Jeśli milczysz, mają cię za nic”<sup>12</sup>. To zdarzenie w immanentny sposób koresponduje z sytuacją przedstawioną przez Dostojewskiego w improwizowanej przypowieści-legendzie o Wielkim Inkwizytorze. Sewilski kardynał, stojący na czele hiszpańskiej inkwizycji – mistrz spekulacji i demagogii – w tekście skonfrontowany z milczącą, nienazwaną istotą, w której rozpoznano Chrystusa. Ziemski namiestnik dostrzega w Chrystusie jedynie obcy, niepoznawalny byt, groźnego uzurpatora w walce o władzę nad ludzkością. Dając

8 Ibidem, s. 34.

9 Ibidem, s. 17.

10 Ibidem, s. 51.

11 Pambo (zm. ok. 393 r.), przełożony klasztoru na pustyni nitryjskiej. Wywarł znamienity wpływ na życie duchowe Athosu.

12 Patrz: ibidem, s. 51.

upust swej niechęci, wtrąca tajemniczego przybysza do mrocznego lochu. Próbuje uwięzić go nie tylko w sensie fizycznym – poprzez ograniczenie przestrzeni działania, emanacji Światła – lecz usiłuje również stłamsić, zamknąć jestestwo niepożądanego rywala w konsekwentnie zacieśnianym kręgu nieprzerwanego potoku słów. Rozkazuje więźniowi mówić, choć z założenia odrzuca jego głos jako przejaw innego, „wrogiego” systemu logiki. Chrystusowe wstrzymanie się od wypowiedzi wyzwala w Inkwizytorze cały wachlarz negatywnych emocji. Już swoje pierwsze kroki, skierowane w stronę dziwnego, nieproszonego gościa, sędziwy kardynał stawia niezwykle ostrożnie, jak gdyby obawiał się podejść zbyt blisko tej zagadkowej, uporczywie milczącej zjawy i zarazem dziwił się jej istnieniu. Jednocześnie nie potrafi powstrzymać swej ciekawości. Zjawia intryguje go i przyciąga:

[...] do celi wchodzi powoli [...] z lampką oliwną w ręku. Wchodzi sam, drzwi za nim natychmiast zamykają. Staje na progu i długo, minutę albo dwie, wpatruje się w Jego oblicze. Na koniec podchodzi, stawia lampkę na stole i mówi: „To Ty? Ty?” Nie otrzymuje odpowiedzi, dodaje prędko: „Nie odpowiadaj, milcz. I cóż byś mógł powiedzieć? Wiem aż nazbyt dobrze, co powiesz. Nie masz zresztą prawa dodawać nic do tego, coś ongi był powiedział. Po cóżeś przyszedł nam przeszkadzać? Albowiem przyszedłeś nam przeszkadzać i sam o tym wiesz. Ale czy wiesz, co jutro będzie? Nie wiem, kim jesteś, i nie chcę wiedzieć: czy to Ty, czyś tylko podobieństwem Jego, jutro będę Cię sądził i spałę Cię na stosie, jako największego heretyka, i ten lud, który dziś całował Cię po nogach, jutro na mój znak będzie podsyczał płomień na Twoim stosie; czy wiesz o tym?”<sup>13</sup>

Kardynał zatrzymuje się w geście niezdecydowania. Zajmuje pozycję podejrzliwego obserwatora, by po chwili podjąć wysiłek oswojenia obcego. Z początku pozornie wychodzi mu na spotkanie, lecz po tym śmiałym kroku niemalże natychmiast wycofuje się, blokując możliwość rozmowy. Kontynuując monolog, Inkwizytor na przemian to odsłania się, to znów maskuje. Im bardziej dotkliwie odczuwa brak repliki ze strony adresata wypowiedzi, tym więcej siły perswazji, agresji wkłada w swoje zręcznie dobierane słowa. Postępuje według schematu: prowokacja – zablokowanie przeciwnika (nie partnera) – skoncentrowanie energii na dowiedzeniu swych racji (satysfakcjonujące samoutwierdzenie, wyznaczenie granic przestrzeni własnej). Podążanie za myślą samozwrotną, chciałoby się rzec, uzbraja wypowiadającego się w nieprzepuszczalny pancerz i wiedzie ku samoalienacji. Nie służy rozwojowi, zadowala się sobą. Podmiot mówiący porusza się w ramach jednej optyki. Stosowana przez niego argumentacja wytwarza świadomość fałszywą, okazuje się jałową, bezowocną spekulacją. Przewrotna gra nadawcy-intelektualisty degraduje *verbum* do poziomu narzędzia wyrafinowanej przemocy<sup>14</sup>, wymierzonego w najczulsze punkty odbiorcy. Ponieważ adresat nie podejmuje wyzwania, rezygnuje z walki, słowo – podszycujące się pod Prawdę – trafia w próżnię, wraca do samego siebie. „Wyrzucone” w pustkę nie napotyka niczego prócz pustki. Istnieje wyłącznie dla samego siebie, samo w sobie się przegłęda, przez co uzyskuje niepewny status ontologiczny, zostaje zdegradowane do poziomu funkcji hermetycznego, bezproduktywnego systemu. Zwroty imperatywne, którymi posługuje się mówca, aby dowieść słuszności werbalizowanych przekonań, pozorują chęć mentalnego wyjścia na

13 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, cz. I i II, przeł. A. Wat, Warszawa 1970, s. 303-304. Dalej fragmenty tekstu będą cytowane według tego samego wydania.

14 Problem przemocy werbalnej w improwizowanej legendzie o Wielkim Inkwizytorze sygnalizuje H. Brzoza, której obserwacje stały się dla autorki niniejszego referatu inspirującym bodźcem do dalszych poszukiwań. Zob. H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995, s. 298.

spotkanie partnerowi. Przebiegła, efektowna retoryka pozwala się jednak łatwo zdemaskować, gdyż przynosi skutek całkowicie odwrotny w stosunku do zamierzonego. „Czy masz prawo oznajmić bodaj jedną z tajemnic tego świata, z któregoś przybył?”<sup>15</sup> – pyta surowy dostojnik swojego jeńca. Nie czekając na odpowiedź sam oznajmia: „Nie, nie masz [...]”<sup>16</sup>. „Patrzysz na mnie łagodnie i nie raczysz mi odpowiedzieć nawet oburzeniem?”<sup>17</sup> – pyta ponownie. I dalej ciągnie swój wywód:

Nie ma nic bardziej ponętnego dla człowieka nad wolność sumienia, ale nie ma też nic bardziej męczącego. I oto zamiast dać twarde podwaliny, aby raz na zawsze uspokoić ludzkie sumienie – przyjąłeś wszystko, co jest nieokreślone, zagadkowe, niezwykle, wszystko, co przerasta siły ludzkie, a więc postąpiłeś tak, jakbyś ich wcale nie kochał – i to Ty, któryś przyszedł oddać za nich życie Swoje! [...]. Ale czyś Ty nie pomyślał, że człowiek odrzuci nawet Twój obraz i Twoją prawdę, jeżeli się go obciążą takim strasznym brzemieniem jak wolność wyboru? Że ludzie ogłoszą w końcu, iż nie w Tobie jest prawda, albowiem nie można ich było zostawić w większym zamęcie i męczarni, niż Tyżeś to zrobił, pozostawiając im tyle trosk i tyle nie rozstrzygniętych zadań!<sup>18</sup>

Demagog, upojony giętkością swego języka, zniewolony mocą niezbitych argumentów, przejęty sposobnością wyrażenia długo skrywanych myśli, nie pozostawia miejsca na cudzą tożsamość. Zwracając się do słuchacza słowami: „Patrz, coś uczynił!”, „Czyś zapomniał?”, „Ale pytam Cię znowu”, „Czy naprawdę mogłeś przypuszczać?”, „Spójrz i osądź sam”, „Rozstrzygnij”, „Uprzytomnij sobie”, „Rozgniewaj się”, „Idź i nie przychodź więcej...” podkreśla wprawdzie obecność tego Drugiego (forma „ty”), lecz nie jest w stanie jej zaakceptować, uznać jej autonomicznej podmiotowości. Odczuwając ciężar nieznośnej obecności stopniowo stara się ją zredukować, przesłonić, unieszkodliwić i, wreszcie, odseparować od siebie. Łagodny, cichy więzień pozostaje jednakże czujny; nie odwraca twarzy, nie zamyka się przed mówiącym. Milcząc, nie kieruje spojrzenia w próżnię. Patrzy wprost na oratora. Przenika go spokojnym, aczkolwiek badawczym wzrokiem (i ten właśnie przenikliwy wzrok najbardziej niepokoi, wzbudza podejrzenia, drażni wyobraźnię starego Inkwizytora). Atakowany nie odpowiada atakiem, nie potwierdza, ani nie neguje kardynalskich tez. Dostojewskolog Halina Brzoza nazywa tę postawę milczącego bohatera unikaniem<sup>19</sup>, choć można by ją rozumieć jako wyraz totalnej otwartości na potencjalnego partnera, niezachwianej gotowości spotkania się z nim na innej płaszczyźnie – domagającej się przewartościowania priorytetów, zmiany wewnętrznego nastawienia. Inkwizytor (pomimo zaawansowanego wieku) nie dojrzał do podjęcia trudu przeorganizowania wypracowanego systemu myślenia. Dlatego właściwy Chrystusowi potencjał pojmuje nie w kategoriach życiodajnej szansy, lecz dręczącej zagadki, nieokreśloności. Chrystus nie podejmuje dyskusji, lecz Jego abdykacja nie jest trwaniem pasywnym, nie jest prostym gestem wycofania się, próbą odizolowania „ja”, ucieczki w obawie przed odrzuceniem. Wręcz przeciwnie, analiza tekstu ujawnia, iż cały On jest słuchaniem – działaniem, czyli milczeniem aktywnym, zwróconym nawet w stronę tego, kto Go odrzuca. Na zasadność proponowanej interpretacji mogłoby wskazywać pocałunek, który jeniec przed swoim odejściem składa na „bezkrwistych wargach”

15 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 304.

16 Ibidem

17 Ibidem, s. 305.

18 Ibidem, s. 309.

19 Por. H. Brzoza, *op.cit.*, s. 299. Badaczka konstatuje, iż Chrystus, zachowując milczenie, zasłania się, wybiera mniejsze zło.

niedosłego oprawcy, jak również wcześniejsza reakcja mieszkańców Sewilli na jego milczenie, kiedy przechodził przez miejski plac: „Pojawił się cichaczem, niepostrzeżenie, lecz oto wszyscy [...] poznali Go od razu. [...] Cały lud z nieprzepartą siłą garnie się do Niego”<sup>20</sup>. Zatem rozpoznanie dokonuje się na drodze pozawerbalnej, a mimo to owocuje porozumieniem; ma charakter pełny, budujący. Promienie Światła emanują z oczu wędrowca i spływając na ludzi budzą entuzjastyczny odzew. On wyciąga ku nim ręce, błogosławi, pozwala tłumowi dotykać swych szat. Wszystko, co czyni w milczeniu, ma formę „wyjścia”. Odmienne wrażenie wywołuje spojrzenie i błogosławieństwo (słowo) Inkwizytora. W zapadłych oczach tego prawie dziewięćdziesięcioletniego pogromcy heretyków zaledwie tli się mała isierka gasnącego blasku. Nieprzejednany kardynał wyraźnie dystansuje się od zastraszonego, uległego ludu: „Zanim w pewnej odległości idą jego posępni pachółkowie i niewolnicy oraz „świętobliwa” straż”<sup>21</sup>. W taki oto sposób wyznacza granice swego „antydialogowego” terytorium. Dostojnik zatrzymuje się i przygląda z daleka. Pozdrawia tłum wśród „grobowego milczenia” i czym prędzej oddala się. Kardynalskie milczenie kojarzy się z bezwładem, martwością, chłodem, skostniałością. Poprzez swoje zdecydowane ukierunkowanie dośrodkowe paraliżuje zaistnienie jakiegokolwiek formy dialogu, podczas gdy otwarte gesty istoty zbliżającej się do ludzi są wyrazem aktywności siły odśrodkowej, tworzącej wysokojakościową więź z otoczeniem.

Reasumując, w świetle rozważań starców z Góry Athos odsłania się niezmiernie ważny i wciąż niedostatecznie zbadany aspekt przypowieści o Wielkim Inkwizytorze. Dotyczy on problematyki związanej z psychologiczno-etycznym wymiarem aktów mowy, nurtującej, zarówno wybitnych mędrców świeckich od czasów starożytnych, jak i przedstawicieli patrystyki greckiej, którzy wywarli, jak wiadomo, przemożny wpływ na kształtowanie się idei chrystologicznych Fiodora Dostojewskiego. Przedstawione w niniejszym referacie spostrzeżenia nie pretendują wszakże do miana wyczerpujących. Główną intencją autorki było zwrócenie uwagi na specyfikę postrzegania relacji słowo-milczenie w tradycji duchowej Athosu i jej korespondencję ze strukturą znaczeniową najbardziej reprezentatywnego pod tym względem tekstu powieściopisarza. Interesujące nas stosunki ukazane zostały poprzez konfrontację dwóch wewnątrznie spolaryzowanych postaci, przejawiających na poziomie rzeczywistości językowej dwa skrajne typy zachowań. Wyniki tego konceptualnego eksperymentu implikują pytanie o kondycję dialogową człowieka współczesnego, o stan jego zdolności komunikacyjnych, wrażliwości i dojrzałości w kontaktach interpersonalnych. Ten niepokojący dylemat zyskuje szczególną wymowę i aktualność, po pierwsze, w kontekście rozwoju tendencji antyhumanistycznych w literaturze, których źródło upatruje się właśnie w przeświadczeniu o niemożności komunikacji człowieka z samym sobą i ze światem zewnętrznym, co nie tylko uniemożliwia poznanie siebie oraz świata, ale także grozi śmiercią więzi międzyludzkich<sup>22</sup>, po drugie – w obliczu szeroko rozumianych zjawisk kulturowych, powoływanych do życia w dzisiejszej dobie wszędobylskich massmediów i reklamowego szumu informacyjnego.

20 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 302.

21 Ibidem, s. 303. Tę cechę w zachowaniu interpersonalnym bohatera akcentuje T. Brzostowska w pracy *Tryptyk z Milczącym Chrystusem*, „Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tolstoja i Dostojewskiego”, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2002.

22 Zob. A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Derridiana*, wyb. i oprac. B. Banasiak, Kraków 1994.

СТАТУС СЛОВА — МОЛЧАНИЯ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ  
СОЗДАТЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ АФОНА.  
СЛЕД МЫСЛИ СВЯТЫХ ОТЦОВ В РОМАНЕ ФЁДОРА  
МИХАЙЛОВИЧА ДОСТОЕВСКОГО *БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ*

Внимание автора статьи привлекает одна из особенностей мышления афонских аскетов, а именно их взгляды на тему функций слова и молчания в процессе внутреннего развития индивида как участника полноценного духовного диалога. След идеи святых старцев можно найти в прозе Ф.М. Достоевского. Трактовка проблемы диалогической компетенции человека, укоренённая в монашеской традиции, наиболее ярко корреспондирует с мыслью, изложенной в легенде о Великом Инквизиторе, которая является интегральной частью романа *Братья Карамазовы*. В контексте художественного произведения выявляется глубокий смысл понятий хесихия, „молчание икон”, духовность слова, сформированных на почве православной культуры. С другой стороны, православная монастырская культура Афона (её семиотическое пространство) освещает существенные, но не вполне раскрытые аспекты вопроса, закодированного в тексте писателя. Здесь имеется в виду – столь важный для современных гуманитарных наук – вопрос о значении молчания (активного „отсутствия”, имманентного созревания) в условиях нарастающего ожидания, требования слова и эпатирования словом.

## Athos, prawosławie, Rosja. Rozważania nad duchowością prawosławną w twórczości literacko-publicystycznej Borysa Zajcewa

Borys Zajcew jest reprezentantem starszego pokolenia rosyjskich pisarzy emigracyjnych, którzy opuścili kraj w ramach tzw. pierwszej fali emigracji<sup>1</sup>. Do grona tego należeli również, przypomnijmy, tacy sławni twórcy jak Konstanty Balmont, Dymitr Mierieżkowski czy Iwan Bunin. Badacze emigracji rosyjskiej podkreślają, że pisarze, którzy w wyniku przewrotu październikowego znaleźli się na Zachodzie, niezwykle silnie odczuwali rozłąkę z ojczyzną. Szczególnie dotkliwie zaś sytuację tę przeżywali twórcy uznani i sławni (do których zaliczał się już Zajcew), gdyż emigracja oznaczała dla nich izolację od szerokich rzesz czytelników, którzy mimo wielkiej liczebności diaspory rosyjskiej, byli rozproszeni po wielu krajach na całym świecie i zaabsorbowani codziennymi problemami, wobec których stawać musiał każdy wychodźca<sup>2</sup>. Perspektywy literatury rosyjskiej na wygnaniu rysowały się nader mgliście i krytycy emigracyjni, którzy od samego początku śledzili kulturę rosyjską na Zachodzie, wkrótce dostrzegli w niej symptomy upadku, epigoństwo, ograniczenie kręgu tematów do spraw na sprawach związanych z ojczyzną, brak wyraźnych tendencji rozwojowych, zanik eksperymentatorstwa, a wreszcie względnie małą liczbę młodych twórców<sup>3</sup>. Pisarze emigracyjni z reguły dążyli do zachowania swojej tożsamości, pamięci o ojczyźnie czy też ocalenia rosyjskich wielowiekowych tradycji, które w samej ojczyźnie były przecież poważnie zagrożone<sup>4</sup>. Spuścizna twórcza Zajcewa, pisarza przez dziesięciolecia pomijanego w sowieckim literaturoznawstwie, miała bez wątpienia duże znaczenie w zachowaniu specyfiki literatury rosyjskiej na wygnaniu. Znaczący temat podkreślają bowiem, że twórczość Zajcewa dotyczy istoty rosyjskości, a pewna jej część odnosi się wprost do dziedzictwa rosyjskiej kultury religijnej<sup>5</sup>.

Twórczość Zajcewa ewoluowała od młodzieńczego, mającego nawet znamiona panteizmu, zachwytu światem, poprzez powolne odkrywanie wartości kultury chrześcijańskiej do niewzruszonej, dojrzałej wiary. Pisarz, początkowo zupełnie obojętny na tradycje prawosławne, drogę twórczą rozpoczyna od opowiadań poświęconych inteligencji rosyjskiej początku dwudziestego wieku, w których zaznacza się już charakterystyczny liryczny niemal styl Zajcewa, zmierzającego do odzwierciedlenia nastroju, emocji, doznań dostępnych zmysłami. Wirtuozeria, z jaką Zajcew

1 Więcej o pokoleniach emigracyjnych patrz: L. Suchanek, *Rosyjska literatura emigracyjna. Próba spojrzenia całościowego*, „Slavia Orientalis” 1993, t. XLII, nr 2, s. 257-270.

2 Т.П. Бусласова, *Литература русского зарубежья. Курс лекций*, Москва 2003, s. 8-10.

3 Więcej na ten temat zob. Г. Струве, *Русская литература в изгнании*, Нью-Йорк 1956, s. 199-213.

4 В. Вейдале, *Традиционное и новое в русской литературе двадцатого века*, [w:] *Русская литература в эмиграции. Сборник статей*, red. Н.П. Полторацкой, Pittsburgh 1972, s. 12; А. Леденв, *О некоторых тенденциях стиливого самоопределения в русской литературе первой волны эмиграции*, „Studia Rossica” XII, s. 104.

5 В.В. Агеносов, *Литература русского зарубежья*, Москва 1998, s. 116; А.М. Любомудров, *Духовный реализм в литературе русского зарубежья*. Б. К. Зайцев, П. С. Шмелев, Санкт Петербург 2003, s. 5-6.



przekazuje dźwięki, kolory czy grę światła, sprawia, że nazywa się go pisarzem impresjonistą<sup>6</sup>. Dopiero po opuszczeniu kraju w roku 1922 pisarz, cieszący się już pewną sławą, zwraca się ku tematami związanym z rosyjskimi tradycjami prawosławnymi. Sam Zajcew dostrzega w tym pewien paradoks mówiąc, że „bez rewolucji i emigracji nie odkryłby blasku Świętej Rusi”<sup>7</sup>. Rosja widziana z oddali stała się dla pisarza bowiem krajem sentymentalnych wspomnień, krainą nieskażonej wiary. Już od 1924 roku Zajcew pisze szereg utworów poświęconych świętym i błogosławionym prawosławnym. W obrazach Sergiusza Rodoneskiego (*Преподобный Сергей Радонежский*, 1924), Awraamija Czuchłomskiego (*Сердце Авраамия*, 1927) czy świętego Aleksego (*Алексей – Божий человек*, 1925) twórca podkreśla heroizm, siłę wiary i wytrwałość bohaterów, posługując się przy tym wyraźnie znanymi kanonicznymi wzorcami hagiograficznymi. Jednak należy również dostrzec, że pisarz ciągle w bardziej lub mniej wyraźny sposób nawiązuje do tematu Rosji. Najlepiej widać to na przykładzie utworu o jednym z najważniejszych rosyjskich świętych, twórcy Ławry Troicko-Siergiejewskiej – Sergiuszu Radoneskim. Zajcew, konstruując postać głównego bohatera, zdołał uniknąć moralizatorstwa, nie nadużywał odwołań do sytuacji czternastowiecznej Rusi i nie przeciążał fabuły pierwiastkami patriotycznymi, które na emigracji były niezwykle popularne. Autor nowego żywota umiejętnie przedstawił natomiast postawę Sergiusza, który przede wszystkim skupił się na rozwoju wiary prawosławnej na terytorium Rusi, ale dobro samego kraju nie było mu obojętne. W ten sposób Zajcew odtwarza na podstawie postaci Sergiusza pewien rosyjski typ świętości, w którym miłość do ojczyzny stanowi znaczące uzupełnienie dbałości o sprawy duchowe.

Wydaje się, że napisana w 1927 roku relacja z pielgrzymki do najważniejszego centrum modlitewnego wschodniego chrześcijaństwa, wydana w roku 1928 pod tytułem *Athos (Афон)*, w jakimś sensie kontynuuje Zajcewowskie dążenie do ukazywania typowych cech świętości rosyjskiej. Świętość rozumie tu jednak Zajcew nie jako nagrodę dla wyjątkowo heroicznym prawosławnym, lecz jako stałą cechę duchowości rosyjskiej. Wspomniane wyżej słowa pisarza o „blasku Świętej Rusi”, implikują przecież przekonanie o istnieniu mistycznej krainy, która otacza swoim splendorem, wszystkich należących do niej. Ten sakralny obraz jest transponowany na różne sfery życia i może obejmować dowolny zakres przestrzeni. Dlatego także pisarz wyraźnie wartościuje obszar Świętej Góry, określając go jako bliski, znajomy czy rosyjski<sup>8</sup>. Przedstawia wizję „rosyjskiej świętości na Athosie”, nie dostrzegając w swym oglądzie znamion antynomiczności. Relacjonuje swój kontakt z greckimi instytucjami administracyjnymi, spotkania z przedstawicielami różnych narodów i ani na chwilę nie twierdzi, że Rosjanie są przeważającą grupą na Athosie. Tego typu informacje są poza kręgiem zainteresowań Zajcewa, który skupia się przede wszystkim na duchowym i kulturalnym wymiarze Góry. Przez dzisiejszych literaturoznawców *Athos* kwalifikowany jest jako opowiadanie, szkic lub reportaż<sup>9</sup>. Gatunkowo utwór znajduje się więc na granicy literatury pięknej i dziennikarstwa, jednak analiza formalnej strony tekstu wykazuje, że należałoby skojarzyć go ze staroruskimi relacjami z pielgrzymek do miejsc świętych<sup>10</sup>.

6 Por. I. Malej, *Impresjonistyczna proza B. Zajcewa*, „Przegląd Humanistyczny” 1995, nr 3, s. 99-117; M. Matecka, *Impresjonizm we wczesnej prozie Iwana Bunina i Borysa Zajcewa*, Lublin 1966.

7 Б. Зайцев, *Собрание сочинений в 5 томах*, t. 9 (АОП), Москва 2000, s. 17.

8 Б. Зайцев, *Собрание сочинений в 5 томах*, t. 7, *Святая Русь*, Москва 2000, s. 80, 123, 139 (Wszystkie inne odniesienia do tego tekstu będą dalej oznaczane numerem strony).

9 Por. А. Любомудров, *Святая Русь Бориса Зайцева*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений...*, t. 7, s. 10; А.М. Любомудров, *Духовный реализм в литературе русского...*, s. 74-75.

10 B. Wegnerska-Ptaszkiewicz, „Athos” by Borys Zaitsev in the context of Old Russian pilgrimage (preliminary considerations), „Slavia Orientalis” 2004, nr 2, s. 182-184.

Dzieło opatrzone jest wstępem, w którym podkreślona została tożsamość autora i narratora. W ten sposób pisarz uwiarygodnia przedstawione sytuacje i rozważania, a jednocześnie zbliża utwór do takich przykładów staroruskiej literatury podróżniczej, jak np. *Wędrowka ihumena Daniela*<sup>11</sup>. W dziełach tych wiodącą rolę odgrywa światopogląd narratora, decydującego o tym, jakie szczegóły rzeczywistości wyodrębnione są w relacji. Zajcew stwierdza we wstępie, że jego opowieść charakteryzuje bezpośredniość przeżyć, która determinuje sposób narracji, ale przede wszystkim odrzucenie wszelkich dywagacji filozoficznych i skupienie się jedynie na osobistych doświadczeniach:

Живя в монастырях, странствуя по полуострову на муле, пешком, плывя вдоль берегов его на лодке, читая о нем книги, я старался все, что мог, вобрать. Ученого, философского или богословского в моем писании нет. Я был на Афоне православным человеком и русским художником (s. 76).

Zasadniczą cechą percepcji świata w utworze jest odniesienie do własnej religii, które znów wskazuje na paralele do staroruskiej literatury podróżniczej. Kierując się tymi samymi priorytetami trzynastowieczny pątnik – ihumen Daniel, na muzułmańskich terenach koncentruje się na śladach chrześcijaństwa, Zajcew zaś wśród wielonarodowej wspólnoty prawosławnej poszukuje korzeni wiary rosyjskiej. Narrator jest przekonany, że duchowość Athosu jest sercem całego prawosławia, życie zaś athoskich mnichów charakteryzuje w jakiś sposób istotę religii. Warto jednocześnie zauważyć, że zasadniczą cechą wizji świata w utworze jest nacisk na wymiar estetyczny Athosu. Zewnętrzna charakterystyka jest dla Zajcewa źródłem stałych odniesień do religii, które są realizowane przez ekskursy historyczne, kulturologiczne lub mitologiczne. Autor *Świątobliwego Sergiusza Radoneskiego*, określany również jako „poeta prozy”, skupia się przy tym na takich elementach rzeczywistości jak zapach, kolor czy natężanie światła, które wywołują określone nastroje i asocjacje. W wyniku tych zabiegów narrator dostrzega cechy rosyjskie np. w architekturze świątyń, zapachu kaplic lub pomieszczeń gościnnych:

Темновата лесенка, небольшая трапезная вроде какого-нибудь среднерусского монастырька.

Пахнет тут сладковато-кисло, щами, квасом, летают вялые мухи. Никакие Комнены или Палеологи сюда не заглядывали. Но это колыбель наша, русская, здесь зародилось Русское монашество на Афоне – отсюда и распространилось (s. 123).

W tego typu stwierdzeniach ujawnia się właśnie postawa artysty, która obok postawy prawosławnego została zasygnalizowana w autorskim wstępie do utworu. Atmosfera Athosu pobudza więc narratora do wyrażania czysto estetycznych spostrzeżeń i swobodnych uwag na tematy duchowe. Zawarta we wstępie konstatacja, że przedstawione tu myśli nie pretendują do miana rozważań naukowych lub teologicznych, pozwala w dalszej części narratorowi ujawniać swoje najbardziej zaskakujące teorie czy luźne skojarzenia. Zajcew, poszukując istoty świętości Athosu, wcale nie koncentruje się więc na doświadczeniach mistycznych. Mimo że chrześcijański światopogląd najwyraźniej dominuje w utworze, to same przeżycia religijne zajmują w nim miejsce zupełnie marginalne. Narrator zatrzymuje się na zewnętrznych przejawach religijności mnichów i na wyglądzie poszczególnych, oglądanych przez niego miejsc. Takie powierzchowne widzenie

11 Por. ibidem, s. 182.

świata odznacza się paradoksalnie wielką wrażliwością na sprawy duchowe. Wydaje się bowiem, że narrator nie chce ujawniać swojego najbardziej intymnego doświadczenia religijnego, nie uzewnętrznia swoich doznań mistycznych. Wiara jest w tym utworze ukazana jako zupełnie indywidualne przeżycie, którego istoty nie można przekazać wprost, w formie słownej. W charakterze nośnika tego doświadczenia występuje natomiast inne doświadczenie – estetyczne. Zajcew, dbając o szczegółowość opisu, stara się przedstawić jak najwierniej taki obraz Athosu, który mógłby być kontemplowany przez odbiorcę utworu. Pisarz-emigrant jak ruski ikonograf usiłuje w jakiś sposób wyrazić to, co niewidzialne i niepoznawalne inaczej jak tylko przez kontemplację obrazów czy symboli. Warto tu przytoczyć opinię na temat zadań sztuki o. Sergiusza Bułgakowa, cieszącego się wielkim autorytetem na emigracji:

Sztuka poszukuje sposobu przedstawienia rzeczy w ich autentycznym byciu, dania im bardziej artystycznego wyrażenia niż mają go w rzeczywistości, w świecie. [...] jest przede wszystkim swoistą kontemplacją idei rzeczy w samej rzeczy, jej szczególnym widzeniem, które realizuje się w dziele sztuki lub w ikonie<sup>12</sup>.

Bułgakow na potwierdzenie tej tezy przytacza słowa Pseudo-Dionizego Areopagity, że „prawdziwe rzeczy widzialne są wyraźnym obrazem rzeczy niewidzialnych”<sup>13</sup>. Wydaje się, że omawiany utwór Zajcewa może być przykładem realizacji takiej mistycznej koncepcji sztuki. Pisarz stawia sobie przecież zadanie ukazania istoty świętości Athosu. Fenomen Góry zostaje zatem przedstawiony w postaci drobiazgowego opisu krajobrazów, życia zakonnego i praktyk pustelniczych. Szczegóły linii brzegowej, zarys Góry, kolor nieba, które przykuwają uwagę narratora od początku podróży, pozwalają spotęgować nastrój religijny. Zajcew wykorzystuje w pewnych partiach utworu chwyt kompozycyjne, właściwe sztuce ikonograficznej. Podobnie jak w ikonie klasyczne zasady perspektywy są tu wyraźnie naruszone<sup>14</sup>. Pisarz zwraca bowiem uwagę na te elementy, które są jego zdaniem szczególnie ważne dla oddania atmosfery duchowej. Nie pisze np. o szczegółach wystroju świątyń, ale o ich wyglądzie zewnętrznym. Ta zasada jest widoczna w opisie klasztoru św. Pantalejmona, odgrywającego w utworze bardzo ważną rolę ze względu na swoją „rosyjskość”. Zajcew opisuje jedynie bryłę klasztoru i wygląd wejścia, po czym koncentruje się na przypomnieniu historii samego św. Pantalejmona i omówieniu jego ikonografii. Wchodząca w skład kompleksu klasztornego świątynia tonie zaś w półmroku, wśród którego narrator wychwytuje tylko złoto i błękit:

Золото иконостасов и икон мерцает в блеске свечей, из окон ложатся лунные ковры. Это дает синне-дымный оттенок храму. Золото и синева – так запомнился мне ночной храм Покрова Богородицы (s. 99).

Owa dominanta kolorystyczna ma symboliczne znaczenie, tym bardziej, że pisarz nie precyzuje ani kształtów żadnych elementów wystroju świątyni, ani ich konkretnych barw. Wydaje się więc, że sens takiego opisu należy rozszyfrować zgodnie z symboliką barw w ikonach<sup>15</sup>.

12 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 43.

13 Ibidem, s. 43.

14 Por. P. Florenski, *Odwrócona perspektywa*, [w:] idem, *Ikonoostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984, s. 213, 215.

15 Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 31-36.

Kolejnym chwytem artystycznym Zajcewa, w którym można dostrzec inspiracje techniką ikonową, jest specyficzne operowanie światłem<sup>16</sup>. Pod tym względem na uwagę zasługuje opis pierwszego spotkania narratora z Athosem. Święta Góra wyłania się powoli z mgły i nie ma określonego źródła światła, które pozwoliłoby narratorowi dostrzec jej zaciemnione i oświetlone części<sup>17</sup>. Dzięki temu cały późniejszy obraz Athosu jakby wynurza się z ciemności, podobnie jak postaci świętych na ikonach<sup>18</sup>. Ta zasada dotyczy zresztą i końca utworu, gdzie wspomnienie o słonecznym świetle pojawia się przy opisie pokoju gościnnego i morza, ale nie przy ogólnym ostatnim obrazie Athosu, widzianego z pokładu odpływającego statku.

Takie zabiegi zbliżają utwór do sztuki cerkiewnej, ale nie wyczerpują bogactwa środków kompozycyjnych, wykorzystanych w *Athosie*, służących oddaniu istoty świętości przedstawionego sanktuarium. Przyroda półwyspu, na którym położony jest zespół klasztorów i pustelni, swoją harmonią i pięknem przypomina ogród edeński, a sama Góra Athos, spowita o poranku mgłą, jest przez narratora kojarzona z biblijną górą Synaj: „Нет, гора, а облака цепляются за верхний ее вузубец, и в этом есть что-то синайское, тут, действительно, престол неба” (s. 77).

Narrator dba o konkret w opisie realiów podróży na Athos. W tym celu przedstawia lokalizację geograficzną, sytuację gospodarczą i polityczną Świętej Góry. Opisy te, mimo że mogą być uznane za klasyczny przykład spraw spoza sfery świętości, to jednak nie stwarzają w utworze napięcia *sacrum* i *profanum* – nie wprowadzają dysharmonii. Według Zajcewa bowiem, świętość jest zanurzona w codzienności, fenomen Athosu polega na tym, że funkcjonuje on w realnym świecie, podlegając w jakimś sensie jego prawom<sup>19</sup>. Dlatego też „zwykły prawosławny”, jak mówi o sobie narrator, nie czuje się na Athosie obco, przeciwnie, staje się na zawsze częścią mistycznej wspólnoty:

Я простой паломник, как здесь говорят, «поклонник», со Святой Горы возвращающийся в бурный мир, сам этого мира часть. В своем сердце уношу частицу света афонского, несу ее благоговейно, и что бы не случилось со мной в жизни, мне не забыть этого странствия и поклонения, как, верю, не погаснуть в ветрах мира самой искре (s. 146).

W omawianym utworze Zajcew wyraża myśl, którą powtarzał także w innych swoich dziełach, że chrześcijanin jest żołnierzem w świecie niewrażliwym na świętość (s. 98). Prawosławie, jak ukazują to dobitnie przykłady opisanych w utworze mnichów, wymaga stałej czujności i dyscypliny. Narrator utworu pełen podziwu relacjonuje pracowity dzień mnichów, zwracając uwagę na nikłą ilość wypoczynku, snu i jedzenia, a jednocześnie gorliwość, z jaką poświęcają się oni wielogodzinnym nabożeństwom i modlitwom. Narrator zaznacza, że on sam nie był w stanie wytrwać w tak napiętym planie dnia, ale doświadczenie własnej słabości uświadomiło mu istnienie ciągłego napięcia pomiędzy potrzebami ciała, potrzebami ducha. W ten sposób pisarz podkreśla doniosłe znaczenie ascezy w prawosławnym życiu religijnym.

Nacisk na praktyczną stronę wiary athoskich starców odzwierciedla ważną cechę duchowości prawosławnej, która nie jest nastawiona na naukowe dywagacje. W opisach Zajcewa wyraźnie manifestuje się kontemplacyjny, modlitewny charakter pobożności Athosu, która pod tym względem mocno różni się od licznych zachodnich zgromadzeń klasztornych, które były

16 Zob. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 77.

17 Por. I. Jazykowa, *Świat ikony...*, s. 36.

18 Zob. Smykowska, *Ikona...*, s. 77.

19 Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 8-12.

ośrodkami myśli naukowej. Zdaniem narratora, na Świętej Górze wytworzył się odrębny typ duchowości, którego cechą charakterystyczną jest konkretyzm. Konkretem jest bowiem diabeł, z którego pokusami mnich toczy nieustającą walkę przez codzienny wysiłek, modlitwę i pracę. Ta oryginalna „praktyka wiary” nie sprzyja abstrakcyjnym rozważaniom, które mogą kierować umysł w stronę dialektyki i budzić wątpliwości. Ów typ duchowości, określane w utworze jako „zdrowy i chłodny” (s. 88-89), jest wyraźnie dodatnio wartościowany przez Zajcewa.

Kolejną ważną cechą Athosu, która ujawnia się w opisach życia codziennego Świętej Góry, jest swoista różnorodność form kultu. Narrator przedstawiając spotkania z kolejnymi mnichami-przewodnikami po cudownej krainie, zwraca uwagę na różnice pomiędzy nimi. Jedni unikają rozmów i wydaje się, że w całości pochłonięci są praktykami religijnymi, inni zaś chętnie dyskutują o swoich zainteresowaniach. Odmienne są także style życia pustelniczego, które w utworze ukazane są we właściwej pisarzowi łagodnej, a nawet żartobliwej manierze. Opisy życia pełnego umartwień i cierpień narrator rozjaśnia przytaczając opowieść, jak ojciec Arseniusz, powstrzymujący się od jedzenia cebuli, posprzeczał się z ojcem Nilem, który uważał, że życiu duchowemu najbardziej szkodzi jedzenie masła (s. 136-137). Motyw Nila i Arseniusza przypomina opowieści ze staroruskich pateryków i ma na celu ukazanie otwartości prawosławia. Duchowość Athosu, mimo rygorystycznych zasad zakonnych, pozwala każdemu utrzymać indywidualność:

Монахи все вообще разные. Они исповедуют одну веру, и это объединяет их, но глубокая душевная жизнь в соединении с тем, что никто не «носит» со своей личностью, не «выпячивает» ее, напротив, как будто ее сокращает, — это приводит к тому, что как раз личность-то и расцветает, свободно развивается по заложенным в ней свойствам (s. 86).

Postawa narratora, skupionego na zewnętrznych opisach Świętej Góry, podkreśla kwestie osobowości i indywidualizmu. Narrator ukazuje, że także w jego przypadku przyjęcie duchowości Athosu nie oznacza rezygnacji z własnych zainteresowań, ani odżegnienia się od indywidualnej wrażliwości. Dlatego narrator, ujawniający bliskość także kulturze śródziemnomorskiej, wspomina raz po raz o mitologicznym kontekście odwiedzanego miejsca:

Не подлень ли это Великого Пана, не подстережем ли тут вместо сонных тлоленей скованную, в полудреме томящуюся Афродиту-Морфо (s. 119).

Zajcewowska interpretacja duchowości Athosu w tym miejscu zawiera pewne elementy nowe, które w jakimś sensie korespondują ze wspomnianą wcześniej postawą artysty i estetyczną dominantą opisu. Narrator niejednokrotnie podkreśla jednoznacznie wschodni charakter Świętej Góry, jej znaczenie dla wschodniego chrześcijaństwa i związek z tradycją bizantyjską, jednak zauważa, że jego doświadczenie świętości Athosu nie neguje wartości spuścizny kultury zachodniej. Pojawiający się w rozważaniach narratora opustoszały Olimp czy poszczególne postaci greckich bogów nie stanowią opozycji dla chrześcijańskiego centrum modlitewnego, jawią się tu jako prehistoria, pewien etap w dochodzeniu do prawdziwej wiary. Sama zaś tysiącletnia historia Athosu, świadczy o prawdziwości wyznawanej przez niego religii i słuszności wypracowanego typu duchowości. Jednak kwestia historii nieuchronnie wiąże się u Zajcewa z sytuacją historyczną Rosji. W całym bowiem utworze pojawiają się raz po raz odwołania do rodzinnego kraju, wywołane poprzez pewne elementy kultu prawosławnego, nawet drobne szczegóły stylu życia, jaki zachowali tam rosyjscy mnisi. Obraz utraconej ojczyzny przenika przez Zajcewowskie opisy

athoskiej przyrody, architektury sakralnej i tradycji religijnych. Podróż do serca prawosławia wydaje się być dla narratora pielgrzymką po duchowym centrum Rosji, a wszelkie spostrzeżenia, odnoszące się do duchowości Athosu, dotyczą w rzeczy samej również religijnego wymiaru Rosji. Związek ten jest, według narratora, tak oczywisty, że również trwałość historyczną Athosu przenosi on na Rosję. Jest przekonany, że nie może ona zginąć, gdyż jej podstawę stanowi wiara prawosławna z ośrodkiem na Athosie. Wydaje się, że punktem kulminacyjnym utworu, potwierdzającym dominację wątku rosyjskiego w utworze, jest rozmowa pewnego obcokrajowca z cieszącym się niezwykle szacunkiem anachoreta, którego imię zostało pominięte. Znaczenia owej rozmowy dowodzi fakt, iż została przytoczona niemal w całości i wydzielona z reszty tekstu poprzez wyraźne określenie, do kogo należą poszczególne repliki, w sposób, jakiego używa się zwykle w wywiadach prasowych. Obcokrajowiec, nazywany przez Zajcewa „Doktorem”, zapytał, między innymi, pustelnika o powody, dla których nastąpił upadek Rosji. Starzec odpowiedział, że los Rosji jest karą za grzechy, jakich się dopuściła, ale jednocześnie upadek jest częścią wielkiego bożego planu wobec niej. Narrator podkreśla ton starca, który swoje opinie wygłasza z takim przekonaniem, jakby były dogmatami cerkiewnymi. Z wypowiedzi pustelnika wynika, że Rosja cieszy się wyjątkową miłością Boga, który boleśnie ją doświadcza, aby później obficie wynagrodzić (s. 108-110). Myśl, że Rosja przewycięży wszelkie kryzysy i odrodzi się z upadku, jest szczególnie mocno wyeksponowana przez narratora, dla którego, jak się wydaje, całe spotkanie ma wyjątkową rangę. Należy wspomnieć, że idea wybraństwa i zmartwychwstania Rosji była stałym motywem literatury rosyjskiej, a rosyjski misjonizm<sup>20</sup> zaowocował na emigracji przeróżnymi teoriami, mającymi nieraz nawet charakter polityczny<sup>21</sup>. Zajcew z reguły nie zabierał głosu w tego rodzaju dyskusjach i nie można go stawiać w szeregu fanatyków misjonizmu rosyjskiego, chociaż prywatnie, jako człowiek mocno zaangażowany w życie religijne emigracji rosyjskiej, w rozmowach i listach swoje nadzieje na przywrócenie w Rosji przedrewolucyjnego porządku wiązał właśnie z odrodzeniem rosyjskiego prawosławia. W prywatnych listach z pielgrzymki na Athos pisał, że w szczególności dla niego dzień – przyjęcia komunii świętej, 17 maja 1927 r., spotkał się z o. Teodozjuszem, który przepowiedział zmartwychwstanie Rosji. Ten zbieg okoliczności wprowadził pisarza w stan religijnego uniesienia<sup>22</sup>. Jednak w utworach literackich Zajcew zwykle powstrzymywał się od egzaltacji, właściwej misjonistom i nie negując możliwości rychłego powrotu emigrantów do ojczyzny, zachęcał ich raczej do wytrwałości i pracy nad sobą, w takich warunkach, w jakich przyszło im żyć. W *Athosie* Zajcew ogranicza się do przytoczenia słów eremity i w żadnym razie nie narzuca przez jakikolwiek narratorski komentarz własnej interpretacji owej wypowiedzi. Niemniej jednak cytowanie myśli poświęconych Rosji w utworze, którego tematem jest pielgrzymka do sanktuarium Kościoła wschodniego, pozwala wysunąć wnioski, że narrator dąży do podkreślenia narodowego wymiaru prawosławia i roli, jaką wiara może odegrać w zmianie losów kraju.

20 Termin *misjonizm* został tu użyty w znaczeniu przejętym z języka rosyjskiego, gdyż dwudziestowieczni myśliciele rosyjscy zajmujący się specyfiką rosyjskiej myśli filozoficznej, charakterem narodowym Rosjan i tzw. „duszą rosyjską” zwykli różnicować *misjonizm* (pogląd, głoszący, że każdy naród ma do spełnienia określoną misję dziejową, możliwą do zrealizowania na płaszczyźnie pozytywistycznej) od *mesjanizmu* (akcentującego aspekt wybraństwa i traktowanego bardziej mistycznie). Szerzej na ten temat zob. Н.О. Лосский, *Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа*, 1991, tu rozdział: *Русский мессианизм и миссионизм*, s. 321-330; Н. Бердяев, *Собрание сочинений*, t. V, Париж 1997, s. 171-173.

21 Więcej na ten temat: М. Сидор, *Эмиграция российская „первой фали”. Споры идеологические*, „Рознички Humanistyczne KUL” III, z. 7, seria: Słowianoznawstwo, s. 73-79.

22 А. Любомудров, *Святая Русь Бориса Зайцева...*, t. 7, s. 10.

Borys Zajcew poświęcił tematyce Athosu jeszcze około dziesięciu tekstów publicystyczno-literackich, które były publikowane w prasie emigracyjnej w latach 1930-1969. We wszystkich powraca echo wizerunku Świętej Góry, przedstawionego w omówionym wyżej utworze. Bezpośrednim powodem powrotu do tematu są różne zdarzenia rozgrywające się w świętym miejscu, takie jak pożary czy choroby; czasem Zajcew pełnił rolę trybuna athoskich mnichów, informującego o ich trudnej sytuacji, a czasem musiał występować w charakterze obrońcy zasad panujących w sanktuarium przed atakami ludzi poszukujących sensacji. W ostatnim z owych tekstów, z 1969 roku, noszącym również tytuł *Athos*, Zajcew nawiązuje wprost do swojej peregrynacji sprzed 41 lat, przedstawiając postać księcia Dymitra Szachowskiego, który doświadczywszy niezwykłej siły Athosu, przyjął tam śluby zakonne, a później został arcybiskupem San Francisco. Pisarz wspomina również szczegóły swojej bytności na Świętej Górze i komentuje najnowszą informację z Athosu o pożarze w rosyjskim klasztorze św. Pantalejmona. Wszystkie te, wydawałoby się, słabo ze sobą połączone elementy układają się w osobiste świadectwo, część historii Rosjan na Athosie. Myśl ta sygnalizowana jest zresztą już w pierwszych zdaniach utworu:

«Светлые воды Архипелага»... да, светлыми водами этими встретил меня Афон, больше сорока лет назад. Афон греческо-русский, сербский, болгарский, румынский, всегда православный – для меня, конечно, прежде всего русский (s. 422).

Zajcew przekonuje, że Rosjanie stanowią konstytutywną część Świętej Góry, chociaż nie wszystkie tradycje athoskie (na przykład zwyczaje grzebalne) są bliskie rosyjskiemu prawosławiu. Pisarz przedstawia tu także, zdaje się w sposób jeszcze bardziej wyrazisty niż w utworze z 1928 roku, istotę świętości Athosu. Według Zajcewa, Athos jest bowiem nie tylko realnym miejscem, ale symbolem i dowodem prawdziwości wiary prawosławnej. Jako symbol na zasadzie ikony jest znakiem innej rzeczywistości, która daje podstawę jego istnienia. Pisarz nazywa więc Athos obrazem duchowym, który ze swojej natury jest wieczny i chociaż różne kataklizmy mogą dotknąć miejsce, w którym znajdują się klasztory, świątynie, kaplice i pustelnie, to ów duchowy obraz pozostanie na zawsze. Warto zauważyć, że Zajcew unika tu bezpośredniej paraleli pomiędzy dwoma wymiarami rzeczywistości: duchowym i materialnym. Nie przyrównuje wiecznego, symbolicznego obrazu Athosu do aktualnej sytuacji umęczonej Rosji. Niemniej jednak wydaje się znaczące, że tematy te łączą się w jednej krótkiej wypowiedzi literackiej. Teza o powstaniu Rosji z upadku nie brzmi więc w *Athosie* z 1969 r. tak wyraźnie jak w utworze omówionym wcześniej, lecz niewątpliwie pojawia się w formie aluzji.

Właściwie cała emigracyjna twórczość literacka Zajcewa związana jest z zagadnieniami wiary prawosławnej i religijności rosyjskiej. Utwory poświęcone Athosowi, chociaż nie tak znane i ważne w spuściźnie pisarza jak na przykład tetralogia *Podróż Gleba (Игмеевское Gleba, 1937-1953)* pozwalają jednak sformułować bodaj najważniejsze cechy duchowości prawosławnej. Pisarz, który zawsze wzbraniał się przed wyrażaniem *explicitie* sądów teologicznych, przedstawia swoje uwagi w formie wypowiedzi z pozoru nastawionej wyłącznie na percepcję zewnętrznej strony kultu. Niemniej w utworach o Athosie utrwalił on najważniejsze cechy specyficznego typu duchowości Świętej Góry, opartej na wytrwałej modlitwie oraz pracy, akceptującej różnorakie formy powołania i niezależnej od rzeczywistości zewnętrznej. Metoda twórcza autora *Świątobliwego Sergiusza Radoneskiego* i powstały obraz Athosu nawiązuje do zasad sztuki ikonograficznej, gdyż konstruując widzialny obraz, odwołuje się do rzeczywistości sakralnej. Stałym elementem Zajcewowskich rozważań o prawosławiu jest trwałe połączenie kwestii narodowych,

historycznych i religijnych. Athos jako najważniejszy ośrodek wschodniego chrześcijaństwa jest w twórczości pisarza silnie związany z Rosją, a wielowiekowa tradycja Świętej Góry gwarantuje przetrwanie tożsamości rosyjskiej.

Афон, православие, Россия. Размышления о русской духовности в  
литературно-публицистическом творчестве Бориса Зайцева

Борис Зайцев принадлежит к писателям, покинувшим Россию вместе с т.н. «первой волной» эмиграции, которая возникла после большевистского переворота. В произведениях, написанных этой группой писателей, доминируют мотивы, связанные с с родиной, ее культурой и традициями. Внимание автора настоящей статьи привлекают произведения, носящие литературно-публицистический характер, и тематически касающиеся горы Афон. Несмотря на то, что они не принадлежат к самым известным сочинениям писателя, все-таки гора Афон представляет собой постоянный, проявляющийся на протяжении почти сорока лет элемент творческих раздумий Зайцева. Прозаик считал Афон сердцем русского православия, а афонский тип духовности существенным фактором, влияющим на характер русской души. В технике сочинения об Афоне Зайцев пользуется приемами, характерными для сакрального искусства, особенно иконописи.



Michał Kozdra  
Instytut Sławistyki PAN, Warszawa

## Wpływ hezychazmu na specyficzne rozumienie „słowa” w rosyjskiej kulturze prawosławnej

*Grobowce milczą, milczą mumie, kości –  
Lecz słowu dane żyć:  
Nad prochem tego, kto na ziemi gościł,  
Sądzone Pismom śnić.<sup>1</sup>*

Przyjęcie chrześcijaństwa w wariantcie bizantyńskim przez Ruś Kijowską i recepcja kultury bizantyńskiej przyniosły wiarę w magiczną i sakralną funkcję słowa. Rozwój piśmiennictwa sakralnego spowodował wypracowanie specyficznego podejścia do znaku językowego – słowa. Stosunek ten możemy określić jako niekonwencjonalny i fideistyczny, ponieważ zakładał on nierozdzielność formy i treści, a także w sposób nierozzerwalny związany był ze sferą *sacrum* i w niej się realizował.

W społeczeństwie przedpiśmiennym funkcję przekazu i przechowywania informacji, społecznie relewantnych, spełniał przede wszystkim rytuał. Był nim również mit, leżący u podstaw ludzkiej kultury, będący według W.N. Toporowa takim „stanem duszy, który puka w świat słowa, nie zadawając się rytuałem”<sup>2</sup>. W kulturze chrześcijańskiej funkcję tę przejął częściowo język (słowo). Należy jednak zaznaczyć, że nie od razu słowo pisane zyskało autorytet i prestiż. Szczególnie w kulturze starej Rusi prawosławie przez długi czas nie było werbalizowane<sup>3</sup>, opierało się ono przed wszystkim na tradycji mistycznego wyciszenia i milczenia oraz „kolorowej kontemplacji”<sup>4</sup>. Na ten fakt zwraca uwagę św. Jan Złotousty, który stwierdza, że najlepszym stanem dla człowieka byłaby taka sytuacja, kiedy naszym duszom pomagałaby sama łaska Ducha Świętego, i żeby nasze dusze były zapisane Duchem Świętym, tak jak kartki papieru są zapisane atramentem: „Prawdziwie nie potrzebne byłoby nam pragnienie pomocy Pisma (Świętego), a godnym byłoby prowadzenie czystego życia, tak żeby miast ksiąg pomagała naszym duszom łaska Ducha i żeby, tak jak te księgi są zapisane atramentem, tak nasze serca były zapisane Duchem”<sup>5</sup>.

1 Wiersz *Słowo* I. Bunina, [w:] *Zapomniana fontanna*, przeł. E. Karpuk, Łódź 1986, s. 101; oryg.: „Молчат гробницы, мумии и кости, – Лишь слову жизнь дана: Из древней тьмы, на мировом погосте, Звучат лишь Письмена”.

2 В.Н. Топоров, *О ритуале: введение в проблематику*, [w:] *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, Москва 1988, cyt. za: Н.Б. Мечковская, *Язык и религия*, Москва 1998, s. 52.

3 Taki stan J. Billington określa mianem „teologii intelektualnego milczenia”, por. J. Billington, *Images of Moscow*, [w:] „Slavic Review” 1962 nr 3, cyt. za bp Anatolij (Kuzniecowa), *Zabytki chrześcijańskiej kultury Dawnej Rusi i ich znaczenie teologiczne*, [w:] *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, Lublin 1993, s. 191.

4 Mowa o kontemplacji ikon, por. tytuł dzieła E. Trubieckiego, *Kolorowa kontemplacja*, tłumaczenie tytułu oryginału *Умозрение в красках* – ks. Н. Папроцкий.

5 To i inne tłumaczenia – М.К. (chyba, że przypis stanowi inaczej); П.Е. Лукин, *Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого*, Москва, 2001, s. 220.

Niesłuchanie ważnym momentem w dziejach Słowiańszczyzny było powstanie pierwszego pisma słowiańskiego. Sam fakt jego powstania był odbierany w świadomości Słowian jako widoczna ingerencja Bożej Opatrzności. W *Żywocie Konstantyna* w rozdziale XIV czytamy:

Filozof więc odszedłszy, wedle dawniejszego zwyczaju, oddał się modlitwie wraz ze swoimi pomocnikami. I wkrótce Bóg mu się objawił i wysłuchał prośby sług swoich; i zestawił [Konstantyn] rychło litery, i zaczął pisać Słowa Ewangelii: Na początku było Słowo i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo...<sup>6</sup>

Wynalazek alfabetu przez Konstantyna-Cyryla, a także recepcja całego dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego umożliwiły włączenie ludów słowiańskich w krąg kultury chrześcijańskiej i europejskiej cywilizowanych państw wczesnego średniowiecza. Wejście w kulturę „słowa” dzięki braciom sołuńskim, w odbiorze ówczesnych Słowian, było wiekopomnym momentem. Wydarzenie to, trzeba podkreślić z dużą stanowczością, było odbierane w kategoriach cudu i w świadomości wyboru, jakiego dokonał Bóg dając narodowi słowiańskiemu dar „słowa”<sup>7</sup>. Jak słusznie zauważa Aleksander Naumow:

Stał się cud daru słowa – ci, którzy byli nie-ludem, stali się głosicielami Dobrej Nowiny we własnym języku. Bóg wybrał naród słowiański – ta radość z wyboru jest kamieniem węgielnym słowiańskiej literatury pierwszych dziesięcioleci, jej neofickiego okresu<sup>8</sup>.

Tak więc kultura starej Rusi będzie traktowała słowo sakralne w sposób szczególny, a język staro-cerkiewno-słowiański będzie cieszył się olbrzymim autorytetem. Odtąd na równi z ikoną słowo pisane w sferze sacrum będzie traktowane jako rzeczywistość transcendentna. Józef z Wołokołamska w *Krzewicielu wiary*<sup>9</sup> wyraził tę myśl w sposób następujący: „Przezysty obraz Pana naszego Jezusa Chrystusa i święta Ewangelia podobne są do siebie, i powinniśmy im oddawać równy pokłon i cześć, nie ma bowiem między nimi żadnej różnicy”<sup>10</sup>.

Na takie właśnie specyficzne traktowanie słowa (znaku językowego, litery) w kulturze Rusi/Rosji bardzo duży wpływ wywarła również myśl hezychastyczna. Wpływ ten zostanie przeanalizowany na przykładzie *tyrnowskiej szkoły piśmienniczej* (XIV-XV w.), twórcy której byli bliscy hezychazmowi oraz nauczaniu *imiesławców* (wyznawców imienia Bożego). Myśl przewodnia referatu koncentruje się wokół wpływu hezychazmu na rosyjską filozofię i teologię języka, która swoje filozoficzne uzasadnienie znalazła między innymi w pracach Pawła Floreńskiego, Władimira Erna i Aleksego Łosiewa, takich jak *Walka o Logos, Magia słowa, O imieniu Bożym, Filozofia imienia*. W referacie przedstawione zostaną również podstawowe założenia *teologii imienia Bożego* Siergieja Bułgakowa.

6 *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszzerne)*, przeł. T. Lehr-Splawiński, oprac. L. Moszyński, Warszawa 1988, s. 88.

7 Z obdarowaniem narodu słowiańskiego darem „słowa” związana jest ściśle refleksja nad dziejowym i religijnym powołaniem Rusi, por. kształtowanie się idei „Świętej Rusi”, por. dzieło mnicha Chrabra *O piśmie* (IX/X w.)

8 A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985, s. 11-12, cyt. za: *Teologia i kultura duchowa starej Rusi...*, s. 109.

9 W oryg. *Просветитель*; dosł. ‘krzewiciel oświaty’; zdecydowałem się jednak na takie tłumaczenie, ponieważ „oświata”, „oświecenie” w ruskiej kulturze średniowiecznej oznaczało właśnie oświecenie światłem wiary.

10 Oryg. „Пречистый образ Господа нашего Иисуса Христа и святое Евангелие подобны друг другу, и мы должны приносить им равное поклонение и почитание, ведь нет между ними никакой разницы”, [w:] И. Волоцкий, *Просветитель*, <[www.krotov.info/acts/16/1/1505pros\\_rus.html](http://www.krotov.info/acts/16/1/1505pros_rus.html)>, 14.05.08.

Zanim przejdziemy do analizy wpływu hezychazmu na rozumienie znaku językowego, trzeba zatrzymać na chwilę nad samym pojęciem hezychazmu i dokonać próby jego zdefiniowania. Hezychazm posiada współcześnie w nauce przynajmniej cztery znaczenia. Po pierwsze, terminem tym określa się nurt duchowości bizantyńsko-ruskiej, sięgający swymi korzeniami początków chrześcijaństwa w tradycji monastycyzmu i anachoretyzmu egipskiego, syryjskiego i synajskiego. Swoją szczytową formę osiągnął on w wieku XIII – XIV na Górze Athos. Po drugie, słowo „hezychazm” w starożytnej literaturze oznaczało również sposób pustelniczego życia, oddawanie się samotnej modlitwie, stan wyciszenia i skupienia (hesychia)<sup>11</sup>. Trzecie znaczenie „hezychazmu” związane jest z teologią św. Grzegorza Palamasa, wyłożoną przede wszystkim w jego *Triadach* (myśl palamiczna). Po czwarte, o John Meyendorff mianem „hezychazmu” nazywa również ruch obrońców prawosławia w XIV wieku. Inny badacz, Tomasz Špidlik, wyróżnia pięć okresów hezychazmu: 1) czas Ojców pustyni; 2) szkoła synaityczna; 3) kierunek Symeona Nowego Teologa; 4) hezychazm atonicki; 5) ruch filokaliczny z ostatnich czasów.

Hezychazm był ściśle związany z odmawianiem modlitwy Jezusowej (niekiedy był z nią nawet utożsamiany). Pewnych elementów modlitwy Jezusowej można doszukiwać się u Ewagriusza z Pontu (ok. 345-399), zwanego „filozofem na pustyni”, ucznia św. Makarego Egipcjanina, w jego koncepcji „modlitwy czystej”: „Nie będziesz mógł modlić się w sposób czysty, jeśli jesteś zajęty sprawami materialnymi i oddajesz się ustawicznemu troskom. Modlitwa, bowiem, polega na odsunięciu myśli i wyobrażeń”<sup>12</sup>.

Propagatorem modlitwy serca był również Grzegorz z Synaju zwany Synaitą (1255 – 1346). W swoich *Rozdziałach bardzo pożytecznych*, które weszły do słynnej *Filokalii*<sup>13</sup>, pisze on o modlitwie serca jako duchowej liturgii: „Jeśli w sercu wolnym od wszelkich myśli działa Duch Święty, staje się ono, jeszcze przed przyszłym życiem, prawdziwą świątynią”<sup>14</sup>.

Idee hezychazmu i modlitwa Jezusowa zostały również przywiezione ze Świętej Góry<sup>15</sup> i zaszczipione na grunt rosyjski przez Niła Sorskiego (XV/XVI w.). W wieku XVIII zostały odnowione przez Paisjusza Wieliczkowskiego (zm. 1794), ucznia starca Wasyla z Poiana Marului w Rumunii<sup>16</sup> i rozpowszechnione na nowo w Rosji. Istota tej modlitwy została przedstawiona w słynnych XVIII-wiecznych *Opowieściach pielgrzyma* nieznanego autora:

Nieustanna wewnętrzna modlitwa Jezusowa to nieprzerwane nigdy nie ustające wzywianie Boskiego imienia Jezusa Chrystusa ustami, umysłem i sercem, ze świadomością stałej Jego obecności, z prośbą o zmiłowanie, podczas wszelkich zajęć, na każdym miejscu, w każdym czasie, nawet w śnie wezwanie to brzmi: Panie, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną<sup>17</sup>.

11 J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, <www.psd.edu.pl/txt/wplywhezychazmu.htm>, 14.05.08.

12 Ewagriusz z Pontu, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 66.

13 *Filokalia* – antologia pism ascetyczno-mistycznych zebranych i opublikowanych w języku greckim przez Nikodema Hagiorytę w roku 1782. Bardzo popularna również w Rosji, znana jako *Dobrotolubije*, przetłumaczona na język scs przez Paisjusza Wieliczkowskiego w 1793 r., a na język rosyjski przez św. Teofana Pustelnika (Zatwornika) w latach 1876-1889.

14 Grzegorz z Synaju, *Rozdziały bardzo pożyteczne*, [w:] *Filokalia...*, Kraków 1998, s. 247.

15 Święta Góra Athos, zwana Świętą Republiką Mnichów w Grecji, centrum monastycyzmu, centrum prawosławia greckiego i rosyjskiego. Bardzo ciekawy przewodnik po historii i współczesności tego centrum prawosławia stanowi album autorstwa Kiroso Kokkasa, *Góra Atos. Bramą do nieba*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

16 Zob. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 358.

17 *Opowieści pielgrzyma*, przeł. A. Wojnowski, Poznań 1999, s. 28.

W modlitwie Jezusowej można wyróżnić trzy stopnie: modlitwa ustna (słowna)/etap wokalny, modlitwa rozumna (duchowa) – etap mentalny, modlitwa serca – etap serca, dzięki której można było doświadczyć prawdziwej obecności Chrystusa w swoim sercu, „wizję niestworzonego światła”<sup>18</sup>. Św. Ignacy Brianczaninow w *Słowie o modlitwie Jezusowej* zawarł świadectwo męczeńskiej śmierci jednego z pierwszych męczenników Ignacego Bogonośca, biskupa antiocheńskiego:

Kiedy go prowadzili na pożarcie zwierzęt i miał on nieprzerwanie na ustach imię Jezusa Chrystusa, zapytali go wtenczas niegodziwi: po cóż ciągle wspomina to imię? Święty odpowiedział, że on, mając wypisanym w sercu swoim imię Jezusa Chrystusa, ustami wyznaje Tego, Którego w sercu zawsze nosi. Po tym, jak Święty był pożarty przez zwierzęta, przy pozostałych przy nim kościach, z łaski Bożej, zachowało się nienaruszone serce. Niewierzący, znalazłszy je, mając w pamięci słowa świętego Ignacego, rozcięli serce na dwie połowy, chcąc dowiedzieć się, prawdę li mówił święty. Znaleźli wewnątrz, na obu połówkach rozciętego serca, napis złotymi literami: Jezus Chrystus<sup>19</sup>.

Ciągłe powtarzanie modlitwy Jezusowej i skupienie się na jednym słowie doprowadziło hezychastów do wiary w literę. Rozumnymi oczami i „duchowym słuchem” widzieli oni i słyszeli to, co było niewidoczne i niesłyszalne dla niewtajemniczonych<sup>20</sup>. Dokonując próby zdefiniowania modlitwy Jezusowej, wielu autorów poddaje ją intelektualnej, racjonalistycznej interpretacji, co wydaje się sprzeczne, według autora, z jej istotą. Można pokusić się o stwierdzenie, że każda próba „słownej” definicji modlitwy Jezusowej jest z góry skazana na niedopowiedzenie, na brak możliwości werbalnego wypowiedzenia jej *differentia specifica*. Na tym polega jej tajemnica i trudność osiągnięcia hezychii, tak często podkreślana przez jej wielkich propagatorów.

Próbując jednak określić ją, dla potrzeb uporządkowania i usystematyzowania pewnej wiedzy o niej, można stwierdzić, że istotę tej modlitwy stanowi oczyszczenie serca z namiętności człowieka (apatheia), dojście do wyciszenia wewnętrznego, pokoju serca (hesychia, безмолвие) i co najważniejsze, a co ją odróżnia na przykład od jogi, przebóstwienie (обожение, theosis) ludzkiej natury i całej ludzkości, antycypacja uczestnictwa w wiecznym obcowaniu z Bogiem, urzeczywistnienie części Królestwa Bożego na Ziemi.

Po tym krótkim zarysie historii hezychazmu i modlitwy Jezusowej przejdziemy do analizy wpływu tych idei na rozumienie „słowa” w prawosławnej myśli rosyjskiej.

Rozwój hezychazmu związany był również z działalnością *tyrnowskiej szkoły piśmienniczej*, działającej w XIV wieku w Bułgarii. Inicjatorem jej powstania był ostatni bułgarski patriarcha – Eutymiusz Tyrnowski (bliski hezychazmowi), a jej późniejszymi kontynuatorami, m.in. Konstantyn Kostenecki (Константин Костенечский) i Grigorij Cambłak<sup>21</sup>. Szkoła ta wywarła duży wpływ na kulturę i literaturę średniowiecznej Rusi. Posiadała głębokie teologiczne korzenie warunkujące specyficzne podejście do znaku językowego, związane właśnie z ruchem hezychastycznym. Hezychazm bowiem rozwinął naukę Plotyna o nierozdzielności materii i ducha, jedności słowa i istoty, utożsamieniu bytu i myślenia. Ta właśnie koncepcja bułgarskiej szkoły

18 Św. Grzegorz Palamas (1295-1359), *W obronie świętych hezychastów (Triady)*, [w:] *Filokalia...*, s. 265.

19 Святитель И. Брянчанинов, *Слово о молитве Иисусовой*, [w:] *О молитве Иисусовой. Преподобный старец Паисий Величковский. Святитель Игнатий Брянчанинов*, Москва 2005, s. 92-93.

20 Н.Б. Мечковская, *Язык и религия*, Москва 1998, s. 296.

21 Ibidem, s. 249.

piśmienniczej znalazła szeroki rezonans na Rusi, gdzie dużą popularnością cieszyły się utwory i traktaty gramatyczne, w których ta idea znalazła swoje odzwierciedlenie<sup>22</sup>.

Teza o jedności słowa i istoty wiele określiła w świecie grecko-słowiańskim. Filozoficzno-teologiczną podstawę ortografii tejże szkoły można prześledzić na przykładzie utworu Konstantyna Kosteneckiego *Księga o literach*. W utworze tym można w sposób jasny dostrzec niekonwencjonalny stosunek do słowa (znaku językowego). Konstantyn Kostenecki obdarza znaczeniem poszczególne znaki literowe, a użycie niewłaściwej litery w danej sytuacji wiąże z herezją.

Specyficzne podejście do znaku językowego było również związane ze specjalnie wypracowaną teorią języka na gruncie bizantyńskim, która swoje odzwierciedlenie znalazła w *Rozważaniach o nauce pisania i czytania*:

Słowo jest w człowieku na obraz Syna Bożego, ponieważ Syn Boży dwa razy się narodził, pierwszy raz od Ojca w sposób niepojęty [...], drugi raz bez namiętności w prawdziwym ciele [...] z powodu tych podwójnych (ros. *сугубое рождение*) narodzin Syna Bożego, nasze słowo dwakroć się narodziło, ponieważ nasze słowo rodzi się pierw z duszy w pewien niepojęty sposób i przebywa z duszą niepojęcie. I znów rodzi się drugi raz w ciele, ustami wyjdzie i głosem słyszalnym przemówi<sup>23</sup>.

Skupienie się na słowie, rozwinięcie idei neoplatoników, podkreślenie wizualnej strony pisma, dążenie do ikonicznego jego postrzegania – wszystkie te elementy wpływu hezychazmu nadały status językowi cerkiewnosłowiańskiemu (a tym samym znakom, literom, słowom, z których się ten język składał) jeszcze bardziej dostrzegalnej boskości i sakralności. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że kult litery i wiara w literę swój szczyt osiągnęły właśnie dzięki myśli hezychastycznej. Przez to kultura prawosławnej Rusi/Rosji zachowała fideistyczne traktowanie litery.

Kolejnym ważnym momentem w historii wpływu hezychazmu na „słowo”, tym razem mówione, był wiek XX. W latach 1912-1913 na Górze Athos wybuchł spór o istotę imienia Bożego, tak zwana „athoska smuta” (ros. *афонская смута*). Słowem, które zostało wywyższone i nadano mu nie tylko sakralny charakter, ale wręcz zbawczy, było imię Jezus Chrystus. Chodzi o *imiesławie* (onomatodoksja<sup>24</sup>) i „spór athoski”. Spór ten został wywołany wydaniem przez schimnicha Iłariona<sup>25</sup> niewielkiego dzieła *W górach Kaukazu*. W swych rozważaniach Iłarion wyraża ideę, która spowodowała podział wśród mnichów athoskich i wielki spór dogmatyczny: „W imieniu Bożym obecny jest Sam Bóg – całym swoim jestestwem i wszystkimi swymi nieskończonymi właściwościami”<sup>26</sup>.

Uzasadnieniem imiesławia i jego obroną zajął się athoski „schimnik” (pokutnik Boży) Antoni (Aleksander Bułatowicz). Głosił on, że Imię Boga i Imię Jezusa Chrystusa mają boską naturę i podczas modlitwy „Bóg nierozdzielnie jest obecny w Imieniu swoim”. Trzeba podkreślić, że stanowisko oficjalnej Cerkwi prawosławnej było negatywne w stosunku do wyznawców imienia

22 M. Kozdra, *Język w sferze sacrum – lustrem rzeczywistości teologicznej. O stosunku do znaku językowego w tradycyjnej kulturze rosyjskiej*. Referat wygłoszony podczas konferencji: *Lustro – język, kultura, literatura*, Gdańsk 26-28 listopada 2007.

23 *Беседа о учении грамоте*, [w:] И.В. Ягич, *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*, Санкт Петербург 1885-1895, cyt. za Н.Б. Мечковская, *op.cit.*, s. 277.

24 Terminu tego używam za: A. Łosiew.

25 Ur. w 1845 r. w guberni wiatskiej, wstąpił do monasteru św. Pantelejmona na Świętej Górze Athos.

26 „В имени Божиим присутствует Сам Бог – всем Своим Существом и (всеми) Своими безконечными свойствами”, [w:] *На горах Кавказа*, <[www.omolenko.com/biblio/kavkaz.htm?p=23](http://www.omolenko.com/biblio/kavkaz.htm?p=23)>, 14.05.08.

Bożego (imiesławców, „простецов”, „мужиков”) i zostali oni uznani za heretyków. Synod Cerkwi prawosławnej nakazał siłą usunąć „heretyków” ze Świętej Góry Athos. W wyniku tej akcji kilku mnichów zginęło, część została rannych, a kilkuset wywieziono i rozesłano po różnych monasterach Rosji.

W 1917 roku, rok po rozpędzeniu mnichów, Synod Cerkwi prawosławnej uchylił oskarżenia o herezję. Została powołana specjalna komisja, która miała się zająć problemem imiesławia. Krytykę wyników prac tejże komisji w postaci *Rozpatrzenia posłania Świętobliwego Synodu o Imieniu Bożym*<sup>27</sup> napisał Władimir Ern. W pracy tej Ern zarzuca Synodowi nieznamość tradycji prawosławia, przyjęcie fałszywej koncepcji modlitwy, płytkość teologicznego myślenia, a także przyjęcie pozytywistycznej koncepcji J.S. Milla, zakładającej nominalizm, subiektywizm i fenomenalizm.

Modlitwa jest jednym z najważniejszych momentów naszego obcowania z Bogiem. Dlatego wszystko, co mówi Synod o modlitwie, a fortiori jest przez niego zatwierdzone o wszystkich innych rodzajach relacji między duszą wierzącego a Bogiem [...] A więc, poprzez wyżej przytoczone słowa Synod formalnie głosi antychrześcijańską teorię modlitwy, jako zamkniętego w sobie i nie prowadzącego do Boga stanu naszej świadomości<sup>28</sup>.

Władimir Ern w *Rozpatrzeniu* przedstawia bardzo ważne świadectwa zupełnie nowego stosunku (racjonalistycznego) do znaku językowego, czysto zachodniego:\

„Imię Boga jest tylko imieniem, a nie samym Bogiem i nie jego właściwością, jest nazwą rzeczy, a nie samym przedmiotem” – uroczyście oświadcza Posłanie. „Imię jest tylko umownym słowem, bardziej lub mniej odpowiadającym temu przedmiotowi, który mamy na myśli; jest to konieczny dla naszego rozumu umowny znak, oblekany przez nas w dźwięki (słowo), w litery (pismo) albo nawet tylko wyobrażeniowy (умопредставляемый), abstrakcyjnie, subiektywnie możliwy (мыслимый), lecz realnie nigdzie poza naszym umysłem nie istniejący obraz (idea)”, mówi arch. Nikon<sup>29</sup>

Słowa te świadczą o charakterze sporu i jego bezpośredniej przyczynie. Tradycyjna myśl rosyjska zakładała niekonwencjonalny stosunek do znaku językowego, nierozdzielność formy i treści. Nie ma tutaj mowy o żadnej umowności, którą podkreślał arch. Nikon<sup>30</sup>.

27 В. Эрн, *Разбор послания Св. Синода об Имени Божием*, Москва 1917, <[www.omolenko.com/imyaslavie/imjasinod.htm](http://www.omolenko.com/imyaslavie/imjasinod.htm)>, 14.05.08.

28 „Молитва есть один из высших моментов общения нашего с Богом. Поэтому все, что говорит Синод о молитве, а fortiori им утверждается о всех других видах отношения между душой верующего и Богом. Итак, в приведенных словах Синод формально провозглашает антихристианскую теорию молитвы, как замкнутого в себе и не выводящего к Богу состояния нашего сознания”. Ibidem.

29 „«Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет» – торжественно заявляется в Послании (стр. 285). «Имя есть условное слово, более или менее соответствующее тому предмету, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак, облакаемый нами в звуки (слово), в буквы (письмо), или же только умопредставляемый, отвлеченно, субъективно мыслимый, но реально нигде вне нашего ума не существующий образ (идея)» – говорит Арх. Никон”. Ibidem.

30 Nie sposób w tym miejscu nie zauważyć ironii losu. Kilka wieków wcześniej patriarcha o tym samym imieniu przeprowadził reformę ksiąg liturgicznych i obrzędów, która zakładała właśnie zupełnie nowe podejście do znaku sakralnego (słowa) – umowne, konwencjonalne, podczas, gdy cała tradycyjna kultura Rusi Moskiewskiej zakładała fideistyczny, niekonwencjonalny stosunek do znaku językowego.

Swoje filozoficzne i teologiczne uzasadnienie imiesławie znalazło w twórczości rosyjskich przedstawicieli filozofii religijnej: Władimira Erna, Aleksego Łosiewa, Pawła Floreńskiego i innych. Wystąpili oni w obronie imiesławców w duchu „uczonego hezychazmu” i przyczynili się do wypracowania tak zwanej filozofii i teologii słowa i języka. Łosiew pisał:

Litery i dźwięki – to są ikony. Ikona, oczywiście, nie jest Bogiem, ale na ikonie przedstawione jest to, co boskie. Oto, co trzeba rozumieć. Dlatego też w Imieniu Bożym, Boga, Jego substancji nie ma, ale w Jego energii, w Jego znaczeniowym upływie jest Sam Bóg; w Boga imieniu, wypowiedzianym z dźwiękami i literami, obecny jest Sam Bóg. Ale nie w substancji, a w swojej akcydencji, w Swojej energii<sup>31</sup>.

W tym rozróżnieniu Łosiew odnosi się do Arystotelesowskich zasad ontologicznych, tzw. kategorii: substancji i akcydencji (przypadłości), a także do słynnego sporu o „światło Taboru” (ros. Фаворский свет) między Grzegorzem Palamasem i Barlaamem z Semianarii, zwanym Kalabryjczykiem. Pogląd Aleksego Łosiewa wyraził w podobny sposób I. Kołogriwow, twierdząc, że „słowo jest akustyczną ikoną”<sup>32</sup>. Podobnie Paweł Floreński w pracy *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu* zauważa: „Imię rzeczy jest substancją rzeczy. Imię jest metafizyczną zasadą bytu i poznania. W imieniu należy widzieć węzeł bytu, najbardziej ukryty jego nerw. Ono jest boską istotą, niesie ze sobą mistyczne energie”<sup>33</sup>.

Aleksy Łosiew w pracy *Filozofia imienia* rozwija idee imiesławców. O ile imiesławcy traktowali swoją naukę jako wiarę w słowo wypowiedziane podczas modlitwy, Łosiew idzie znacznie dalej, tworząc podstawy „filozofii imienia”. Łosiew twierdzi, że „istota jest imieniem, słowem” i z tego faktu wynika, że cały wszechświat jest imieniem i słowem. Łosiew konstruuje filozoficzną teorię, zgodnie z którą nawet człowiek jest słowem, zwierzę jest słowem, materia nieożywiona jest słowem, wszystko to bowiem jest sensem i wyrażeniem<sup>34</sup>.

Kolejnym obrońcą i propagatorem imiesławia był wybitny rosyjski teolog i filozof o. Siergiej Bułgakow, który przez cały czas trwania sporu o istocie imienia Bożego brał w nim aktywny udział. W pracy *Niegaszące światło* (*Свет не вечерний*) bronił imiesławia w sposób następujący: „Imię Boga, które jest ciągłym dokonywanym się działaniem siły Bożej, jest Bogiem”<sup>35</sup>.

Siergiej Bułgakow uważa, że teologia imienia Bożego jawi się jako jedno z najbardziej aktualnych i istotnych zadań współczesnej teologii prawosławnej, szczególnie dla samookreślenia się tej ostatniej<sup>36</sup>. Filozoficzne uzasadnienie idei imiesławców znajduje się w utworze *Filozofia imienia* opublikowanym w 1953 roku. Jest to wielkie studium teologiczno-filozoficzne, będące jak gdyby uwieńczeniem całej filozoficzno-sofiologicznej twórczości autora. Jeden z rozdziałów autor poświęcił imieniu Bożemu. Ojciec Florowski przyczyny athoskiej smuty upatruje w „pęk-

31 „Буквы и звуки – это есть иконы. Икона, конечно, не Бог, но на иконе изображено Божественное. Вот, что надо понимать. Поэтому в Имени Божиим, Бога, Его субстанции, нету, но в Его энергии, в Его смысловом истечении есть Сам Бог; в Бога Имени, произносимом со звуками и буквами, существует Сам Бог. Но не в субстанции, а в своей акцидencji, в Своей энергии”. Ibidem.

32 I. Kołogriwow, *I santi russi*, Milano 1977, s. 412, cyt. za: T. Špidlik, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, przeł. L. Rodziewicz, Kraków 2006, s. 382.

33 *Общечеловеческие корни идеализма*, cyt. za: Н.Б. Мечковская, *op.cit.*, s. 298.

34 А. Лосев, *Философия имени*, cyt. za: Н.Б. Мечковская, *op.cit.*, s. 300.

35 С. Булгаков, *Свет не вечерний*, cyt. za: Еп. Иларнион (Алфеев), *Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*, т. 2., „Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог”, <[www.hesychasm.ru/library/Name/sect00.htm](http://www.hesychasm.ru/library/Name/sect00.htm)>, 14.05.08.

36 Ibidem.

nięciu między teologią (*богословие*) a bogobojnością, pobożnością (*благочестие*), teologiczną uczonością a modlitewnym myśleniem o Bogu (*богомыслие*)<sup>37</sup>.

W każdym systemie wierzeń religia odgrywa znaczącą rolę, w jej obrębie krystalizują się bowiem tożsamość, kultura, wierzenia ludzi. Rosyjska kultura przez wieki była kulturą, w której dominującą rolę odgrywała religia prawosławna. Mimo że Ruś Kijowska, później Ruś Moskiewska nie znały teologii w jej zachodnim rozumieniu, wszystko mogło być rozumiane poprzez kontekst religijny. Odbiór słowa sakralnego łączył w sobie pewną magiczność i estetykę. „Słowo” pełniło nie tyle funkcję komunikatywną, co performatywną (twórczą). Saussure’owska teza o arbitralności znaku językowego w kulturze średniowiecznej Rusi była w ogóle nie do przyjęcia.

Celem artykułu nie było rozstrzygnięcie słuszności lub niesłuszności teologii imiesławców. Autor chciał zwrócić uwagę na fakt, że współczesne rosyjskie rozumienie słowa, znaku językowego, języka w znacznej mierze zostało ukształtowane przez tradycję prawosławną. Na to specyficzne traktowanie znaku językowego w dużej mierze miała wpływ myśl hezychastyczna. Jak podkreśla Borys Uspienski, specyfika rosyjskiej językowej i kulturowej świadomości polega na tym, że w warunkach dyglosji rozumianej jako mechanizm kulturowy i językowy nie istniało neutralne pole semantyczne, które nie byłoby związane ze sferą *sacrum*<sup>38</sup>.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że analiza specyficznego rozumienia „słowa”, swego rodzaju „metafizyki słowa”<sup>39</sup>, w rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej pozwala stwierdzić, że myśl ta w dużej mierze rozwijała się w opozycji do racjonalistycznego i nominalistycznego podejścia, jakim charakteryzowała się kultura Zachodu. Wagę słowa sakralnego i jego olbrzymi autorytet wśród prostych ludzi możemy uświadomić sobie dzięki bohaterce opowiadania *Chłopi* Antoniego Czechowa:

Olga mówiła statecznie, śpiewnie, i chód miała, jak u pątniczki, szybki i niespokojny. Każdego dnia czytała Ewangelię, czytała na głos, jak psalmista, i wielu rzeczy nie rozumiała, ale święte słowa poruszały ją do łez, i takie słowa, jak „aszczę” i „dondieże”, wypowiadała ze słodkim drżeniem serca<sup>40</sup>.

Rysujący się w cytowanym fragmencie fideistyczny stosunek do znaku sakralnego (słowa) nie jest zjawiskiem odosobnionym. Mamy bowiem mnóstwo innych przykładów (nie koniecznie z literatury pięknej, choć ta, dzięki artystycznemu wyczuciu pisarza, jest bardzo reprezentatywna) wykazujących religijny i estetyczny (zachwyt pięknem liturgii) stosunek do słowa.

Na zakończenie naszych rozważań warto zauważyć pewien fakt. Z punktu widzenia odbiorcy kultury Zachodu, z usystematyzowaną wielowiekową myślą teologiczną w naukowym jej rozumieniu i bądź co bądź racjonalistycznym sposobem porządkowania świata, możemy parzyć na tego typu próby kształtowania ludzkiej „myśli” z dużym dystansem i niedowierzaniem.

37 Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, <[www.krotov.info/library/f/florov/page03.htm](http://www.krotov.info/library/f/florov/page03.htm)>, 14.05.08.

38 Б. А. Успенский, *Раскол и культурный конфликт XVII века*, <[www.ruthenia.ru/fest/prprs/lotman70/bau.htm](http://www.ruthenia.ru/fest/prprs/lotman70/bau.htm)>, 14.05.08.

39 Termin używany w rosyjskiej literaturze przedmiotu, por. Д.Ю. Лескин, *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли*, Москва 2006.

40 А. Czechow, *Wybór opowiadań*, Łódź 1977, s. 150; por. oryg. „Ольга говорила степенно, нараспев, и походка у нее была, как у Богомолки, быстрая и суетливая. Она каждый день читала евангелие, читала вслух, по-дьячковски, и многого не понимала, но святые слова трогали ее до слез, и такие слова, как «ашче» и «дондеже», она произносила со сладким замиранием сердца”; „aszczę” (ros. аще ‘если; когда; хотя’), „dondieże” (ros. дондеже ‘до тех пор’; ‘пока; чтобы; наконец’).



Wychodząc jednak poza tego typu redukcjonistyczne myślenie, warto zatrzymać się i spojrzeć z uznaniem na „żywiół kultury”, jakim jest ludzka myśl, w wielu przypadkach chaotyczna, nieuporządkowana, lecz jednocześnie niejednokrotnie wyprzedzająca o wieki przyszłe osiągnięcia ludzkiego ducha. Myśl ludzka, będąca *par excellence* „cudem” otaczającej nas rzeczywistości, w której tkwią pokłady tajemnicy, ciemności i nieoznaczoności. Może dopiero wtedy nasze „wzdrzenie” prawosławia i „ruskiego” uniwersum będzie jeszcze bardziej wnikliwe i kulturotwórczo wartościowe, dzięki czemu z tych pokładów tajemnicy uda się nam wydobyć „czystą iskrę”, zapalającą nasze umysły.

Влияние исихазма на особенное понимание «слова»  
в русской православной культуре

Автор в своей статье предпринимает попытку анализа влияния исихастского движения на особенное понимание письменного слова (языкового знака, буквы) и устного слова в сфере *священного* в русской православной культуре. Влияние было изучено на примере *Тырновской литературной школы* (XIV-XV вв.), основанной в Болгарии, а также в учении *имяславцев* (исповедников имени Божия). Лейтмотивом доклада стали связи исихазма с русской философией и богословием языка, которые нашли свое философское отражение в работах Владимира Эрн, о. Павла Флоренского и Алексея Лосева, напр. *Борьба за Логос*, *Магичность слова*, *Об имени Божиим* и других. В исследовании освещены также основные вопросы *богословия имени Божия* о. Сергея Булгакова.

## СВЕТОГОРСКИТЕ МОТИВИ ВО МАКЕДОНСКОТО КУЛТУРНО ТВОРЕШТВО НИЗ ВЕКОВИТЕ

Во Македонија две христијански светилишта – Охрид и Светата Гора Атос отсекогаш претставувале голем предизвик за хуманистите, а нивната историја и непроценливо култ(ур)но благо биле предмет на редица македонски истражувачи, писатели или критичари. Гео-стратешката положба на Македонија на крстопатот меѓу Рим и Константинопол ја овозможувала оваа појава. Врз основа на тематска класификација генерациски и тематски ќе ги посочам поистакнатите претставници од Македонија коишто на или преку Атос го стекнувале своето образование, се замонашувале таму или биле под негово директно влијание, за преку својот оригинален начин на „читање на просторот“ да им ги пренесуваат на македонските христијани своите знаења.

Без Теодосиј Синаитски, Јордан Хаџиконстантинов-Цинот, Јоаким Крчовски и Кирил Пејчиновиќ (од преминот на XVIII/XIX век) застапеноста на светогорските мотиви во македонска литература не е возможна, нивниот пионерски атоски влог во создавањето оригинална литература е особено впечатлив во некои од нивните дела кои настанале како резултат на бројните престои во светогорските манастири. Пред с', се работи за Хилендарскиот и Зографскиот, манастири кои впрочем и биле најпосетувани од страна на сите поистакнати јужнословенски хуманисти – свети и световни лица од сите три јужнословенски православни средини, српската, бугарската и македонската.

Кирил Пејчиновиќ Тетоец (1771-1845) е просветителски автор, роден во тетовското село Теарце, се школувал низ манастирските училишта на Западна Македонија (Св. Богородица Пречиста Кичевска и Св. Јован Бигорски) и во Хилендар на Светата Гора. Дека и самиот бил голем почитател на црквата, говори и фактот што во Хилендар заедно со него се замонашиле и неговиот татко Пејчин, кој подоцна таму го презел монашкото име Пимен, како и стрико му Далмант. Во 1801 година се враќа во Македонија и извесно време бил игумен на Марковиот манастир (во близината на Скопје) и целосно го обновил. Манастирот бил речиси уништен од османлиските војски, па Пејчиновиќ организирајќи помош од верниците, конаците и манастирот ги обновил, а оформил и библиотека со работи од претходниот век. Се вратил во родното Теарце, каде што повторно се продохувал со реноваторски потфати на сакрални објекти, па набргу го обновил и Лешочкиот манастир и таму останал до смртта. Епитафниот стих над својата надгробна плоча во Лешок, според мнозина македонски литературни критичари, се смета за прва македонска современа литературна пројава и во епитафот го бележиме знаменитиот светогорски храм:

Стихови на глас трпезечки,  
Теарце му негово рождение,  
Пречиста и Хилендар посрижение,

Лешок му е негоо воспитание,  
 под плочава негоо почитание.  
 От негово свое отпшество  
 до Христово второ пришествие [...]<sup>1</sup>.

За отворањето црковни училишта со образование на македонски народен јазик, во најголем степен се потрудиле македонските монаси од светогорските манастири. Тие прво отвориле едно вакво училиште во светогорскиот манастир Зограф, а потоа ги помагале македонските градови да си отворат и тие такви училишта. Еден од најпросветените зографски монаси, архимандритот Анатолиј, се обидел во 30-те години на XIX век да отвори и печатница во својот манастир, но таа не успеала да проработи. Како што е познато, отпорот против елинизацијата во Македонија се должел, пред сѐ, на монасите кои своето образование го црпеле од манастирите во Света Гора, Зографскиот и Хилендарскиот. За присуството на македонските монаси во тие манастири сведочат повеќе извори во кои е забележано дека во Хилендар, меѓу другите, живееле и монаси од Македонија<sup>2</sup>.

Печатарството најефикасно му успева на Теодосиј Синаитски, главно по заслуга на македонското граѓанство, кое материјално зајакнато во овој период започнало да потпомага изградби на цркви и на училишта, па според тоа и отворање печатници. Набргу во Скопје, Велес, Охрид, штип, Прилеп, Куманово се отвориле вакви училишта. Во 1838 година била отворена печатницата на Теодосија Синаитски во Солун, а околу десет години подоцна и печатницата на Даскал Камче во Ваташа, Кавадаречко. Една од книгите која била издадена во печатницата на Теодосија е *Кратко описание двадесет манастиреј обретајуштијасја во Свјатој Гору Атонској*, отпечатена во февруари 1839 година. Во неа се опишани дваесетте манастири што се наоѓаат во Монашката република Света Гора, а се смета дека автор на овој патеписен прирачник (водич) е познатиот македонски деец Даскал Камче, по потекло од кавадаречкиот крај, од селото Ваташа. Камче овој прирачник го напишал по углед на извесен грчки опис на светогорските манастири, но секако не се работело за превод, туку за дополнето издание од страна на Камче, кој и самиот пред да стане учител една година престојувал на Светата Гора и таму го совладал грчкиот јазик<sup>3</sup>.

Даскал Камче, познат и како водич на групи верски поклоници, редовно им ја делел гореспоменатата книга *Кратко описание...*, на тој начин олеснувајќи им го ацилакот на Атос. Овој прирачник по извесно време доаѓа до рацете на печатарот Теодосиј и неговото објавување настапило токму во неговата печатница. Во дополнението направено од Камче се даваат имињата на црковната интелигенција по потекло од Македонија што се образувала на Света Гора, а авторот, меѓу попознатите, ги набројува архимандритот Анатолиј Зографски од Лазарополе, Партениј Зографски од Галичник, Натанаил Стојанович од Кучевиште, Скопско (попознат како Натанаил Кучевишки), архимандритот Антим Ризов од Валандово и други. За Македонците, манастирот

1 X. Поленаковиќ, *Страници од македонската книжевност*, Скопје 1969, с. 120-121.

2 За оваа проблематика детално пишува во повеќе поглавја во: С. Димевски, *Историја на Македонската Православна Црква*, Скопје 1989; исто и во: А. Трајановски, *Црковно-училишните општини во Македонија. Прилог кон историјата на македонските црковно-училишни општини од нивното основање до 70-тите години на XIX век*, Скопје 1988.

3 X. Поленаковиќ, *Страници...*, с. 150-151.

Зограф претставувал богат извор на свештеничко-учителски кадар, со кој македонското граѓанство и црковно-училишната општина од Солун набргу потоа воспоставиле тесни врски, а самата дејност базирана на овие блиски контакти овозможувала поефикасна борба за обновување на аптокефалноста на Охридската Архиепископија, токму преку поддржувањето на континуитетот на словенската културна свест.

Мотивите инспирирани од Светата Гора Атос во областа на македонската литература највидливи се кај книжевниците од XX век, тука се вбројуваат Славко Јаневски, Методија Фотев, Анте Поповски од првата генерација македонски писатели, преку Михаил Ренцов, Димитар Башевски, Ристо Јачев и други претставници од средната генерација, па до Венко Андоновски и други писатели од современата плејада македонски творци.

Славко Јаневски е еден од првите македонски литерати кој светогорските мотиви ги користи во своето творештво. Наведувајќи ги подолу стиховите на Јаневски, а во врска со неговиот литературен влог, интересна е следнава согледба на акад. Георги Старделов, кој смело тврди дека „Јаневски ја десакрализира митоманската, стандардизирана слика за нашите *први поетски монаси и страдалници* (потцртаното е мое, З.С.)”, како што самиот ги нарекува Кирил Пејчиновиќ и Јоаким Крчовски, па цитира стихови од Јаневски во кои гледаме фрагмент од текстот на гореспоменатиот Кирилов епитаф:

Апостоли бедни  
Молете се в присонште за болките мон.  
Зашто светец сум. В почивание. Гризам  
и безглав само со срцето шупливо до корен  
под укиг на многулетна низа.

-----  
Оф леле таго дабога  
хиландарско пострижение  
ќе пијам ќе се напијам.  
Дај ми нож да се прободам  
по второто рождение<sup>4</sup>.

Ова значи дека *хиландарското пострижение* (или преминот во световен систем на вредности) кај повеќе македонски поколенија оставило толку силни траги што самиот факт на духовно пострижение, за првпат сретнат кај Пејчиновиќ, се бележи како дел од *македонското литературно наследство во континуитет*, што освен кај Јаневски се согледува и кај Венко Андоновски.

Во своето грандиозно дело *Света Песна*, напишано непосредно пред својата смрт и кое беше предмет на поголема лингво-литерарна анализа во мојот докторски труд<sup>5</sup>, големiot македонски поет и писател Анте Поповски (самиот син на православен свештеник што се гледа од неговото презиме, како и посетител на Атоската гора) во 5060-тиот стих меѓудругото вели:

Тогаши се свртуваше тој кон малите врзопчиња  
Од леноно платно во кои беа заврзани  
Сенки на стракчиња од првите билки

4 Г. Старделов, *Избрани дела*, т. VII, Скопје 2000, с. 174.

5 З. Стаматоски, *Во потрага по македонски библиски јазик*, Познан 2003.

Низ пустината, плодови собирани во Солунско  
И на Света Гора и оувездени инсекти,  
Начичкани по лисјата на палмите  
во долината на Нил. [...] <sup>6</sup>

Оваа симбиоза на јазикот на Поповски, спој на архаичните лексички елементи со современите, иако во други стихови честопати посегнува и по религиозни термини и црковнословенизми, го прават овој автор уникатен не само во македонски, туку и во пошироки европски и светски рамки.

Љубен Ташковски, еден од најсензибилните македонски поети во патриотски смисол, во својата позната стихозбирка *Балада за ружното небо*, алудирајќи на своето потекло од Егејска Македонија, на овој начин сентиментално се однесува кон овие простори:

Вечерва би отпатувал во Солун  
И би се напиал како земја  
И би се качил на Беаз Куле  
И би запеал една таткова песна  
И би влегол во ветерот  
И би влегол во морето  
И би гледал како се слева  
Вардар во Егеј [...],

а во продолжение, со иста инспирација Љубен Ташковски пее:

Ох такви прозорци, нема  
Ни Света Гора  
Ни Хилендар.  
Пред тие прозорци на вујчина ќе им направев серенада/  
а девојките ќе ме носеа на грб  
и ќе ми даваа да пијам  
од лејки вино [...]. <sup>7</sup>

Венко Андоновски, во моментот најпопуларен македонски писател исто така честопати се навраќа на светогорските мотиви, интересно е тоа што во своите творби посегнува по временска транспозиција на опишаните настани со историски личности, па така на пример дава разговор на Александар Македонски со својот учител Аристотел, читаме и сцени од Света Гора, а во романот *Фрески и гротески*, во *Фреска четврта: Звучен грев* Андоновски, слично како кај Јаневски, во приказната исто така се послужува со моменти од биографијата на Пејчиновиќ, па во неа го сместува и искушеникот Далмант, кој што заедно со неговиот татко Пимен се замонашува во манастирот Хилендар на Света Гора:

Една есенска приквечер 1795 година, додека тураше дожд над Хилендарскиот манастир, монахот Кирил Пејчиновиќ доби задача да му однесе вечера на искушеникот Далмант во самицата <sup>8</sup>.

6 А. Поповски, *Света Песна*, Скопје 2002, с. 266.

7 <<http://makedonija.rastko.net/delo/11720>>, 11.03.2008.

8 З. Стаматоски, *Во потрага по...*, с. 118.

За Михаил Ренцов, еден необично продоховен и скромен современ македонски поет, религиозните мотиви претставуваат главен поетски предизвик<sup>9</sup>. Вредни споменување се многуте стихови посветени на Светата Гора, кои настанале за време на Ренцовите патешествија било за Константинопол, било за Кукуш или Солун, за хилендарскиот или некој од другите светогорски манастири. Како што вели Георги Сталев, Ренцов „[...] ја бара тишината низ која се пробива звукот на далечните времиња запишани по манастирските уидишта или во кругот на древните храмови”<sup>10</sup>. Од неговото особено вдахновено поетско псалмење и молитвење, ќе издвојам само една кратка прекрасна творба, наречена А Земјата тивка, тивка, по која на самиот крај Ренцов го посочува местото каде што настанале, а тоа секако е Светата Гора<sup>11</sup>:

Плови коработ, а небото сестра предобра  
 А ноќта мајка ангелска  
 И во неа тивко, тивко како пред смрт.  
 Отвори ги тајните двери далечен Гласу  
 Доаѓа тоа дално претсказание.  
 Плови коработ, а небото немушто  
 Во воздухот слика жалобна  
 Да се сокријам не можам.  
 Отвори ги тајните двери далечен Гласу  
 Ќувствувам простор на несетена светлина.  
 Плови коработ и небото со него  
 Над увездите ангели во занес  
 А земјата тивка, тивка како пред смрт.

Света Гора, летото 1976

Во областа на литературата во Македонија се издвојуваат и многу проучувачи на светогорското религиозно-уметничко наследство, како што се Вера Стојчевска-Антиќ, Добрила Милоvsка и Илија Велев, сите специјалисти во проучувањето на византиско-македонските книжевни врски, додека во систематизирањето на средновековните ракописи се истакнува Михајло Георгиевски. Од лингвистички агол постои една огромна плејада научни работници кои ги проучуваат светогорските ракописи, особено треба да се одбележат Вангелија Десподова, Георги Поп-Атанасов, Бошко Бабиќ, Зденка Рибарова, Димитар Пандев, Емилија Црвенковска, Благица Петковска, Мито Миовски, Красимира Илиевска и Маја Јакимовска-Тошиќ. Но, никако не смее да се заборава името на големиот вљубеник во старите средновековни ракописи професорот Владимир Мошин, човек кој во Македонија ги постави основите на истражувањето на византиското и општословенското книжевно наследство. Тоа е човек кој за време на својот долг живот неколку десетици пати има престојувало на Света Гора и низ чии раце поминале илјадници средновековни словенски и грчки стари ракописи, а кој својот животен пат го заврши во 1987 година токму во Македонија<sup>12</sup>.

9 Реферат за творештвото на Ренцов прочитав на минатогодишната конференција под наслов *Mozaika religijna Bałkanów* во Европскиот Колегиум во Гнезно (19-20.03.2007), а текстот е даден за печат во сп. „Przegląd Bydgoski”.

10 Г. Сталев, *Последниве сто години македонска книжевност*, Скопје 1994, с. 59.

11 М. Ренцов, *Врвот, реката, морето*, Скопје 2003, с. 74.

12 Хр.П. Илиевски, во: *Меѓународен научен собир 15 години од смртта на академик Владимир Мошин*, Институт за старословенска култура, Прилеп 2002, с. 7-9.

За малкумина, дури и во Македонија, е познат фактот дека г.г. Доситеј, првиот македонски архиепископ по обновувањето на автокефалноста Македонската Православна Црква во 1967 година, исто така бил светогорски испушеник и тоа уште од годините пред Втората светска војна<sup>13</sup>. Тој од кичевскиот манастир Св. Богородица Пречиста уште во раните 20-ти години на XX век се упатил кон Света Гора и се населил на Хилендар, за по десетгодишен престој (до 1934 г.), да се врати во Македонија и да се истакнува, најпрвин при возобновувањето на МПЦ, а на крајот и како нејзин прв духовен поглавар.

Што се однесува до историјата на уметноста, македонските средновековни и преродбени дејци во исклучително голема мерка користеле од атоското фрескосликарско, резбарско и иконописечко наследство. Дичо Крстев од с. Тресонче кај Галичник во зап. Македонија, попознат како Дичо Зограф – е еден од најпознатите македонски иконописци, којшто заедно со резбарите татко и син Марко и Петре Филипоски, Крсте Поп-Трајанов, Димитар Андонов Папрадишки и други, непосредно самите се образувале и ги насочувале своите ученици според светогорските уметнички концепти. Иконостасите во Лесновскиот манастир (1814), потоа во црквите Св. Спас во Скопје (1824) или пак во споменатата црква Св. Јован Крстител во Бигорскиот манастир (1834), во оваа област до денешен ден претставуваат канон кој бил востановен од Петре Филипоски. Иконописарското творештво пак на Дичо Зограф, кој за време на своето плодно творештво успеал да напише дури околу 2.000 икони, се должело токму на неговите засилени контакти во прв ред со познатите школи во Самоков и Рилскиот манастир во Бугарија, а подоцна на Хилендар и Зограф. Кај македонските христијани иконите на Дичо секогаш предизвикуваат огромна почит и восхит, а скоро и да нема куќа во западна Македонија каде што нема или негов оригинал или пак репродукција на некоја негова икона.

Како и во другите православни земји, иконите во Македонија се нешто што е повредно од сето преостанато сакрално културно наследство. Главно тие се изложени во скопскиот Музеј на Македонија и во охридската Галерија на икони што се наоѓа во црковниот комплекс Св. Богородица Перивлептос. Меѓутоа, икони што настанале под влијание на атоската иконописарска школа, можат да се сретнат и по обичните цркви, како што се Св. Никола Болнички во Охрид, Св. Ѓорѓи во Струга, Св. Димитрија во Битола, Св. Кирил и Методиј во Тетово и како што спомнав во Св. Спас во Скопје, култната црква на стариот скопски трговско-занаетчиски слој и црква кон која самиот негувам посебен личен и семеен однос.

Во однос пак на црковното градителство, според оние извори кои ми беа достапни, забележав непосредни заемни влијанија и од Светата Гора кон македонското, но и обратно, од охридското црковно градителство кон светогорското. За ова последново најдов податок во големата и нова илустрирана монографија од 2006 г. под наслов Византиска Македонија, во авторство на Сашо Коруновски и Елизабета Димитрова, каде што во поглавјето посветено на триконхалните цркви, како модел за гробна црква и нивното вклопување во попрактичното функционирање на манастирската црква, забележуваме дека:

<sup>13</sup> В. Стојчевска-Антиќ, М. Златанов, *По стапките на христијанството во Македонија*, Скопје 2004, с. 57-63.

„[...] фреквентната појава на бочни конхи ја има кај светогорските развиени триконхоси, а нивното влијание врз градењето на триконхалните манастирски цркви, особено на Балканот од XI век, е неспорно. Но, охридските триконхоси речиси се за еден век постари од светогорските, а тука се и големите разлики во димензиите”<sup>14</sup>.

Во црковно-музичката област во Македонија исто така има редица параметри што се под директно влијание на Светата Гора. Најпрвин, треба да се истакне дека на Музичката Академија во Скопје постојат посебни предмети во кои се проучува византиското црковно пеење, кое од формирањето на Академијата го репрезентирале еминентни професори и музиколози под големо светогорско влијание, во прв ред професорот Сотир Голабовски, автор на неколку десетици дела од оваа област. Од она што успеав да го воочам во неколку негови дела, познатиот т.н. *мокрањачев*<sup>15</sup> начин на српко црковно-хорско пеење во македонските монашки средини веќе неколку години наназад му го отстапува местото на еднотонското византиско црковно пеење со потекло од Светата Гора и кое, како што е познато, отсекогаш било присутно во македонските манастири (со исклучок на периодот од 1919-1991 г.).

Што се однесува до историјатот на црковната музика во Македонија, тие почетоци се поврзани со XII век и појавата на тогаш најпопуларниот псалт кај словенските христијани, Св. Јован Кукузел (Ангелогласниот), родум од дебарскиот крај во западна Македонија. Секако, непосредното присуство на култниот манастир Св. Јован Бигорски има големо значење во областа на црковно-музиколошките врски со Атос, пред сè базирани на дејноста токму на Јован Кукузел. Неговиот татко бил на служба во Цариград, а тој се школувал во познатата царска школа, каде што се школувале и други деца на познатите Словени, а коишто подоцна имале за задача да го шират византискиот дух. Но, тој набргу се разочарал од целокупната ситуација што владеела во цариградската средина и ја напуштил истата заминувајќи за Света Гора, каде што настанало неговото најпознато дело, *Јовановото Златоустие*.

Кога сме кај Бигорски, да кажеме дека тој отсекогаш бил манастир во кој светогорските монаси по потекло од Македонија со големо задоволство се враќале (идентичен пример имавме и во случајот на Кирил Пејчиновиќ, т.е. по неговото враќање од Хилендар тој отседнува најпрвин во овој манастир). Така и денес бигорските монаси заминуваат на Атос и ги одржуваат овие врски не само во овој поглед, а истиот стил на ова црковно пеење започнал да се практикува и во другите манастирски комплекси низ Македонија, што се должи на обновувањето на монашкиот живот во последниве децении. Во овој сегмент, од поновите дејци главен претставник во периодот по Преродбата од XIX век е Високопреподобниот Калистрат Зографски<sup>16</sup>, роден во Струга, професор по музика и класичен грчки јазик. По напуштањето на западна Македонија тој заминал за Света Гора, каде што примил пострижение во веќе неколкупати споменуваниот манастир Зограф, а во 1911 г. станал игумен на Зографската монашка киновија и стекнал чин архимандрит. Овој извонреден музиколог и композитор бил голем познавач во областа на јазично-

14 С. Коруновски, Е. Димитрова, *Византиска Македонија*, Скопје 2006, с. 21.

15 Според српскиот композитор на црковна музика Стеван Мокрањач.

16 Со световно име Крстан Санџак. Негов потомок е еден од најпородуховените денешни македонски свептени лица и самиот чест аџија на Атоската Гора, отецот д-р Стефан Санџакоски, предавач на нашиот скопски Богословски факултет *Св. Климент Охридски*.



литургиската симбиоза меѓу старогрчките литургиски поетски творби, што тој како прв ги превел на црковнословенски јазик. Неговите оригинални композиции на литургиски песни (шестгласовното *Достојно Ест*) до денес за македонските православни црковни хорови претставува висок авторитетен музиколошко-духовен образец и се упокоил во 1914 година во Зограф.

Во македонската научна средина, има една интересна појава сврзана со термилошката перцепција на поимот *гора*. Позната е пошироката интерпретација на овој поим, исто како и на поимот *пустина*<sup>17</sup>, па во Македонија често ова значење се поистоветува и со Светата Гора, но и со светите македонски планини познати по своите уникатни и историски значајни храмови. Таква е на пр. Лесновската гора, секако и Осоговската, на која со сета своја сила светат прекрасните цркви со манастирските комплекси како што се *Св. Гаврил Лесновскиот* (во кратовско-злетовската) и *Св. Јоаким Осоговски* (во кривопаланечката област). Двата поими се среќаваат и во житијата на овие двајца светци, а исто така и во Станиславовиот пролог.

За ова пишуваат разни истражувачи од балканските простори, м.др. Блаже Конески, Илија Велев, Даница Поповиќ и знаменитиот бугарски истражувач Јордан Иванов. Така во *Житието* на Св. Јоаким Осоговски среќаваме дека тој пристигнал vQ strani gwrx poustinx wso-govskije<sup>18</sup>, а истиот случај го имаме поврзан и со Лесновската Гора, каде што многутрешниот Станислав својот пролог го запишал vq gor/ l/snovst/, vq monastiri svetago arhistratiga mihaila i U groba pr/podobnago Csa gavrila<sup>19</sup>. Истиов овој случај секако може да се забележи и во хрисовулите на култниот за јужнословенските христијани средновековен владетел Стефан Душан Немањик, а кој се однесува на Трескавец, за кој имаат пишувано и Вл. Мошин, Б. Бабиќ и др. Докази за *анакоретски* начин на живеење, според светогорски образец, имаме и во Лесново, но и во Трескавец (со својот врв *Златоврв*, за кој пак стихови и цела песна има напишано дури и самиот Блаже Конески). Пештерите откриени во околината сведочат за тоа, а еден од најпознатите македонски испосници, со кого за време на студиите го поистоветувавме овој светогорски стил на боговдахновение, беше починатиот во 1991 година, необично популарниот и омиленитиот наш лесновски монах, како и би се викал поинаку – отец Гаврил, чест аџија на Светата Гора. Исто така, постојат ономастички хипотези дека и топонимот *Нагоричино* во Македонија, каде што се наоѓа исклучително важниот манастир Матејче со црквата Св. Богородица, за жал систематски уништувана од страна на албанските екстремисти од 2001 година<sup>20</sup>, во основа ја содржи формата *гора* во називот.

Еден од најпознатите македонски историчари Александар Матковски во својата монографија укажува на неколку *патеписци* коишто поминувале низ територијата на Македонија и упатувајќи се кон православните храмови на јужниот Балкан. Меѓу нив, неколку имиња ми оставија впечаток, се работи за Џон Пентлејна Махафи, кој има насловено дури и поднаслов *Планината Атос, 1889 година*<sup>21</sup>, во која детално пишува за Атос, потоа Густав Вајганд<sup>22</sup>, Колмар Голц<sup>23</sup> и други, во кои можат да се прочитаат многу

17 Постои роман од Ѓорѓи Абациев под истоимениот наслов.

18 Д. Поповиќ, *Пустини и свете горе средновековне Србије*, во: Зборник радова Византолошког института, XLIV, Београд 2007, с. 255.

19 Д. Поповиќ, *Пустини и свете горе...*, с. 263.

20 <[www.culture.in.mk/story.asp?id=1516&rub=>](http://www.culture.in.mk/story.asp?id=1516&rub=>), Terrorists Destroy Monuments of Culture One by One – Dramatic Disappearance of Evidence About Macedonia.

21 А. Матковски, *Македонија во делата на странските патеписци 1889-1898*, Скопје 2005, с. 9-10, 12-17, 19.

22 А. Матковски, *op.cit.*, с. 47.

23 А. Матковски, *op.cit.*, с. 209-210.

интересни детали што на обичниот македонскиот читател не му биле сепак така достапни. Во една постара монографија Матковски го бележи и патеписот на извесниот Алесандро Бизани, венецијанец од крајот на XVIII век, кој во овој регион се наоѓал меѓу 29 април 1788 и 7 октомври 1789 и своите патувања ги отпочнал од Палермо, а ги посетил уште и Солун, Атина, Смирна, Константинопол, Дарданелите и секако Светата Гора Атос. За него, Матковски и неговиот помлад колега Благој Стоичковски пишуваат дека не бил познат во европските енциклопедии, но самиот сепак пронајдов неколку информации во кои овој патеписец се доведува во контекст со неговото досега единствено познато дело, пишувано во вид на писмена кореспонденција, под наслов: *A Picturesque Tour through Part of Europe, Asia, and Africa*, издадено 1793 година во Лондон. Секако, најинтересно за оваа наша прилика е поглавјето број VIII на стр. 29 под наслов *Salonica; –Our arrival at Smyrna-Mitylene-Tenedos-Troas-Plague during the siege of Troy; –Lemnos, anciently celebrated for its wines; –Mount Athos, Olympus, Offa and Pelion*<sup>24</sup>.

Нема ниту време, ниту простор детално да се опише функционирањето на семиотичките културни кодови што постоеле во минатото и сега помеѓу македонскиот христијанин и Светата Гора Атос, овој наш православно-христијански Пиџмонт. Претпоставувам дека со овој текст во тоа докрај не успеав ниту јас, иако преку тематска класификација се обидов да ги посочам главните параметри на оваа важна духовна иницијација меѓу македонските христијани и Атос. Македонските средновековни христијани, како и тие од времето на Преродбата во XIX век, ја немале таа среќа да се радуваат на своја матична држава, па затоа Светата Гора за нив претставувала место каде што можеле да се инспирираат од неговото огромно културно наследство, без оглед на тоа во кој од словенските манастири тие се продохувале, иако како што реков погоре најголемиот дел од нив се концентрирал на Хилендарскиот и Зографскиот манастир. Ова не треба да зачува, особено ако се има предвид православиот јужнословенски, т.е. српски и бугарски, доминантен монашки дел во овие два од извонредно значење атоски светилници.

### Motywy świętógórskie w kulturze macedońskiej na przestrzeni wieków

Święta Góra Athos zawsze wywierała wielki wpływ na twórców z terenu Macedonii, a jej historia i bezcenne skarby kultury stanowiły przedmiot zainteresowania macedońskich duchownych, artystów oraz lingwistów i pisarzy. W artykule omówiono genezę tych więzi kulturowych od czasów najdawniejszych po współczesne. Sklasyfikowano je chronologicznie i tematycznie, wyróżniono autorów, którzy na Athosie odebrali wykształcenie, a później swą wiedzę przekazywali macedońskim chrześcijanom. Jest to kwestia aktualna także w ostatnich czasach, gdyż proces odrodzenia duchowego w Macedonii bazuje na swoich najstarszych tradycjach; szczególnie pielęgnowane są kulturowe symbole pochodzące ze Świętej Góry.

Ogromny wkład w ten duchowy rozkwit wniosło również wielu współczesnych uczonych, badaczy świętógórskiego dziedzictwa religijno-artystycznego, wyznaczając w swoich rozprawach naukowych wyjątkowe miejsce temu prawosławnemu Piemontowi.

Володимир Василенко

Харків – Україна

Ґнєзно – Польща

## Свята Гора в публікаціях про афонського ченця Івана Вишенського

Агіон Орос – Свята Гора Афон та історія її зв'язків з Руссю-Україною, її далекосяжний вплив на духовно-культурне життя Східної Слов'янщини, її виразна відчутність у сакральному просторі православного світу: весь цей складний, проліфонічний і багатовимірний у своїх ґносеологічних аспектах комплекс проблематики, поза сумнівами, належить до великих й водночас величних тем, до того ж, додаймо, тем з приводу відомих радянсько-ідеологічних чинників недовільно вивчених, не говорячи вже, з якоюсь там мірою повноти відомих широким загалу.

Константинополь, Афон, Єрусалим, – вказує архієпископ Ігор Ісіченко, – міста, давня присутність в традиційній моделі світу української культури як визначальні координати в формуванні власного національного буття<sup>1</sup>.

Коли нині вести мову про Афон та Україну, – пише Сергій Думенко у статті *Афон і Україна – духовна єдність*, – то йтиметься про більш аніж тисячолітню історію, вписану яскравою стрічкою в історичну книгу найгарніших стосунків між Україною та Православним Сходом. Ці зв'язки з однією із найбільших святинь Православного Сходу – Святою Горою Афон назавжди закарбовані на золотих сторінках наших неперервних взаємин, викликаних і сповнених найвищою християнською чеснотою-любов'ю, яка гармонізує з милості Божої Церкву і світ. Україна й Афон – це дві плідні гілки однієї лозини – Вселенської Апостольської Православної Церкви<sup>2</sup>.

Розділяючи думку дослідників, треба наголосити, що виток цих надзвичай продуктивних зв'язків знаменно розпочинається у ранньому середньовіччі, разом з приходом на давньоруські землі християнського віровчення й започаткуванням тут чернечого життя. Адаже його засновник, преподобний Антоній Печерський (бл. 983 – бл. 1073), прийняв монаший постриг саме на Афоні<sup>3</sup>.

Вміщена в *Повісті минулих літ* під 1051 роком літописна розповідь повідомляє:

Знайшовся якийсь чоловік, мирянин із міста Любеча, котрий поклав собі на думку іти у світ прочанином. І подався він у грецьку землю, на гору Афон, побачив там монастирі,

---

1 І. Ісіченко, архієпископ, *Свята Гора Афон в аскетичному письменстві України*, [в:] *Матеріали міжнародної наукової конференції „Константинополь. Афон. Київ: Динаміка церковних і культурних стосунків”* (Київ, 10-12 грудня 2003 р.), с. 7.

2 С. Думенко, *Афон і Україна – тисячолітня духовна єдність*. Portal: LOGOS Українське православ'я 2006.

3 Див. В.С. Горський, *Святі Київської Русі*, Київ 1994, с. 128.

обійшов їх і, полюбивши чернецьке життя, попросив одного ігумена, щоб той постриг його, дав йому ім'я Антоній, наставив, як жити по-чернецькому, і, благословивши, відпустив назад<sup>4</sup>.

Отримавши благословення ігумена Феоктиста, молодий чернець у 1013 році повернувся на Батьківщину й оселився у Києві, у печерці на крутих дніпровських схилах. Це було за князювання Хрестителя Русі, великого князя Володимира Святославича<sup>5</sup>. Після ж смерті можновладця й посталих релігійних гонінь Антоній знову повертається на Афон, щоб пробути там до 1028 р., а потім знову повернутися до Києва. Тут біографія давньоруського чернця багато в чому нагадує біографію його знаменитого попередника Антонія Великого<sup>6</sup>.

У 1051 р. біля літньої князівської резиденції Берестове, на околиці тодішнього Києва, русич разом з преподобним Феодосієм заснував Печерський монастир, де було впроваджено Студійський устав чернечого життя, той самий що на Афоні<sup>7</sup>.

Отже перший на Русі монастир постав як безпосередній аналог Афону, його східнослов'янський „синівський” відповідник. У *Киево-Печерському Патерику* в розділі *Нестора, мниха обителі монастиря Печерського, сказання, чому прозався Печерським монастир* читаємо:

Каже ж йому ігумен: „Антонію! Іди назад, в Русь, аби там бути іншим на успіх і утвердження. [П] буде на тобі благословення Святої Гори”<sup>8</sup>. Й дещо далі: „І звітоді почав зватися Печерським монастир, оскільки жили ченці спершу в печері, і від того прозався Печерським монастир, який є – від благословіння Святої Гори”<sup>9</sup>.

4 *Повість минулих літ*. Літопис. Переказ В. Близначя, Київ 1989, с. 110.

5 Перший Руський монастир на Афоні був також заснований за часів князя Володимира та названий на честь Богородиці Ксилургу, яким ченці Київської Русі володіли до 1169 р. До того часу кількість руських насельників Афону настільки збільшилась, що вони звернулись через свого ігумена Лаврентія до Священного Кіноту Святої Гори з проханням надати їм один з Великих афонських монастирів. Прохання руських ченців було задоволено і їм передали древню обитель святого Пантелеїмона, відому потім під назвою „монастир руських”, чи „кіновій Каллімахідів”, чи просто „Русик” („Руський”); С. Думенко, *Афон і Україна...*, там само.

Про перебування східнослов'янських ченців на Афоні можна прочитати в розлогій, добре документованій монографії *Присутність руських на Афоні* пера випускника Кембріджського університету, проф. Миколая Фіннелла, яка з 2005 р. друкувалась у випусках „Печерського благовісника”.

6 Про цю паралель пише Ірина Каллинець в статті про другого видатного діяча давньоруського чернецтва – ігумена Києво-Печерського монастиря Феодосія Печерського: „Пошукаймо відповідь у невідповідних аналогіях між життям Антонія Великого та Антонія Печерського. Від Діоактіанових гонінь Антоній Великий тікає в печеру над Нілом і повертається закладати Писпирський монстир в останній рік життя ворога християн, коли ці гоніння вже стихли. Антоній Печерський також втік на Афон, коли почалося спровоковане Святополом кровопролиття на Русі. І повернувся, коли Ярослав Мудрий уклав мир і життя в краї стабілізувалося. Повернувся, щоб не лише наслідувати єгипетському святому життям в печері (так він наслідував Антонія Великого вже на Афоні), а щоб, даючи приклад християнської жертвності й зречення, закласти основи печерництва на Русі”. І. Каллинець, *Феодосій Печерський*, „Київська Церква. Альманах християнської думки”, 1999, № 5, с. 38.

7 У XI ст. саме звідси на Русі поширювалося християнство. У XII ст. монастир отримав статус лаври. Див. Є. Болховітінов, митрополит, *Описание Киево-Печерской лавры*, [в:] його ж, *Вибрані праці з історії Києва*, Київ 1995, с. 271-392 та С.К. Кілессо. *Киево-Печерська Лавра*, Київ 2003.

8 *Патерик Києво-Печерський*. Упорядкувала, адаптувала українською мовою, склала додатки і примітки І. Жиленко Київ 2001, с. 22.

9 Там само, с. 24.

Архиепископ Никанор, розмірковуючи про вплив Афона на розвиток руського чернецтва, наголошував:

Афон є найвищим виразом християнського ідеалу... Афон передав свої устави і заповіді, свій чин і дух святым обителям нашої христоролюбної вітчизни, які всі, починаючи з Київської Лаври Антонія і Феодосія Печерських, ...вчилися в нього і намагалися наслідувати його<sup>10</sup>.

Типологію такої аналогії як живого свідчення присутності духовного імперативу Святої Гори Афон у сакральньо-географічному просторі України бачимо у першій, датованій ще XI ст. „Святій Горі” неподалік Володимира Волинського, „Святій Горі” на Золочівщині чи теж у виборі місця осідку Святогірського печерного монастиря над Сіверським Дінцем<sup>11</sup>.

З Афоном була пов’язана діяльність українських вихідців, монахів: галичан. преподобного Йова Княгиницького та ієромонаха Кипріяна, киян – преподобного Паїсія Величковського та святого Аммона Затворника; прочан – печерського монаха Досифея, чернігівського ієромонаха Іполита Вишенського, черкащанина ченця Серапіона, киянина Василя Григоровича-Барського, полтавчанина Луки Яценка та ін.<sup>12</sup>

Однак найбільш репрезентативною постаттю, за словами письменника Івана Франка, „надзвичайною постаттю”<sup>13</sup>, за словами філософа Андрія Пашука, „величною постаттю”<sup>14</sup>, був тут діяч гуманістично-реформаційного руху в Україні, ченець-афоніт Іван Вишенський (бл. 1550 – після 1621)<sup>15</sup>. Його „пристрасно-фанатична літературна діяльність” (Євген Маланок)<sup>16</sup>, – заявлена в ній полум’яно безкомпромісна ідейна позиція, сприймається вершиною української полемічної (антунійної) літератури кінця XVI – початку XVII сторіч, отже „має не лише національну значимість, а й загальноєвропейську, світову”<sup>17</sup>, а майже сорокарічне його перебування на Святій Горі слугує одним із найбільш яскравих прикладів чернецького подвижництва.

10 Цит. за: С. Думенко, там само.

11 Правдоподібно, перші ченці почали поселятися в печерах цих крейдяних гір на крутих узвишсях річипща Дінця ще у XI ст. Близько 1624 тут було засновано Святогірський Успенський монастир. Вже за часів незалежної України монастир отримав статус лаври. „Існують дві версії про заснування монастиря, і обидві пов’язують його з Афоном. Перша говорить, що християнські поселення, а можливо, і монастир, з’явилися на цих горах ще до Хрещення Русі, коли шанувальники святих ікон були змушені в VIII ст. залишати охоплену ерессю іконоборства Візантію та шукати притулку поза межами імперії. Серед іконошанувальників було багато ченців зі Святої Гори. Частина з них переховувалася у Південній Італії, частина на Кавказі, а частина через Крим піднялася по Сіверському Дінцю. Про цей факт свідчать древні печери монастиря та знахідки сучасних археологів. Згідно з іншою версією, монастир заснували афонські монахи, які залишали Візантію через незгоду з Флорентійською унією 1438 р. Обидві версії мають право на існування. Можна також припустити, що й сама назва „Святогірський монастир” є, по-перше, звичайно, відображенням ландшафтної дійсності, схожої з Афоном, а по-друге, ностальгічним сумом за втраченою батьківщиною”. В. Бондаренко, *Афон і Україна: Багатотисячова духовна спільність*, „Православ’я в Україні”, 2005, 11 січня.

12 Див. В. Ковальчук, *Афонська чернеча республіка та її вплив на українських віруючих*, „День” 2000, 14 липня.

13 І. Франко, *Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність*, [в:] його ж, *Зібрання творів*. У 50 т., т. 28, Київ 1980, с. 266.

14 А.І. Пашук, *Іван Вишенський – мислитель і борець*, Львів 1990, с. 3.

15 Див. розділ *Іван Вишенський. Найвидатніший письменник-полеміст* в книзі М. Семчишина, *Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу*. 2-е видання, фототипне, Київ 1983, с. 130-131.

16 Є. Маланок, *Нариси з історії нашої культури*, Київ 1992, с. 52.

17 П.К. Яременко, *Іван Вишенський*, Київ 1982, с. 4.

Біографічні відомості про цього діяча вкрай скупі. Народився, ймовірно, у м. Вишня (після 1545 р. – Судова Вишня) на Львівщині<sup>18</sup>, де зараз встановлено його погруддя. Побутує думка, що походив із бідної сім'ї, котра спромоглася допомогти йому здобути лише елементарну освіту, скоріш за все у церковно-парафіяльній школі. Певний час навчався в Луцьку. Бував теж в Острозі, тодішньому осідку відомого мецената, захисника православ'я, князя Костянтина Острозького. Згідно гіпотези В. Колосової, прийняв чернецтво у Дубнівському Преображенському монастирі. Десь у 1576-1580-х роках переселився на Афон, звідки надсилав в Україну пристрасні релігійні інвективи. З 1604 по 1606 рр. коротко перебував на Батьківщині – у Львові, Унівському монастирі, Манявському скиті. Потім знов повернувся на Афон й тут, хоча його близькі і знайомі розпачливо кликали додому, залишився аскетом-відлюдником аж до самої смерті<sup>19</sup>.

Літературна спадщина Вишенського становить 16 (17) послань в душі апостола Павла<sup>20</sup>. У них він темпераментно полемізує з католицизмом, пропонуючи власний проєкт світовлаштування за моделлю ранньохристиянського суспільства й проklamуючи ідею вічного спасіння. У 1598 р. автор об'єднав десять своїх послань із трьома супроводними передмовами в рукописну *Книжку*, але вона так і не побачила світ<sup>21</sup>. Проте цього ж самого року анонімно в острозькому збірнику з'явився один його твір – *Од святої Афонської гори скитствуючих*<sup>22</sup>. Всього один твір... Творчість Вишенського практично випала з культурного обігу й то аж на 250 років (!). Лише у 1865 р. український історик і літератор Микола Костомаров опублікував чотири послання Вишенського. Це стало поштовхом до поступового повернення імені автора із майже повного забуття. А окремого видання його твори дочекалися лише у ХХ столітті. 1955 року в академічній серії „Літературные памятники” вийшла в Москві книга: Иван Вишенский, *Сочинения*<sup>23</sup>. Депо пізніше з'явилась вона і в Україні<sup>24</sup>. Порівняно недавно твори письменника-полеміста видано у зробленому Валерієм Шевчуком перекладі з тодішньої книжної на сучасну українську мову<sup>25</sup>.

Станом на нинішній день в галузі вишенськознавства маємо цінні наукові напрацювання С. Житецького, І. Франка, В. Щурата, А. Кримського, М. Сумцова, О. Білецького, М. Возняка, А. Ніженець, М. Грищай, М. Назарука, А. Пашука, В. Колосової, С. Пінчука, Я. Стратія, В. Харитоновна, Вал. Шевчука і Вас. Шевчука, С. Цимбалюка, Т. Скирди, В. Микитася, Л. Махновця, Г. Грабовича, С. Савченка, М. Кралюка, Д. Наливайка та ін. І все ж, незважаючи на накопичений вишенськознавством солідний потенціал, як сама постать цього письменника-полеміста, містика і релігійного фанатика, так і створене ним

18 Підставою такого припущення є його підпис під кількома творами: „Іван, монах з Вишні від Святої Афонської гори”.

19 *Иван Вишенский*, [в:] *Народжені Україною*, Київ 1998, Т. 1, с. 336.

20 Загалом же домінуючий у літературному репертуарі письменника-полеміста жанр послання виводиться як з традицій перших християнських проповідників, так і з пізнішого досвіду писань Ульріха Гуттена, Еразма Роттердамського, Яна Гуса, Мартіна Лютера, Єремії та Мелетія Пігасів, Мартіна Кровніцького та ін. Див. М.С. Грищай, К.Л. Микитась, Ф.Я. Шолом, *Давня українська література*, Київ 1989, с. 171-172.

21 І. Вишенський, *Твори (Книжка)*. З книжної української мови переклав В.О. Шевчук, Київ 1986. Повний текст видання доступний на порталі <[www.utoronto.ca/elul/Vyshenskyi/knyzhka00.html](http://www.utoronto.ca/elul/Vyshenskyi/knyzhka00.html)>.

22 Гіпотетично, це був попередній начерк знаменитого твору автора *Послання до єпископів*.

23 І. Вишенський, *Сочинения*, Москва-Ленинград 1955 [Книжка. *Краткословный ответ Петру Скарге. Послание Домнику. Зачатка мудрого латинника з глупым русином. Послание львовскому братству. Послание Нову Княгиницкому. Позорище мысленное*].

24 І. Вишенський, *Твори*. Київ 1959. Див. також: І. Вишенський, *Вибрані твори*, Київ 1972.

25 Див. примітку 21.

не здобулися на якусь загальноприйнятю оцінку. Навколо нього та його творів вирують дискусії.

Особа Івана Вишенського, духовний світ і чернецький подвиг цього діяча знайшли своє відображення в таких творах новітньої української літератури, як: *Іван Вишенський* (1967) Івана Ніжника, *Манускрипт з вулиці Руської* (1978) Романа Іваничука, *Шлях до себе* (1979) Миколи Ільницького, *Слово Івана Вишенського* (1985) Павла Мовчана, *Чернець і князь* (1988) Юрія Хорунжого, *Пам'яті Івана Вишенського* (1992) Івана Драча, *Сім зваб ченця Івана з Вишні* (1991, 1992) Василя Шевчука.

У дослідженні й популяризації Вишенського на непересічну увагу заслуговують праці видатного діяча української культури й науки, універсального мислителя світового рівня Івана Франка. З кінця 1880-х років він неодноразово звертався до постаті цього письменника. Спричиняючись до відродження із майже повного забуття його імені, Франко опублікував чотири наукові розвідки: *Поанн Вышенский. (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности)* (1889), *Сочинения Поанна Вышенского* (1889), *Іван Вишенський. Руський писатель XVI віку* (1892), *Іван Вишенський і його твори* (дисертація, 1895), а також поему *Іван Вишенський* (вийшла в 1900 р. у складі його поетичної збірки *Із днів журби*).

Тема Афону провідна в цих публікаціях. І коли це так, то так тому, що лише через розуміння свідомо обраного людиною свого місця під небом приходимо до збагнення її самопосвяти, такого чи іншого бачення сенсу життя, усвідомлення нею одвічних питань: *ким я є? для чого прийшов на цю землю? яке моє призначення в? у чому сповнюю? що залишу після себе?* etc., а конкретна відповідь на них, себто щоденний людський духовний і фізичний чин, за великим рахунком і є істотою нашого перебування в цьому світі.

Сперечатися годі, завдячуючи тому, що можна було б назвати імперативно-духовним контекстом Афону, з великою ступіннню достеменності розуміємо чинники, котрі формували ідейну поставу письменника-мораліста, диктували і характер, і тон його послань на далеку Україну.

Вишенський висунув ідею визволення народу через спасіння кожної окремої людини, але з позицій трудової особистості, бідняка, шляхом прийняття і здійснення у реальному земному житті вимог, настанов та принципів істинного віровчення, тобто, на його думку, раннього християнства: „О країно грішна, люди лютії, повні гріхів, плем'я лихее, синове беззаконніі! Залишили Господа і розгнівали святий Ізраїль, поверніться назад!”<sup>26</sup> Суспільно-етичним ідеалом Івана Вишенського є „голяк” Ісус, тобто чесність,

26 Див. И. Житецкий, *Литературная деятельность Поанна Вышенского*, „Киевская старина” 1890, т. 29, с. 494-532; В. Щурат, *До біографії і писань Івана з Вишні*, ЗНТШ, т. LXXXVII, Львів 1909, с. 48-63; В. Перетц, *Іван Вышенский и польская литература XVI* [в:] *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков* Ленинград 1926, с. 15-49; И. Еремин, *Іван Вышенский и его общественно-литературная деятельность*, [в:] И. Вышенский, *Сочинения...*, с. 223-271; А.М. Ніженець, *Реалізм у творчості Івана Вишенського*, Харків 1964; О. Білецький, *Полемічна література. Іван Вишенський*, [в:] його ж, *Зібрання праць* в 5 т., т. 1, Київ 1965, с. 264-276; С.П. Пінчук, *Іван Вишенський. Життя і творчість*, Київ 1968; А. Кримський, *Іван Вишенський*, [в:] його ж, *Твори*, у 5 т., т. 2, Київ 1972, с. 380-454; П.К. Яременко, *Іван Вишенський*. Київ 1982; Ю.В. Пелешенко, *Деяко про традиції у творчості Івана Вишенського*, [в:] *Українське літературне бароко*. Київ 1987, с. 131-143; А.І. Папчук, *Іван Вишенський – письменник і борець*, Львів 1990; М.С. Возняк, *Історія української літератури*. У двох книгах. Вид. 2-ге, виправлене, Львів 1992, Книга перша, с. 399-438; Д. Чижевський, *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Тернопіль 1994, с. 232-241, 252-253; Г. Грабович, *Авторство й авторитет*

добро, справедливість і безкорисливість<sup>27</sup>. Такий ідеал вповні можуть досягнути лише окремі праведники, доходячи у своєму духовному самодосконаленні до стадії монаха-аскета, свідомо ступаючи на стежку повного самозречення. Та до цього ж внутрішнього стану мають прагнути й інші православні, аби спорудити гармонійне суспільство рівності і братерства<sup>28</sup>. З позицій максимального опрощення, повернення до давніх (= автентичних) засад християнської культури – передусім же в душі греко-візантійського ісихазму (давньоруського благочестя) – чернець вкрай сурово оцінює сучасну йому світську культуру, трактуючи її як здичавіння, та запекло картає цивілізаційну ходу Європи, особливо в її західних, римо-католицьких формах<sup>29</sup>. Він закликає зречтисся збудованої на „на стихіях світу” латинської системи освіти, взамін чому протиставляє „розум... духовний, простий, смиренний, покірливий і мовчазний”.

Свого роду історично-духовною віссю, навколо якої оберталась і якою водночас задавалась напружена аж до болю ідейна проблематика полемічних писань Вишенського були події, пов'язані з передумовами, проведенням та наслідками Берестейської унії 1596 р.<sup>30</sup> Остання проголосила з'єднання з римсько-католицькою церквою під проводом папи, що призвело в Україні до релігійного бродіння<sup>31</sup>.

Однак сприйняти світогляд Вишенського у таких побіжно зазначених параметрах, означало би повідати про українського діяча лише незначну частину життєвої правди, більшість котрої, зрозуміло, знаходиться вже у позатекстових вимірах, спрваджується до долі аскета-самітника з усіма жертвоприносними екстремами такого подвижництва.

Й же одне важливе уточнення. Франківські публікації про Афон та перебування на ньому Вишенського крім своєї значної питомої ваги науковості як перші такого ґрунтового характеру мали ще чітке просвітницьке спрямування, тобто вони повідомляли, роз'яснювали і пропагували.

Вчений подає своїм читачам таку сконденсовану інформацію про Святу Гору:

Афон, або Свята гора була в ту пору і досі одинокою в своїм роді монашеською республікою, положеною на вузькій, гористій півострові, знаним ще з стародавніх греко-перських війн. Заселення цього півострова християнами місцева легенда відносить до перших часів християнства і приписує його чудесній подорожі і проповіді на тім півострові Марії Матері

у Івана Вишенського. *Діалектика відсутності*, [в:] його ж, *До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка*, Київ 1997, с. 260-277; П. Русин, *Світосприйняття Івана Вишенського*, [в:] *Хроніка 2000*, № 37-38, с. 191-196; П.М. Кралюк, *Вишенський і Волинь*, Луцьк 1996; І.В. Огородник, М.Ю. Русин, *Вишенський Іван*, [в:] *Українська філософія в іменах*, Київ 1997, с. 28-33; Іван Вишенський, [в:] *Видатні постатті в історії України IX-XIX століть. Короткі біографічні нариси. Історичні та художні портрети*, Київ 2002, с. 134-136; В. Шевчук, *Іван Вишенський та його твори*, [в:] його ж, *Муза рококоланська. Українська література XVI-XVIII століть*. У 2 книгах, кн. 1, Київ 2004. *Ренесанс. Раннє бароко* с. 200-213; С. Савченко. *Іван Вишенський поза контекстом „Православної Реформації” та „Українського Ренесансу”*, Дніпропетровськ 2007. 27 І. Вишенський, *Твори*, с. 61.

28 Пор. „Іван Вишенський виходить із глибокої грішності брудного і мерзенного людського ества і джерело всіх зваб вбачає в самовпевненості й гордніні людини”, М. Попович, *Нарис історії культури України*, Київ 1998, с. 182.

29 Див. Іван Вишенський, [в:] *Історія України в особах. IX-XVIII ст.*, Київ 1993, с. 37.

30 Докладніше про світогляд Вишенського див. *Історія української культури*, в 5 т., т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*, Київ 2001, с. 780-784, а також статтю М. Русина, *Світосприйняття Ів. Вишенського*, [в:] *Україна. Філософський спадок століть*, т. I, *Хроніка 2000*, с. 191-196.

31 Див. *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stepień, т. 5, Przemyśl 2000. *Miejsce i rola kościoła greckokatolickiego w kościele powszechnym*.



Божої. Історичні відомості о монашестві на Афоні сягають початку IX віку, але тільки в початку XII віку, за імператора візантійського Олександра Комніна, афонська монашеська республіка одержала постійну і тривку організацію. Візантійські імператори підпирали її, наділили обширними землями, цінною посудом, церковними книгами і привілеями, а далі й увільнили її від зверхності місцевих єпископів солунських і загалом оказували протекцію розвиваючійся там монастирській науці. Так само запомагали їй й царі сербські, династії Неманичів, головне ж сам Неманя (котрий, зрікшися престолу, вмер в однім із афонських монстирів, і св. Савва). В тамтїм часі, т. є. до упадку Візантії, Афон справді був осередком значної освіти й літератури, не тільки грецької, а й слов'янської, хоч, щоправда, досить односторонньої містико-античної (...). Ще від XIV в. був на Афоні спеціальний руський монастир Руссікон<sup>32</sup>; багато русинів ставалося і по тамошніх монастирях, особливо сербських та болгарських, як Зографу, Паулу, а також по одиноких скитах і печерах. Слава святості, котру мав у нас Афон, сягала ще часів св. Антонія Печерського, то єсть була немовби дорогоцінною частиною самої християнської традиції на Русі, від самого заведення християнства.

Про Афон пише Франко у своїй другій розвідці *Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність*, вказуючи на його стан в XVI ст.:

В ті часи, про котрі тут оповідаємо, жило монахів на Афоні по 3 або 4 тисячі. Деякі жили в монастирях, інші в осібних келіях серед лісу та скал, а треті, що хотіли держати найгострішу регулу, замурувалися в ямах та кам'яних печерах, куди тільки раз на тиждень подавано трохи пряженого бобу, щоб не вмерли з голоду. Ті, що сиділи в монастирях, займалися управою ріллі, торговлею та промислом; на оставалися без роботи й пустинники...

та на ті шляхи, якими діставалися до Святої Гори із Східної Слов'янщини:

На Афон можна було йти тоді різними дорогами. Найчастіше люди ходили через нинішню Буковину або Бессарабію, Румунію, а відти через Дунай до Болгарії та Македонії. Але в часах війн та розрухів, дуже численних у тих краях, можна було йти також іншою дорогою: через Карпати на Угорщину, відси в Сербію, або нинішню Боснію та Герцоговину, а відти албанськими горами понад річкою Вардаром аж до Солуня<sup>33</sup>,

висловлюючи в цьому місці припущення, що саме тою другою дорогою йшов на Святу Гору Вишенський: „бо в однім, і то найвчаснішим його писанні, під заголовком

32 Треба взяти до уваги щонаймені три аспекти: 1) 1596 рік став переломним в духовному житті України; 2) церковна унія зачепила всі ділянки життя народу; 3) пов'язаний з нею широкий спектр явищ надалі оцінюється вкрай неоднозначно. „Прийняття Берестейської унії – це не лише локальна церковно-релігійна подія але – з огляду на геополітичну і стратегічну ситуацію – можна сказати, глобальна подія, яка започаткувала процес, котрий мав для нашої частини Європи ключове значення, тим більше, що він зачепив два світи – західний (латинсько-католицький) та східний (греко-візантійський), охопив усі форми та структури церковно-релігійного життя, в тому числі духовність, культуру, мову, мистецтво, літературу, звичаї, політику. Цей процес проник в усі сфери приватного та суспільного життя і, що є надзвичайно істотним, триває вже кілька століть. Явище це не є чимось завершеним, а все ще живим, більше того – актуальним, таким, що викликає, як і в давнину, в одних схвалення та визнання, а в інших – критику та заперечення”. С. Козак, *З погляду перспективи*, „Пам'ять століть”, 1996, № 3, с. 106.

33 Див. примітку 5.

*Новина, или весть об обретенни тела Варлаама Охридского*, маємо слід, що він був у місті Охрид в горішній Албанії, де тоді була стара болгарська митрополія<sup>34</sup>.

Контекст Афона неодноразово допомагає Франкові реконструювати значні лакуни в знаннях про письменницько-проповідницьку діяльність Вишенського, з'ясувати обставини виникнення того або іншого твору або ж внести істотні уточнення в його творчу історію.

Вдаючись до такого способу, дослідник, наприклад, оцінює невеличку статтю Вишенського *След къ постыжению к изучению художества* як одну із найраніших в його доробку. Аргументація його така:

Що вона написана була швидко по приході на Афон, коли автор наш тільки починав втягатися в тамошнє життя аскетичне, показує нам її зміст. Є се коротенький, по пунктах, конспект головних принципів аскетичного життя, списаних немовби для власної пам'яті автора. Тільки при кінці бачимо коротку екскурсію полемічну против „латинян” також в душі тої аскетичної літератури, якою послуговувалися монахи афонські...

З атмосфери афонського життя, а точніше кажучи, з екскурсу в легендарну праісторію цього місця та її біблійну паралель, Франко виводить генезу знаменитого твору письменника-полеміста *Обличеніє диявола-міродержца*:

Є на Афоні легенда, що коли Христос постив на пустині і сатана прийшов його спокушати, то заніс його на вершок Афонської гори і відси показав йому всі царства земні і сказав: „Усе те я дам тобі, тільки впадь передо мною і поклонися мені”. Ся глибокомисна і вельми поетична євангельська легенда пришиплена до Афона яко місця, де тисячі людей, позбувшись всіх спокус світу сього і слави його, віддаються добровільній бідності, морять своє тіло і направляють усі сили духу до Бога, є справді найліпшою його характеристикою. Вона послужила й Іванові Вишенському за основу, за поетичну канву до його першого значнішого твору, в котрім талант його уперве проявився в повнім своїм блиску і славі<sup>35</sup>. (Твір датується Іваном Франком початком 1580-х рр.).

На таку прив'язаність, зрештою, вказує сам текст інвективного твору Вишенського, адже автор розпочинає його почерпнутим із *Євангеліє від Матвія* фрагментом, використовуючи його як епіграф й відтак вибудовуючи в ключі діалогічної полеміки між Богом і дияволом, аби показати всю облеслівість князя п'їтми та підступно пропоновані ним спокуси:

Знов диявол бере його на височезную гору і показує йому всі царства на світі та їхню славу, та й каже до нього: „Це все тобі дам, якщо впадеш і мені ти поклонишся!” Тоді каже до нього Ісус: „Відійди, сатано! Бо ж написано: господові Богові своєму вклоняйся і служи одному йому”<sup>36</sup>.

Можна простежити як в ході наукових дискурсів про Афон і перебування на ньому Вишенського все виразніше і виразніше починає вимальовуватися головний символ

34 І. Франко, *Іван Вишенський і його твори*, [в:] І. Франко, *Зібрання творів*. У 50 т., т. 30, Київ 1981, с. 189-190, 191.

35 І. Франко, *Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність*, [в:] Його ж, *Зібрання творів*. У 50 т., т. 28, Київ 1980, с. 268.

36 Там само, с. 268-269.

релігійно-морально-релігійної проблематики порушеної Франком та іншими дослідниками теми Святої Гори, знаходячи себе у сублімованому образі *вертикалі* з її чітко маркованою аксіологією підпорядкування нижчого вищому, коли в кінцевому вимірі неunikнено, як би самі по собі оформляються фундаментальні антитези побуту і буття, земного і небесного, людського і божого, профанного і сакрального. „Висхідний рух, що виступає домінують аскетичного зростання від матеріального, тварного світу до Небесного Царства, втілюється в образі гори, зверненою своєю вершиною у небесну далечінь”<sup>37</sup>. Складається далєбі небезпідставне враження, що ця вперто долаюча тягар матеріально-земного задля тріумфального прориву в вищий світ, в божественність, в астрал, в абсолют домінують вертикаль, живим втіленням якої є феномен найбільш відповідного місця зустрічі людини з Богом – гори Афон, оформляється як генеральний конструкт світобудови, як фундаментальна засада онтологічного світу, котрій підпорядковується все суще й чий диктат християнський аскет приймає своїм життєвим покликанням.

Характерно: Франко прикладає еталон вертикалі до Вишенського не тільки в плані духовно-релігійному, але і у суспільно-становому. Це, скажімо, бачимо там, де він говорить, що виходець із самих які не є народних низів Вишенський в своєму розвитку піднявся куди вище тогочасних можновладців (виділено нами – В.В.):

Треба було незвичайних обставин, щоб чоловікові невисокого роду було можливо пізнати тодішнє життя у всій різноманітності його явищ, та потім вирватися з нього і стати на такім високім становищі, з якого видно було ясно значення тих явищ, не зовсім ясне для людей високопоставлених на драбині тодішньої суспільності...<sup>38</sup> –

і тут же пояснює здобуття такої позиції монашою відмовою від усього мирського:

Треба було йому основно зрєктися того світу з усіма його повабами та покусами, з усею його моральною байдужністю або й гнилизною, щоб викресати зі своєї душі такій могутній огонь, який горить у писаних словах Вишенського і не перестає й досі промовляти до нашого серця<sup>39</sup>.

Варто співставити щойно приточене франківське спостереження хоча б із фрагментом листа Вишенського до Іова Княгиницького, де український схимник писав про Афон як рішуче відлучену від отяжіло брудної земної дійсності унікальну оазу, свого роду горний світ, наголошуючи на піднебесності, відтак повітряній легкості і чистоті цього місця: „Знай, що Свята гора до раю подібна, аероповітряним, чистим і втішливим зефіром дихає, перебуваючи у відлученні від світу, і ця благодать і нині не зменшилася, бо вона з повітря”<sup>40</sup>.

Повноту франківських писань про Вишенського завершує поема *Іван Вишенський*. Вона начебто замковий камінь цілобудови усього циклу. Твір починається дещо несподіваним метафоричним порівнянням Афона до „зеленої ... піраміди”.

37 І. Франко, *Іван Вишенський і його твори*, с. 41.

38 Там само.

39 І. Вишенський, *Твори*, с. 112.

40 І. Ісіченко, архієпископ, *Свята Гора в аскетичном письменстві України*, с. 8.

Мов зелена піраміда  
на хвилястім синім полі,  
на рівнині лазуровій  
велетенський ізмарагд –

так облита дивним морем,  
під безхмарним, теплим небом  
зноситься, шумить, пишаєсь,  
спить Афонська гора<sup>41</sup>.

Втім цю метафору, як нам бачиться, можна і навіть треба інтерпретувати як своєрідний код, який задає звучання усьому творові, розставляє в ньому головні акценти.

Адже піраміда – теж наочний, отже – добрий, цілком на місці, приклад гори, однак гори рукотворної, гігантської гробниці, зведеної для енігматичного релігійного культу, в якому вічність і смерть зливаються воедино. Це те, перед чим зупиняємося з пістичними відчуттями, що разом з тим є живим втіленням перетину потужної висхідної вертикалі (духовного, релігійного) та матеріального тягара важких кам'яних блоків (горизонтального, земного).

Зелена гора це також та рослинність, що тягнеться вверх, до свого життєдайного джерела – сонця.

А вверху хребти гірські,  
віковим покриті лісом,  
вічну, тиху пісню грають  
у задумі без кінця<sup>42</sup>.

Зелень же, хлорофільне зерно, – символ світу природи, яка у своєму безперервному круговороті оновлень не знає смерті, а лише одвічні переходи із одного стану в інший, цикли постійних змін. Природа в поемі подібна до тигля, де розтоплюється й перемішується все. Тут немає і не може бути ні постійних, ні навіть в якійсь мірі завершених форм, якостей, станів, але є їхнє кипіння, взаємозаміна, трансформація, є тільки справіку існуюча магма, в якій все має свій початок і свій кінець, а поміж початком і кінцем – завжди та сама постійність мінливості.

Властиво на цьому основному контрасті людського й природного та всеможливих його похідних філософем й будується ідейно-естетична специфіка поеми *Іван Вишенський*, твору, що, розповідаючи про життя самотника ченця, водночас має розімкнутий надіндивідуальний план народної спільноти, сповіщаючи про релігійні справи, несе не менш відчутний пафос світськості.

Десь там у високому й недоступному для звичайної людини піднебессі люди створили для себе тиху пристань – енклаву спокою, тиші, усамітнення, відмови від спокус мирського світу:

41 І. Франко, *Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність*, с. 266. Незавжди помітити, що в такій оцінці підтекстно присутній особистісний досвід самого письменника, котрий, будучи сином простого сільського коваля, завдяки вродженим здібностям та непосильній подвижницькій праці став справжнім велетом духу.

42 Там само.

Хоч розсіпані по горах,  
по лісах, ярах і скелях,  
по полянам пречудових  
і оселі, і хатки –

то протє, тиша глибока  
заляга на тих оселях  
і лежить печать мовчання  
на сотках старечих уст.

Скрізь тиша і скрізь мовчання,  
сірий одяг, хід повільний,  
і худі понурі лиця,  
непритомний, сонний вид<sup>43</sup>.

Розвиваючи тему аскетичної зреченості, Франко описує сцену проводів ченця-афоніта у недоступну келію в гірському урвищі:

Не дійти туди ногами,  
ні драбиною не злізти,  
лиш на шнурі у повітрі  
долетіти наче птах<sup>44</sup>

– самий суровий з усіх можливих способів чернечого усамітнення.

Остання дорога Вишенського в аскетерій, викуту в скелястому масиві келію-печерку, супроводжуються дзвоном усіх наколишніх монастирів:

На Афоні дзвони дзвонять  
у неділю по вечірні;  
починає Прот великий,  
окликаєсь Ватопед.

Далі зойкнув Ефсгімену,  
загудів Ксеропотаму,  
там Зографу, далі Павлю,  
розгудівся Іверон...<sup>45</sup>

Франко описує монотонні дні монаха з Судової Вишні – дні сповнені молитв за спасіння душі, тужливих спогадів про свій край – навіть якісь дрібні крихти буття, як от залетілі в печеру пелюстки вишневого цвіту, нагадують йому про нього. У годину смерті старцю являється барка (човен), що пливе додому, однак це вже тільки агоніальна маячня:

Вже нічого він не бачив,  
тільки шлях той золотистий

---

43 І. Вишенський, *Твори*, с. 56.

44 І. Франко, *Іван Вишенський*, [в:] Його ж, *Вибрані твори*, Харків 2003, с. 115.

45 Там само.

і ту барку ген на морі, –  
і ступив – і тихо щез<sup>46</sup>.

Ґрунтовний опис перебування Івана Вишенського на Афоні зустрічаємо в біографічному романі *Сім зваб Івана з Судової Вишні* (1991 – версія журнальна в часописі „Вітчизна”; 1992 – окреме видання) сучасного дослідника давньої української літератури, перекладача, письменника Василя Шевчука<sup>47</sup>.

Афон в цьому творі – це той специфічний у своїй нетиповості вимір, іншими словами, виокремлений маленький всесвіт із суто своїми онтологічними константами, в котрому протікають всі описані автором події з життя славетного українського монаха – „чи десь є святіше місце для православних, окрім, звичайно, Єрусалима. Свята гора...”<sup>48</sup>. Причому, що треба відразу наголосити, Афон відтворюється тут менш за все в описовому, зорово-пейзажному, інакше кажучи, наглядно зримому матеріальному плані, тобто не як цілісно виписане предметне середовище, де перебуває анахорет із містечка Судової Вишні. Це не випадково. Афон – то передусім імперативна височінь духовного чину, крута у своїй безжалісності й остаточності вертикаль чернечого подвижництва. Тимто реалія цього географічного місця подані вкрай скупко, як скажімо, камінь, на якому зазвичай сидів Вишенський („... дійшов до каменя, якого вже вважав своїм, і сів, до краю втомлений...” або в іншому місці твору: „...на камені, де звук сидіти й ждати вістей з України, було ще вогко...”), свого роду *sasso di Dante*. Вони – лише мітки-сигнали реальної дійсності, які в художній тканині твору підпорядковуються відтвореними модерними засобами внутрішнього діалогу, потоку свідомості душевним, емоційно-психологічним переживанням головного героя.

Не він на Афоні, а Афон в ньому: „Осяяна гора Афон світилася ніжно-білим, ледь-ледь рожевим тоном, й сіяння те возносило в блават небесний душу, загоювало на ній житейські рани. Він бачив її такою, дивною, вже сотні, а може, й тисячі разів, а все не міг начудуватися”<sup>49</sup>.

46 Там само, с. 116.

47 Там само, с. 121.

48 Там само, с. 119. Фрагмент поеми (цитовані вище рядки про перегук церковних дзвонів Афону) використав як епіграф Осип Назарук у виданому ним в 1929 р. романі *Роксолана*.

49 Там само, с. 137. Годі поминути увагою притаманний франківським писанням про Вишенського світський характер, зумовлений ідеологічними поглядами вченого, повним неприйняттям аскези як життєвої позиції та у не меншій мірі його загальновідомими закланками до активної *ствільної* діяльності в ім'я прогресу, прикладом чого є хоча б його програмний твір *Каменирі* (1878). У цій poemі Франко змалював цивілізаційний поступ як важку працю мас – тих, хто об'єднаними титанічними зусиллями розбиває кам'яні скали, відтак торує дорогу в майбутнє. Авторська оцінка Вишенського сформульована такими словами: „Спитас, може, дехто, чим цікаве се життя для нас і що можемо навчитися з нього? Певна річ, того не можемо ані не повинні ми вчитися, аби в часах тяжких чи то для наших близьких, чи для цілого краю покидати світ і людей, їти в пустиню чи в монастир та вести там життя хоч би в холоді й голоді, та все таки супокійне, безжурне і присвячене виключно молитвам та дбанню про спасення власної душі. Коли що в житті Івана Вишенського цікаве й навчаюче для нас, то се те, що, дійшовши до мужської дозрілості, він покинув сей світ певно не з бід і не для безтурботного прожитку, а для того, що ським чи таким способом дійшов до переконання, що сей світ зіпсований. Задля свого переконання він покинув панський двір, і службу, й достаток, покинув товариство розумних та освічених людей, одним словом, покинув усе, що в житті дороге чоловікові, і пішов робити таку службу, яка йому в ту пору для загальної справи видавалася найкориснішою, пішов служити тій справі молитвою і словом”. І. Франко, *Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність*, с. 270.

Розвиток сюжету цього біографічного роману про ченця-фоніта зумовлюється драматизмом постійного, ба щораз то прогресуючого, можна було би сказати, фаустівського синдрому сум'яття двох душ в однім тілі, або, коли вжити гегелівське окреслення, дисбалансованого стану „розщепленої свідомості”, тобто імманентного, хронічно-хворобливого конфлікту внутрішнього світу Вишенського, де зреченість від мирського (в його випадку – ще й найболючіше, адже розлука з Батьківщиною, в ім'я релігійної самопосягати Богу то аж ніяк не одноразовий акт, а постійне зусилля над собою), драматична знесилююча боротьба зі спокусами – отими постійними поверненнями, самонагадуваннями відсунутого від себе: „Сьогодні ж щось притримувало вознесіння його душі до Бога, вертало знову й знову її до справ земних, людських страждань і пристрастей”<sup>50</sup>.

Свята Гора передусім є місцем граничного духовного випробування людини. Приймаючи такий виклик як своє життєве покликання та усвідомлюючи його як добровільно взяте на себе подвижництво, її насельник, герой роману Шевчука *Сім зваб ченця Івана з Вишні*, тим не менше несе, не може не нести в собі оту фаустівську душевну роздвоєність. Адаже знаходячись на Афоні й сповідуючи закони його світу, водночас він неспроможний абсолютно зректися іншого місця – того, де прийшов на світ і виріс, з яким навіки зріднився і про який не може, не владний і (потайки від самого себе, бо ж по-бунтарськи, а не смиренно, як це випадає інокю в чорній рясі) навіть не хоче забути. Непрошені спогади про батьківську сторону ятрають його свідомість, вносять сум'яття в просвітлений спокій молитов, сприймаються ним як спокуса. Любов до вітчизни підточує твердиню екстатичної аскези, відтак постає чимось гріховним. Вона приходить спокусою-звабою:

От знову він не так, як личить, молиться. Не про спасіння душі своєї грішної... А втім, хіба не там, на Україні, його душа? Хіба він зміг принести її на сюди, на гору святу Афонську, цілою, не полишивши частки її на рідній своїй землі?.. Тому й страждає, духом своїм сум'ятиться, що розшматована його душа. І не гадав, не допускав і мислі про те, що так трагічно жити на чужині, серед людей, тобі не знаних. Думав: Бог всюдисущий, сонце на всіх одне, земля єдина, дана нам з рук творця небесного, аж ні – душа зрослася із тим куточком світу, де народився, де вперше ти почув ласкаву і мудру мову матері, зрослася так, що розірвати можна лише ціною свого життя<sup>51</sup>.

Однак розлука зі своїм краєм в його випадку не означає розрив. Перебуваючи на Святій Горі, проводячи дні і ночі в монашій послузі, усім своїм еством він деінде, у тих рідних місцинах, до яких навіки прикипіло його серце, згорьованою пам'яттю своєю серед тамішніх людей, які здебільшого давно і, мабуть-таки, безповоротно забули про нього. Прояви афонської природи у його сприйнятті перекодовуються на знаки українських реалій, які він бачить очима спрагненої душі, відчуває зболілим серцем:

Свята гора афонська, якщо її порівнювати з Підгір'ям на Україні – рай благодать, найліпше, мабуть, місце для щирої розмови з Богом, а вітер – любий – з півночі, а гості – з України, а думи вічно в'ються доквіла землі своєї і люду, що оточував тебе на ній<sup>52</sup>.

50 В. Шевчук, *Сім зваб ченця Івана із Вишні*. Історичний роман, „Вітчизна” 1991, № 5, с. 20-95; № 6, с. 45-97.

51 Там само, № 5, с. 23.

52 Там само, № 6, с. 63.

Чи в іншому місці тексту книги *Сім зваб Івана із Вишні*:

Вийшов на білий світ під синім високим небом і задивився на геть залите сонцем блакитно-біле море. Вітрець – північний, рідний – гнав баранці, то притихаючи на мить чи дві, то дужчаючи, переростаючи у справжній вітер. Дивно, проте здалося раптом, що пахне верболозом як то було у них навесні, у Вишні, де в'ється між садками і нивами ріка його дитинства, так само Вишня. Власне, то й не ріка, а річка чи навіть річечка, та в пам'яті вона й досі тече велично й вільно, якою бачив її весною, під час скресання й повені...<sup>53</sup>

Твори про Івана Вишенського розкривають сторінки життя цієї в усіх відношеннях непересічної творчої особистості, справжньої окраси давньоукраїнської літератури. Вони впроваджують читача у внутрішній світ письменника-полеміста і дають можливість ближче та краще зрозуміти те, чим він жив, що поспіль надихало його творчість. Водночас істотною складовою частиною цих біографізованих публікацій про видатного ченця є відтворення Афону не стільки як специфічного місцеперебування Вишенського, скільки як свідомо зробленого ним життєвого вибору, як форми найвищої з усіх можливих духовно-аскетичної самопошви.

Відак Афон у долі цієї людини, а через неї і у сукупному національному внеску, прочитується крізь призму українськості (служінню своєму народові), й такий внутрішній зв'язок виступає чи не найголовнішим мотиваційним чинником всього доконаного та, напакі, свідомо не зробленого анахоретом.

Свята Гора і Україна – або інший знаковий даною пролбематикою куточок нашого світу – це, по суті справи, різні прояви однієї універсальної правди про землю, людину та їх призначення.

Стаючи ж формою вищої жертвовності, способом вивірки абсолютних істин, Афон дедалі більше уподібнюється до Голгофи й, думается, в контексті Вишенського подібний вимір мав би сприйматися нами вже як остаточність.

### Święta Góra Athos w dziełach na temat athoskiego mnicha Iwana Wyszeńskiego

Artykuł przedstawia ideowo-estetyczny status Góry Athos w naukowych, biograficznych i literackich dziełach ukraińskich autorów na temat wybitnego twórcy i polemisty Iwana Wyszeńskiego (1550-1621). W pracy omówiono dzieła Iwana Franki (rozprawa magisterska: *Iwan Wyszeński i jego twórczość*, 1895; poemat *Iwan Wyszeński*, 1900) i Wasyla Szewczuka (powieść historyczna *Siedem kuszeń mnicha Iwana z Wiśni*, 1991). Uwaga autora skoncentrowana jest na filozofii związku miejsca człowieka i jego duchowego powołania, oraz na takim znakowo-znaczeniowym poziomie egzystencji, na którym przeplatające się ze sobą *locus* i *los* stają się uosobieniem samego życia.

<sup>53</sup> Там само, № 5, с. 47.



Małgorzata Skowronek

Uniwersytet Łódzki

## Przyczynek do historii biblioteki klasztoru Świętego Pawła na Górze Athos

Spośród około dwudziestu monasterów istniejących dziś na Świętej Górze Athos, jako słowiańskie określa się trzy: serbski – Chilandar, bułgarski – Zograf i rosyjski – św. Pantelejmona<sup>1</sup>. Tym niemniej w kontekście słowiańskiej tradycji monastycznej warto rozważyć możliwość warunkowego przynajmniej włączenia do tej grupy klasztoru Świętego Pawła, który przez kilkaset lat stanowił kolejny na Athosie – obok Chilandaru i Zografu – obiekt troski władców państw Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza Serbii, a później Imperium Rosyjskiego.

Początki klasztoru, położonego na południowo-zachodnich krańcach półwyspu, datowane na wiek X, wiąże się z działalnością igumena Pawła, który na miejscu dzisiejszego św. Pawła założył filię monasteru Kseropotamou: dwa klasztory o tej nazwie wspominają dokumenty datowane na schyłek tego stulecia (972 r.); inne nazwy dla ośrodków dwu wspólnot poświęcone są od II poł. XI w.<sup>2</sup> Starszy, „właściwy” Kseropotamou poświęcony był św. Niceforowi. Obecna nazwę „młodszego”, wraz z adnotacją, iż poświęcony był Bogurodzicy, poświadczono w dokumencie dotyczącym Wielkiej Ławry z 1108 r. Podległość Świętego Pawła względem Kseropotamou uważa się za czysto formalną, nominalną już od 1035 r. Z XI w. zachowały się podpisy żyjących w klasztorze mnichów. Wiadomo również, iż dwa tamtejsze bractwa przyzywały wsparcia św.św. Jerzego i Dionizego<sup>3</sup>.

Przytoczona wyżej krótka historia założenia klasztoru to najczęściej w źródłach i opracowaniach spotykany wariant wydarzeń. Tym niemniej, w tradycji serbskiej żywe jest przekonanie, jakoby założycielem monasteru był niejaki Prokopiusz, syn cesarza bizantyńskiego Nicefora, prawnuk Maurycyego, który miał przyjąć imię Pawła skrywszy się za murami klasztoru. Zanim jednak się to stało, miał on przybyć do Serbii, gdzie przyniesiona przezeń idea monastyczna spotkała się z dużym zainteresowaniem – i wsparciem finansowym, którego rozmiar pozwolił na wybudowanie kompleksu klasztorowego<sup>4</sup>. To jeden z najstarszych „serbskich śladów” w historii monasteru.

Brak dokumentów z XII w. pozwala podejrzewać, iż w przeciągu tego stulecia Święty Paweł został opuszczony. Z *Żywota św. Symeona i św. Sawy* pióra Domentiana wiadomo, iż Sawa udzie-

1 Zob. F.J. Thomson, *The Origins of the Principal Slav Monasteries on Athos: Zographou, Panteleimonos and Chelandariou (together with some comments on the alleged appearance of hesychast practices on Athos in the late twelfth century and on early Serbian monasticism)*, „Byzantinoslavica” LVII/1996, s. 310-350

2 Г. Суботић, *Обнова манастира светог Павла у XIV веку*, „Зборник радова Византолошког института” 22 (1983), s. 207-258 (208).

3 Sam monaster jest wspomniany w źródłach historycznych po raz kolejny dopiero w poł. XIII w., w chrysobulli związanej z administracją Michała VIII Paleologa z 1259 r. (potwierdzenie własności klasztoru) i raczej z Esfigmenou – miano jakoby dokonać później zamiany nazw klasztorów. Por. Г. Суботић, *Обнова манастира светог Павла у XIV веку...*, s. 209-210; *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 452.

4 Taki wariant w: Д. Авраамовић, *Света Гора са стране вере, художества и новестнице*, Београд 1848, s. 109-110.

łał wsparcia tym athoskim wspólnotom (m.in. mnichom z Wielkiej Ławry i Kseropotamou), które ucierpiały podczas najazdów piratów w pierwszych dekadach XIII w. („dając mnóstwo złota i przyozdabiając wszystkim, co potrzebne”)<sup>5</sup>.

Po zniszczeniu przez wojska katalońskie w początkach XIV w. klasztor został zdegradowany do rangi *kellionu* i opuszczony. Mnichów, którzy odtąd mieli przebywać „w innym miejscu”, wezwał patriarcha Atanazy I do godnego praktykowania dawnego sposobu życia. W połowie XIV stulecia w leżącej na obszarze majątku monasteru pieczarze, w pobliżu świątyni Bogurodzicy, miał przebywać z towarzyszami świątobliwy starzec Izajasz (znany jako Serski), serbski mnich, tłumacz pism Pseudo-Dionizego Areopagity na język słowiański<sup>6</sup>. Właśnie przełom wieku XIV i XV jest jednym z najlepiej udokumentowanych oraz opisanych okresów w historii klasztoru, szczególnie w pracach historyków francusko-<sup>7</sup> i serbskojęzycznych<sup>8</sup>.

Tak zwana restauracja monasteru Świętego Pawła, przypadająca na wiek XIV, wiąże się najściślej ze zdominowaniem go – czy raczej przejściem i (powtórny) zasiedleniem przez mnichów narodowości serbskiej (1360-1365) oraz wspomżeniem ze strony darczyńców tejże narodowości (1385)<sup>9</sup>. Najznakomitszym z nich okazał się despota Jerzy Branković, który przeznaczył specjalne środki na rozbudowę kompleksu klasztornego i wybudował nowy, większy sobór, nazwany imieniem św. Jerzego. Ten właśnie moment poprzedza odzyskanie przez klasztor jego wcześniejszego, samodzielnego statusu dzięki wydatnej pomocy serbskich arystokratów, którzy zamieszkali w nim później jako mnisi: Gerasima Radonji i Antoniosa Bagaša (Pegasesa)<sup>10</sup>. Także później, w początkach XV w. klasztor otrzymywał pomoc od Serbów: brata Gerasima – Nikołaja i Radosława Sampija (1405), Łazarza Brankowicia (1410/1416), jak również od Jana VII Paleologa (wówczas despoty Sołunia, 1406).

Po upadku Konstantynopola klasztor wspierają władcy Europy Wschodniej – jego dobroczyńcami są m.in. książęta mołdawscy i wołoscy, w tym Stefan cel Mare (Wielki) oraz Neanko (budowniczy wieży, 1521) i Konstantyn Bassarabowie, troszczący się o rekonstrukcję i rozbudowę klasztornych budynków, a także żona Murada II Mara Branković, która podarowała Świętemu Pawłowi 1000 dukatów oraz dobra ziemskie<sup>11</sup>. Wiek XVII natomiast to schyłek świetności monasteru, będący efektem prowadzonej przez władze tureckie polityki podatkowej oraz lichwy kupców żydowskich. Dopiero na przełomie XVIII i XIX stulecia, dzięki wsparciu archimandryty

5 Jako datę roczną złupienia i zniszczenia klasztoru przez piratów podaje się 1329 r. Zob. *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*..., s. 452.

6 Г. Суботин, *Обнова манастира светог Павла у XIV веку*..., s. 211. O Izajaszu zob. Ђ. Трифуновић, *Писци и преводилац Писја*, Крушевац 1980.

7 W dokumentach różnych klasztorów Świętej Góry zachowało się m.in. stosunkowo dużo imion mnichów pochodzących ze wspólnoty Świętego Pawła, również jego igumenów. S. Binon, *Les origines legendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul*, Louvain 1942; V. Laurent, *Xéropotamou et Saint-Paul*, „Revue Historique du Sud-est Européen”, Bucarest-Paris 22 (1945), s. 267-287.

8 Г. Суботин, *Обнова манастира светог Павла у XIV веку*...; Д. Синдик, *Српске повеље у светогорском манастиру Светог Павла*, *Мешовита грађа* (Miscellanea) 6, грађа Историјског Института 17, Београд 1978, s. 83-205.

9 Г. Суботин, *Обнова манастира светог Павла у XIV веку*..., s. 214-215.

10 Początek XIV w. to powtórny okres uznania przez Świętego Pawła zwierzchnictwa monasteru Kseropotamou. O obu postaciach zob. szczególnie: C. Pavlikianov, *The medieval aristocracy on Mount Athos*, Sofia 2001, s. 116-120.

11 W Serrach i Nowych Rodach. Sama sultanka miała natomiast po zdobyciu Konstantynopola przez Turków otrzymać w darze przejęte ze Świętego Pawła relikwie darów Trzech Króli. Matka sultana zapragnęła oddać dar prawowitym właścicielom i gdy opuściła statek, którym dopłynęła do Świętej Góry, i próbowała udać się w głąb wyspy, usłyszała głos nakazujący jej zatrzymanie się, gdyż „przebywa tam już inna królowa – Bogurodzica”. W miejscu zatrzymania się Mary wybudowano potem niewielką świątynię; <www.elcode.ru/dosug/msp\_afon.html>.

Antyma Komnena i patriarchy Grzegorza V, udało się spłacić długi i odrodzić monaster. O jego świętości (nieco pośrednio) świadczyć mogły również znakomite, przechowywane w nim relikwie. Wiadomo, iż w posiadaniu Świętego Pawła znajdowały się (w różnym okresie) m.in.: dary Trzech Króli (drobiny złota, mirra), dwie drzazgi Drzewa Krzyżowego z miejsca, gdzie do Krzyża przybito stopy Zbawiciela, krzyż nastolny (który Paweł miał jakoby przywieźć z Serbii), stanowiący niegdyś własność Konstantyna Wielkiego, głowa św. Teodory, stopa św. Grzegorza Teologa, stopa męczennika Kalinika, kość ręki Maksyma Wyznawcy<sup>12</sup>.

Od drugiej połowy XIV w. bractwo klasztoru stanowili głównie Serbowie; dokumenty z XVI i XVII w. jako jego mieszkańców wymieniają również Greków. Wiadomo, że przynajmniej igumeni monasteru przez długi czas podpisywali się po słowiańsku, a na pieczęci klasztornej widniał napis dwujęzyczny: serbski i grecki<sup>13</sup>. Dopiero od początków XVIII w. klasztor mieli zamieszkiwać wyłącznie Grecy<sup>14</sup>.

W latach dwudziestych XIX w. władze tureckie – w akcie zemsty za uwięzioną sukcesem grecką działalność rewolucyjną – dokonały spustoszenia monasteru, zmuszając wspólnotę do opuszczenia go. Powrót umożliwiła interwencja i wsparcie carów: Aleksandra I (1801-1825)<sup>15</sup> i Mikołaja I (1825-1855).

Ostatnie dziesięciolecie wieku XIX i pierwsze XX to czas kolejnego przełomu w historii klasztoru. Po dwóch pożarach, z 1891 i 1902 r., uległ on powodzi (1911). W ich wyniku zaginęły niezwykle cenne zbiory, obok biblioteki i wyposażenia (przenośne ikony, szaty i naczynia liturgiczne) m.in. część relikwii, a sam monaster należało odbudować niemal od podstaw. Obecnie monaster Świętego Pawła plasuje się na 14 miejscu spośród klasztorów Athosu pod względem ilości mieszkańców (ponad 100 osób, z czego ok. 35 przebywa stale na terytorium klasztoru – 1990 r.). Zasoby biblioteki monasteru liczą około pięciuset<sup>16</sup> woluminów rękopiśmiennych i 12 do 12 i pół tysiąca druków.

Jednym z bezspornych faktów dotyczących historii słowiańskich rękopisów związanych z klasztorem Świętego Pawła na Górze Athos jest to, że stosunkowo wiele z nich mury tegoż klasztoru opuściło, choć znane są także trasy wędrówek ksiąg w odwrotną stronę. Monaster, w którym dziś przechowuje się około pół tysiąca rękopisów, najpewniej mógł być się niegdyś szczycić większą ich liczbą.

Czy można podjąć się – choćby fragmentarycznej – rekonstrukcji księgozbioru, którego znakomita część zapewne zaginęła podczas klęsk żywiołowych przed stu laty? Stosunkowo dobrze poznane są (i opisane) słowiańskojęzyczne skarby innych świętogórskich bibliotek<sup>17</sup>; natomiast

12 Д. Авраамовић, *Света Гора са стране вере, художества и повестице...*, s. 114.

13 <[www.grecya.net/pravosl/afon\\_b15.htm](http://www.grecya.net/pravosl/afon_b15.htm)>.

14 Jako datę przejścia kontroli nad monasterem przez Greków wskazuje się 1744 r. (informacja pochodzi z rosyjskojęzycznej strony [www.hram1891.ru/biblioteka/71.html#g16](http://www.hram1891.ru/biblioteka/71.html#g16)).

15 Mimo iż Rosja nie udzieliła Grecji oczekiwanego poparcia, a po ogłoszeniu przez nią niepodległości w 1822 r. zerwała jedynie stosunki dyplomatyczne z Turcją. Wł. A. Serczyk, *Poczet władców Rosji. Romanowowie*, Londyn 1992, s. 182.

16 W źródłach podawane są dwie liczby: 494 i 495.

17 Wybór opisów i katalogów rękopisów słowiańskich z klasztorów Góry Athos: [Zograf] Г.А. Ильинский, *Рукописи зографского монастыря на Афоне*, „Известия археологического института в Константинополе” 13/1908, Одесса, s. 253-276; Хр. Кодов, Б. Райков, Ст. Кожухаров, *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*, София 1985; Б. Райков, Ст. Кожухаров, Х. Минкас, Хр. Кодов, *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*, София 1994; [Chilandar] Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. 1-2, Београд 1978; [św. Pantalejmon] А.Е. Tachias, *The Slavonic Manuscripts of Saint Pantaleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Thessaloniki-Los Angeles 1981; [Iwiron] Ђ. Трифуновић, *Словенски рукописи у манастиру Пиврону на Светој гори*, „Библиотекар” 19/1968, s. 425-431; [Watopedi] С. Pavlikianov, *A Short*

z XIX-wiecznych relacji z podróży po Athosie wiadomo jedynie, że w bibliotece Świętego Pawła znajdował się katalog, nikt jednak nie zadał sobie trudu pełnego przedstawienia go – i w ten sposób scharakteryzowania zbiorów<sup>18</sup>.

Dziś znane są co najmniej cztery relacje osób, które między XVII a XIX w. podróżowały po Świętej Górze i miały kontakt z biblioteką monasteru Świętego Pawła. Pierwszym, który o przydatności świętopawłowych rękopisów przekonał się poza klasztorną biblioteką, był patriarcha jerozolimski Paisjusz. Przybywszy w 1649 r. do Moskwy stwierdził odstępstwa odprawianych tam obrzędów i rytów od praktyki wschodniej. Za jego sugestią decyzją cara Aleksego Michajłowicza i patriarchy Józefa postanowiono zorganizować ekspedycję na Świętą Górę w celu zapoznania się z takimi rękopisami, które mogłyby posłużyć jako korekta dla moskiewskich ksiąg liturgicznych. Przebywający w tym celu na Athosie w latach 1651-1653<sup>19</sup> mnich moskiewski Arseniusz Suchanow (1600-1668) przywiózł z Wielkiej Ławry 61 tomów, z Iwironu – 156, około 60 z Watopedi. Patriarcha Nikon miał otrzymać ze Świętej Góry informację, jakoby Suchanow zabrał stamtąd 498 ksiąg<sup>20</sup>; klasztor Świętego Pawła miało wówczas opuścić około dziesięciu tomów<sup>21</sup>. W swoim *Losie starobułgarskiej księgi rękopiśmiennej na przestrzeni dziejów* wylicza je Kujo Kuew<sup>22</sup>.

Zaopatrzony w list polecający od patriarchy Grzegorza VI adresowany do wszystkich igumenów Republiki Mniszej na Świętej Górze, lord Robert Curzon, 14. baron Zouche (1810-1873), udał się na Athos w roku 1837 r.<sup>23</sup> Wiadomo, że interesował się zbiorami bibliotecznymi poszczególnych klasztorów, gdzie szukał szczególnie klasycznych autorów greckich. Nie znając staro-cerkiewno-słowiańskiego ani współczesnych języków słowiańskich, nie poświęcał specjalnie uwagi rękopisom słowiańskim – poza tymi, które stanowiły wyjątkowe przykłady sztuki iluminacji. Relacja Curzona jest chyba najstarszym świadectwem bogactwa biblioteki monasteru Świętego Pawła; miało się tam znajdować „ponad 250 tomów rękopisów bułgarskich i serbskich, z których zwłaszcza trzy bułgarskie ewangeliarze godne były szczególnej uwagi”<sup>24</sup>. Warto podkreślić, że zdaniem Curzona uporządkowany księgozbiór robił bardzo dobre wrażenie. Natomiast o dość niefrasobliwym stosunku greckich mnichów (w tym igumena) do słowiańskich ksiąg świadczy fakt, iż trzy spośród rękopisów – jedyne trzy przez Curzona opisane – zostały

*Catalogue of the Slavic Manuscripts in Vatopedi*, [w:] *Symmeikta* 10, Athens 1996, s. 295-325; [Wielka Ławra] M. Matejić, D. Bogdanović, *Slavic Codices of the Great Lavra monastery. A Description*, Sofia 1989.

18 Zob. też: Б. Конески, *Света гора и старословенските ракописи*, [w:] *Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета*, Скопје 1989; Вл. Мошин, *Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII вв.*, „Byzantinoslavica” 9/1947, s. 55-85.

19 Dopiero trzecia z podjętych wypraw doprowadziła Suchanowa do celu; podjąwszy trud podróży, po dwakroć wracał do Moskwy: z Jass (1649 r.) i z samego Athosu (1650).

20 Według niektórych źródeł – 505.

21 Ponadto – ze św. Filoteusza – 45, 10 ze Stawronikity, z Chrystusa Pantokratora – ok. 30, zob. K. Kyew, *Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете*, София 1986, s. 42. Ogólną ilość przywiezionych przez Suchanowa ksiąg szacuje się na ponad 700 tomów.

22 XV-wieczny odpis *Heksameronu*, XV-wieczny komentarz Jana Zlotoustego do Księgi Rodzaju, komentarz do Księgi Hioba (1412), *Kronika* Georgiego Amartolosa (1386), *Syntagma* Mateusza Blastara (XIV-XV w.), pisma Pseudo-Dionizego Areopagity (XV w.), Margarit (XV-XVI w.), dwa XV-wieczne trebniki, kodeks Iwana Aleksandra (Laurentego) z 1347/1348 r., zob. K. Kyew, *Съдбата на старобългарската ръкописна книга...*, s. 42.

23 За: P. Кързън, *Описание на манастирските книгохранилища в Атонската гора*, София 2004; opis wydarzeń w Świętym Pawle na s. 44-46.

24 Przekład mój – M.S., za: P. Кързън, *Описание на манастирските книгохранилища...*, s. 44.

podróżnikowi podarowane<sup>25</sup>. O pięknie tomów świadczy nawet ich opis – dużego rozmiaru, napisanych na wysokiej jakości pergaminie z wizerunkami Ewangelistów i innymi miniaturami oraz inicjałami, zdobionych złotem; „ani na Wschodzie, ani na Zachodzie niczego podobnego nie widziałem!”. „Tych starych ksiąg nikt do ręki nie bierze” – miał powiedzieć igumen, pozwalwszy Curzonowi wybrać sobie księgi „na pamiątkę pobytu w klasztorze”. „Jak mogłem ich nie przyjąć – przekonuje Brytyjczyk – skoro wiedziałem, iż te tak wyjątkowe księgi nie mają w oczach mnichów żadnej wartości”. Taką wersję wydarzeń przynajmniej czyni oficjalną<sup>26</sup>. Najcenniejszym z darów igumena Świętego Pawła okazał się ewangeliarz Iwana Aleksandra z 1356 r., dziś przechowywany w Bibliotece Brytyjskiej w Londynie; dwa pozostałe to, również reprezentujące bułgarską redakcję scs, ewangeliarz Jakuba Serskiego z 1354-1355 r. i tetraewangeliarz z XIII-XIV w.<sup>27</sup>

Ten właśnie czas, druga połowa i schyłek XIV w., zdaje się być jednym z jaśniejszych momentów w historii słowiańskiej tradycji piśmienniczej Świętego Pawła. Powszechnie jest przekonanie, jakoby klasztor dysponował wówczas „najlepszym i najpełniejszym zbiorem utworów św. Eutymiusza Tyrnowskiego”<sup>28</sup>. Domniemana obecność rękopisów – a może i języka – bułgarskiego pozwala mówić o nim raczej jako o „słowiańskim” niż „serbskim”. Kwestią otwartą pozostaje zresztą charakterystyka relacji monasteru Świętego Pawła z Tyrnowem.

Co jeszcze na przestrzeni dziejów znajdowało się w bibliotece Świętego Pawła? W swym wydanym dwukrotnie w połowie XIX stulecia opisie osobliwości Świętej Góry<sup>29</sup>, Dimitrije Avraamowić kilkanaście stron poświęca monasterowi Świętego Pawła, a w szczególności – jego bibliotece. I choć pośród setki mnichów nie było takiego, „który by nie był Grekiem”, to „wszystkie rękopiśmienne księgi są serbskie”<sup>30</sup>. Bardzo fragmentaryczna i pobieżna charakterystyka klasztorowego księgozbioru jest w istocie pierwszym dostępnym poza Górą Athos „katalogiem”, a jednocześnie rzuca światło na historię relacji Świętego Pawła z Bałkanami. Avraamowić wylicza sześć „ksiąg rękopiśmiennych”, w tym zbiór żywotów, m.in. św.św. Atanazego i Sawy (wraz ze słowem pochwalnym temu ostatniemu) i ewangeliarz, oraz dziesięć dokumentów o treści historycznej, głównie gramot władców serbskich<sup>31</sup>. Żałować tylko wypada, że zainteresowania Avraamowicia – „artyści malarza”, jak sam o sobie pisze – skończyły się na inspiracjach historycznych serbskich zabytków Świętego Pawła.

25 Inna kwestia, wymagająca oddzielnego studium, to problem, w jaki sposób skarb carskiej biblioteki w Tyrnowie znalazł się na Górze Athos. Ewangeliarz cara Iwana Aleksandra podzielił los psalterza Tomicia i kodeksu popa Filipa z 1345 r., który trafił do Chilandaru.

26 Opowieść o tym, w jaki sposób Robert Curzon otrzymał manuskrypty w monasterze Świętego Pawła, traktowana jest często z niedowierzaniem, żeby nie powiedzieć ironicznie. Zob. komentarz w: R. Cormack, *Friends of Mount Athos. Books Reviews* [rec.: *Icons of the Holy Monastery of Pantokrator*, edited by Stelios Papadopoulos and Chrysoula Kapioldassi-Soteropoulos, Mount Athos: Holy Monastery of Pantokrator 1998, 386 ss.; *The Holy Monastery of Aghion Pavlou: The Icons*, by Maria Vassilaki, Ioannis Tavlakis, Euthymios Tsigaridas, Mount Athos: Holy Monastery of Aghiou Pavlou 1999, 263 ss.].

27 Zob. K. Кувев, *Съдбата на старобългарската ръкописна книга...*, s. 54.

28 О.Г. Ульянов, *Влияние Святой горы Афон на особенности почитания Святой Троицы при митрополите Киприане (к 600-летию преставления святителя)*, [w:] *Человек верующий в культуре Древней Руси*. Материалы международной научной конференции 5–6 декабря 2005 г., ред. Т.В. Чумакова, СПб., Лемма, 2005, <<http://drevn2005.narod.ru/soderzanie.htm>>.

29 Eдycja pierwsza, z 1847 r., nosiła tytuł *Описание древности сръбски у Светой (Атонской) гори с XIII литографирами таблица*. Por. przyp. 3.

30 Д. Авраамовић, *Света Гора са стране вере, художества и повестице...*, s. 115.

31 Od czasów „Djurđja despota”, przez „cara Joana Dobro” aż do „Angeliny z Georgiem i Joaniem”, zob. Д. Авраамовић, *Света Гора са стране вере, художества и повестице...*, s. 115-120.

Do grona XIX-wiecznych podróżników po Świętej Górze, zorientowanych jednocześnie na rozpoznanie rękopisów słowiańskich, zaliczyć należy biskupa czigirńskiego Porfiriusza Uspienkiego (1804-1885). Ze swoich podróży, które w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych odbywał po klasztorach Athosu<sup>32</sup>, przywiózł piękny zbiór manuskryptów, niestety, nieopisany jako całość; fragmentarycznych informacji o nim dostarczają współczesne katalogi i opisy księgozbiorów rosyjskich. Skądinąd wiadomo, iż również klasztor Świętego Pawła stał się dla Porfiriusza źródłem cennych zbiorów, do których należy m.in. fragment cennego XII-wiecznego psalterza redakcji ruskiej<sup>33</sup> czy serbski tetraewangeliarz z 1356 r.<sup>34</sup> W kolekcji Uspienkiego znalazły się też inne pochodzące z tegoż monasteru rękopisy, co do których nie ma pewności, czy właśnie przez niego zostały stamtąd wywiezione, jak również wiele tomów z innych athoskich i bliskowschodnich klasztorów<sup>35</sup>. Także piękny tzw. *Ewangeliarz Radość* z 1428-1429 r., przepisany półustawem z użyciem złota i zdobiony m.in. miniaturami ewangelistów, stanowiący niegdyś własność monasteru Świętego Pawła<sup>36</sup>, wraz z kilkudziesięcioma innymi zabytkami słowiańskiego piśmiennictwa trafił w 1883 r. do Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Sankt-Petersburgu. Był to cenny dar Uspienkiego, który już na kilka lat przed swoją śmiercią poszukiwał godnych kontynuatorów swoich zamiłowań oraz miejsc, w których by jego zbiory mogły godnie służyć przyszłym pokoleniom<sup>37</sup>.

Kolejne, niestety znów fragmentaryczne, dane dotyczące księgozbioru klasztoru, pochodzą z późniejszego o z górą dwadzieścia lat studium archimandryty Leonida<sup>38</sup>. Część swojej pracy poświęcił on „greckiemu monasterowi Świętego Pawła i jego słowiańsko-serbskiej bibliotece”<sup>39</sup>. Z relacji archimandryty wiadomo, że w bibliotece miał możliwość skorzystania z tamtejszego, liczącego 225 pozycji rękopiśmiennych i drukowanych, katalogu opracowanego „bez żadnego systemu”, zawierającego jedynie informacje natury kodykologicznej (rodzaj materiału rękopisów) oraz dotyczące stopnia uszkodzenia tomu. Tym niemniej układ ksiąg na półkach odpowiadał porządkowi zamieszczonemu w katalogu, wobec czego Leonid podczas krótkotrwałej pracy (ok. czterech godzin) postanowił jedynie wynotować z manuskryptów przypiski o charakterze historycznym i bibliograficznym.

32 Zob. П. Успенский, *Второе путешествие по Св. Горе Афонской в годы 1858, 1859, 1861 и описание скитов Афонских*, Москва 1880 (i nast.).

33 *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII в.*, Москва 1984, nr 95.

34 *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии, XIV век*, вып. 1, Москва 2002, nr 278.

35 Zob. m.in. *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР...*, numery: 35 (XI-wieczny słubnik z klasztoru św. Katarzyny na Synaju), 134 (XI-wieczny zbiór stichir z Chilandaru), 301 (XIII-wieczny psalterz z Zografu), 322 (XIII-wieczny czasosłow z klasztoru św. Katarzyny na Synaju), 357 (XIII-wieczna mineja święteczna z Zografu i klasztoru św. Pantelejmona), 453 (XIII-XIV-wieczny żywot Pankracego Tauromenijskiego); *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России...*, numery 97 (XIV-wieczny ewangeliarz aprakos krótki), 137 (XIV-wieczny ewangeliarz aprakos pełny z Chilandaru), 234 (fragment XIV-wiecznego tetraewangeliarza z Zografu), 254 (XIV-wieczny tetraewangeliarz), 325 (*Ewangeliarz* z pouczeniem Konstantyna Preslawskiego z 1344 r. z Chilandaru).

36 <[www.nlr.ru/eng.exib/Gospel/slav/26.html](http://www.nlr.ru/eng.exib/Gospel/slav/26.html)> (tam zdjęcia fragmentów rękopisu); brak tej informacji np. w późniejszym opisie Leonida.

37 Zob. Е.Е. Герцман, *Погибшая библиотека Порфирия Успенского*, <[palomnic.org/sz\\_sr/personalii/porfiri\\_uspenski/bibl](http://palomnic.org/sz_sr/personalii/porfiri_uspenski/bibl)>.

38 Архим. Леонид, *Славяно-сербская книгохранилища на Святой Афонской горе, в монастырях Хилендаре и Святом Павле*, Москва 1875.

39 W tym wydaniu ss. 24-52.

Spośród 225 pozycji katalogu Świętego Pawła rękopisy stanowiły 180 sztuk<sup>40</sup> i był to zbiór cechujący się dużą różnorodnością. W znakomitej większości należały doń księgi liturgiczne: ewangeliarze, apostoły, psalterze, mineje, również oktoichy, panegiryki i zbiory służb. Dużą grupę stanowiły „pisma Ojców”, w tym złotousty, paterykony, zbiory słów Grzegorza Wielkiego, kazania przeznaczone na cykle niedziel. Najstarsza z ksiąg, jeden z psalterzy, pochodzi z wieku XIII – i brak o nim jakichkolwiek bliższych danych, oprócz tego, że reprezentuje serbską redakcję języka scs, podobnie jak najmłodsze rękopisy, XVII-wieczne.

Kolofony ksiąg drukowanych natomiast stanowią ważne źródło rekonstrukcji wędrówek mnichów ze Świętego Pawła. Spośród siedemnastu o znanym miejscu druku dziewięć pochodziło z weneckiej drukarni Bożidara Vukovicia, trzy z Kijowa, po jednym z Moskwy, Gracjanicy, Belgradu, Wołoszczyzny, Tergowiszte i z „typografii akademickiej” w Krakowie. Bracia w swoich podróżach po Europie przekraczali linię Dunaju daleko na północ. Tak np. drogi do Rosji wiodły najczęściej przez Polskę, gdzie też się podróżni zatrzymywali. Serb Symeon ze Świętego Pawła, opisując w 1703 r. ziemię serbską, podkreślał, iż z powodu okoliczności wojennych nie może podróżować przez Polskę<sup>41</sup>.

Można też chyba zaryzykować twierdzenie, iż księgi rękopiśmienne i drukowane są istotnie w tym wypadku odbiciem relacji utrzymywanych przez klasztor z Bałkanami i Środkowo-Wschodnią Europą. Potwierdzają one dominującą w tych relacjach rolę Serbii: podróżnicy i badacze mający kontakt ze świętopawłową biblioteką podkreślają, że „wszystkie znajdujące się w niej rękopisy reprezentują serbską redakcję scs”<sup>42</sup>.

Bezpośredni kontakt z biblioteką świętego Pawła mieli także inni badacze słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. W 1899 r. P.A. Ławrow wydał drukiem w Sankt-Petersburgu wybór tekstów, tzw. apokryficznych<sup>43</sup>, wyjaśniając, iż pochodzą one ze źródeł zebranych uprzednio i opublikowanych przez N.S. Tichonrawowa<sup>44</sup> oraz z materiałów zebranych podczas własnej podróży w 1894 r. Sam dobór tekstów (wśród których znajdują się m.in. widzenia starotestamentowych proroków, opowieści o męczeństwie apostołów, *List o niedzieli* i *Wędrówki Bogurodzicy po miejscach męki*) nie został skomentowany<sup>45</sup>.

W opracowaniu Ławrowa znalazła się edycja tzw. cyklu Abrahama<sup>46</sup>, serii sześciu narracji rozwijających materiał Rdz 11-25, znanego z ponad trzydziestu odpisów różnych redakcji języka scs<sup>47</sup>. „Drukuje się według XV-wiecznego rękopisu nr 109 z monasteru Świętego Pawła na

40 Z czego 12 najstarszych, z XIII-XVI (!) w., przepisano na pergaminie.

41 Đ. Trifunović, *Lehici i Ziemia lechicka w starym piśmiennictwie serbskim*, przeł. E. Pulka, „Pamiętnik Słowiański” XXXIV/1984, s. 167-178.

42 Podobnie K. Kuev twierdzi, że wszystkie wywiezione (jeszcze przez Suchanowa) ze Świętego Pawła rękopisy miały być serbskie. Por. „За нас в случая имат по-голямо значение онези манастири, от които са взети български ръкописи или пък преписи от български съчинения. А такива са манастирите „Св. Павел” и „Хилендар””, K. Kuev, *Съдбата на старобългарската ръкописна книга...*, s. 42.

43 П.А. Лавров, *Апокрифические тексты*, „Сборник ОРЯС” 67, т. 3, Санкт Петербург 1899, s. 70-81 [wydanie fragmentu rękopisu].

44 Н.С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы*, т. II, Москва 1863.

45 Na szczególną uwagę zasługuje nonszalancja wydawcy, której przejawem jest brak lokalizacji utworów w kodexach.

46 Wydanie to wykorzystala jako material porównawczy A. Miltenova, *The Apocryphal Series about Abraham*, [w:] *Studia Caroliensia. Papers in Linguistics and Folklore in Honour of Charles E. Gribble*, ed. R.A. Rothstein, E. Scatton, C.E. Townsend, „Slavica”, Bloomington, Indiana 2006, s. 189-208.

47 W tzw. pierwszej redakcji tekstu, darowanej na XI w., są to kolejno: *Słowo o sprawiedliwym Abrahamie*, *Słowo o tym, jak Sara pouczyła męża swojego Abrahama*, *Słowo o Izaku*, *Słowo o Melchizedeku*, *Słowo o Trójcy Świętej*, *Słowo o śmierci Ab-*

Athosie” – brzmi uwaga poprzedzająca tekst właściwy, choć w istocie stawia ona szereg pytań. O zabytku wiadomo jedynie tyle, że oprócz cyklu Abrahama (ale raczej nie bezpośrednio pod nim) znajdował się w nim, również wydany przez Ławrowa, *Żywo i czyny wielbego ojca naszego Makarego, mieszkającego [w odległości] 20 stadiów od Raju* (wyd. na s. 82-92). Tymczasem w kategorii tzw. zborników Leonid wymienia jedynie trzy XVI-wieczne kodeksy, zawierające: 1) żywot św. Sawy i słowo pochwalne Janowi Ewangelście Jana Złotoustego; 2) żywoty świętych i słowa pochwalne (w sumie 6 utworów); 3) kombinacja listu patriarchy Eutymiusza Tyrnowskiego do „mnicha Cypriana z Góry Athos” z pouczeniem Antiocha o pustelnikach/mnichach i *Drabiną*. Jedyne XV-wieczne rękopisy z wydania Leonida to: 1) *Słowa Grzegorza Wielkiego*; 2) *Reguły św. Bazylego* (XV-XVII w.); 3) *Słowa św. Izaaka Syryjczyka*; 4) Paterykon (1409 r.). Gdyby przyjąć datację Ławrowa za zbieżną z tą, którą za świętopawłowym katalogiem cytuje Leonid, nie można dokonać identyfikacji kodeksu, z którego cykl pochodzi. Mogłoby to znaczyć, że kodeks 109 nie został w katalogu opisany – albo opisano jedynie jego fragment. Z drugiej strony, zbyt mało wiadomo o historii kodeksu: czy pisząc „rękopis 109 z monasteru Świętego Pawła” wskazał Ławrow miejsce, w którym wykonał kopię z rękopisu, czy miejsce jego (pierwotnego) przechowywania? I co stało się z kodeksem później? Nie ma również pewności, czy Ławrow miał kontakt z innymi materiałami ze Świętego Pawła i czy tylko pracował w bibliotece, czy też udało mu się coś ze sobą do Rosji zabrać.

Powyższe uwagi posiadają – miejscami – charakter dalece fragmentaryczny i w żaden sposób nie roszczą pretensji do opisu historii zbiorów biblioteki monasteru Świętego Pawła<sup>48</sup>. Nie wiadomo też, niestety, co zachowało się z biblioteki Świętego Pawła po dwóch pożarach i powodzi; nie istnieją współczesne opisy księgozbioru, a jedyne opublikowane zabytki to dokumenty historyczne<sup>49</sup>. Wynikające z dokumentów historycznych oraz wspomnień podróżników przekonanie, jakoby klasztor Świętego Pawła miał być „serbski” – wydaje się pewnym uproszczeniem. Przeciwno takiej opinii może świadczyć choćby obecność ksiąg w bułgarskiej redakcji języka scs, jak również kontakty klasztoru ze środowiskiem hierarchii Cerkwi bułgarskiej (wiadomo, iż metropolita Cyprian przebywał w monasterze Świętego Pawła ok. 1363 r., a zdaje się niemożliwym, by tego typu odwiedzinom nie towarzyszył podarunek/wymiana w postaci rękopisów o charakterze liturgicznym)<sup>50</sup>. Są to w każdym razie kwestie wymagające dalszych badań. Publikacja Leonida, fragmentaryczne zapiski Avraamowicia, od lat rozproszona po świecie carska biblioteka z Tyrnowa i wydany fragment rękopisu 109 stanowią może najpewniejsze dowody dawnej wspaniałości księgozbioru, dzięki którym można zdobyć wiedzę na temat ksiąg będących przez stulecia skarbem athoskiego klasztoru.

Abraham (Słowo o sprawiedliwym Abrahamie, gdy przybył do niego Michał Archanioł). Przekład polski cyklu: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wyb. i red. G. Minczew, M. Skowronek, Kraków 2006, s. 77-103.

48 Znane są też późniejsze, najczęściej skrótowe, informacje dotyczące zawartości biblioteki klasztoru Świętego Pawła, mówiące zazwyczaj o księgach znajdujących się już gdzie indziej (jak np. datowany na lata 1365-1369 fragment średniobułgarskiego *Apostoła*, który miał się w Świętym Pawle znajdować do początku XX w.; nie wiadomo, w jakich okolicznościach został przeniesiony z klasztoru). Zob. *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России...*, nr 18, s. 114-115.

49 Zob. publikacje K. Pavlikianova (przyp. 10, 14).

50 Zob. O.Г. Улянов, *op.cit.*



On the history of the Saint Paul  
Monastery Library on Mount Athos

The thesis is an attempt to analyse a little known history of the Slavic manuscripts connected with the Saint Paul Monastery on Mount Athos. The characterization of the collection of over 12,500 manuscripts and prints changed many times because of dislocations of the books from and into Balkans and into Eastern (Russia) and Western Europe (nowadays some of them are held in the British Museum Library in London). The catalogue of the Monastery library, unpublished, has been only partially presented in the works of the travellers and scholars.

## Miejsce Świętej Góry Athos i Chilandaru we współczesnej serbskiej przestrzeni kulturowo-politycznej

„Jeśli sercem Serbii jest Kosowo, to sercem niebiańskiej Serbii jest Chilandar” – stwierdza współczesny serbski teolog Dimitrije Kalezić. Jeśli więc nawet – posługując się dalej symbolicznym językiem badacza – przygaśnie nieco niedawno „wyrwane” Serbii serce, pozostaje z ufnością spoglądać na „[...] ognisty słup, który stanowi drogowskaz i kompas dla narodu serbskiego w jego zawiłych historycznych dziejach i który ukazuje mu sens historii”. Wszak Chilandar – jak dowodzi dalej teolog – „jest *konstantą*: czymś, co jest, i to takim jakim jest, bardziej jako coś, co dane, niż przez człowieka stworzone”<sup>1</sup>.

Historiozoficzna refleksja nad sensem istnienia Chilandaru, której dominantę stanowi soborowo rozumiana jedność minionych, terażniejszych i przyszłych pokoleń Serbów, jednoczących swe siły na drodze ku zbawieniu, nie pozwala zapomnieć o – zwłaszcza w takim ujęciu nienadaremnych – wysiłkach dziesiątków badaczy, działaczy kulturowych i społecznych, czy samych duchownych, którzy „tu i teraz” starają się ocalić od zapomnienia, oświetlić na nowo, bądź też umocnić w świadomości Chilandar – tę, jak trafnie określił o. Mateja Matejić – „serbską ziemię obiecaną na obcej ziemi”<sup>2</sup>. Właśnie o nieodległym i terażniejszym stanie owych nienadaremnych wysiłków, dobitnie potwierdzających niezwykle ważne miejsce jakie Athos i sam Chilandar zajmuje we współczesnej przestrzeni kulturowej i świadomości Serbów, będzie tu mowa. Dokładniej, o ostatnich osiemnastu latach, postrzeganych jako okres „odnowy duchowej”, wpisanej w szeroko rozumiany proces reinterpretacji – w największej zaś mierze aktualizacji średniowiecznej i prawosławnej tradycji kulturowej po upadku socjalistycznej, Titowskiej Jugosławii.

Z perspektywy interesującej nas tutaj kwestii, niewątpliwie do najważniejszych wydarzeń tego okresu należą uroczyste obchody 800-letniej rocznicy założenia Chilandaru w 1998 roku<sup>3</sup>, ale także tragiczny pożar z marca roku 2004, który zniszczył blisko połowę kompleksu klasztornego<sup>4</sup>, zaś jego cechą najbardziej charakterystyczną – niebawem wręcz zainteresowanie spuścizną średniowieczną oraz tradycją prawosławną, w tym samym Chilandarem i Świętą Górą Athos. Wytężona praca badaczy w tym okresie, zwłaszcza historyków, historyków sztuki, znawców historii Cerkwi, literaturoznawców czy filologów, przyniosła imponujące efekty, co potwierdza

---

1 D. Kalezić, *Smisao Hilandara. Filozofska razmišljanja o srpskoj istoriji*, [w:] *Osam vekova Hilandara. Istorija, dubovni život, književnost, umetnost i arhitektura*, Medjunarodni naučni skup, oktobar 1998, SANU, Odeljenje Istorijskih Nauka, knj. 27, red. V. Korać, Beograd 2000, s. 287.

2 Fr. Mateja Matejić/o. Mateja Matejić, *Hilandar Manuscript. Hilendarski rukopis*, Beograd 1998, s. 27.

3 Niezwykle cenny dorobek naukowy uroczystych obchodów rocznicowych zaprezentowany został w liczącym ponad 700 stron zbiorze referatów z konferencji zorganizowanej przez Serbską Akademię Nauk i Umiejętności (na konferencji wygłoszono ponad 170 referatów), por. wskazany wyżej zbiór *Osam vekova...*

4 Niektóre źródła szacują, że ok. 42% kompleksu. Pod względem zniszczeń pożar z 4 na 5 marca 2004 roku można porównać tylko do pożaru z 1772 roku lub z 1776 roku, gdy zniszczona została jedna czwarta monasteru. Na szczęście, ogień nie zniszczył cerkwi głównej, archiwum, biblioteki i skarbcza klasztornego.

ogromna ilość publikacji, zarówno o charakterze specjalistycznym, jak też popularyzatorskim<sup>5</sup>. Oczywiście, nie sposób tutaj, nawet w największym skrócie, wymienić opracowań wszechstronnie omawiających zagadnienia z zakresu historii, sztuki, duchowości, czy też średniowiecznej literatury związanej z Chilandarem, trafnie zresztą określonej przez Aleksandra Petrova jako swoisty *hilendarski rukopis*<sup>6</sup>. Oczywiście ograniczenia uniemożliwiają także szerszą niż tutaj proponowaną prezentację dokonań Serbskiej Cerkwi Prawosławnej – konkretnych duchownych i wspomagających ją fundacji i stowarzyszeń, ale także dokonań niemałej ilości towarzystw i związków świeckich, działających na rzecz utrwalenia i umocnienia miejsca Chilandaru i Świętej Góry w kulturze i świadomości współczesnych pokoleń Serbów. Spróbujmy zatem przyjrzeć się tylko wybranym, najważniejszym dokonaniom.

Wśród organizacji świeckich jednym z najwcześniej w ostatnich osiemnastu latach powołanych do życia jest założone w 1995 roku „Towarzystwo Przyjaciół Świętej Góry Athos” (Društvo prijatelja Svete Gore Atonske), skupiające najwybitniejszych serbskich specjalistów różnych dyscyplin naukowych – historyków, historyków sztuki i literatury, filologów, muzykologów, etnologów i teologów oraz duchownych – zarówno badaczy athoskiej przeszłości, jak też znawców współczesnego życia duchowego i wydarzeń na Świętej Górze<sup>7</sup>. Do najważniejszych dokonań Towarzystwa zaliczyć należy wydawane od 1995 roku *Kazivanja o Svetoj Gori* – stanowiące zbiory wykładów i referatów, wygłaszanych na odbywających się regularnie i przyciągających bardzo wielu słuchaczy spotkaniach Towarzystwa, przygotowane we współpracy z Zakładem Historii Sztuki Biblioteki Belgradzkiej, a ostatnio także Instytutem Bizantynistyki SANU i od 1997 roku wspierane finansowo przez Ministerstwo ds. Wyznań, Serbską Cerkiew Prawosławną – za pośrednictwem tzw. „Hilendarskog fonda” przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Belgradzie. Badacze prezentują tu rezultaty swoich badań prowadzonych w Chilandarze oraz w innych monasterach athoskich, które obejmują niezwykle różnorodną tematykę – od historii sztuki – ikonografii i malarstwa freskowego, architektury, literatury, historii, muzyki, aż po medycynę i wydarzenia związane ze współczesnym, w pewnej mierze coraz bardziej zbliżonym do nowoczesności funkcjonowaniem Athosu. Wśród wydanych dotychczas pięciu tomów na uwagę zasługuje poświęcony 800-letniej rocznicy powstania Chilandaru oraz athoskiemu *podwiznikowi* – Stefanowi Nemanji – św. Symeonowi (800-letnia rocznica śmierci świętego władcy) – tom II (z 1997 r.); obszerny, obejmujący wykłady z lat 2000-2004 – tom IV (wydany w roku 2005) oraz opublikowany w ubiegłym (2007) roku V tom *Kazivanja*, w dużej mierze poświęcony ocenie tragicznego pożaru oraz stanowi prac i dalszych planów rekonstrukcji i renowacji Chilandaru. Warto podkreślić, że nawet w najtrudniejszych chwilach bombardowania Serbii w 1999 roku Towarzystwo funkcjonowało normalnie, potwierdziło to wydanie III tomu, który,

5 Z bardzo wielu publikacji odnotujemy tu jedynie te odnoszące się do Chilandaru, m.in. S. Petković, *Hilandar* (znana lepiej po ukazaniu się drugiego wydania książki w 1999 roku); *Hilandar*, red. D. Bogdanović, V. Djurić, D. Medaković, Beograd 1997 (uzupełnione wyd. drugie, tutaj także bogata literatura przedmiotu) oraz *Manastir Hilandar*, red. G. Subotić, SANU – Galerija, Beograd 1998 (wraz z obszerną bibliografią).

6 A. Petrov, *Hilendarski rukopis* – posłowie, [w:] Fr. Mateja Matejić/o. Mateja Matejić, *op.cit.*, s. 83.

7 Warto podkreślić, że do grona założycieli i przewodniczących Towarzystwa należał m.in. historyk sztuki Vojislav Djurić, wybitny badacz świętogórskich monasterów, zwłaszcza zaś monasterów Vatopedi i Chilandar. Jako jeden z pierwszych odwiedził on Athos po II wojnie światowej, wyjazdy te kontynuował przez ponad 40 kolejnych lat, czego rezultatem była imponująca ilość publikacji poświęconych Świętej Górze, w tym wielu obszernych monografi, takich jak wspomniana wcześniej, przygotowana w koautorstwie z D. Bogdanoviciem oraz D. Medakoviciem i przetłumaczona na kilka języków monografia pt. *Hilandar* z 1978 roku. Ostatnią z przygotowywanych przez niego książek *Hilendarske ikone od XII do XVII veka* przerwała jednak śmierć w 2006 roku.

jak wszystkie zresztą dotąd opublikowane, miał za zadanie: „[...] połączyć naukową rzetelność i docieklivość z ogromną różnorodnością tematyczną, w taki sposób, by książka w jednakowej mierze zainteresowała specjalistów, jak też zainteresowanych problematyką laików”<sup>8</sup>.

W 2002 roku z błogosławieństwem patriarchy Pawła powołano do życia w Belgradzie także „Udruženje poštovalaca Svete Gore Atonske” (Związek Wielbicieli Świętej Góry Athos), na czele którego stanął prof. Milan Skakun (obecny prezes: Srboljub Janković). Celem pozarządowej organizacji, skupiającej około 20 członków działających w Nowym Sadzie (siedziba Związku) oraz w jej filiach (gł. w Kragujevcu), jest przede wszystkim zbieranie środków finansowych na renowację Chilandar. Już w pierwszym roku działalności Związkowi udało się zebrać niebagatelną sumę na wykonanie oraz transport na Athos 45 *stasidiji* dla monasteru Chilandar, wyrzeźbionych według oryginalnych wzorów sprzed trzech stuleci<sup>9</sup>. Warto też podkreślić, że dzięki staraniom Związku w 2003 roku z błogosławieństwem patriarchy Pawła oraz Świętego Synodu Serbskiej Cerkwi Prawosławnej za świętą uznano Frušką Górę, podkreślając przy tym wyraźną więź łączącą przestrzeń duchową, jaką już od wieku XVII kształtuje zespół około 20 monasterów z okolic Nowego Sadu ze Świętą Górą Athos<sup>10</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że wśród instytucji cerkiewnych jedną z najważniejszych działających dziś w Serbii jest funkcjonująca od 2000 roku poprzez Przedstawicielstwo Chilandar, a formalnie powołana do życia w roku 2002 przez samych mnichów chilendarskich, (będących tym samym jej prawnymi właścicielami) „Fundacja Świętego monasteru Chilandar” (Zadužbina Svetog manastira Hilandara). Podjęła ona niezwykle wszechstronną działalność na rzecz propagowania i promocji tradycji i wartości chrześcijańskich, których wyrazicielem przez wieki był monaster Chilandar. W statucie Fundacji czytamy, że jej podstawową misją jest „ochrona duchowej, kulturowej, artystycznej i historycznej spuścizny świętego monasteru Chilandar oraz Świętej Góry Athos”<sup>11</sup>. Chodzi więc o wspieranie wszelkich projektów i prac naukowo-badawczych, ale także kulturalnych, artystycznych, cerkiewnych i wydawniczych, które mogą przyczynić się do pogłębienia wiedzy na temat naukowej, prawosławnej – kulturowej i artystycznej spuścizny związanej z serbskim monasterem i całą Świętą Górą. Program Fundacji, wyraźnie nawiązujący do swoistego testamentu duchowego, jaki pozostawili po sobie święty Sawa i św. Symeon „Mirotočivi”, mówi także o szeroko rozbudowanej działalności charytatywnej, prorodzinnej, wychowawczej, dydaktycznej oraz ekologicznej. Istotną kwestią jest także działalność Fundacji w zakresie pomocy monasterowi, by w warunkach wyzwań, jakie stwarza współczesna rzeczywistość społeczno-polityczna, mógł spełniać misję, jaką wyznaczyli mu przed wiekami jego święci założyciele. Poza działalnością charytatywną oraz niezwykle ważną z punktu widzenia pozyskanych środków na rekonstrukcję monasteru po pożarze przed kilkoma laty, imponująca wręcz wydaje się działalność wydawnicza Zadużbiny, zogniskowana w obrębie kilku podstawowych serii (Svetootačka biblioteka; Svetogorska Biblioteka; Mala Svetogorska Biblioteka; Biblioteka Lestvica; Biblioteka Savremeno Bogoslovlje oraz Biblioteka Srpska Misao)<sup>12</sup>. Tak więc – jak podsumowuje igumen monasteru archimandryta Mojsije – „Zadužbina svetog mana-

8 Uvodna reč, [w:] *Treća Kazivanja o Svetoj Gori*, red. M. Milosavljević, Beograd 2000, s. 13.

9 Pod. za: <[www.politika.co.yu/ilustro/2267/4.htm](http://www.politika.co.yu/ilustro/2267/4.htm)>.

10 Pod. za: <[www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2003&mm=09&dd=25&nav\\_id=120402&nav\\_category=15](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2003&mm=09&dd=25&nav_id=120402&nav_category=15)>. W 2007 roku w Nowym Sadzie ukazała się monografia Dejana Medakovicia, pt. *Sveta Gora Fruškogorska*. Promocji towarzyszyła wystawa poświęcona grafice ze Świętej Góry Athos.

11 Pod. za: <[www.hilandar.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=74&Itemid=71#sta](http://www.hilandar.org/index.php?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=71#sta)>.

12 Por. <[www.hilandar.org/index.php?option=com\\_content&task=blogcategory&id=47&Itemid=89](http://www.hilandar.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=47&Itemid=89)>.

stira Hilandara” w widomy sposób przypomina o obecności Chilandaru w przestrzeni duchowej i kulturowej ziem macierzystych, swoją działalnością utrwała ślady pozostawione przez dzieło i słowo świętego Sawy serbskiego<sup>13</sup>.

Znaczącą rolę, zwłaszcza zaś w okresie po pożarze Chilandaru, odegrał także założony przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Belgradzie „Hilandarski fond” – fundacja wspierająca niektóre publikacje, nade wszystko jednak zajmująca się w ostatnich latach zbieraniem środków finansowych na rekonstrukcję i renowację monasteru. Pod tym względem „Fond”, podobnie jak „Zadužbina svetoga manastira Hilandara”, współdziałała z innymi instytucjami, organizacjami rządowymi i pozarządowymi oraz władzami serbskimi, które od kilku lat przeznaczają rocznie ponad milion euro na odnowę Chilandaru.

„Misyjne i Duchowe Centrum monasteru Chilandar „Trojeručica”, z siedzibą w Belgradzie, to inna jeszcze współdziałająca z cerkiewnymi, nastawiona jednak przede wszystkim na działalność wydawniczą, instytucja działająca od końca lat dziewięćdziesiątych ub. wieku. Związany z nim „Centar za pravoslavne predanjske studije” (Centrum nauczania tradycji prawosławnej), mogący się pochwalić ogromną ilością publikacji, wydawanych w obrębie kilku serii, redagowanych przez Mladena Stankovicia, także w dużej mierze koncentruje swą uwagę na literaturze i opracowaniach związanych ze Świętą Górą Athos i Chilandarem<sup>14</sup>.

Wreszcie silną więź współczesnej Serbii ze Świętą Górą, zwłaszcza zaś samym Chilandarem, umacniali w ostatnich latach także niektórzy mnisi serbskiego monasteru na Athosie. Najdobitniej potwierdza to niezwykle aktywna działalność jednego z tzw. „uczonych mnichów” – zmarłego w 1999 roku o. Mitrofana Chilandarca, dwukrotnego protosa Świętej Góry (1973-1974 i 1993-94), przedstawiciela Chilandaru w Zarządzie Świętogórskim, pisarza i, jak o nim często mówiono, „uzdrowiciela dusz ludzkich”. Podobna w początkowej fazie do kolei losów św. biskupa Nikolaja Velimirovicia<sup>15</sup>, droga życiowa o. Mitrofana ostatecznie jednak zamknęła się na Górze Athos. Gdy w 1961 roku, wraz z dwoma innymi Serbami (poźniejszy o. Arsenije oraz Simeon) przybywa do Chilandaru, podejmuje niezwykle aktywną działalność służącą ożywieniu życia duchowego w klasztorze, od tego okresu mówi się nawet o swoistym renesansie klasztoru, także w sensie istotnego uzdrowienia jego sytuacji ekonomicznej. Poprzez wykłady, reportaże i slajdy o. Mitrofan przez wiele lat popularyzował wiedzę o Chilandarze i Świętej Górze na całym świecie i w samej Serbii. Pośrednio – dzięki niemu właśnie zaczęli przybywać na Athos badacze, naukowcy różnych specjalności, w tym prof. Mateja Matejić, protojerej stavrofor i jeden z najwybitniejszych sławistów na świecie, który po wielu pobytach w Chilandarze wraz z synem – Predragiem, równie znanym dziś filologiem założył „Chilandarską Pracownię” (Hilandarska soba, dziś: Hilandarska naučna biblioteka) i rozwinął naukowe centrum badań nad spuścizną chilandarską (Hilandarski naučni projekat, obecnie: Arhivski centar za proučavanje slovenskog srednjovekovlja, dysponujący wykonanymi przez ojca i syna fotokopiami wszystkich rękopisów chilandarskich oraz najcenniejszych tekstów starosłowiańskich z przeszło 80 bibliotek z ponad

13 S. Tanasijević, *Hilandar – molitveno utocište*, „Pravoslavlje” nr 955-956, pod. za: <[www.pravoslavlje.org.yu/broj/955-956/tekst/hilandar-molitveno-utociste/](http://www.pravoslavlje.org.yu/broj/955-956/tekst/hilandar-molitveno-utociste/)>.

14 Por. <[www.predanje.com/doc/mladenstankovic.php?lang=sr-lat](http://www.predanje.com/doc/mladenstankovic.php?lang=sr-lat)>.

15 Chodzi m.in. o działalność u boku M. Nedicia i D. Ljoticia, emigrację do Zachodniej Europy oraz pracę w „Bibliotece Svečanik” w Monachium. O. Mitrofan ukończył studia teologiczne w Paryżu, w Instytucie św. Sergiusza, następnie pracując w „Bibliotece Svečanik” w Monachium założył drukarnię „Iskra” i wydawał czasopismo pod taką samą nazwą oraz książki o charakterze literackim, religijnym, kulturologicznym i historycznym. Na temat o. Mitrofana zob. V. Dimitrijević, *Bež Boga ni preko praga – srbski dubovnici XX veka (Žitija i pouke)*, wyd. II, Beograd 2005, s. 227-276.

90 krajów na świecie) w Uniwersytecie Ohio w USA. Od 1971 roku o. Mitrofan zaczął podróżować po całym świecie, by dotrzeć do skupisk emigrantów serbskich, wszędzie występował z wykładami na temat Chilandaru i Świętej Góry – tym samym stał się jednym z najbardziej znanych mnichów chilendarskich, zwłaszcza po opublikowaniu książki *Sveta Rusija u Sovjetskom Savezu*<sup>16</sup>, przełożonej na sześć języków. Warto też wspomnieć, że od 1961 roku duchowny pisał kronikę Chilandaru, która do 1997 roku liczyła około 1300 stron<sup>17</sup>.

Imponująca zatem wydaje się działalność chilendarskiego mnicha: to dzięki jego aktywności powołano do życia czasopismo „Hilandar”, opublikowano znaną monografię na temat Chilandaru, przygotowano film „Hilandar na Atosu” oraz szereg publikacji religijnych, m.in. *Hilendarski putokazi*, *Hilendarski prevodi* (obejmujące ponad 15 zeszytów), czy też *Hilendarski listići*; podjęto wreszcie „misyjne” podróże chilendarsców do serbskiej diaspory, rozsianej aż po Nową Zelandię, podczas których wygłoszono imponującą ilość wykładów (tylko jeden z braci chilendarskich wygłosił w Niemczech w ostatnich 15 latach blisko 50 wykładów. W Chilendarze podjęto także szerzej zakrojoną działalność przekładową, zwłaszcza w zakresie dzieł patrystycznych, ale nie tylko – jak twierdził o. Mitrofan:

Nasi (tj. serbscy – D.G.) teologowie nie znają, lub znają bardzo słabo grecki i rosyjski, bez tego trudno o pełne wykształcenie teologiczne tak potrzebne, by dotrzeć do wciąż w dużej mierze wykazującego ignorancję w sprawach wiary narodu serbskiego, zwłaszcza zaś do serbskiej inteligencji, oczekującej od duchownych rozległej, rzetelnej wiedzy i „nowego spojrzenia” na niektóre problemy dotyczące prawosławia i Cerkwi<sup>18</sup>.

W czasie wojny w Chorwacji, w zamieszkałej przez Serbów Krajinie oraz podczas wojny w Bośni o. Mitrofan niezwykle aktywnie zaangażował się w pomoc Serbom – dzieciom, sierotom, inwalidom<sup>19</sup>. Nieustannie podróżował do Serbii, a Republika Serbska w Bośni zaproponowała mu nawet stanowisko senatora Republiki, z którego jednak, jako mnich, zrezygnował. Nieustannie też dbał o renowację Chilandaru, budowę nowych pomieszczeń, klasztorny sad i ogród. W samym zaś Belgradzie otworzył księgarnię „Trojeručica”, wydawał książki, wygłaszał wykłady. Od władz serbskich otrzymał budynek w Belgradzie, który z czasem stał się centrum misyjnym. Zmarł na serce zaraz po zakończeniu bombardowania Serbii w lipcu 1999 w chilendarskim metochu Kakovo.

Ojciec Mitrofan podkreślał zawsze, jak trudne jest życie mnichów athoskich „w poczuciu swoistego zawieszenia między „Niebem i Narodem”, uważał jednak, że w przypadku braci z serbskiego monasteru to właśnie „chilendarsztwowanie” (*hilendarsvovanje*) w znacznej mierze określa stopień ich reakcji na dwa wyżej wymienione elementy<sup>20</sup>. O podobnej perspektywie

16 Drugie wydanie książki ukazało się pod tytułem *Svetogorci po svetinjama Rusije*, trzecie zaś *Život na Krstu*. Wcześniej jeszcze w kolejnych numerach założonego przez o. Mitrofana czasopisma „Hilandar” znalazły się jego spostrzeżenia z pobytu w latach siedemdziesiątych w ZSRR na temat miejsca rosyjskiego prawosławia w obrębie kultury epoki sowieckiej.

17 V. Dimitrijević, *Bez Boga...*, s. 261.

18 Ibidem, s. 269.

19 Dodajmy, iż w czasach ostatniej wojny całe bractwo Chilandaru żywo reagowało na wydarzenia i od samego początku angażowało się w pomoc mieszkańcom Slawonii, Krajiny oraz Bośni i Hercegowiny. Najlepszym przykładem takiej właśnie pomocy było m.in. zorganizowanie pobytu dla około 1000 dzieci oraz setek inwalidów z Republiki Serbskiej w Bośni na wybrzeżu Morza Egejskiego.

20 V. Dimitrijević, *op.cit.*, s. 232. Wśród mnichów chilendarskich żywo zainteresowanych i aktywnie uczestniczących w życiu narodu serbskiego wymienić należy także ojca Arsenija (po wielkiej schimie – Agatona Chilandarca), zmarłego w 2002 roku, który – jak o. Mitrofan przybył do „srpskog Vilindara” (Chilandaru) jeszcze w latach sześćdziesią-

spojrzenia na sprawy narodu i jego zbawienia mówi także wieloletni przyjaciel o. Mitrofana, znany najbardziej jako autor poezji religijnej i patriotycznej i największy serbski „świecki kaznodzieja” (*beseđa*), Matija Bećković: „*hilendarsvovanje* – to symbioza miłości do Boga i przez Boga wybranego narodu serbskiego”<sup>21</sup>. Nawiązując do innych utworów lirycznych poświęconych Chilandarowi oraz otoczonej przez Serbów szczególnym kultem cudownej ikonie Matki Boskiej Trójreńskiej (Trojeručica) (w tym m.in. znanego wiersza *Hilandar* Vaska Popy<sup>22</sup>), Bećković rozwija, powtarzany także w „kazaniach”, motyw poszukiwania i – za pośrednictwem Chilandaru i Trojeručicy – odnajdywania tożsamości narodowej Serbów. „Byśmy wiedzieli kim jesteśmy *tutaj*, musimy udać się *tam*”<sup>23</sup>, tj. do Chilandaru – powie komentując napisany jeszcze w 1976 roku, lecz najbardziej znany wiersz *Bogorodica Trojeručica*. Także pozostałe wiersze Bećkovicia: *Troruka čudotvorka* oraz napisany na cześć uznania święta Ikony Bogurodzicy Trójreńskiej (w kalendarzu prawosławnym 25 lipca), jako *slavy* Związku Pisarzy Serbskich (od 1999 roku) – wiersz *Bogoroditeljica Trojeručica zaštitnica srpskih pesnika*, przypominają, że: „Chilandar to najtrwalszy fundament naszej (tj. serbskiej – D.G.) egzystencji. Każdy Serb winien właśnie w Chilandarze zajrzeć głęboko we własne wnętrze, by odnaleźć nie tylko samego siebie, lecz i tych, którzy już odeszli i tych, którzy dopiero przyjdą”<sup>24</sup>. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wszystkie poetyckie aktualizacje kultu Bogurodzicy Trojeručicy, ale także, czy może nade wszystko, uaktualnienie kultu cudownej ikony przez Cerkiew serbską (również dzięki chilendarskiej kopii ikony, która dotarła do świątyni św. Sawy w Belgradzie w latach 90-tych ub. wieku) – znacząco umocniły także miejsce samego Athosu i Chilandaru w obrębie współczesnej kultury serbskiej.

Tak wyraźnie łączy z serbską tożsamością Chilandar, stał się również w ostatnich dwudziestu latach symbolem często przywoływanym przez serbskich polityków, dodajmy jednak – niestety, niekiedy także wykorzystywanym przez nich w służbie ideologii. Jak wiadomo, pobyt Slobodana Miloševicia w Chilandarze w 1991 roku odbił się szerokim echem i wzbudził skrajne reakcje, nie tylko na Athosie czy w Serbii, ale w całej Europie. Ową ewidentnie „polityczną pielgrzymkę” postkomunistycznego i nacjonalistycznego prezydenta chilendarski mnich Vasilije ujął symbolicznie w pieśni wykonanej przy wtórze gęśli jako „desant na Chilandar” i porównał Miloševicia do „cara Dušana, który złamał *ustaw* Świętej Góry”<sup>25</sup> (w tym ostatnim przypadku, oczywiście, dotyczyło to bezpośrednio żony Dušana, carycy Jeleny, która, choć podobno noszona przez mnichów na rękach, przekroczyła jednak zakazaną dla kobiet strefę). Na ów „desant Miloševicia” (jak, podchwytnie trafne określenie o. Vasilija, pisali później także publicyści), który wraz z całą świtą rządową wylądował helikopterem w ogrodzie monasteru – mnisi ostentacyjnie zareagowali ucieczką do pobliskiego lasu.

---

tych z Monachium oraz – zmarłego jeszcze w 1987 roku proigumena Nikanora Chilandarca (zm. w Australii, gdzie udał się, by pojednać skłóconą Cerkiew Serbską i tzw. „Wolną” Cerkiew Serbską), znanego kaznodzieję i *podvižnika*, zob. ibidem, s. 192-200, oraz na temat innych niezwykle zasłużonych dla rozwoju duchowości serbskiej mnichów (m.in. starca Georgija Pustinjaka czy związanego z monasterem Studenica – schiarchimandryty Julijana (Kneževicia), „mniszego patriarchy serbskiego” (monaški patrijarh srpski), zmarłego w 2002 roku, bliskiego współpracownika Gojko Stojčevicia – dzisiejszego patriarchy Pawła), s. 290-299.

21 *Matija Bećković – pesnik*. Zbornik pod red. D. Hamović, Kraljevo 2002, s. 124.

22 Do bardziej znanych utworów należą także: *Šapat Jovana Damaskina* Ivana V. Lalicia oraz *Deset obraćanja Bogorodicy Trojeručicy hilendarskoj* Ljubomira Simovicia, zob. *Osam vekova svetosavskog pesništva*, wybór N. Stupar, red. N. Kebara, Beograd 2003.

23 *Matija Bećković – pesnik...*, s. 125.

24 Ibidem, s. 127.

25 Pod. za: <[www.pravoslavje.org.yu/broj/955-956/tekst/hilandar-molitveno-utociste/](http://www.pravoslavje.org.yu/broj/955-956/tekst/hilandar-molitveno-utociste/)>.

Święta Góra, zwłaszcza zaś sam Chilandar obecny jest jednak w retoryce oficjalnych wypowiedzi prezydenta, a obecnie premiera Vojislava Koštunicy, który w ciągu ostatnich czterech lat (od roku 2004) co najmniej czterokrotnie odwiedził Chilandar. Serbski premier nie tylko podkreśla ogromne znaczenie Chilandaru i Świętej Góry dla kultury serbskiej, lecz najczęściej akcentuje związek serbskiego monasteru z Kosowem:

Chilandar to właściwe miejsce by dostrzec prawdę, iż Kosowo jest sercem Serbii i duszą naszego narodu. Chilandar jest jednocześnie najbardziej naturalnym miejscem, by powtórzyć i potwierdzić, że to, co nasze w żadnym wypadku nie może być czyjąś własnością. Oparte na prawie ludzkim i Bożym, Kosowo pozostanie częścią składową Serbii<sup>26</sup>.

– mówił jeszcze we wrześniu 2006 roku premier Koštunica. Podkreślając silne więzi serbskiej świątyni na Świętej Górze oraz monasterów w Kosowie. Stefan Vojislav Drugi – jak nazwał Koštunicę władcyka Atanasije, najwyraźniej dostrzegając w nim kontynuatora Stefana Nemanji (św. Symeona) – odnajdywał symboliczne paralele w ich tragicznych losach:

Przybyliśmy tutaj (tj. na Górę Athos – D.G.) by się pomodlić o to, by nasz Chilandar znów zajaśniał swym starym blaskiem, ale także by się pomodlić za wszystko to, co stanowi istotę naszej tożsamości narodowej, naszego narodu poddawanego w ciągu wieków wielu próbom i wyzwaniom: by zatrzymać nasze Kosowo i Metochię, wszystko, co nasze, nigdy przy tym nie zatrzymując siłą tego, co nasze nie jest<sup>27</sup>.

Na koniec kilka słów o pracach renowacyjnych w monasterze. Opublikowany kilka dni temu biuletyn „Fundacji Świętego monasteru Chilandar” potwierdza, że zgodnie z zapowiedzią władze serbskie przeznaczyły, podobnie jak w latach ubiegłych – również na ten, tj. 2008 rok, milion euro na odbudowę spalonych części klasztoru. Szacuje się, że całkowita jego rekonstrukcja ukończona zostanie za około 10 lat, najważniejszych zaś budynków za 6 lat, czyli około roku 2014. Pamiętać przy tym należy, że ogólne straty po tragicznym pożarze szacowano na około 15 do 20 milionów euro<sup>28</sup>. Tak więc tylko wspólny wysiłek serbskiego rządu, instytucji rządowych i pozarządowych, nade wszystko jednak ogromna finansowa pomoc Serbskiej Cerkwi Prawosławnej<sup>29</sup> i milionów wiernych są w stanie przywrócić blask najstarszej świątyni serbskiej. Trwale zakorzeniona, zwłaszcza zaś mocno akcentowana w ostatnim dwudziestolecu, świadomość nieocenionej roli Chilandaru w rodzimej kulturze na owe codzienne – podejmowane przez

26 Por. P. Vasiljević, *Ne mogu nam oteti Kosovo*, „Politika” 20.09.2006, pod. za: <[www.novosti.co.yu/code/navigate.php?Id=1&status=jedna&vest=94049&datum=2006-09-20](http://www.novosti.co.yu/code/navigate.php?Id=1&status=jedna&vest=94049&datum=2006-09-20)>.

27 Nicco dalej w swej wypowiedzi premier jeszcze raz podkreśli: „Sačuvalismo Hilandar, izgradićemo ga kao i onaj deo koji je prirodna stihija želela da nam otme. I to važi za sve što je naše. I Hilandar i Kosovo”, a nieco dalej: „Srbija se drži pravde i zato polaže pravo na Kosovo. Zato Kosovo i ne može biti osuđeno, i niko ga ne može oteti. Učinićemo sve da to potvrdimo i da nešto što mora biti zaista i bude”, czy na innym miejscu: „Vidimo kako se molitvama vašim i trudom našim postepeno ali pouzdamo obnavlja ovaj stub našeg znamenja i postojanja. Naša misija je da čuvamo, sačuvamo i obnavljamo sve što je naše. Sačuvali smo i obnovićemo Hilandar od prirodne stihije, to važi i za Kosovo. Bratstvo Hilandara svakodnevno pominje u molitvama opstanak Srba na Kosovu i Metohiji. Znam da neki monasi se i posebno za Kosovo mole i kada su sami u svojim kelijama”, por. ibidem oraz <[www.hilandar.org/index.php?option=com\\_content&task=view&cid=124&Itemid=1](http://www.hilandar.org/index.php?option=com_content&task=view&cid=124&Itemid=1)>.

28 Por. <[www.hilandar.org/pdf/pdfbilteni/biltenobnovehilandarasrbr2.pdf](http://www.hilandar.org/pdf/pdfbilteni/biltenobnovehilandarasrbr2.pdf)>, por. także: „Politika”, 04.03. 2008, pod. za: <[www.politika.co.yu/rubrike/Drustvo/Obnova-Hilandara-do-2014-godine.sr.html](http://www.politika.co.yu/rubrike/Drustvo/Obnova-Hilandara-do-2014-godine.sr.html)>.

29 W ciągu dwóch lat (2004-2005) Cerkiew serbska zebrała od wiernych ponad dwa miliony euro na rekonstrukcję i renowację monasteru po pożarze. W roku 2008 pomoc w odbudowie monasteru zaoferował także rząd grecki, przeznaczając na ten cel w ciągu najbliższych trzech lat milion euro. Ibidem.



licznych badaczy, animatorów kultury i duchownych wysiłki, wpisane wszak w szerszy ponadczasowy wymiar, pozwala patrzeć z ufnością. W nowej „pokosowskiej” teraźniejszości innego wszelako znaczenia nabierają słowa chilendarskiego mnicha Vasilija o „sercu Serbii” – którym jest Chilandar, i ciele, w którym ono bije, czyli Serbii. Dopóki więc – mówi dalej – serce jest zdrowe i dobrze funkcjonuje, dopóty Serbia nie zginie<sup>30</sup>.

### Место Святой Горы Афон в современном сербском культурно-политическом пространстве

В статье обсуждаются самые важные аспекты присутствия Святой Горы Афон, а особенно сербского монастыря Хиландар, в современных исследованиях медиевистов (историков, историков искусства и литературы), в самой литературе (прежде всего в поэзии) в период последних 15 лет, духовной жизни Церкви, а также в современном сербском политическом пространстве. Особенное внимание обращается между прочим на очень интересную издательскую деятельность т.наз. Общества Друзей Святой Горы Афон, объединяющего самых выдающихся специалистов разных научных областей и духовные лица; деятельность „ученого монаха” Митрофана Хиландарца (ум. в 1999 г.), а также других хиландарских духовных, которые значительно записались в современной истории Сербии; актуализирован в последние десятилетия культ Богородицы Троеручицы, значительно наличный и в современной поэзии сербов, а также место Святой Горы Афон и Хиландара в общественно-политической сфере.

---

30 Por. <[www.nin.co.yu/arhiva/2406/7.html](http://www.nin.co.yu/arhiva/2406/7.html)>.

Ewa Kocój  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

## Związki Rumunii ze Świętą Górą Athos – historia i współczesność

Kultura religijna księstw wołoskiego i mołdawskiego rozwijała się przez wieki pod ogromnym wpływem duchowości kręgu bizantyjsko-bałkańskiego. Jednym z obszarów, który oddziaływał swoim mistycyzmem na duchowość rumuńską, była przede wszystkim Góra Athos. Mimo iż pierwsze związki potomków dzisiejszych Rumunów z tym obszarem nie są dokładnie znane, w tradycji athoskiej uznaje się, iż sięgają co najmniej VIII w., kiedy na Świętej Górze nie było jeszcze monasterów, a żyjący w skalnych jaskiniach, pieczarach i kolebach mnisi-anachoreci, chrystianizowali pasterzy wołoskich, wypasających bydło na stokach Góry. Wołosi przychodzili tu z żonami i córkami, które w przebraniu pomagały im w pasterstwie, a także kontaktowały się z mnichami, dostarczając im serów i mleka. Źródła athoskie wspominają także, iż zachowanie Wołoszek, w tym wodzenie mnichów na pokuszenie, bywało powodem zgorszenia niektórych mieszkańców Półwyspu. Z tego powodu już w IX w. cesarze Bazyli I Macedończyk, a następnie Leon Mądry zabronili pasterzom wołoskim odwiedzania Athosu i nawiązywania kontaktów handlowych z żyjącymi tu mnichami. Trzeba przyznać, iż znaczna część pustelników żałować miała potem owych kontaktów przez wiele lat. Żal miał wpłynąć także na zachowanie mnichów, którzy nie zawsze w tym względzie rygorystycznie przestrzegali postanowień cesarskich.<sup>1</sup>

Księstwa Wołoszczyzny i Mołdawii rozpoczęły swoje oficjalne kontakty z Athosem w drugiej połowie XIV w., tuż po założeniu gospodarstw. Już pierwsi władcy wołoscy i mołdawscy uznali Athos za *świętą przestrzeń ortodoksji*, którą należy strzec i wspierać, zwłaszcza w obliczu tureckiego zagrożenia. Wsparcie moralne i finansowe dla Athosu zostało szybko uznane za religijny obowiązek. Liczne dokumenty greckie, słowiańskie i rumuńskie dowodzą, iż do XIX nie istniał prawdopodobnie monaster na Górze Athos, który nie byłby obdarowany przez władców mołdawskich i wołoskich oraz wiernych z tych regionów. Rumunii odnawiali i restaurowali monaster, budowali cerkwie, kaplice, trapezy, budynki gospodarcze, obronne mury, studnie, szpitale, arsenały czy dzwonnice. W ciągu wieków świątynie Athosu przyjmowały od wojewodów fundusze, przedmioty kultu religijnego oraz monasterium wraz z ich dobrami ziemskimi.<sup>2</sup>

Pierwszymi władcami wołoskimi, którzy wspierali Athos, był Mikołaj Aleksander Basarab i jego syn Władysław, którzy w 1350 r. przekazali fundusze na odnowienie monasterium Kutlomuśiu. Monaster w XIV w. z powodu grabieży pirackich oraz najazdu Katalończyków popadł w ruinę, dzięki darom z Serbii, Bułgarii i Wołoszczyzny, zbudowano solidne mury, wzniesiono wieżę obronną i odnowiono niektóre budynki. Po inwazji tureckiej monasterium wspierali głównie

1 Informacje na ten temat zachowały się w źródłach w bibliotece monasterium św. Pantelejmona. Na ten temat zob. m.in. M. Beza, *Vlahii la Muntele Athos, Boabe de Grâu*, Anul IV, 1933.

2 *Biserica ortodoxă română și problema Muntelui Athos*, [w:] *Românii și Muntele Athos*, red. I. Monahul i Gh. Vasilescu, București 2002, s. 137-160; T. Bodogae, *Situația danilor în bani făcute de voievozii români la Athos*, [w:] *Românii și...*, s. 252-255; T. Bodogae, *Tabloul clădirilor, reparațiilor și picturilor făcute de voievozii români la Athos*, ibidem, s. 256-259.

hospodarowie Wołoszczyzny. Datki pozwoliły monastrowi na przetrwanie do 1840 r., kiedy pożar zniszczył go nieomal doszczętnie.<sup>3</sup>

Kolejnymi darczyńcami z terenów Wołoszczyzny byli: Mircea Stary, Aleksander Aldea, Wład Mnich czy Władysław II. Szczególnie cenne wsparcie ofiarował Athosowi Neagoe Basarab (1512-1521), który przekazał fundusze na odnowienie Wielkiej Ławry, hojnie wsparł gruziński Iwiron, podniósł z upadku główną cerkiew monastrowu Dionisiu, zniszczoną przez pożar, oraz wybudował w jego posiadłościach nową cerkiew św. Nifona.<sup>4</sup> Mnisi monastrowu św. Pawła wymieniali go w modlitwach jako szczególnie zasłużonego darczyńcę.<sup>5</sup> W piśmiennictwie rumuńskim wspomina się także, iż władca ten zaprosił w 1517 r., z okazji poświęcenia monastrowu w Curtea de Argeş, patriarchę Konstantynopola, czterech metropolitów greckich i igumenów wszystkich dwudziestu monastrowów Athosu, obsypując przybyłych darami.<sup>6</sup> W następstwie tego wydarzenia, większość monastrowów Świętej Góry miała mieć potem kontakty z różnymi władcami tego księstwa.<sup>7</sup>

W XVI i XVII w. pomoc dla Athosu była kontynuowana – monastrowy i skity otrzymały pomoc od innych wojewodów wołoskich. W 1542 r. Radu Paisie odnowił monastrow Stawronikita i hojnie wsparł monastrow św. Pawła. Rodzina bojarów Craioveşti wzięła pod opiekę monastrowy św. Pawła i Ksenofontos, przekazując corocznie znaczącą sumę pieniędzy na jego utrzymanie.<sup>8</sup> W 1643 r. Maciej Basarab (1632-1654) odnowił cerkiew Wielkiej Ławry, a w 1637 r. cerkiew i trapezę monastrowu Ksenofontos.<sup>9</sup>

Podobne wsparcie Athos otrzymywał od gospodarów Mołdawii. Rozpoczęło się ono wraz z panowaniem Stefana Wielkiego (1456-1504), który w 1472 r. wybudował arsenał w monastrowie Watopedi, odnowił monastrowy Zografu i św. Pawła oraz podniósł z ruin gruziński monastrow Gregoriu, który spłonął po napaści piratów. Jego syn, wojewoda mołdawski Bogdan III, w 1508 odnowił największą cerkiew Góry Athos w Karei – Protaton oraz monastrow św. Pawła. Kolejny gospodar – Piotr Rareş podniósł z ruin monastrow Dionisiu, który spłonął w 1534 r. i Karakallu, którego zbudowania uległy pożarowi w 1530<sup>10</sup>. W 1560 gospodar Aleksander Lăpuşneanu podarował fundusze na odnowę monastrowu i ikonostasu Kseropotamu, założył trapezę i szpital, a w latach 1564-1568 odnowił monastrow Dochiariu, który runął po napaści Turków. Prócz odnawiania monastrowów władcy ci przekazywali ogromne roczne daniny na utrzymanie klasztorów oraz pokrywali ich zobowiązania-obciążenia nałożone przez Turków.<sup>11</sup>

Inną formą pomocy dla Świętej Góry było oddawanie jej poszczególnych monastrowów i skitów położonych na terenie Wołoszczyzny i Mołdawii jako tzw. metochii. Wydaje się, iż zwyczaj ten na terenach obu księstw powstał już w XVI w. Zazwyczaj uznaje się, że u jego podstaw leżały dwie przyczyny: autorytet moralny Athosu oraz opinia o mnichach athoskich jako świetnych administratorach. Zgodnie z prawem kanonicznym, monastrowy obu księstw wyciągane były spod władzy lokalnej i przechodziły na własność jakiegoś monastrowu z Athosu. Przekazywano je ze

3 K. Kokkas, *Góra Atos. Bramą do nieba*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 206-207.

4 Tu, w specjalnym relikwiarzu w formie kościoła z pięcioma kopułami przechowywane są relikwie św. Nifona, zob. E. Turdeanu, *Legăturile româneşti cu mănăstirile Hilandar şi Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, „Cercetări Literare”, 1940, IV, s. 60-109 oraz 239.

5 E. Turdeanu, *op.cit.*, s. 75.

6 Ibidem, s. 76.

7 T. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu 1941, s. 71.

8 E. Turdeanu, *op.cit.*, s. 72-75.

9 G. Vasilescu, *Muntele Athos şi Români*, [w:] *Români şi...*, s. 420.

10 T. Bodogae, *op.cit.*, s. 83.

11 Ibidem, s. 110.

wszystkimi dobrami – wioskami, lasami, łąkami, pastwiskami, stawami, młynami, winnicami, skupiskami soli, gospodami, żywym inwentarzem. Dodatkowo, odsyłały one całe swoje przychody. Igumenem metochii stawał się zazwyczaj mnich przysyłany z Athosu. Władza świecka nie mogła interweniować w sprawy wewnętrzne takich monasterów, a było ich ok. 40. Wiele z nich znajdowało się w miastach – Bukareszcie, Jassach, Krajowej czy Galații. Jednym z najstarszych był monaster Plumbuița, ufundowany w 1569 przez Piotra wojewodę. W 1585 Mihnea Poturczeniec przekazał go monastyrowi Kseropotamu, przekształcając w monaster grecki.<sup>12</sup> Kolejnymi były najprawdopodobniej: olteński skit Zdraalea-Roaba, fundacja bojarów Craiovești, który podlegał monastyrowi Ksenofontos oraz skit Mira (Miera) w Putna (1592).<sup>13</sup>

W 1599 Athosowi oddano monaster Mihai Voda w Bukareszcie. Wzniesiony w 1433, w połowie XVI w. popadł w ruinę. W latach 1558-1559 żupanka Caplea ze Stănești, odnowiła świątynię i ofiarowała monastyrowi Simonopetra. Około 1591 r. monaster ponownie odnowiono i nazwano Białą Cerkwią Postăvari (Biserica Albă-Postăvari).<sup>14</sup> Dokumenty z 1591 r. mówią, iż biskup Eugeniusz z Simonopetry poprosił wówczas wołoskiego wojewodę Michała Walecznego o wybudowanie nowego monastyru. Po spełnieniu prośby gospodar ponownie przekazał cerkiew monastyrowi z Góry Athos, co potwierdził w dokumencie z 28 sierpnia 1599.<sup>15</sup> Fundacja Michała Walecznego miała statut stauropigii i pozostawała w kanonicznej jurysdykcji (rum. *jurisdicția canonică*) z patriarchatem w Konstantynopolu.

Zwyczaj ten kontynuowano w XVII w. – Athosowi oddano kolejne monastiry, m.in. Golia (Jassy, 1606), Radu Voda (Bukareszt, 1613), Trzech Hierarchów w Jassach (Sf. Trei Ierarhi, 1646), ufundowany przez wojewodę mołdawskiego Vasile Lupu w latach 1637-1639, jeden z najślawniejszych monasterów Mołdawii, wielki ośrodek kultu św. Paraskiewy, w którym odbył się synod prawosławny z udziałem Piotra Mohyły. W 1698 r. wojewoda Antioh Constantin Cantemir wraz z duchowieństwem i bojarami zdecydował o przekazaniu monastyru Căpriansa (obecnie Republika Mołdowy) monastyrowi Zografu.<sup>16</sup> Wybór tego monastyru nie był przypadkowy – wynikał z jego historii, która od XV w. była silnie związana z Mołdawią. Zmieniło to całkowicie dotychczasową sytuację świątyni – mnisi athoscy, w większości Bułgarzy, bardzo dbali o rozwój religijny, kulturalny i ekonomiczny miejsca. Wśród starców przybyłych z Athosu wymieniani są: Nikifor, Cyryl, Dionizy, Ignacy, Eftimiusz, Konstanty, Serafim, Antim. Na wzór athoskich form i praktyk monastycznych w drugiej połowie XVII w. w skałach znajdujących się nieopodal monastyru założono skit. W 1777 wybudowano w nich także monaster św. Trójcy. Stosunki między mnichami a wojewodami i bojarami mołdawskimi układały się dobrze, a klasztor otrzymywał kolejne donacje, m.in. od Mikołaja Mavrocordata, Michała Racoviță i władców z rodu Ghica.<sup>17</sup> W XVIII w. Athosowi oddano m.in. monastiry Św. Spiridon w Bukareszcie (1776), Berzunți w Bacău (1773), Dancu w Jassach (1702).<sup>18</sup>

12 *Biserica Ortodoxă Română și problema Muntelui Athos*, b.a., [w:] *Românii și...*, s. 154-158; T. Bodogae, *op.cit.*, s. 111.

13 T. Bodogae, *op.cit.*, s. 112.

14 C. Tița-Mircea, *Biserica Mănăstirii Mihai Vodă; monumentele Bucureștilui istoric*, București 2006, s. 5.

15 Ibidem, s. 7.

16 A. Eșanu, V. Eșanu, *Mănăstirea Căpriansa. Privire istorică*, [w:], A. Eșanu, V. Eșanu, N. Fuștei, V. Pelin, I. Negrei, *Mănăstirea Căpriansa (secolele XV-XX). Studiu istoric, documente, cărți, inscripții și alte materiale*, Chișinău 2003; E. Kocój, *Monastyr w Căpriansa (Republika Mołdawii)*, [w:] *Bliżej siebie. Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy*, Suceava 2007, s. 381-389.

17 A. Eșanu, V. Eșanu, N. Fuștei, V. Pelin, I. Negrei, *Mănăstirea Căpriansa (secolele XV-XX). Studiu istoric, documente, cărți, inscripții și alte materiale*, Chișinău 2003, s. 167-168.

18 Pr. M. Popescu-Spîneni, *Tabloul proprietăților românești închinat Muntelui Athos*, [w:] *Procesul mănăstirilor închinat*, Institutul de Arte Grafice, București 1936.

Oddawanie monasterów Athosowi wzbogaciło kulturę religijną obu księstw, gdyż mnisi athoscy przywozili ze sobą przedmioty kultu – relikwie, ikony, manuskrypty, które odkupywane były przez tutejszych możnowładców. I tak brat Savantie i Gabriel – przynieśli ze sobą do Mołdawii żywot Grzegorza Dekapolity i ofiarowali go banowi Barbu Craiovescu.<sup>19</sup> W niedługim czasie ban wykupił także relikwie świętego z rąk Serbów i sprowadził na Wołoszczyznę, umieszczając w monasterze Bistrița, który stał się wielkim ośrodkiem kultu Grzegorza.<sup>20</sup> Dary mnichów stworzyły z czasem cenny zbiór zabytków kultury religijnej. Wokół „darów z Athosu” w poszczególnych świątyniach rozwijał się także kult *świętości*, który nierzadko istnieje do dziś.

Inną formą wspierania Athosu było wyposażanie go w obiekty kultu, ikony, naczynia, szaty oraz księgi liturgiczne. Gospodarowie darowali monastynom przedmioty i obiekty kultu o wielkiej wartości historycznej i artystycznej. Były to m.in. ikony w srebrnych i złotych okuciach, tkaniny i szaty zdobione złotem i drogimi kamieniami, rzadkie manuskrypty kopiowane i drukowane przez mnichów z obu gospodarstw. Jednym z pierwszych znanych darów mołdawskich była znajdująca się w cerkwi Zografu chorągiew z XV w., przekazana przez Stefana Wielkiego. Z jednej strony przedstawia ona postać św. Jerzego na koniu; z drugiej – scenę *Chrztu Pańskiego*. Obok postaci wyhaftowano modlitwy w języku *slavona*.<sup>21</sup> W bibliotece monasteru znajduje się także druga mołdawska chorągiew z II połowy XV w., na której św. Jerzy siedzi na tronie, a pod jego stopami widnieje pokonany smok oraz postaci dwóch aniołów, którzy wkładają świętemu koronę na głowę.<sup>22</sup> Biblioteka monasteru posiada także *Apostoł* z 1467 r., ofiarowany przez Stefana.<sup>23</sup> Podobne dary przekazywali w następnych wiekach inni władcy – Cneajna (Chiajna), córka wojewody Piotra Raresza darowała w 1545 r. wraz z mężem, Mircea Ciobanul, monasterowi Dionisiu *Ewangeliarz* oprawiony w srebro.<sup>24</sup> W 1572 r. księgę zwaną *Sobranie* (rum. *Culegere*), napisaną z polecenia kira Mitrafona z monasteru Cozia, otrzymał Chilandar. Znaczna ilość ksiąg napłynęła także do Chilandaru w wiekach XVI-XVII w., kiedy na Wołoszczyźnie działali znani kopiści (jak Mardarie z monasteru Bistrița).<sup>25</sup>

Hospodarowie rumuńscy darowali także świątyniom Athosu cenne ikony, nierzadko zachowane do dziś. W cerkwi Zografu znajduje się ikona św. Jerzego, według tradycji miejscowej, oddana przez Stefana Wielkiego po bitwie pod Benderami, w której dzięki cudownemu wstawianictwu świętego gospodar odniósł zwycięstwo nad Turkami.<sup>26</sup> W 1643 Chilandar otrzymał od Mateusza wojewody, ikonę Matki Bożej z Dzieciątkiem ubraną w srebro, zdobioną perłami i drogimi kamieniami. Prawdopodobnie była to kopia znanej ikony ruskiej z okolic Nowogrodu.<sup>27</sup>

Najsłynniejszy dar Rumunów dla Świętej Góry, którego wartość mierzy się nie artyzmem, ale wiarą, to cudami słynąca ikona Matki Bożej *Prodromița*, znajdująca się obecnie w skicie Prodromu. Jej powstanie powiela znany w tradycji chrześcijańskiej motyw obrazów *nie ręką ludzką uczynionych*. Początki ikony przypadają na rok 1863, kiedy hieroschimnich Nifon, przybył z Athosu prosić o wsparcie. Zamówił w Jassach u Mikołaja Iordache ikonę Bogurodzicy, która

19 E. Turdeanu, *op.cit.*, s. 70.

20 M. Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași 2000, s. 195-199.

21 T.T. Burada, *O călătorie la Muntele Athos*, [w:] *Românii și...*, s. 281.

22 Ibidem, s. 284-285.

23 E. Turdeanu, *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, „Cercetări Literale”, 1940, IV, s. 67.

24 Ibidem, s. 80.

25 Ibidem.

26 T.T. Burada, *op.cit.*, s. 284-285.

27 E. Turdeanu, *op.cit.*, s. 92-94.

miała być napisana według tradycyjnych reguł. Jak chcą podania, oblicze Maryi pojawiło się na obrazie samo, a wieść o cudownych okolicznościach powstania wizerunku szybko się rozeszła po okolicy i ludzie przybywali zewsząd, aby się modlić. Przed wysłaniem na Athos ikonę oprawiono w srebro i uroczysto przekazano do Prodomu.<sup>28</sup>

Dzięki swej hojności gospodarowie mołdawscy i wołoscy uwieczniani byli na freskach atoskich monasterów. I tak w cerkwi *Zaśnięcia Matki Bożej* w Iwiron namalowany jest portret hospodara Radu. W cerkwi monasteru Dionisiu widnieje portret Piotra wojewody z córkami. Tu znajduje się złożony relikwiarz z ciałem św. Nifona, patriarchy Konstantynopola i metropolity Wołoszczyzny w XVI w. Wewnątrz, na wieku, namalowany jest fundator relikwiarza – Neagoe Basarab. W rosyjskim św. Pantelejmonie, wspieranym finansowo w końcu XV w. przez Władę Drakulę, na drewnianych drzwiach cerkwi widnieją misternie rzeźbione herby Mołdawii i Wołoszczyzny. Nad drzwiami znajduje się inskrypcja w języku greckim, mówiąca o podniesieniu cerkwi z ruin w latach 1812-1821 przez władcę Moldo-włachii Scarlata Kalimacha.<sup>29</sup> W cerkwi św. Mikołaja w Dochiariu namalowany jest Aleksander Lăpușeanu i jego żona Ruxandra (władca w stroju mnicha). W trapezie Filotheu zachował się portret Macieja Basaraba i jego żony.<sup>30</sup>

Mówiąc o kontaktach Athosu z Wołoszczyzną i Mołdawią, nie można zapomnieć o mnichach ze Świętej Góry, którzy pozostawili swój ślad w kulturze religijnej obu księstw. Zarówno początki monastycyzmu rumuńskiego, jak i znakomite okresy jego rozwoju, związane są właśnie z wpływem Athosu.

Szczególnie ważną postacią jest dla Rumunów św. Nikodem, najprawdopodobniej Grek z Prilepu w Macedonii, z rodziny spokrewnionej z despota Lazarem i władcą Wołoszczyzny – Mikołajem Aleksandrem Basarabem. Wiele lat żył on w serbskim Chilandarze, gdzie uznawany był za wielkiego teologa i duchowy autorytet. Pod jego rządami we wspólnocie przebywało ponad stu mnichów różnej narodowości – Greków, Serbów, Macedończyków, Mołdawian, Wołochów i Bułgarów. W 1364 r. Nikodem opuścił Athos i przybył na Wołoszczyznę, zakładając monaster w Vodița i Tismana. Tu zorganizował wspólnotę mnichów, żyjącą w duchu hezychazmu, według porządku monastycznego panującego na Górze Athos. Jego uczniowie zakładali inne monasterie na Wołoszczyźnie i w Mołdawii.<sup>31</sup>

W XIV w. na Wołoszczyźnie działał mnich Hariton, uznawany za pierwszego metropolitę ziemi wołoskiej w latach 1372-1376. Był on starcem atoskiego monasteru Kutlomsiusu. Po zniszczeniu klasztoru przez piratów odbył kilka podróży na Wołoszczyznę z prośbą o wsparcie. Dzięki niemu rozpoczęły się oficjalne kontakty między Górą Athos a wołoskimi hospodarami. Mnisi wołoscy zaczęli przybywać do tego atoskiego klasztoru, osiedlali się w jego dobrach i zyskiwali formację duchową. Utrzymywali także silne kontakty z ziemiami, z których przybyli, wpływając na rozwój kultury religijnej.<sup>32</sup>

Na terenie Mołdawii w czasach Aleksandra Dobrego (XV w.) przebywał Grzegorz Cambłak, ukształtowany duchowo w monasterze św. Pawła.<sup>33</sup> Wysłany w 1401 przez patriarchę Konstan-

28 Gh. Vasilescu, *Icoana Maicii Domnului – Prodomița*, [w:] *Românii și...*, s. 403-405.

29 T.T. Burada, *op.cit.*, s. 283.

30 M. Beza, *Urme românești la Muntele Athos*, [w:] *Românii și...*, s. 239-245; N. Iorga, *Voievozi și boieri români cititori la Athos*, „Analele Academiei Române”, Memoriale Sectiunii Istorice, Seria II, Tomul XXXVI, 1913-1914; T.T. Burada, *op.cit.*, s. 283-286.

31 Ș. de la Tismana, *Viața preacuviosului părinte Nicodim sfințitul*, București 1883; E. Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana și cultura românească*, „Romanoslavica”, Istorie, XI, 1965, s. 237-284.

32 A. Elian, *Biserica Moldovei și Muntele Athos la începutul secolului al XIX-lea*, [w:] *Românii și...*, s. 193.

33 E. Turdeanu, *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, „Cercetări Literale”, 1940, IV, s. 60-109.

tynopola Mateusza I (1397-1410) do Suczawy, aby załagodzić spór dotyczący niezależności cerkwi mołdawskiej, został w niej kilka lat, pełniąc funkcje kaznodziei katedralnej cerkwi, do-  
kąd wniósł ducha athoskiego hezychazmu.<sup>34</sup> Z okazji przeniesienia relikwii św. Jana Nowego z  
Białogrodu do Suczawy, napisał żywot świętego, przyczyniając się do ogromnego rozwoju kultu  
tej postaci na terenach historycznej Mołdawii, a także Bałkanów.<sup>35</sup>

W świetle ostatnich badań historycznych wskazuje się coraz częściej na postać św. Nifona,  
patriarchy Konstantynopola, który wyrzucił znaczący wpływ na życie religijne Wołoszczy-  
zny i Mołdawii w XVI w.<sup>36</sup> Choć informacje o jego życiu nie są w pełni jednoznaczne, uznaje  
się iż był najpewniej Grekiem, który w 1466 r. jako młody mnich udał się na Athos w obliczu  
zbliżającej się nawały tureckiej. Żył w monasterze Kutlumus, potem w pobliżu Wielkiej Ławry  
i Dionisiu. Mądrość i surowe życie Nifona spowodowały, że cieszył się ogromnym autorytetem  
i szacunkiem nie tylko athoskiej społeczności, ale całej prawosławnej oikumeny. Pełnił funkcję  
metropolity Tesaloniki i patriarchy Konstantynopola. Zaproszony przez hospodara Radu Wiel-  
kiego, przybył w 1504 r. na Wołoszczyznę, aby zreorganizować tutejszy Kościół. W szybkim  
czasie zwołał sobór, który uchwalił program odnowy na bazie kanonów i starej tradycji znanej  
z Athosu.<sup>37</sup>

Największy wpływ na rozwój życia duchowego obu księstw miał mnich Paisjusz Wielicz-  
kowski (1722-1794). To głównie za jego przyczyną w drugiej połowie XVIII w. rozpoczął się  
renesans tradycji hezychastycznej w Kościele prawosławnym w Mołdawii. Paisjusz, pochodzący  
z Połtawy na Ukrainie,<sup>38</sup> wykształcony w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej<sup>39</sup>, rozpoczął włas-  
ne poszukiwania tajemnicy monastycyzmu wschodniego. W 1739 podjął wędrówkę szlakiem  
wielkich monasterów i skitów ukraińskich oraz mołdawskich, przebywał w klasztorach Lubezca  
i Miedwiedowskiego<sup>40</sup> oraz w Ławrze Kijowskiej, skąd wyruszył do Mołdawii. Region ten wy-  
warł ogromny wpływ na jego rozwój duchowy. Tu, przebywając od 1743 r. kolejno w skitach  
i monasterach Dălhăuți, Trăisteni, Poiana Mărului i Cârnu, uczył się języka mołdawskiego, a  
także zaznajamiał z tłumaczeniem tekstów patrystycznych z greki i cerkiewnosłowiańskiego. Tu  
także praktykował pod kierunkiem starca Bazylego z Poiana Mărului, hezychasty przybyłego z  
Rosji<sup>41</sup>. Lęk przed zbyt wczesnym wyświęceniem na mnicha spowodował, iż w 1746 roku wraz  
z kilkoma towarzyszami udał się na Athos, gdzie osiadł w pobliżu monasteru Pantokratora (skit

34 A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim, t. 1, Kraków 1996, s. 64-65.

35 Szerzej o tym: E. Kocój, *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastery Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków 2006, s. 323-245.

36 G.I. Moiescu, *Viața Sfântului ifon, patriarhul Țarigradului. Cu prilejul împlinirii a 450 de ani de la mutarea sa către Domnul*, „Biserica Ortodoxă Română”, LXXVI (1958), nr 9, s. 861-872.

37 M. Păcurariu, *op.cit.*, s. 188.

38 I. Cieślík, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005, s. 37-52; Z. Nowicki, *Starzec Paisij*, „W drodze”, nr 2 (378), 2005.

39 Szerzej na temat stosunku Wieliczkowskiego do katolicyzmu i unii brzeskiej: J. Kuffel, *Paisjusz Wieliczkowski w obro-  
nie czystości prawosławnej wiary. Polemika z unią i katolicyzmem*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, t. 5/6, 1996-1997,  
s. 165-170; J. Kuffel, *W drodze na Tabor. Teosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*, Kraków 2005, *passim*.

40 Chodzi o monaster św. Mikołaja na rzeką Tiamin, wówczas na terytorium Rzeczypospolitej.

41 G. Dascălul, *Povestire din parte a vieții preacuviosului părintelui nostru Paisie și arătare pentru adunarea soborului celui împreună  
cu curvioșia sa care cu pronia lui Dumnezeu și pre urmă neîmpuținată se păzește*, [w:] *Paisianismul – un moment românesc în întâmpinarea  
primul congres ecumenic internațional „Paisie Velicovskii și mișcarea/moștenirea sa spirituală*, Italia, Magnano, 20-23  
septembrie 1995, București 1996, s. 118-141. Szerzej o tej postaci: I. Bălan, *Romanian Patericon. Saints of the Romanian  
Orthodox Church*, vol. I: „Third-Eighteenth Centuries”, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey, 1996, s.  
422- 434; M. Bielawski, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, s. 205-206.

Kyparis). Nie mogąc znaleźć ojca duchowego, zdecydował się na prowadzenie życia w samotności. W 1750 roku przybył jednak na Athos starzec Bazyli, znany mu wcześniej z Mołdawii, który przestrzegł go przed niebezpieczeństwem życia w idiorytmii i zalecił dalsze praktykowanie monastycyzmu w małej wspólnotcie. W tym samym roku Paisjusz przyjął z jego rąk święcenia. W 1758 r. wybudował skit św. Eliasza, należący administracyjnie do monasteru Pantokratora.<sup>42</sup> Zorganizował tam wspólnotę mnichów, która w krótkim czasie zyskała wielką sławę i powiększyła się do ogromnych rozmiarów. Już wówczas znamienne było to, iż wokół Paisjusza gromadzili się mnisi i uczniowie różnych narodowości – Słowianie, Grecy, Rumuni. Różnorodność nacji skłoniła Paisjusza do wprowadzenia zwyczaju odmawiania nabożeństw w dwu językach – cerkiewnosłowiańskim i mołdawskim.<sup>43</sup>

Zwiększająca się liczebność wspólnoty Paisjusza na Athosie spowodowała, iż trudno było znaleźć dla niej miejsce na Półwyspie Chalcydyckim. W 1763 roku starzec wraz z częścią mnichów opuścił Świętą Górę i przeniósł się do Mołdawii, osiadając w monasterze Dragomirna.<sup>44</sup> Wspólnota przebywała tu w latach 1763-1775, kiedy północna Mołdawia została zaanektowana przez Austrię, a następnie podzielona między Rosję i Turcję. W 1775 roku Bukowina dostała się pod panowanie katolickiej Austrii. Paisjusz przeniósł się do monasteru Secu. W 1779 r. był on już tak przepelniony, iż część braci musiała szukać kolejnego miejsca zamieszkania. Wspólnota uzyskała wówczas pozwolenie na osiedlenie się w jednym z najstarszych i najświetniejszych monasterów mołdawskich – Neamț. Tu rozrosła się do ogromnych rozmiarów – tworzyła grupę ok. 1000 mnichów różnej narodowości, z czasem zyskała miano Nowego Athosu.<sup>45</sup> Jednym z najważniejszych działań wspólnoty był przekład chrześcijańskich dzieł patrystycznych na rumuński i cerkiewnosłowiański. Paisjusz tłumaczył także dzieła hezychastyczne powstałe na Rusi, m.in. Nila Sorskiego. Księgi te rozpowszechniano we wszystkich prowincjach rumuńskich.<sup>46</sup> Część tłumaczeń wysyłano do Rosji i innych prawosławnych krajów.<sup>47</sup> Paisjusz dbał o to, aby każdy mnich znał dobrze pisma teologiczne. Traktował je jako szkołę życia duchowego oraz swoisty drogowskaz, który powinien prowadzić zakonnik przez całe życie.

Paisjusz Wieliczkowski zmarł w 1794 r. Jego dzieło, kontynuowane przez uczniów, pozostało ogromne. W momencie, kiedy hezychazm i modlitwa Jezusowa uległy w XVIII i XIX

42 *Viața cuviosului Paisie de la Neamț*, op. cit., s. 35; M. Păcurariu, *op.cit.*, s. 192.

43 *Viața cuviosului Paisie...*, s. 35.

44 Wspólnota Paisjusza osiedliła się początkowo w skicie Vărzărești k/Galați, w części Wołoszczyzny zwanej Buzău. W tym czasie Paisjusz udał się do Bukaresztu do metropolity Wołoszczyzny, z prośbą o przydzielenie mu monasteru, w którym mógłby osiedlić się wraz z mnichami. Metropolita odmówił prośbie. Po powrocie do Mołdawii Paisjusz otrzymał jednak w Jassach zgodę na osiedlenie się w Mołdawii od mołdawskiego metropolity Kalimacha. Zob. też S. Cetericov, *Paisie Starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra bisericii ortodoxe*, București 2002.

45 Źródła potwierdzają, iż we wspólnotcie Paisjusza, podobnie jak wcześniej na Athosie, znajdowali się mnisi różnego pochodzenia – Mołdawianie, Wołosi, mieszkańcy Siedmiogrodu, Ukraińcy, Rosjanie, Białorusini, Serbowie, Grecy i Bułgarzy. Wymienia się Hucula i Żyda, a także mnichów starowierców-lipowian (którzy przeszli na prawosławie) wyświęconych już po śmierci starca w latach 1806-1812.

46 W zbiorach manuskryptów rumuńskich znajduje się ok. 500 dzieł powstałych w szkole paisjańskiej. Zob. V. Pelin, *op.cit.*, s. 89; G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, (4 vol.), București, 1978 (I), 1983 (II), 1987 (III), 1992 (IV).

47 Tłumaczone księgi były drukowane głównie na terenie Bukaresztu, Râmnic i w Jassach. Po 1807 roku, kiedy zorganizowano drukarnię w monasterze Neamț, tłumaczenia te zostały przejrane, poprawione i wydane. Znaczna część z nich w języku cerkiewnosłowiańskim pozostała także w bibliotece klasztoru i zachowały się do dziś. Szerzej o tym: N.A. Ursu, *Dascălul Macarie, autorul Gramaticii românești (1772) și al lexiconului slavono-român (1778)*, „Limba română”, 34, nr 5, 1985, s. 445-449; N.A. Ursu, *Școala de traducători români din Obștea Starețului Paisie de la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț*, [w:] *România în reînnoirea isibastă*, Iași, 1994, s. 39-61.



w. częściowemu zapomnieniu, mnich ten ponownie odkrył i rozpowszechnił je zarówno na Athosie, jak w Mołdawii i Rosji. Uczniowie Paisjusza rozchodzili się po całym regionie bizantyjsko-słowiańskim, wlewając w istniejące tu wspólnoty monastyczne nowego ducha.<sup>48</sup> W XIX w. w Mołdawii tradycję paisjańską wprowadzali i rozpowszechnili – metropolita Beniamin (Jassy, monastyr w Slatina) i Józef Asceta, który przeniósł ją do klasztorów żeńskich (Văratec, Agapia).<sup>49</sup> Na Wołoszczyźnie działali: starzec Jerzy (Gheorghe)<sup>50</sup> oraz jego uczeń, św. Kalinik (Calinic), którzy w monastyrze w Cernica pod Bukaresztem,<sup>51</sup> odnowionym przez nich po zawierusze wojennej, kierowali dużą wspólnotą zgodnie z duchowością paisjańską.<sup>52</sup> Inni mnisi: Teofan Cristea i Andronic Popovici udali się na tereny Besarabii i utworzyli wspólnotę monastyczną w Chițcani i Copanca (obecnie Republika Naddniestrzańska). Kompleks monastyczny rozbudowywany został na przełomie XIX i XX w., stając się dużym centrum religijnym z bardzo dobrze wyposażoną biblioteką.<sup>53</sup> Do dnia dzisiejszego przetrwała nadana mu wówczas nazwa Nowe Neamț (rum. Noul Neamț).<sup>54</sup>

Wśród mnichów, którzy w XVIII w. działali na terenie księstw rumuńskich, a także Rosji, wnosząc tu ducha Athosu, warto wymienić Antypę Athoskiego – Wołocha, który przez wiele lat żył w rumuńskim skicie Lacu, w pobliżu Wielkiej Ławry, a później monastynu Esfigmenu. W 1860 r., jako starzec wielkiej schimy, Antipa powrócił do Mołdawii, zajmując się zdobywaniem finansów na dokończenie budowy skitu Prodrumu. Działał także w Kijowie, Moskwie i Petersburgu – gdzie otrzymał znaczącą pomoc materialną. Szczególna postawa duchowa Antipy sprawiła, iż w krótkim czasie jego imię stało się sławne w północnej części Rosji. Antipa uformował tam wielu uczniów i uczennic. Tam zmarł w 1882 r., po 17 latach życia we wspólnocie walaamskiej. Opinia o świętości Antipy szybko rozprzestrzeniła się w Rosji, na Górze Athos i w Rumunii, sam Antipa został uznany świętym zarówno przez Rosjan, jak i Rumunów.<sup>55</sup>

48 To właśnie wśród jego uczniów – zarówno Rumunów, jak Słowian, powstały pierwsze żywoty starca, opisujące jego postać i dzieło; wśród nich biografie napisane przez mnicha Vitalie, Mitrofona, Isaaca Dascălul czy Platona; C. Zaharia, *Paisianismul și slujirea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române*, [w:] *Paisianismul...*, s. 35-45.

49 M. Bielawski, op. cit., s. 210-213.

50 Mnich ten pochodził prawdopodobnie z Transylwanii i towarzyszył Paisjuszowi od pobytu na Athosie. Szerzej o nim E. Citterio, *Învățătura spirituală a starețului Paisie. Radiografia (descrierea) unei obști*, [w:] *Români în reinnoirea isihastă*, Iași 1994, s. 123-124. Zob. też: <www.cernica.go.ro>.

51 V. Cădea, *Locul spritualității românești în reinnoirea isihastă*, [w:] *Români în reinnoirea isihastă*, Ed. Trinitas, Iași 1994, s. 20; E. Citterio, op.cit., s. 123; *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica. Viața, minunile, acatistul* (b.a.), București 2007.

52 M. Păcurariu, op.cit., s. 110-117; *Viața și acatistul Sfântului ierarh Calinic de la Cernica*, București 2002, s. 3-48.

53 T. Bălan, *Cetățile sufletului. Mănăstiri și schituri basarabene*, Chișinău 2002, s. 141-143.

54 Znaczna część mnichów z paisjańskiej wspólnoty wyruszyła na tereny Rosji. W Petersburgu w 1793 r., jeszcze przed śmiercią Paisjusza, przetłumaczono i wydano po cerkiewnosłowiańsku dzieło *Filokalia*. Paisjusz z uczniami dokonał przekładu tekstów, zmieniając tytuł na *Dobrotolubie*. Dzieło przyczyniło się do rozwoju monastycyzmu, tradycji hezychastycznej i odnowienia życia duchowego w Rosji, podpadłego po reformach Piotra I i Katarzyny II. Z Rosji idee paisjanizmu przenikały do wyznawców prawosławia z terenów Rzeczypospolitej. Nie wiemy dotychczas, czy jacyś mnisi ze wspólnoty paisjańskiej z Mołdawii przybyli bezpośrednio na tereny podzielonej Polski. Jest jednak prawdopodobne, iż kontakty między wspólnotami prawosławia z obu terenów istniały. Potwierdzają to zachowane po dziś dzień w monastyrach północnej Rumunii prawosławne druki i księgi z terenów Polski, świadczące o tym, iż w XIX wieku istniały jakieś religijne kontakty między tymi regionami. Ogromny rozwój prawosławia na polskich terenach w okresie międzywojennym został jednak przerwany wraz z wybuchem nacjonalizmów okresu międzywojennego i II wojny światowej. We współczesnej historii prawosławia w Polsce postać św. Paisjusza Wieliczковского jest jednak coraz częściej przywoływana. Zob. m.in. prot. A. Solowjew, *Ojcowie cerkwi o starostwie i monastycyzmie*, t. 1. s. Maria (Jurczuk), Hajnówka 1997, s. 3-5; *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 1988; *Opowiadania pielgrzyma*, Hajnówka 2000.

55 M. Păcurariu, op.cit., s. 176-178; L. Stan, [w:] *Sfinții români*, Sibiu 1945, s. 73-75.

Trudno jednoznacznie wskazać, kiedy mnisi z terenów rumuńskich zaczęli osiedlać się na Athosie. Uznaje się współcześnie, iż pierwsze ślady takiego osadnictwa wskazują na wiek XIV, kiedy to, przy okazji działalności metropolity Haritona, wspomina się o wołoskich mnichach w wielonarodowym monasterze Kutlomusiu.<sup>56</sup> Mnichów wołoskich i mołdawskich wymienia się także w tym czasie w monasterze Zografu, hojnie wspieranym przez Stefana Wielkiego. Trudno jest jednak wskazać, jak liczebna była to grupa. Więcej informacji o rumuńskich mnichach pochodzi dopiero z XVI w., kiedy wymieniani są w dokumentach klasztornych. I tak np. mnich Visarion, uczeń metropolity Teoktysta II z Suczawy (1508-1528) skopiował *Komentarze do Księgi Hioba* w monasterze Zografu. Także w Zografie dwaj mnisi z Wołoszczyzny – Paweł i Efrem, skopiowali Tetraewangeliarz w 1562 r., a Cyryl Hluboceanu z Mołdawii, przepisywał liturgiczne manuskrypty w XVII w.<sup>57</sup> Z kolei, mnich Eustaty z Athosu został wysłany na przełomie XV i XVI w. do Mołdawii, aby objąć kierownictwo monasteru Putna.

Liczba mnichów z obu księstw wzrastała systematycznie aż do przełomu XVIII i XIX w. Dopiero sekularyzacja majątków monastycznych przeprowadzona przez Aleksandra Jana Cuzo w 1863 r. spowodowała pogorszenie stosunków i wywołała potężną reakcję Kościoła Wschodniego, w tym athoskich mnichów. Odczuli to także Rumuni na Athosie, których inne narodowości, zwłaszcza Grecy, witały niechętnie i utrudniały osadnictwo.

Szczególnie dobrym okresem dla mnichów z obu księstw był na Athosie wiek XVIII. Wówczas powstały tam dwa skity rumuńskie, które (z przerwami) funkcjonują do dziś. W 1754 r. w opuszczonym skicie Lacu, należącemu do monasteru św. Pawła, osiedlili się mnisi mołdawscy z monasteru Neamț. Dzięki dwóm mnichom – Danielowi i Mikołajowi, w 1760 r. skit został odnowiony. Wsparcie finansowe zbierane w Mołdawii i Rosji, pozwoliło na wybudowanie tu cerkwi p.w. św. Dymitra. W 1843 r. przybyło do Lacu 32 mnichów z monasteru Cernica i Căldărușani, którym oddano do dyspozycji 16 kilii i 16 koleb. Niedługo później żyło tam prawie 150 mnichów, prowadzących życie idiorytmiczne. Skit podupadł mocno duchowo i materialnie w czasie kryzysu athoskiego w XX w. W latach 70-tych było tam jedynie czterech starców, a w 1977 pozostał tylko jeden – hieromnich Stefan Nuțescu. Obecnie, od lat 90-tych XX w., trwa odbudowa jego dawnej pozycji – do wspólnoty przybyli mnisi z Rumunii.<sup>58</sup>

Najsłynniejszym miejscem rumuńskim na Świętej Górze jest od przeszło dwóch wieków skit Prodomu. W latach 1818-1816 opuszczona kilia, zwana *Lilia Vigla Ianicopole*, została kupiona od monasteru przez mołdawskiego „duchownika” z monasteru Neamț – Justyna i jego uczniów: Patapie i Grzegorza. W 1820 r. mnisi uzyskali zgodę na przekształcenie kilii w skit. Z tej okazji Wielka Ławra wydała trzynastopunktowy regulamin jego funkcjonowania. Pierwszym przełożonym był Justyn, pustelnik znany na całej Górze; po nim wspólnotę prowadził mnich Patapie, który przewodzić miał ok. 30 braciom. Jednak mnisi niedługo cieszyli się nowym miejscem – w 1840 r. najazdy tureckie wyгнаły wielu z nich. Ich dzieło kontynuowali dwaj inni mnisi mołdawscy – Nifon<sup>59</sup> i Nektarie, którzy w 1852 r. kupili skit od Wielkiej Ławry. W 1860 r.,

56 P. Tănase, *Schitul românesc Prodomu*, [w:] *Românii și...*, s. 391.

57 V. Micle, *Începuturile culturii românești la Muntele Athos*, „Telegraful Român”, Sibiu, nr 19-22/1, anul 146; s. 364-365; I. Bălan, *Schiturile și chiliile românești de la Athos*, [w:] *Pelerinaj la Muntele Athos*, Roman 1997.

58 Gh. Vasilescu, *Muntele Athos...*, [w:] *Românii și...*, s. 425-426; V. Micle, *op.cit.*, 366.

59 W latach 1870 Nifon Jonascu wrócił do Rumunii i w pobliżu Jass założył skit Bucium, w którym wprowadził duchowość athoską. Skit istnieje do dziś.

dzięki pomocy władców Mołdawii i Wołoszczyzny, rozpoczęto budowę na jego terenie cerkwi p.w. Chrztu Pańskiego.<sup>60</sup>

Życie duchowe w skicie Prodromu, podobnie jak na całym Athosie, zaczęło upadać po I wojnie światowej i zmianie kalendarza w 1924 r. Ze stu mnichów żyjących w Prodromu w 1925 r. w niedługim czasie została połowa. Po II wojnie światowej popadł on w duchową i materialną ruinę. W latach komunizmu 1970-1974 nie było tu duchownego, który mógłby odprawiać liturgię. Dopiero w 1974 r. przybyła grupa czterech mnichów z Rumunii, którzy rozpoczęli odnowę życia duchowego. W kolejnych latach wspólnota powiększała się – przybyli nowi adeptci na czele z mnichem Petroniu Tănase, którzy bardzo przyczynili się do rozwoju religijności w skicie. Od 1984 mnich Petroniu przewodzi monastynom ciesząc się wielkim autorytetem na Athosie – jest teologiem, pisarzem kościelnym i pustelnikiem, uznaje się go za wielką osobowość, która wprowadziła ład i harmonię we wspólnocie. Skit zyskał powszechne uznanie i przyciąga wielu pielgrzymów.<sup>61</sup>

Czasy gospodarów mołdawskich i wołoskich dawno minęły. Obecnie Cerkiew rumuńska wspiera przede wszystkim skit Prodromu i Lacu, jako *narodowe* miejsca święte na Górze Athos. Do nich właśnie przybywają pielgrzymi z Rumunii, modląc się, zasięgając rady starca Petroniu i kłaniając cudownym ikonom. Prodromu należy do najbiedniejszych *miejsc świętych* Athosu i utrzymuje się głównie z pomocy innych monastyrów athoskich oraz Rumunii. Jednak pamięć o dawnych czasach, kiedy władcy tych małych księstw hojnie wspierali Athos, przetrwała i żyje w *miejscach świętych* i przedmiotach Świętej Góry. Najpełniej podsumował ją kiedyś jeden z rosyjskich badaczy Athosu i podróżników – Porfirij Uspienski, który napisał: „żaden prawosławny kraj nie uczynił tak wielkich danin i nie przekazał tak wielu darów dla monastyrów ze Świętej Góry, jak Rumunia”.<sup>62</sup> Pozostaje wierzyć, iż wraz z podnoszeniem się tego kraju z ruin komunizmu, powrócą jeszcze kiedyś czasy dawnych, hojnych fundatorów i darczyńców z Rumunii na Athosie...

### Romania's relations with the Holy Mount of Athos – the past and the present

For Romanians – the representatives of the Romanian Orthodox Church as well as ordinary worshippers – The Mount Athos constitutes an extraordinary sanctity within the religious scope of Europe.

The history of relations between the contemporary Romania and the Holy Mount Athos dates back to the period of late Middle Ages. Initially unofficial, together with the emergence of the Wallachian and Moldavian Duchy, they became stronger and more meaningful and developed into a kind of unwritten obligation within which the Hospodars of both duchies supported the Holy Mount becoming some its most generous donators and benefactors. The Romanian help for Athos was based on founding the Orthodox churches, sketai (dependencies), chapels, farm buildings as well as transferring rich financial tributes. The Moldavian and

60 Pr. S. Porcescu, *Schitul Prodromu. O ctitorie românească la Sfântul Munte Athos*, „Revista Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Anul LXII, nr 4, iulie-august 1986; A. Dinescu, *Ctitori și ostenitori la schitul Prodromu*, [w:] *Fundarea schitului român Prodromu*, Ploiești 1891.

61 Gh. Vasilescu, *op.cit.*, s. 424-425; I. Ișa, *Românii transilvăni și schitul Prodromu*, [w:] *Românii și...*, s. 405-409; P. Tănase, *op.cit.*, s. 391-402.

62 Serafim, metropolita prawosławnych Rumunów w Niemczech, [w:] *Românii și...*, s. 7.

Wallachian Hospodars financially supported the old churches or the ones destroyed due to natural catastrophes or wars. They donated funds to cover them with mural paintings or renovate the existing frescoes. Many of the cult relics on the Mount of Athos also come from the Romanian foundations, including the famous icon of St George in the Zograf monastery and the icon of the Holy Mother famous for miracles, called Prodomita, presently staying in the sketai of Prodrom. A type of help offered to Athos included donating monasteries, churches, sketai and land possessions on the territory of Moldavia and Wallachia. Athos greatly influenced the formation of spiritual life on the territory of Romania. The monks coming to Romania from Athos, influenced the spiritual formation of local monks and the ordinary worshippers by their religious attitude and activity.

Mariola Walczak-Mikołajczakowa  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## O bułgarskiej redakcji żywota św. Onufrego Gabrowskiego – analiza językowa

Радонъ с н веселн с ведникън болгарскѣн граде  
терновъ славнѣн, красн с н лнксн,  
ѣко въ твоен пределн прозбе крннъ Чч  
Веселн с н красн с н тзи стонменна постнне,  
афонск горо, воспнтавнн сегъ мжественнагъ победоносца

(fragment stichery 1)

Fenomen tzw. nowych męczenników zajmował w ciągu ostatnich lat uwagę wielu badaczy<sup>1</sup>. Terminem „nowy męczennik” w postbizantyńskich Kościołach prawosławnych określa się tradycyjnie męczenników za wiarę chrześcijańską (prawosławie) z okresu 1453-1867<sup>2</sup>. Daty te wyznaczone są przez dwa wielkie i tragiczne wydarzenia – upadek Konstantynopola i krwawo stłumione powstanie na Krecie, podczas którego zginął ostatni z nowych męczenników – św. Jerzy (wspomnienie 11 lutego).

Grecki uczoney, Konstantinos Nichoritis, absolwent sofijskiej Akademii Duchownej poświęcił im książkę pt. *Света гора – Атон и българското новомъченичество* (София 2001). Zostały w niej po raz pierwszy opublikowane nieznanne dotąd słowiańskie utwory, takie jak żywot św. Onufrego Gabrowskiego w redakcji bułgarskiej z pierwszej połowy XIX wieku, hymny oraz poświęcona mu służba, autorstwa nieznanego z imienia mnicha z klasztoru Zografskiego.

Dotąd ukazało się drukiem około 150 żywotów i służb poświęconych nowym męczennikom. Nichoritis przypuszcza, że istnieje jeszcze spora liczba rozproszonych tekstów, czekających na opracowanie i wydanie.<sup>3</sup> Teksty te spisywano przede wszystkim w grece bizantyńskiej, rzadziej w ludowej wersji greki (*dimotiki*) i tylko sporadycznie w cerkiewnosłowiańskim, dlatego te ostatnie zasługują na szczególną uwagę.

Św. Onufry Gabrowski zginął śmiercią męczeńską 4 stycznia 1818 r. w wieku 32 lat. Był jednym z tych, którzy zostali podstępnie zmuszeni do przejścia na islam. Zdecydowało o tym nieszczęśliwe wydarzenie z dzieciństwa – ukarany przez rodziców Onufry miał im wykrzyknąć, że „pójdzie do Turków”, co zostało przez nich posłyszane i skrzętnie wykorzystane. Dręczony przez lata wyrzutami sumienia, znalazł na Świętej Górze Athos starca, który wskazał mu sposób na odkupienie win i przygotował go do męczeńskiej śmierci. Żywot Onufrego Gabrowskiego i poświęconą mu służbę spisał (po grecku) mnich Onufry z klasztoru Iviron wkrótce po śmierci

1 Między innymi, na konferencji, jaka odbyła się w Collegium Europaeum Gnesnense w marcu 2007 r. obszerny referat na ich temat wygłosił prof. Aleksander Naumow *W poszukiwaniu utraconej tożsamości – nowi męczennicy atosey (1590-1830)*, [w:] *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 43-54.

2 W XX wieku, ze względu na prześladowania w krajach komunistycznych termin ten został rozszerzony.

3 К. Нихоритис, *Света гора – Атон и българското новомъченичество*, София 2001, s. 32.

świętego (wydano je po raz pierwszy w Atenach w 1862 r.). Kanon ku czci św. Onufrego Gabrowskiego wyszedł spod pióra hymnografia Jakuba (bułg. Яков Неоскитиот)<sup>4</sup>.

Bułgarski przekład żywota św. Onufrego, wykonany najprawdopodobniej w roku 1819, jest przykładem religijnego tekstu z epoki odrodzenia narodowego. Nichoritis pisze:

Житието представява интерес от лексикална гледна точка. То е написано на църковнославянски правопис, който създава впечатление, че е старинен, но същевременно е повлиян от живата реч<sup>5</sup>.

Celem niniejszego referatu jest właśnie wyłuskanie owych elementów zaczerpniętych przez tłumacza z żywej mowy bułgarskiej i udowodnienie, że na uwagę zasługuje nie tylko gwarowa leksyka (co podkreśla edytor), lecz także szereg konstrukcji gramatycznych charakterystycznych dla bułgarszczyzny mówionej.

Omawiany tutaj rękopis, zawierający 38 kart, przechowywany jest w sofijskiej Bibliotece Narodowej pod numerem katalogowym 356 (698)<sup>6</sup>. Jego autor zanotował:

Започнах да пиша това житие на мъченика Онуфрий Габровски, който пострада в Сакъс. Преписах го в разстояние на три месеца, притежаваше го преподобният и учен архимандрит Йосиф, родом габровец. Той го донесе от Света гора Атонска и тъй като имаше към него благоразположение, благослови да препиша книгата. И така започнах да пиша на осми март и свърших на осми юни. Виж в края на тази книга. Това беше при преосвещенния митрополит Иларион (Критски), който твърде много превъзхождаше преждабните митрополити в Търново с много си великолепни одаяния и церемонии архиерейски<sup>7</sup>.

Autorstwo tekstu nie zostało jednoznacznie ustalone. Wielu badaczy jest jednak zdania, że bułgarska wersja żywota jest wspólnym dziełem dwóch mnichów z klasztoru w Trojanie – Rubima i Nikifora<sup>8</sup>, inni, np. biskup Chariton<sup>9</sup>, piszą wyłącznie o Nikiforze. Mieli oni (on?) spisać ten tekst rok po śmierci Onufrego i jeden egzemplarz rękopisu pozostawić w klasztorze Chilandar na Świętej Górze. W 1820 r. inny mnich z klasztoru trojańskiego, Josif (późniejszy założyciel monasteru sokolskiego nieopodal Wielkiego Tyrnowa), wykonał pierwszą kopię tego dzieła, a w roku 1824 kolejna kopia wyszła spod pióra Petka Manafowa. Ponieważ ustalenie autorstwa tekstu nie stanowi przedmiotu niniejszego referatu, nie będziemy się tym problemem dalej zajmować, konstatując jedynie, że nasycony elementami zaczerpniętymi z bułgarszczyzny ludowej język żywota św. Onufrego (a więc tekstu o charakterze narracyjnym) znacznie odbiega od języka, w jakim spisano stichery i służbę – te ostatnie bowiem możemy określić po prostu jako cerkiewnosłowiańskie. Język żywota zaś zawiera wiele cech gwarowych – charakterystycznych dla rodzimej gwary św. Onufrego (gabrowskiej), w niewielkim jedynie stopniu różniącej się od

4 Ibidem, s. 88 i 123. Na temat wydań i przekładów zob. także: K. Nichoritis, *Българско новомъченичество. Онуфри Габровски*, „Българистични проучвания”, 1996, s. 231-239.

5 Współczesną wersję tekstu przytaczam za: K. Nichoritis, *Света гора...*, s. 143.

6 Zob. Б. Цонев, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*, т. 2, София 1923, s. 324.

7 Współczesny przekład cytuję za: K. Nichoritis, *Света гора...*, s. 139.

8 Te opinie dokumentują m.in. Ch. Temelski i E. Nalbantowa. Zob. X. Темелски, *Никифор йеромонах Смели*, [w:] Юбилеен вестник 100 години от смъртта на Колю Пачников, Ловеч 1997, s. 2; E. Налбантова, *Паисанската традиция в Троянския манастир*, [w:] Паисий Величковски и неговата книжовна школа, Велико Търново 1992, s. 117.

9 *Троянският манастир «Успение преев. Богородици»*, 1958, т. IV, Троянски книжовници, s. 221.

gwary trojańskiej, którą posługiwać się musieli na co dzień autorzy tekstu, O gwarach z okolic Gabrowa i Trojanu tworzących tzw. dialekt środkowobałkański, Stojko Stojkow pisal:

Централният балкански говор или габровско-ловешко-троянският говор е най-значителният и най-разпространеният балкански говор, оказал силно влияние върху околните говори. Той лежи в основа на българския книжовен език<sup>10</sup>.

Bułgarska wersja żywota św. Onufrego, choć to może się wydać zaskakujące, zawiera również słowa i wyrażenia zaczerpnięte z tradycji językowej Bułgarii zachodniej – nieznanne jest wszakże pochodzenie autora tekstu i wyniesione przez niego z domu nawyki językowe.

Rękopis z Biblioteki Narodowej w Sofii nie jest kompletny – brakuje kilku początkowych kart – tym niemniej zawiera fragmenty, których nie znajdziemy w wydanej drukiem tekście greckim. Pierwsza, niekompletna część tekstu charakteryzuje się narracją w 1. osobie sg. (jest to opis ascetycznego życia w athoskim monasterze i przygotowań do śmierci). Po słowach **До зде пише сам** (karta 33), sugerujących, że początkowe treści wyszły spod pióra samego Onufrego, następuje narracja w 3. osobie sg.

Mimo pierwszoosobowej narracji, język tego fragmentu (karty 31-33) nie odbiega zasadniczo od języka dalszych części tekstu, szczególnie w zakresie ortografii<sup>11</sup>. Choć większą część tego niewielkiego ustępu zajmuje opis, jakie (tj. jak niewielkie i skromne) porcje żywności przyjmował Onufry podczas przygotowań do męczeństwa oraz szczegółowe wyliczenie liczby odmówionych modlitw i wykonanych pokłonów, znajdujemy i tutaj niektóre cechy żywego języka bułgarskiego tamtych czasów.

We fragmencie tym znajdziemy zatem np. zaimек wskazujący **това**, zaimек względny **който**, spójnik **както**, formy rzeczowników z rodzajnikiem (**хлѣбатъ**, **канонтъ**, **млѣвите**, **колибата**, **роука̀та**), analityczne formy stopnia wyższego przymiotników (**помало**, **помного**, **поскоро**), konstrukcje przyimkowe<sup>12</sup> z rzeczownikiem w mianowniku (**заради чтение, со канонтъ, хлѣбатъ цю гв правѣтъ в колибата, да воеде и дорочгимоу нецо на полза, на роука̀та си**) oraz skróconą formę czasownika **хотѣти** (**ако ще да вдеде заравѣ**) itp.

Podobne oraz wiele innych form zaczerpniętych z żywej mowy znajdujemy w dalszej, obszerniejszej części żywota. Na uwagę zasługują nieliczne glosy, w których objaśnia znaczenie mało znanych wyrazów, np. obok frazy **да ми направишъ една вронница** znajdujemy objaśnienie w postaci greczyzmu **комбоскин** (34), turczyzmy natomiast objaśniane są za pomocą wyrazów rodzimych: **срешна гв единъ фурнаръ** (nieco dalej także **фурна̀дина**) – na marginesie: **хлѣбокъ** (42), **сторн са какво продава сѣмитъ** – **хлѣвъ велій** (42).

Chociaż autorowi (autorom?) tekstu nie była obca norma cerkiewnosłowiańska, wpływy żywej mowy widoczne są na wszystkich płaszczyznach języka, począwszy od fonetyki, a na składni skończywszy. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na stosunkowo niewielki odsetek wyrazów pochodzenia tureckiego, mimo ich głębokiego już podówczas zakorzenienia we wszystkich gwarach bułgarskich (większą liczbę turczyzmów znajdziemy jedynie w ustępach opisujących ostatnie dni życia męczennika, spędzone wśród Turków – por. pkt. 3). Starania autora, by przynajmniej niektóre z nich objaśnić za pomocą wyrazów słowiańskich dowodzą dbałości o cerkiewnosłowiańską podstawę tekstu i mają wymiar ideologiczny.

10 С. Стойков, *Българска диалектология*, изд. 4, София 2002, s. 108.

11 W całym tekście stosuje się archaiczną, cerkiewnoruską ortografię.

12 Należy zauważyć, że często tzw. gramatyczne części mowy mają postać ludową.

## 1) Fonetyka

Obok rzeczowników z epentetycznym *l* (на земѣта) oraz cerkiewnosłowiańskich form wyrazów, poświadczających wokalizację jerów *ь > е*, *ъ > о* (np. старецъ, держань, сосоудъ, сотвори, кровъ, плотъ, молчеше, сокроушеніе, торжество i in.) oraz przejście etymologicznej nosówki tylnej w *и* (por. роука, поутъ, расоужденіе, къ моченю, соубота, да воуде, сокроушение, i in.) obecne są tu następujące formy ludowe, typowe dla dialektów wschodniobułgarskich:

- redukcja *о* → *и*: оублечи (облече), стиде (отиде), свиколихъ (обиколихъ)
- redukcja *е* → *і*: понежи (понеже), сига (сега), предади (предаде), старицъ (старец), да влезिशъ (да влезеш), веши (беше), жилаха (желаеха), чи (че), веши (беше), да рикатъ (до рекат), стиди (отиде), излези (излезе), трепериши (трепереше), дади (даде), като чи го знаилъ прежди (като че го знаелъ прежде), зиленото (зеленото), имито (името), да рикатъ (да рекат), от всичкити (от всичките), пазети с пазете (sic!) i in.
- zanik nagłosowego *v* i *f*: зема (взема), да зематъ (да вземат), фарли (хвърли), фарлишъ (хвърлиш)
- uproszczenie grup spółgłoskowych: сотори (сътвори), прас (пръст)

## 2) Morfologia

Mimo względnej dbałości o użycie form fleksyjnych, autor żywota św. Onufrego Gabrowskiego stosował bardzo często mianownikową postać rzeczowników i przymiotników (np. w konstrukcjach przyimkowych), zaopatrując je niekiedy w rodzajnik.

- Formy z rodzajnikiem: на роуката (33), великѣте поклонъ (34), всичкѣте (37), твота (39), рзданѣте броници нп шита моч (35), вратата (35), на земѣта (35), на келѣта (35), главата (37), писмата си (37), пращатъ григоріа ѿ скитатъ (36), ела зацо та вика цартъ (38), предъ цартъ (38), стиде подиръ онези двата сценіи ликови (38), послѣднѣта ношъ (38), угасна онантъ (39), на сѣцето ми (39), на дѣволитѣ а на англитѣ (39), члвѣцитѣ (39), нозете (39), косата си (41), всичкити (41), фоурната (42), папоучнитъ (42), болницата (42), кадита (42), хикимѣцети (43), зиленото (44), имито (45), цамината (45), праста (46), красотата (47), впашката (50)

Należy zwrócić uwagę na to, że rodzajnik liczby mnogiej zapisywano w postaci *-ми* (хикимѣцети, всичкити) lub *-ме* (дѣволитѣ, англитѣ) i trudno w tym wypadku rozstrzygnąć, czy wynika to wyłącznie z rozchwiania ortografii.

- Konstrukcje przyimkowe: да са пречастѣ стъхъ таннъ на литоурѣта (38), единъ поутъ рече на наставника своего акакіа (34), молитва къ богоу (37), стана на матѣта (39), по малло време (39), излѣзоха ѿ ста гора (40), ѿ високоуміе и гордостѣ (40), тоури в затворъ (45)

Charakterystyczne dla tego tekstu jest również tworzenie czasu przyszłego za pomocą partykuły *ще*<sup>13</sup>: твота добра надежда братѣмъ, дѣто да та чоутъ нови мчникъ, а то ще та чоутъ втори ѿстоупникъ (39), choć podówczas dość powszechnie (tzn. w wielu gwarach i w wielu tekstach pisanych) stosowano jeszcze odmienne formy skróconego czasownika *ша*.

Oprócz tego na uwagę zasługują:

- użycie zaimków względnych z częstką *-мо*, por. каквото,
- tworzenie liczby mnogiej rzeczowników jednosylabowych za pomocą sufiksu *-ов*: por. ликови,
- tworzenie czasowników niedokonanych za pomocą sufiksów *-в* i *-ув*: са намерва, казоува,

13 Nieodmienne *ще* używane było w niewielu gwarach. Współczesna bułgarszczyzna standardowa zawdzięcza tę konstrukcję właśnie dialektom środkowego Balkanu.



- użycie *сѡс* – rozszerzonej postaci przyimka *с* – gdy następujący po nim wyraz rozpoczynał się od spółgłoski (*сѡс сѡво вол, сѡс расѡсужденіе*),
- brak tzw. trybu nieświadka. Spośród wszystkich czasów przeszłych najczęściej używany jest aoryst (!),
- końcówka *-лѣ* imiesłowów czynnych czasu przeszłego: *ѡрковѣ хрѡтова ѡ начала пріема всички цѡ са за ницѡ ѡрекѣ ѡ вѣра хрѡтова, и дошлѣ на поканіе и прѣстаналѣ и исповѣдалѣ прѣ мвчители и ѡумирадѣ за егѡ [...] (51).*

### 3) Leksyka

Słownictwo ludowe najliczniej reprezentowane jest przez zaimki i spójniki, takie jak *това, такѡвѣ, такѡвази, такѡвоѣ, като, когато, зацѡ* oraz *детѡ* – wykorzystywany przy tworzeniu zdań podrzędnych, np.: *тѡтѡ добра надежда братѣмѣ, детѡ да та чѡйтѣ нови мчникѣ, а то цѣ та чѡйтѣ втори ѡстоупникѣ (39)*

Autor tekstu nie stronił też od używania rzeczowników, przymiotników, czasowników i przysłówków zaczerpniętych z żywej mowy, por.: *мрасній червей, дѡроугарѣ, дѡроугари, косѡ, ракѡ, впашка, дрѣхи, примка, стрѡувамѣ ‘czynię’, потѡпка ‘zniszczył’, викаше, испѣсѡва, тѡурѣха, доло ‘na dole’, подирѣ* i in.

Wyżej wspomniano już o przemyślanym i celowym użyciu turcyzmów. Na kartach 31-41 pojawiają się one jedynie sporadycznie (np. *ѡзакѣ* – ‘szkoda, żal’), a niektóre z nich znajdują objaśnienie na marginesie księgi. W większej liczbie turcyzmy pojawiają się dopiero we fragmencie opisującym pobyt Onufrego wśród Turków na Chios (41-47), zapewne po to, by lepiej oddać tamtejsze realia, por.: *папоуци, папоукичѣ, агаренинѣ, тептил, фѡурнѡтѡ, мехкемето, кадѡнатѡ, моузоуѣрѣ, фѣтѡва, давѡна, ага, хикимѣджѣети, сѡракѣ, мѡхтитѣ, юлюмѣ, сѡубашѡтѣ, тѡумѡуѣкѣ, намазѡтѣ, ѡда, конѡкѣ, джѡмѡитѡ, сѡургѡнѣ пѡша, ахчитѣ, мѡсѡлюмѡтѣ, сѡхѡтѣ, зѣмѣюлѣ, хѡмѡлинѣ, хѡджѡ.*

Grecyzmy występujące w tekście stanowią niemal wyłącznie pojęcia związane z religią chrześcijańską. Wyjątkowo tylko autor żywota użył czasownika w trybie rozkazującym *ѡла* ‘chodź’ (z gr. *ѣлѡ*, tj. imperativu od *ѣлѡмаи*: *ѡла да си стѡришѣ давѡитѡ (43)*), ten jednak był już wówczas w bułgarszczyźnie głęboko zakorzeniony (znalazł zresztą swoje miejsce w bułgarskim języku literackim).

### 4) Składnia

Cerkiewnosłowiańska składnia tekstu, w której relacje między poszczególnymi częściami zdania wyrażone są za pomocą odpowiednich form fleksyjnych, zaburzona jest najczęściej z powodu użycia konstrukcji przyimkowych: *цѡ са прѣдадѣ себе на плѡтскаѡтѡ си вол... (49), ѣдинѣ поуѣтѣ рѣчѣ на наставѡника сѡегоѡ акакіѡ(33) итѣ.*

Wśród zdań złożonych dominują konstrukcje współrzędne (tzw. zdania dodawane, łączone za pomocą spójnika *и*): *[...] сѡ тоѡѡ грѣѡрѣѡ цѡ го рекохѡми горѣ дадѣ писмѡтѡ си, и казѡ ѡ вѣтѡ за кое делѡ са дошлѣ, но ѡноуфрѣѡ молчѣше, и глѣдаше долѡ, и плачѣше непрѣстанѡ, и не си вѡдѡгѡше глаѡватѡ [...] (37), [...] и поклѡни велики и мали тѡврѡха без чѣтѡ, и кога са стѡѡудѣха многѡ, почѡваха мало, и тоѡгда чѣтѡхѡ житіѣ стѣзимѣ нови мчѡникѡмѣ, и вѡѡсѡвѡха ѣдинѣ поуѣтѣ на денѣ [...] (37), Прѣво зѡрасѡ сво вѡрдѡ и косѡтѡ си, подирѣ взѣ стѡѡ маслѡ ѡ всичкѡитѡ иконѡ и мирѡса са по всичкѡ тѣѡлѡ цѡ са вѣши мирѡсалѣ на стѡѡ крѣщеніѣ и всичкѡ ноуѣ стѡѡ на мѡтѡва, и послѣ прѡвилѡ стѣренѡ, и целѡѡва на многѡ стѣзимѣ моуѣи и гѡѡѡѡѡи цѡ ги ѡмѡ тамѡ и на новѣзимѣ мчѡникѡмѣ, цѡ вѣха немѡу подѡѡѡѡстѣстѡни, и помѡлт сѡ на ѣфѡмерѣѡтѡ... (41).* Nieczęste zdania złożone podrzędnie charakteryzują się wykorzystaniem ludowego spójnika *детѡ*: *зѡлѡудѡ ѡ тѡѡтѣ тѡуѣдѣ, всѡѡѣ вѣстѣтѣ тѡтѡ добра надежда братѣмѣ, детѡ да та чѡйтѣ нови мчникѣ, а то цѣ та чѡйтѣ втори ѡстоупникѣ (39).*

## 5) Ortografia

Pisownię żywota św. Onufrego cechuje niestabilność i rozchwianie norm. Dowodem tego mogą być dwojaki zapisy zaimka zwrotnego *ce* – w postaci **ca** ale również **c** – oraz Acc. zaimka osobowego *mi* w postaci **ta** oraz **t**. Uwagę zwracają także wygłosowe jery – najczęściej na końcu wyrazu stosowane są jery twarde (nawet po spółgłoskach miękkich), ale zdarzają się też zapisy typu **Дерзпалъ** (35). Zredukowana głoska *v* natomiast oddawana jest na piśmie za pomocą litery **а**: **сам** (съм), **зърна** (зърна), **каца** (къца)

Jak wynika z powyższego, słowiański żywot św. Onufrego Gabrowskiego spisany jest nie – jak by się można było tego spodziewać – znormalizowaną cerkiewszczyzną, lecz został przesycony elementami żywej mowy Bułgarów. I chociaż pod względem kompozycji ani treści nie odbiega od żywotów spisanych w języku greckim na Górze Athos (zawiera jedynie krótkie fragmenty, których brak w tekście greckim<sup>14</sup>), rację miał Konstantinos Nichoritis pisząc, że bułgarsko-słowiański język tego tekstu zasługuje na przebadanie. Wyekscerpowane z tekstu formy pozwalają stwierdzić, że autorzy żywota św. Onufrego Gabrowskiego nawiązali do ugruntowanej już tradycji damaskinarskiej i pisząc swój tekst wzorowali się na doświadczeniach kilku pokoleń kaznodziejów, którzy, chcąc trafić do jak najszerszej rzeszy wiernych, w cerkiewszczyznę tekstów religijnych umiejętnie wplatali najbardziej typowe cechy języka mówionego danego regionu. Widać żywot św. Onufrego przeznaczony był do szerokiej popularyzacji.

Bulgarian editing of the biography of  
St. Onufrius Gabrovsky – language-analysis

The paper concerns the text published for the first time by Kostas Nichoritis in 2001. The martyr's life, the service and hymns commemorated to him were most likely written by two monks of Tyrnov (authorship of the texts is still debatable). The language of martyr's life differs significantly from the one of other texts. If the latter are in Church Slavonic alphabet, the martyr's life text is clearly addressed to an ordinary reader as we find elements of folk lexis and many grammatical structures taken from spoken Bulgarian. The author of the paper shows the folk features of the language, lists similarities to the damaskini and proves that Nichoritis was right when writing that it is language of Bulgarian Orthodox church.

14 Fragmenty te zostały omówione i przetłumaczone na współczesną bułgarszczyznę przez Nichoritisa, zob. K. Nichoritis, *Света гора...*, *op.cit.*, s. 139-142.

Rafał Dymczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Majątek i uposażenie monasteru Zograf

W ciągu minionego stulecia w bułgarskim klasztorze Zograf zaszło wiele zmian. Spowodował je splot różnych okoliczności, związanych z sytuacją międzynarodową pod koniec XIX wieku. Za najważniejsze dla monasteru uznać należy odzyskanie niepodległości przez państwa bałkańskie – najpierw przez Grecję, a następnie przez Bułgarię. Zwłaszcza ta druga okoliczność znacząco wpłynęła na status klasztoru św. Jerzego, młode bowiem i nie do końca ukształtowane, a co się z tym wiąże, słabe państwo bułgarskie, nie było w stanie łożyć na utrzymanie zgromadzenia. Jego sytuacja poprawiła się w okresie dwudziestolecia międzywojennego, gdy ważne osobistości przekazywały duże darowizny na rzecz wspólnoty (najznamienitszym darczyńcą był car Borys). Zmiana sytuacji politycznej w Europie po drugiej wojnie światowej, głównie dojście komunistów do władzy, doprowadziło do kolejnych niekorzystnych zmian, których efektem było stopniowe podupadanie Zografu. Oprócz podważania pozycji monasteru, władze komunistyczne, przeprowadzając nacjonalizację, odebrały klasztorowi majątek na terenie Bułgarii.

W pracy odpowiem na kilka pytań:

- Jak wygląda dziś uposażenie tego najbogatszego niegdyś monasteru słowiańskiego?
- Co stało się z dawną świetnością bułgarskiego klasztoru?
- Jakie nieruchomości Zograf utracił w minionym wieku?
- Które z utraconych dóbr udało się odzyskać?
- Jaką działalność prowadziła Eforia Zografu do czasu odzyskania wpływu na nią przez zografskich ojców?

### Początki klasztoru

Republika mnichów – Athos, jest miejscem szczególnym – nie tylko ze względu na jej duchowy charakter, na przesłanie, które od lat niesie całej religii chrześcijańskiej obrządku wschodniego, czy bogactwo duchowe zamieszkujących ją ojców, choć jest to niewątpliwie dla wszystkich wiernych bardzo ważne. W dzisiejszych czasach, w świecie, którym rządzi pogoń za pieniądzem, w którym dla większości ludzi o wartości kogoś lub czegoś świadczy status materialny, Święta Góra jawi się jako miejsce, które może zaoferować człowiekowi kontakt ze skarbami, jakie trudno byłoby zebrać, łącząc zbiory najważniejszych europejskich muzeów. Bogata historia, splatająca losy wielu nacji, sprzyjała powstawaniu i gromadzeniu na Athosie rzeczy wyjątkowo cennych dla różnych narodów.

Zograf jest jedynym monasterem athoskim, który od swojego powstania do czasów współczesnych był i jest stale związany z Bułgarią. Chociaż w średniowieczu także inne klasztory, np. Chilandar, Św. Paweł, miały powiązania z Bułgarią, to tylko Zograf utrzymał je do dziś.

Ze względu na bliskość geograficzną bułgarscy mnisi przybywali na Athos od początku epoki monastycyzmu, jednak – jeśli wierzyć tradycyjnym przekazom – dopiero pojawienie się tam trzech braci z Ochrydu (Mojżesza, Arona i Iwana Selimy) doprowadziło do powstania tej bułgarskiej enklawy na Świętej Górze. Zbiegło się to w czasie z działalnością pierwszych

mnichów-pustelników żyjących na ziemiach ówczesnej Bułgarii – św.św. Iwana Rylskiego<sup>1</sup>, Joachima Osogowskiego, Prohora Pszyńskiego czy Gabriela Lesnowskiego. Legendy o tamtych czasach zachowały dla nas nazwy pierwszych bułgarskich kelii i skitów: *Chromantis*, *Xerocastro* (Palio Pirgo), *Ivanitsa* (Vanissa) czy też *Selim* (Selin). Potwierdzeniem opisywanych przez legendy powiązań między Zografem a Bułgarią jest zachowany do dziś dokument, tzw. *homologion* – poświadczający sprzedaż jednego z majątków zografskich – celi Świętych Apostołów (Xerocastro). Pod tą, sporządzoną w 980 roku, umową podpisał się igumen monasteru hieromnich Makarios. Mimo iż cały dokument sporządzony został w języku greckim, to podpis igumena jest po bułgarsku<sup>2</sup>.

Na wielu innych dokumentach z tego okresu również widnieją podpisy bądź dopiski świadczące o obecności Bułgarów na Athosie, i to nie tylko na aktach Zografu, ale też na dokumentach ważnych dla całej Świętej Góry. Najlepszym przykładem tego jest podpis pod pierwszym typikonem Świętej Góry (*Tragos*) z 972 roku, na którym obok podpisu innych igumenów znalazł się też podpis Jerzego Zografa. Również on jest w języku słowiańskim<sup>3</sup>. Dokumenty te są dziś prawdziwym skarbem nie tylko dla Bułgarów, ale dla wszystkich narodów słowiańskich, są one bowiem niezaprzeczalnym świadectwem wielokulturowości Świętej Góry. Dla Bułgarów i Serbów są zarazem jednym z ważniejszych argumentów w dyskusji z Grekami, uznającymi Athos za wyłącznie grecki.

### Majątek i uposażenie monasteru

Jak przedstawia się dziś uposażenie i stan posiadania tego najbogatszego niegdyś monasteru słowiańskiego? Co stało się ze świetnością bułgarskiego klasztoru? Odpowiedzi na te pytania szukać należy w jego dwudziestowiecznej historii. Krótka okupacja Świętej Góry przez korpus bułgarski podczas wojen bałkańskich wpłynęła na znaczne pogorszenie i tak nie najlepszych ze względów historycznych stosunków pomiędzy Bułgarami a Grekami. Jeśli dołożyć do tego zmiany ustrojowe i nastanie rządów komunistów w Bułgarii po zakończeniu II wojny światowej, to odpowiedź na pytanie, dlaczego monaster Św. Jerzego podupadł, wydaje się oczywista. Trudno się bowiem utrzymywać, nie mówiąc o rozwoju, gdy nie można liczyć na przychyłność rządu kraju, na terytorium którego się znajdujemy i brak nam poparcia rządu swojego kraju. Ta sytuacja doprowadziła bułgarski monaster na Athosie niemalże do ruiny.

Niekorzystne zmiany w stanie posiadania athoskiego monasteru Św. Jerzego rozpoczęły się na przełomie XIX i XX wieku wraz ze zmianami terytorialnymi, jakie zachodziły wówczas na całych Bałkanach. Klasztor utracił wtedy wiele swych dóbr, ziem i budynków, które były jego własnością na mocy darowizn przekazywanych przez carów, bojarów oraz mołdawskich i wołoskich wojewodów.

Pierwszym w XX wieku aktem wymierzonym przeciwko zografskim ojcom była ustawa z roku 1920, na mocy której rząd w Atenach przejął wszystkie bułgarskie dobra znajdujące się na Półwyspie Chalcydyckim, na wyspie Thassos (i Gumendże<sup>4</sup>). Dobra, które monaster wtedy utracił to:

1 Św. Iwan Rylski (876 - ok. 946) pierwszy bułgarski pustelnik i założyciel Monasteru Rylskiego, uważany dziś za patrona bułgarskiego narodu, <[http://en.wikipedia.org/wiki/John\\_of\\_Rila](http://en.wikipedia.org/wiki/John_of_Rila)> (16.03.2007).

2 Zdjęcie nr 295 w: M. Enev, *Mount Athos Zograph Monastery*, Sofia 1994, s. 297.

3 Zdjęcie nr 294: ibidem.

4 Gumendże – obecnie Gumenica (Gumenitsa), miasto znajdujące się na terytorium Macedonii Egejskiej w Grecji.

- 1) metochia *Kala Maria* położona 60 km na południowy wschód od Salonik – 1,6 tys. hektarów ziemi uprawnej wraz z wieloma budynkami gospodarczymi<sup>5</sup>;
- 2) metochia *Ormilia* – подарowana monasterowi przez cara Iwana Aleksandra<sup>6</sup>;
- 3) metochia *Kassandra* – znajdująca się na Półwyspie Chalcydyckim;
- 4) metochia *Longo* i *Shikya* – na Półwyspie Chalcydyckim;
- 5) metochia *Jerisso* – w Jerissos;
- 6) metochia we wsi Rachoni na wyspie Thassos<sup>7</sup>;
- 7) metochia w Gumendze<sup>8</sup>.

W roku 1933 monaster poniósł największe straty, wtedy bowiem utracił najważniejsze dla siebie posiadłości: Monaster Kipriani<sup>9</sup> i Kondritsa<sup>10</sup> w Besarabii. Monaster Kondritsa był jednym z bardziej znaczących w tym rejonie ze względu na swoje bogactwo duchowe oraz pozycję ekonomiczną. Klasztor zarządzał ziemią o powierzchni 120 hektarów, na których uprawiano winorośl i warzywa. Plony te oddawano następnie na potrzeby mnichów, 2/5 zbiorów przekazywano do Zografu. Zawsze w monasterze przebywali mnisi zografscy, którzy pomagali w administrowaniu majątkiem<sup>11</sup>.

Sytuacja ta uległa zmianie po śmierci archimandryty Theophylacta w roku 1918, który zarządzał monasterem Kipriani w latach 1891-1916. Wtedy do monasteru przybyło wielu mnichów z Mołdawii, którzy przejęli zarządzanie klasztorem i ogłosili niezależność od Zografu, podporządkowując się diecezji kiszyniowskiej.

Podobnie wyglądały losy założonego w 1783 roku skitu Kondritsa. Skit ten posiadał 30 hektarów ziemi, na której pracowało około 50 okolicznych rodzin – zajmowały się ogrodnictwem, rolnictwem, hodowlą ryb. Skit przestał być własnością Zografu w 1916 roku po opuszczeniu go przez hieromnicha Władimira z Kastorii<sup>12</sup>.

Szczęściem, oprócz tych złych wydarzeń i związanych z nimi strat materialnych, dochodziło też do sporadycznych aktów darowizn, które poprawiały kondycję finansową monasteru św. Jerzego. Jednym z takich ważnych wydarzeń, mających istotny wpływ na działalność monasteru była decyzja Rady Diecezji Sofijskiej z 1928 roku o przekazaniu pod zarząd Zografu monasteru p.w. św. Iwana Ryłskiego ze wsi German.

Klasztor germański prócz funkcji gospodarczej, jaką spełniał (dostarczanie braciom zografskim płodów rolnych lub środków uzyskanych z ich sprzedaży), stał się z czasem miejscem przygotowującym mnichów do życia na Świętej Górze. Obecnie każdy mnich udający się na Athos

5 Inne dane mówią o 4 tys. akrów ziemi (tj. 400 hektarów). Na tych ziemiach znajduje się obecnie wieś Zographu. Zbudowana we wsi cerkiew św. Jerzego stanowiła również własność bułgarskiego monasteru. O powiązaniach z Zografem świadczy napis na kamiennej fontannie usytuowanej w pobliżu metochii: „To wspaniałe źródło zbudowano w 1853 roku, w dwunastym dniu marca, na rozkaz wielce szanowanego ojca Hipariona, igumena monasteru Zograf” (tłum. nasze – R.D.), M. Enev, *Mount Athos Zograph Monastery*, Sofia 1994, s. 476.

6 Metochia liczyła 150 ha ziemi, na której uprawiano oliwki. Oprócz ziemi do monasteru należała też cerkiew Świętych Apostołów i małe kapliczki: św. Bazylego, św. Jerzego i św. Mikołaja. Ibidem, s. 478.

7 Znajdowało się tam ponad 4 tysiące drzew oliwnych. Obecnie teren ten jest jałowy a większość budynków w ruinie. Ibidem, s. 478.

8 3. АΛΘΗΟΒΑ, „3ορραφι” *βόδε ουμε να τσπυμε*, <[www.geocities.com/Athens/Oracle/3424/zograf.html](http://www.geocities.com/Athens/Oracle/3424/zograf.html)> (2.03.2007).

9 Monaster położony w pobliżu małej wioski Kipriani, założony w XV wieku.

10 Skit ten położony jest 30 km na zachód od Kiszyniowa. M. Enev, *op.cit.*, s. 478.

11 Jak podaje Enev, większą część tych dochodów przeznaczano na działalność charytatywną: stypendia, budowę szkół czy wysyłanie Bułgarów do szkół w Rosji. Ibidem.

12 Władimir z Kastorii zarządzał skitem w latach 1908-1916, później udał się na Athos i został igumenem w Zografie. Ibidem, s. 479.

musi przejść szkolenie, które jest tam przeprowadzane. Dopiero po ukończeniu tego przygotowawczego nowicjatu ochotnicy uzyskują zezwolenie na wyjazd i zamieszkanie w Zografie.

Przed zakończeniem II wojny światowej monaster utracił kolejne swoje dobra – zarówno w Grecji, jak i w Bułgarii:

- 1) czteropiętrowy budynek w centrum Sofii, na skrzyżowaniu ulic Dragoman i Egzarchy Józefa;
- 2) czteropiętrowy budynek przy skrzyżowaniu ulic Petka Karawelowa i Targowskiej w Płowdiwie<sup>13</sup>;
- 3) metochię przy ulicy Pejewa w Widyniu;
- 4) metochię przy ulicy Hipodromomos w Salonikach;
- 5) trzypiętrowy dom przy Via Egnatia w Salonikach<sup>14</sup>.

Do dzisiaj istnieje fundacja (*eforia*), powołana do życia przez cara Borysa III 5 czerwca 1926, której zadaniem było i jest opiekowanie się i zarządzanie dobrami monasteru Zograf. Statutowym celem eforii było zapewnienie utrzymania i środków do życia mnichom z Zografu i ze skitu *Дочто̀лно ецмь*<sup>15</sup> w Karei. Zgodnie z aktem powołania, nie jest ona podwładna względem Świętego Synodu, a wszelkie decyzje podejmuje samodzielnie rada zarządzająca, składająca się głównie z osób świeckich. Jedyną osobą duchowną wchodzącą w jej skład był przez wiele lat metropolita neurokopski (dzisiaj Goce Delczew) – Natanail<sup>16</sup>. W okresie rządów Todora Żiwkova Eforia została podporządkowana Ministerstwu Spraw Zagranicznych Bułgarii – stan taki utrzymywał się do roku 2001.

Zarówno w okresie rządów komunistycznych, jak i po roku 1990, eforia nie wypracowywała żadnego zysku, czyli nie mogła służyć athoskiemu monasterowi pomocą. Sytuacja uległa zmianie dopiero niedawno, po wprowadzeniu zmian w strukturze fundacji. O ile zrozumieć można brak dochodów w okresie komunizmu, to niewyjaśniony był ich brak po roku 1990, a więc po restytucji zografskich dóbr. Ponad dziesięć lat zajęło instytucjom i władzom bułgarskim uporządkowanie wszystkiego. Po dokładnym zbadaniu okazało się, że przez długie lata majątek był źle zarządzany i defraudowany w niejasnych okolicznościach. Burzę w mediach i dyskusję w parlamencie rozpetęło śledztwo prowadzone przez dziennikarzy i artykuły będące jego następstwem<sup>17</sup>. Początkiem afery była sprawa kamienicy w Płowdiwie przy ulicy Petka Karawelowa 34<sup>18</sup>. Z czasem wychodziły na jaw problemy z płatnościami należnych czynszów za kolejne nieruchomości, np. ziemie należące do monasteru germańskiego będącego metochią Zografu, czy za 2 hektary ziemi zajmowanej przez uprawę winorośli we wsi Manastyrska Wodenica<sup>19</sup>. Równie

13 Chodzi o dom przy ul. Petko Karawelow 34, zbudowano go na jednej z droższych działek w mieście. Budynek posiada trzy piętra, podziemie i mansardę (razem 830 metrów kwadratowych).

14 З. АНДОНОВА, *op.cit.*

15 Skit jest jednym z dwudziestu przedstawicielstw, jakie każdy klasztor athoski posiada w stolicy – Karei. Od momentu powstania do dziś jest własnością monasteru św. Jerzego – Zografu. Przypis własny.

16 Metropolita Natanail (właściwie: Ilia) urodził się 12.11.1952 we wsi Kopriwilen k. Goce Delczew. W roku 1968 wstąpił do monasteru Trojańskiego gdzie w 1974 roku został mnichem, przyjmując imię Natanail, od roku 1980 jest archimandrytą. Ukończył seminarium duchowne i Akademię Duchowną w Sofii, oraz wydział teologiczny Uniwersytetu Ateńskiego. Od roku 1994 pełni funkcję metropolity neurokopskiego, <[www.pravoslaviето.com/inter-views/2002/mitr\\_nataniil.htm](http://www.pravoslaviето.com/inter-views/2002/mitr_nataniil.htm)> (3.03.2007).

17 Jak choćby artykuł Tani Dżoewej *Бутка за зографските имоты* opublikowany 17.01.2002 r., <[www.novinar.org/?act=news&act1=det&sql=NDQ2OzI=&mater=NDQ2OzA](http://www.novinar.org/?act=news&act1=det&sql=NDQ2OzI=&mater=NDQ2OzA)> (3.03.2007).

18 Nieruchomość ta wynajęta została na okres dziesięciu lat w roku 1995 Rangelowi Izmirowowi, który podnajął ją następnie Christowowi Atanasowowi, ps. Tepeto (uważanemu za członka struktur przestępczych), przy czym żaden z nich nie płacił przez ten okres należnego czynszu, <[www.dveri.bg/content/view/3464/172/](http://www.dveri.bg/content/view/3464/172/)> (3.03.2007).

19 Była to darowizna przekazana Zografowi w roku 1940 przez okręg Panczarewo. Ibidem. Teren ten przekazany został w dzierżawę Branimirowi Botewowi, doradcy byłego ministra Mario Tagarinskiego. W umowie dzierżawy

niekorzystna była umowa podpisana z wzięciem sofijskim na dzierżawę ziemi i budynków na terenie monasteru Germanski<sup>20</sup>. Teren ten oraz budynki gospodarcze w obrębie samego monasteru wynajęte zostały – przy zaangażowaniu byłego głównego architekta Sofii, Stojana Enewa – za kwotę kilkuset lewów rocznie, mimo iż z racji swego położenia w pobliżu obwodnicy Sofii ceny w tym rejonie należą do najwyższych. Problemem były nie tylko znikome wpływy do eforii, ale także nieumiejętne zarządzanie tymi drobnymi kwotami, które napływały na jej konto, środki te bowiem były w całości przeznaczane na pensje dla osób zatrudnionych w fundacji. Tracili na tym mnisi, którzy w ciągu wielu lat nie otrzymali z eforii ani lewa. Dopiero poważna debata na ten temat, zmiany przeprowadzone w kierownictwie eforii Zograf oraz redukcja zatrudnienia pozwoliły na wypracowanie zysku, który regularnie przekazywany jest athoskim ojcom. Wchodzący obecnie w skład zarządu Iwan Żelew kierujący Dyrekcją do spraw Wyznań, Iwo Petrunow i neurokopski metropolita Natanaił nie pobierają wynagrodzenia za swoją pracę. Dziś eforia posiada tylko jednego etatowego pracownika, tak więc wypłaty pensji nie stanowią już dla niej dużego obciążenia. Równocześnie hieromnich Gabriel, epitrop monasteru zografskiego, zarejestrował za zgodą athoskich ojców fundację o podobnej do eforii nazwie, której zadaniem jest pozyskiwanie funduszy na działalność klasztoru. Obecnie zografscy mnisi czynią starania mające na celu zamknięcie eforii. Ojcowie stracili do niej zaufanie jako do instytucji i domagają się przekazania pieniędzy oraz praw własności fundacji utworzonej przez siebie. Decyzje w tej sprawie podjąć może tylko prezydent Bułgarii, eforia bowiem powołana była do życia specjalną ustawą cara i tylko głowa państwa może ją anulować. Najprawdopodobniej jednak prezydent skieruje tę sprawę do dyskusji w parlamencie (Narodno Sabranie)<sup>21</sup>.

W ostatnich latach w wyniku przemian, które nastąpiły w całej Europie, a więc również na Bałkanach, monaster Św. Jerzego odzyskuje większość swych dawnych posiadłości. Równocześnie zasilany jest corocznie, podobnie jak inne athoskie monastera, dużą dotacją ze środków Unii Europejskiej. Dotacja ta wypłacana jest na różne cele: remonty, naprawy, rozbudowy, zabezpieczanie bezcennych dzieł. Wypłacany jest również ryczałt za każdego nocującego w monasterze pielgrzyma<sup>22</sup>. Jak twierdzą bułgarscy mnisi, dotacje, które otrzymuje ich klasztor, są nierówno dzielone i są mniejsze od tych, które otrzymują greckie zgromadzenia. Na szczęście jednak, jak sami przyznają, monaster św. Jerzego dostaje od kilku lat dużą pomoc z Bułgarii. Oprócz instytucji rządowych z pomocą przychodzi mu kilka największych bułgarskich firm, które, jak choćby te z branży budowlanej, przekazują pieniądze i wysyłają ekipy remontowe wykonujące wiele prac na terenie monasteru<sup>23</sup>.

znalazy się zapisy uniemożliwiające przez długie lata pobieranie od najemcy należności z tytułu poniesionych przez niego nakładów – ok. 500 tys lewów. С. Николова, „Зораф” – църковната кокошка със златното яйце, <[www.dveri.bg/content/view/3464/172/](http://www.dveri.bg/content/view/3464/172/)> (3.03.2007 r.); Т. Джоева, Атон – крепост и реклама на православната вяра, <[www.novinar.net/?act=news&sql=NTUxOzEx](http://www.novinar.net/?act=news&sql=NTUxOzEx)> (3.03.2007); eadem, Битка за...

20 С. Николова, *op.cit.*

21 <[www.dveri.bg/content/view/3464/172/](http://www.dveri.bg/content/view/3464/172/)> (3.03.2007).

22 Informacja uzyskana od Tomasa Perzyńskiego i Athanasiosa Angelopulosa, nie udało mi się jednak dotrzeć do żadnych udokumentowanych informacji o wypłacaniu takich ryczałtów.

23 Podczas moich pobytów w monasterze spotykałem tam nie tylko robotników przysyłanych przez duże firmy, ale również wolontariuszy, zwykłych Bułgarów, wykonujących na rzecz monasteru najprostsze budowlane prace. Osoby takie całe dni pracowały, przerwy robiąc tylko na uczestnictwo w nabożeństwach. Jedna z nich, mieszkaniec Sofii, zapytany, jak długo jeszcze będzie tam przebywał, odpowiedział, że do czasu aż mu się skończy urlop i będzie musiał wracać do Bułgarii.

Z moich własnych doświadczeń wynika, że ostatnie lata przyniosły rzeczywiście duże zmiany w Zografie, jeszcze kilka lat temu zabudowania klasztorne były wyraźnie zaniedbane. Obecnie dzięki zaangażowaniu wielu sił i środków stan klasztoru poprawił się na tyle, że można chyba mieć już nadzieję na to, iż odzyska on dawną świetność.

#### Property and endowment of the Zograph monastery

The subject-matter of the article is the property and endowment of Bulgarian monastery Zograph located on the Holy Mount Athos. The article concerns changes in material situation of the monk community that took place in the last century and at the beginning of the XXI century under the influence of diverse historical conditions. Disadvantageous material situation of the monastery at the time of socialist system in Bulgaria and its significant improvement after democratic transformations of 1989 were stressed in the text, too.



Ана Стойкова  
Варшавски университет

## Жените и Света гора Славянски литературни и фолклорни свидетелства

„Защо си дошла?! Тук има монаси, а ти си жена!” С тези думи се обърнала св. Богородица от иконата на стената към византийската принцеса Гала Плакидия, дъщеря на имп. Теодосий (379-395 г.). Тя посетила атонския манастир Ватопед с благочестивото намерение да се поклони в неотдавна възобновената от баща ѝ църква на манастира. След като чула гласа на Божията майка, потресената принцеса бързо напуснала монашеския полуостров и оттогава никоя жена не е дръзнала да стъпи там, забранен бил достъпът дори на домашни животни от женски пол. Според народните поверия на Атон дори птиците не вият гнезда и не отглеждат малки, защото се подчиняват на волята на Богородица. Тази представа почива на преданието, според което при подялбата на земите, където апостолите трябвало да проповядват Божието учение, на Богородица се паднал Атон. Божията майка толкова харесала полуострова, че го благословила и го обявила за своя градина, за чието благоденствие ще се грижи винаги. Така по волята на своя син Исус Божията майка е покровителка на монашеския полуостров и е единствената жена, която има право да пребивава там.

Това предание е от многото, свързани със Света гора, и е един от текстовете, в които се обосновава забраната на жените да посещават полуострова. Свидетелствата за тази забрана са от различен характер – както легендарни, така и литературни и чисто документални. Естествено, повечето от тях са гръцки по произход, но при съвместното близко съжителство и сътрудничество между гръцките и славянските монаси на Атон някои от тях са преминали в славянската литературна и фолклорна традиция.

Правилото за забрана на жени да посещават Света гора – т.нар. „аватон” (което означава буквално „недостъпен”), е създадено да държи нежеланите посетители на манастирите навън, за да предпази монасите от влиянията на външния свят и преди всичко от плътските изкушения<sup>1</sup>. Това е правило, което не се отнася само до атонските обители. То е кодифицирано и в църковното, и в гражданското право на Византия още при имп. Юстиниан в 539 г., а по-късно правилата на Трулския (691/2 г.) и на II Никейски събор (787 г.) потвърждават забраната за влизането на лица от обратния пол в манастирите<sup>2</sup>. Достъпът на жени е бил забранен например също на Метеора и на Олимп (във Витиния), като не се е допускало създаването на женски манастири там. Единствената разлика е в това, че атонските монаси са разпрострели принципа на *аватон* върху целия полуостров, защото неговата територия е поделена между управляващите манастири и всъщност е тяхна частна собственост. Интересен е фактът, че в типичните на атонските манастири никъде не се споменава изрично, че жени не бива да се допускат там. В ти-

1 A.P. Kazhdan, *Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries*, *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, с. 131-144.  
2 A.-M. Talbot, *Women's Space in Byzantine Monasteries*, *Dumbarton Oaks Papers*, 52, 1998, с. 113.

пика на Лаврата на св. Атанасий Атонски от 973-975 г. се казва единствено, че не бива да се отглеждат женски животни, а в типичите на имп. Йоан Цимисхи (от 972 г.) и на имп. Константин Мономах (от 1055 г.) изрично се заповядва да не се допускат в стените на манастира евнуси и голобради юноши, „които със свежестта на лицето и гласа си напомнят съблазнителния лик на жена“. Това показва, че традицията за недопускане на жените в атонските манастири е била отдавна утвърдена и не се е налагало да бъде записвана в типичите<sup>3</sup>.

Съществуват свързани с Атон литературни текстове, където все пак се говори за жени, например житията на някои атонски светци. Забележително е, че в по-ранните произведения жените са споменавани в позитивен план. Алис-Мери Талбот съобщава<sup>4</sup>, че в Житието на Евтимий Нови (X в.) се разказва за майка му, жена му, за дъщерите и внучките му, повечето от които стават също монахини, а в Житието на св. Атанасий Атонски (писано между 1050 и 1150 г. в Лаврата) житиеписецът дава израз на уважение към благочестивите жени, отгледали Атанасий, който бил сирак, и се говори с респект и за монахинята Евпраксия, подвизавала се в пост и молитва през VI в. Оказва се обаче, че в повечето жития на атонски светци, особено в онези от XIV в., почти не се споменават жени, освен, разбира се, Богородица, а когато все пак се споменават, то това е в негативна светлина. Така например в житието на Максим Кавсокаливит (1270-1365 или 1285-1380 г.), написано от неговия съжител Нифон, героят вижда жена, стояща на входа на пещерата му, и веднага разбира, че това е дяволът<sup>5</sup>.

Любопитно е да се проследи как отношението на атонските монаси към жените е намерило отражение в славянската ръкописна традиция, как монасите славяни са интерпретирали прилагането на правилото *аватон* и в какви форми са изразявали отношението си към онези, които в техните очи олицетворявали дяволската съблазън.

Фундаменталният, така да се каже, текст, върху който почива представата за богоизбраността на Атон, е преданието за изключителното покровителство на св. Богородица над монашеския полуостров. То се основава на един гръцки апокриф, възникнал не по-рано от XIV-XV в. в манастира Ивирон<sup>6</sup>. Според този разказ св. Богородица поела на път по море, за да навести възкресения някога от Исус Лазар, който бил епископ на остров Киър. По пътя обаче излязла силна буря, която отнесла кораба, на който била Божията майка заедно с Йоан Богослов, до полуостров Атон. По това време там живеели езичници, поклонници на Аполон, чието светилище се намирало на върха на планината. Един ден намиращите се там идоли надали вопъл, с който призовавали хората да се стекат към пристанището, за да посрещнат Мария, „майка на великия Бог Исус“. Приета тържествено от събралите се хора, Богородица им съобщила благата вест за рождението на Христос и извършила много чудеса, а те ѝ се поклонили и се покръстили. Преди да отплава, Божията майка благословила народа и казала: „Това е моят жребий, даден ми

3 A.-M. Talbot, *Women and Mt Athos*, [in:] *Mount Athos and Byzantine Monasticism: Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1994, A. Bryer and M. Cunningham (eds.), Aldershot, Hampshire 1996, с. 69; K. Kokkas, *Góra Atoś. Brama do nieba*, прел. W. Dzieża, Częstochowa 2005, с. 88.

4 A.-M. Talbot, *Women and Mt Athos...*, с. 71-72.

5 F. Halkin, *Deux vies de Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIV<sup>e</sup> s.)*, „Analecta Bollandiana”, 54, 1936, с. 45.

6 Порфирий Успенски смята, че легендата е създадена от иверски монаси, за да придадат по-голям авторитет на манастира си с цел да събират средства. Легендата разказва, че корабът на св. Богородица пристанал край брега на Атон именно на мястото, където по-късно е построен Ивирон.

от моя син и Бог! Да бъде Божията благодат над това място и на пребиваващите в него с вяра и страх и със заповедите на моя син; с малко грижа нека бъде изобилно всичко на земята им, и да получат небесен живот, и да не намалее милостта на моя син към това място до края на времето, а аз ще бъда гореща застъпница пред моя син за това място и за пребиваващите в него!<sup>67</sup>

Славянският текст на апокрифния разказ е запазен под названието *Сказание на Стефан Светогорец как Атон се паднал по жребий на св. Богородица*<sup>8</sup>. Стефан Светогорец обаче не е негов автор, а монах българин, който превежда съчинението от гръцки език. Най-ранните му преписи са от началото на XVI в., но е издадено за пръв път от руския патриарх Никон в 1659 г. в книгата *Рай мысленный*<sup>9</sup>, а по-късно е включено от Порфирий Успенски в книгата му *История Афона*<sup>10</sup>. В руската ръкописна традиция се разпространява и друга редакция на апокрифа – *Воспоминание отчасти святых горы Афонския, како наречена бысть Святая гора и коих вин ради тако прозвася (Повесть о приходе пречистых Богородицы во Афонскую гору в данный ей жребий)*<sup>11</sup>, чиито най-ранни преписи са също от началото на XVI в. Изследователите приписват възникването ѝ на Нил, епископ на Твер, в едно от посланията на когото се среща<sup>12</sup>, макар че в началото на XVII в. *Възпоменанието* е поместено сред съчиненията на Максим Грек и известно време се свързва с неговото творчество. Творбата става много популярна и през 60-те години на XVII в. влиза в добавките към Руския хронограф.

За популярността на разказа сред атонските монаси свидетелства фактът, че по-късно благословията на св. Богородица е интерполирана в ранното житие на Петър Атонски († 734 г.) (възникнало вероятно между 980 г. и средата на XI в.<sup>13</sup>) и то изглежда става един от пътищата за широкото разпространение на легендата за Божията майка като покровителка на Атон както в гръцката, така и – чрез славянските преводи на житието – в славянската традиция. В този текст Богородица говори за Атонския полуостров като за вече населено с монаси място, като предвъзвестява умножаването на манастирите „на север и на юг”.

Съществува още един текст, създаден за да утвърди небесната ѝ закрила над атонските манастири. Това е чудо, на което станал свидетел един български монах – св. Козма Зографски († 1323 г.). Чудото е поместено в неговото житие и разказва, че веднъж, когато посетил манастира Ватопед на храмовия му празник – Благовещение, той с изненада видял в църквата и после на трапезата да се разпорежда една жена с царствено величие. Козма бил силно смутен от женското присъствие в манастира („което е бедствено и съблазнително нещо”) и, когато се върнал в своя манастир „покрусен и прискърбен”,

7 Порфирий (Успенский), *История Афона*, ч. 2, СПб. 1892, с. 129-131.

8 Вж. Цв. Вранска (Романска), *Апокрифите за Богородица и българската народна песен*. София 1940, с. 48-51.

9 Рай мысленный, в нем же различные цветы преподобным Стефаном Святогорцем собраны о Святей Афонстей горе, почто ради Святою зовется и о Иверском монастыри в той же Святей горе и о Поргаитской иконе. Присовокуплено же и о монастыри Иверском Свято-Езерском и о явлении и пренесении мошей святого Иакова Боровицкаго в монастырь Иверский. В том же монастыри издася лета 7167 [1658–1659] месяца октоврия 28 дня с дополнителными статьями; л. 4-7.

10 Порфирий (Успенский), *op.cit.*

11 Т.С. Троицкая, *Воспоминание отчасти святых горы Афонския*, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, <[www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3775](http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3775)>.

12 Т.В. Буланнина, *Нил, епископ Тверской*, [в:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси* <[www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4356](http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4356)>.

13 Dumbarton Hagiography Database. Co-Directors A. Kazhdan, A.-M. Talbot. Dumbarton Oaks, 1998, с. 82-83 <[www.doaks.org/hagiointro.pdf](http://www.doaks.org/hagiointro.pdf)>.

разказал на игумена за случилото се. Като описал внушителната осанка и невиджано величие на жената, игуменът се досетил кого е видял Козма и развълнувано му рекъл: „Знай, чедо, че Тя не е била обикновена жена от тези, които живеят в света. Ти си видял нашата Пресвета Владичица, Покровителката на онзи манастир, на Света Гора и на целия свят!”<sup>14</sup> Няма никакви сведения за времето на възникване на това чудо, но то засвидетелства вече утвърдената представа за Богородица като закрилница на Атон.

Не е ясно кога и къде е възникнала и другата легенда – за прогонената от Атон византийска принцеса Гала Плакидия. Част от цикъла предания, свързани с Ватопедския манастир, легендата се появява за пръв път в *Проскинитария* на гръцкия писател Йоан Комнин, издаден през 1701 г.<sup>15</sup>, като вероятно е записана от него по устни разкази на атонски монаси. Може да се допусне, че създаването ѝ е свързано с обяснението за историята и названието на една от чудотворните икони на манастира<sup>16</sup>. Трябва да се отбележи, че Йоан Комнин издава своята книга с бележки за светите земи и атонските манастири в Букурещ, а не на Атон, където тя остава практически непозната. В православнославянската традиция легендата става известна от съчинението *Письма святогорца*, издадено в Москва през 1850 г.<sup>17</sup> Важно е да се отбележи, че славянският текст на Сергей Светогорец не е превод на гръцкия, издаден от Йоан Комнин, тъй като представя различна версия на легендата<sup>18</sup>. Книгата предизвиква голям интерес сред руското общество и изглежда това е главният път, по който легендата за посещението на византийската принцеса на Атон се разпространява.

В литературата Гала Плакидия, дъщеря на имп. Теодосий I, а по-късно императрица – съпруга на имп. Константин III и майка на имп. Валентиниан III, се споменава като ревностна християнка, участвала в обновяването на манастира Ватопед, основан според

14 *Служба и житие преподобного отца нашего Космы Зографского чудотворца*. Изд. Славеноболгарской общежительной Зографской обители на св. Горе Афонъ, 1911, л. 23-44.

15 Κομνηνός, Ιωάννης. Προσκυνητάριον του αγίου Ορους του αθωνος. Καρυές, Πανσέληνος, 1984 (α' έκδοση 1701). Вж. и Г. Николов, *Жени на Света гора през Средновековието*, [в:] *Света гора*. 2, София, 1996, с. 27-28.

16 Съществуват значителен брой подобни разкази, свързани с чудотворните икони на Атон. Такова е например обяснението за названието на чудотворната икона от Зографския манастир, наречена „Услышательница“ („Чуваща молитвите“) и „Проглаголавшая святому Козме“ („Проговорила на св. Козма“) в *Житието на Козма Зографски*: „Един ден, когато беше сам в светия олтар на съборната църква, той се помоли прилежно пред иконата на Света Богородица и сякаш виждайки Пречистата пред себе си, със съзри на умиление рече: „Пресвета Владичице! Помоли се на Твоя Син, Христос, нашия Бог, да ме настави на спасителния път!“ Едва произнесе тези слова и, о, чудо на бързата Помощница и Пътеводителка! От иконата се чу глас, който говореше: „Сине и Боже Мой, научи Твоя раб как да се спаси!“ А Господ Исус Христос ѝ отвърна: „Нека се отдалечи от манастира на безмълвие!“ Като чу това, преподобният бе обзет от благоговееен страх, но в същото време се изпълни с голяма радост. Отново падна ничком пред чудотворната икона на Божията Майка и въздаваше благодарност, покланяйки се на Владиката Христа и на Нея Ходатайката на своето спасение, като духовно се веселеше, че Тя чу неговия плач и прие молитвата му. Тази чудотворна икона на Пресвета Богородица стои в съборната църква, от дясната страна в светия олтар”.

17 [Святогорец (Сергий)], *Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской*, ч. 1-2. Москва 1850. Посетил на два пъти Света гора за кратко време, Сергей Светогорец обикаля всички манастири и описва своите впечатления, срещи и голям брой чути от монасите предания и легенди. За Сергей (Святогорец) вж. например <[www.portal-slovo.ru/rus/philology/258/421/10408/](http://www.portal-slovo.ru/rus/philology/258/421/10408/)>.

18 Легендите, свързани с Атон, по правило възникват като устни разкази, своеобразен местен монашески фолклор, и са записвани по-късно – от поклонници, посетили атонските манастири, а понякога и далеч от пределите на полуострова – от монаси таксидоти.

легендата на мястото, където бил намерен загубеният неин брат<sup>19</sup>. В Проскинитария на Йоан Комнин се разказва, че младият Аркадий бил отнесен при морска буря от палубата на кораба в открито море, но когато корабът пристанал към атонския бряг, придружителите му с изненада открили в храстите спокойно спящото момче.

На Гала Плакидия са посветени многобройни изследвания, защото тя е играла значителна политическа роля в Римската империя през драматичния период на нейното разделяне<sup>20</sup>. За нея също така е известно, че искала да се сравнява със св. Елена, майката на Константин Велики, по благочестие и по заслуги за християнството, затова многократно подпомагала църковни градежи и украса<sup>21</sup>. Почти никъде в тези публикации обаче не се споменава легендата, според която (през 422 г.) иконата на Богородица в църквата на Ватопед се обърнала към принцесата и строго ѝ наредила да напусне полуострова; следователно става дума за късен разказ, който получава ограничено разпространение. Това чудо става причина иконата да бъде наречена *Антифонитрия*<sup>22</sup> – възпротивяваща се с гласа си, или, според друго тълкуване, *Предвъзвестителница*, т.е. възвестяваща забраната, и да се превърне в една от ценните чудотворни икони на Богородица, съхранявани на Атон. Свидетелство за широката популярност на тази легенда е отгласът ѝ в славянската богослужбена традиция – в един руски акатист „На всички Богородични икони“<sup>23</sup>. В осмия икос, посветен на атонските икони, се казва следното: „Радвай се ти, която възпря царската дъщеря Плакидия, като жена, от посещаването на атонските обители и милостиво ѝ прости този грях“<sup>24</sup>

Пребиваването на една друга жена на Атон е не легендарен, а исторически факт. Известно е, че в средата на XIV в. Халкидическият полуостров се е намирал около 30 години (от 1342 до 1371) в държавата на сръбския цар Стефан Душан. През 1347/48 година там за известно време заедно с него е пребивавала и съпругата му царица Елена с малкия им син Урош<sup>25</sup>. Твърди се, че на Атон царското семейство е избягало от ширещата се по това време чумна епидемия; други източници подсказват, че царицата е имала силно

19 От тази история произлиза популярната, но погрешна етимология на името на манастира: Ватопед (Βατοπέδι) – „детето в храстите“ – от гр. βῆτος – ‘бодлив храст’ и παιδίον – ‘дете’, ‘младенец’. Изследователите смятат, че името на манастира трябва да се свърже с равната местност, покрита с храсти, в която се намира, съотв. гр. βῆτος + πεδίον (‘равнина’, ‘поле’). Според версията на Стефан Светогорец момчето, което било спасено по чудо, било не син на имп. Теодосий, а негов племенник на име Вато, име, очевидно също измислено с цел да се посочи етимологията на името Ватопеди.

20 S.I. Oost, *Galla Placidia Augusta*, A Biographical Essay, Chicago 1967. Вж. и Г. Николов, *op.cit.*, с. 27-29, 40-41.

21 Тя построява например църквата Санта Кроче в Равена (420-те г.), дарява част от мозайките в църквата на Св. Кръст в Йерусалим, подпомага обновяването на базиликата „Св. Павел“ (S Paolo fuori le mura) в Рим, където нейни надписи напомнят за постройка, която била издигната от баща ѝ по времето на Константин Велики на мястото на мъчението на светеца, и др.

22 Според „Письма Святогорца“ иконата се нарича „живопрятная“ (с. 209).

23 Не ми е известно дали акатистът е преводен или е оригинално руско съчинение. Засага не разполагам със сведения и за времето на възникване и разпространението на творбата.

24 Акафист всем иконам Божией матери, <[www.belmagi.ru/amolitv/akvsemikon.htm](http://www.belmagi.ru/amolitv/akvsemikon.htm)>.

25 „Цар Душан је у пределима Романије био у јесен 1346. Годину дана касније после посвећивања своје задужбине, манастира Светих Арханђела код Призрена, цар је заједно са царицом дошао у пограничне области, али је главну пажњу посветио Светој Гори. Неколико месеци боравио је на Атосу, посећујући манастире и делећи нештедимце поседе и имунитете. Цареви дарежљивост и захвалност за подршку приликом крунисања осетили су сви светогорски манастири. Највише користи имао је, ипак, српски манастир Хиландар, чије је братство био нарочито блиско цару и царици. [...] Боравак српског цара и царице у Светој Гори у последњим месецима 1347. и првим месецима 1348. доводи се у везу с кугом која је тада владала у многим

желание да посети Света гора, а поради огромното ѝ влияние върху царя той не е можел да ѝ откаже нищо<sup>26</sup>. Според преданието цар Душан бил казал, че тя е на Атон не просто като жена, а като царица; в манастирите пък се разказва, че тя била увита от главата до петите и пренесена в манастира, така че кракът ѝ да не стъпи на земята на Света гора, а и никой от монасите да не я види. По време на този (около 9-месечен<sup>27</sup>) престой обаче царят и царицата обиколили няколко манастира, които обдалири – най-щедро манастира Хилендар, както и други скитове и килии. Самата царица Елена станала втори ктитор на Карейската килия на св. Сава (в грамотата на Душан се казва как царицата се нажала като видяла „бедността и сиромашкото състояние на килията“ и веднага предложила да поеме цялата грижа за килията). Това тя направила обаче срещу привилегиата да участва в определянето на стареца на килията, привилегия, която запазила за известно време дори след смъртта на мъжа си<sup>28</sup>. За присъствието на Елена Сръбска (сестра на българския цар Йоан Александър) на Атон свидетелства известната приписка-предисловие към книгата *Рай или градина*<sup>29</sup>, съставена от стареца Йоаникий на Света гора за царицата по време на нейното пребиваване там в 1347 г. Книгата съдържа славянския превод на *Тълкувание на Евангелието от Матей*, което в 70-те години на XI в. е било поръчано от византийската императрица Мария Аланска (1071/1073-1081 г.) на Теофилакт Охридски (1088/1089-1126 г.). В предисловието си към книгата *Рай или Градина* старецът Йоаникий отбелязва, че царица Елена е „последвала примера на царица Мария”<sup>30</sup>. Между другото той пише следното:

Благодарната и христолюбива и света царица Елена Сръбска, имаща отдавна голямо усърдие и неизразима любов към светите писания, като никой друг по това време, като дойде на Света гора Атонска, но не явно, а някак премъдро и скрито и намери там един старец на име Йоаникий и силно го помоли да ѝ преведе на нейния език тълкуванието на светото евангелие, което изписа някога блаженият Теофилакт, архиепископ Български, помолен някога от блажената царица Мария.

---

земљама односећи огроман број жртава”. *Историја српског народа*, т. 1: *Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*. Београд 2000, с. 543.

26 Царица Елена се появява на фреските, застанала с достойнство до своя съпруг краля, по-късно цар, който бил много привързан към нея. В един дубровнишки документ се споменава „великата любов“ на Душан към Елена. Византийският император и писател Йоан Кантакузин, според когото тя придружавала мъжа си във военните му походи, хвали нейната „речовитост, бистър поглед и политическа мъдрост”. Мавро Орбини, който се възхищава от Стефан Душан, обаче казва за нея, че го подучвала на лошо отношение към католиците и я нарича „опака жена”: „на наговор своје жене Рогозне, зване и Јелена, опаке жене, која је много мрзела католикe...” (Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968). Вж. Ж. Фајфрић, *Света лоза Стефана Немане*; <[www.rastko.org.yu/istorija/loza\\_nemanjica/fajfric-svloza\\_4\\_c.html#gl36](http://www.rastko.org.yu/istorija/loza_nemanjica/fajfric-svloza_4_c.html#gl36)> .

27 От 1 септ. 1347 до юни 1348.

28 М. Живојновић, *Светогорске келије и пиргови у Средњем веку*, Београд 1972, с. 94.

29 Ръкопис от третата четвърт на XVI в. в състава на ръкопис-конволут от няколко части от XVI–XVIII в., съхраняван в Лайпцигската библиотека, сигн. Slav. 8 (срв. Яцимирский 1921, № 6, с. 535-543).

30 “Блговѣрна н х̄олюбнва н ст̄аа цр̄ца елена, сръбскаа. много оусръдїе, н любовь нзр̄ен̄нню, о нсконн̄ ст̄ы писанн̄ нм̄щн. еанко др̄ггы ннктоже въ то вр̄еме. прнш̄шн̄ въ ст̄тню гор̄ афонскю, не яв̄в. нь некако пр̄вм̄оудро н покр̄вено. н ш̄р̄в̄т̄е тамо нѣкоего стар̄ца. юанн̄кїа нменем̄ н молн̄ оусръдр̄ (!) прнложнтн̄ ен на свон̄ езык̄ протльк̄ ст̄аго нѣвл̄е. еже испнса нногда блаженн̄ Ф̄ев̄фїлакть, архїеп̄кп̄п̄ь балгар̄скын. оумолен̄ь бив̄ь бл̄жен̄ю цр̄цю марїен̄ю нногда...” (А.И. Яцимирский, *Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек*, т. 1, (Вена, Берлин, Дрезден, Лайпциг, Мюнхен, Прага, Люблина), СПб. 1921 (= СОРЯС, т. 98, № 6, с. 538).

Написаното очевидно има за цел да омаловажи факта на нейното безпрецедентно посещение на Атон и да подчертае изключително ѝ благочестие. Това свидетелство обаче показва преди всичко, че българската принцеса и сръбска царица Елена е мерела самочувствие с византийските императрици и, подражавайки им, е подпомагала манастири и си е поръчвала книги<sup>31</sup>. Любопитни са и останалите коментари за пребиваването на Елена Сръбска на Атон. Смята се, че то е и основната причина от целия род на Неманичите само нейният съпруг – цар Стефан Душан, да не бъде канонизиран за светец<sup>32</sup>.

Направеният преглед на свидетелствата, оставени от славянските книжовници, колкото и кратък и негълен да е, показва, че легендарните и литературните текстове, в които забраната жени да посещават Атон намира отражение, са възникнали късно. Преди XIV в. от тези или подобни текстове няма следи в ръкописите, но всъщност не е имало и необходимост, защото от самото създаване на монашеството правилото *аватон* винаги е било част от уредбата на манастирския живот. В такъв случай трябва да си зададем въпроса какво променя ситуацията на Атон и предизвиква създаването на споменатите произведения.

Известно е, че през XIII-XIV в. полуостровът преживява много тежък период – манастирите са нападани, плячкосвани и разрушавани последователно от кръстоносци, франкски пирати и каталунски наемни войници до включването на Атон в Османската империя в началото на XV в.<sup>33</sup> В страшните времена на смърт и разруха възниква разказът за небесното покровителство на Богородица над Света гора; с него се обосновава изначалната святост и божествената закрила на атонските обители, укрепва се вярата на страдащото братство. Двете чудеса – за принцеса Плакидия и за Козма Зографски, възникват на основата на разказа за Богородица. Трите творби, от една страна, подчертават сакралността на устройството и правилата на манастирския живот на Света гора, а, от друга, подпомагат монасите в трудната битка с изкушенията на външния свят и на плътските страсти.

Съществуват много измерения на проблема за отношението на атонското монашество към жените. Факт е, че категоричната забрана се спазва вече повече от хиляда години и единичните нарушения са изключения, които подчертават правилото. Осъзнаването на тази забрана като изконна и сакрална е намерило отражение и във фолклора. Нарушаването ѝ може да се сравни с оскверняване на свещена територия, за което Бог не закъснява да изпрати страшно предупреждение. Една поместена у Сергий Светогорец легендарна история разказва за драматичните последици, до които може да доведе пренебрегването на забраната:

В първите дни на турското владичество един тукашен ага, смятайки правилата на Света гора за празно суеверие, докарал там стада овце, за да получава от тях мляко и месо. Овцете се

31 Н. Гагова, *Книгите на южнославянските владетелски съпруги в XIV и XV в. и съставителската концепция на Бдинския сборник*, 1-2 (*Владетели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX-XV в.): рецепцията на византийския модел*. Хабилитационен труд. София, 2008, гл. III.3.)

32 С. Живковић, *Немањићи и жене*, „Српско наслеђе. Историческе свеске”, бр. 5, мај 1998.

33 Големи злочестини изпитали монасите по времето, когато латините от Четвъртия кръстоносен поход завземат Атон; в края на XIII век манастирите стават чест обект на нападения от страна на франкски пирати. Най-големи разрушения, плячкосвания и терор атонските подвижници преживяват през XIV в., когато каталунските наемници, наети от Андроник II Палеолог във войните му срещу османците, опустошават цяла Тракия и Македония. От 300 манастира в началото на века, в края му са останали едва 35. Разбира се, в средата на века сръбският цар Стефан Душан подпомага много манастири и финансира градежи и украса. В края на XIV в. за пръв път на Атон се появяват турците, а в началото на XV в. Атон става част от Османската империя.

разпръснали да пасат по тучните светогорски ливади и на следващата сутрин агата чакал с нетърпение обилна закуска. Но какво било неговото изумление, когато овчарят дошъл с празни ръце и се кънял, че няма мляко. „Как така?! – извикал страшно ядосаният ага, – Толкова много овце, а да няма капка мляко?! Лъжеш, безделник такъв!“ „Помилуй ме! – казал овчарят, – Но ела да видиш със собствените си очи и, ако лъжа, животът и главата ми са в твоите ръце! Няма да повярвам, какво стана: днес отидох да издоя за тебе мляко, но до която и овца да се докоснех, от препълненото ѝ виме струеше чиста кръв, така че сърцето ми замираше от страх! Какво можем да сторя?“ Агата не повярвал на овчаря. Отправил се сам на пасбището и видял, че наистина овците дават кръв вместо мляко; веднага заповядал да заколят всичките овце, не смеейки повече да се противи на небесната воля<sup>34</sup>.

Фолклорното съзнание вижда в престъпването на тази забрана нарушаване на равновесието, на което се крепи светът, и причина за природни катаклизми. Това убеждение се илюстрира забележително от една българска народна песен<sup>35</sup>, където фолклорната представа за измеренията на подобно събитие е равнозначно на голям грях:

Разигра се Черно море,  
та потоци Света гора,  
ще отнесе злат манастир.  
Не виде го нийде никой,  
съгледа го сиви гълъб,  
па си кацна пред манастир,  
пред манастир на ябълка.  
Па погуца и подума:  
– Стани, стани, стар егумен,  
че играе Черно море,  
ще отнесе злат манастир!  
[.....]  
Отговара стар егумен:  
- Я почакай, Черно море,  
да събера се попове  
и по-стари калугери,  
да разчетат вангелето,  
да намерат прегрешено!  
Та се запре Черно море.  
Събраха се поповете,  
и по-стари калугери,  
разчели са вангелето,  
намерна прегрешено -  
че излезла пъстра птичка,  
че извила вито гнездо,  
измътила три фтичета,  
двете мъжки, едно женско.  
Това било прегрешено.  
Убили са бре женското,  
та се върна Черно море.

34 *Письма Святогора*, с. 92.

35 Запис от село Ъглен, Луковитско. Вж. *Народни песни от Тимок до Вита*, ред. В. Стоин, София 1928, № 149.



## Kobiety i Święta Góra Athos. Słowiańskie interpretacje literackie i folklorystyczne

Wiadomo, że istnieje zakaz wstępu kobiet na Świętą Górę Athos. Z wprowadzeniem zakazu związanych jest wiele legend, w materiałach źródłowych zaś i w literaturze pięknej opisano zdarzenia, świadczące o wzajemnych związkach athoskich mnichów ze światem zewnętrznym, w którym żyją kobiety. W artykule przedstawiamy wybrane świadectwa takich kontaktów, pochodzące ze źródeł bizantyńskich, oraz ich interpretację w słowiańskich rękopisach i w folklorze.



Св. Богородица – покровителка на Света гора. Икона, XIX в.



Св. Козма Зографски. Стенопис от параклиса „Св. Йоан Предтеча“ в Зографския манастир, 1768 г.

Гала Плакидия. Детайл от медальон върху позлатено стъкло (fondi d'oro). Градски музей в Brescia, Италия, V в.



Цар Стефан Душан и царица Елена. Стенопис от Лесновския манастир, Македония, XIV в.



Ели Милошеска

Институт за старословенска култура, Прилеп

## МАНАСТИРОТ ТРЕСКАВЕЦ СО ЦРКВАТА УСПЕНИЕ НА СВЕТА БОГОРОДИЦА

Манастирот Трескавец со црквата Успение на Света Богородица се наоѓа во подножјето на Златоврв, највисокиот планински врв на Пелагонија, десетина километри северозападно од Прилеп, на карпестите ограноци од планинскиот венец на Бабуна. Досегашните истражувања поврзани со него беа предмет на делумно проучување и тоа само на археолозите, историчарите на уметноста и лингвистите кои главно се задржаа на историјата на манастирот, фрескоживописот на црквата и расчитување на дел од зачуваните ракописи: *Грамотите на Стефан Душан* и *Трескавечкиот кодик*<sup>1</sup>. Треба да нагласиме дека не само што манастирскиот комплекс не е доволно проучен, туку и светиот манастирски простор, надвор од неговите уидини, сè уште не е предмет на едно посеопфатно научно истражување и интерпретирање. Исто така, до неодамна и богатиот фолклорен материјал поврзан со овој сакрален простор стоеше настрана од истражувачкиот интерес<sup>2</sup>. Имајќи ги во предвид овие факти ние ќе се обидеме да направиме споредбена анализа помеѓу емпириските материјали (етнографски и фолклорни) и историските писмени извори поврзани со манастирот Трескавец и утврдувањето на култот на Богородица, кој на овој простор е воспоставен во текот на средниот век. Основната хипотеза од која тргнуваме е дека народните умотворби покажуваат пошироки полиња на истражување, а не само фолклористички и, иако како второстепен извор, имаат големо значење за изучување на нашето минато.

Со цел да добиеме појасна претстава за доминантната местоположба и за значењето на овој манастир како силно христијанско–култно и културно средиште не само за прилепчани, туку и за жителите од пошироката околина, ќе се повикаме на записот на Г. Трајчев, кој овој сакрален простор го доживеал на следниов начин:

Големо значење има Трескавец за прилепчани. Охриѓани го имаат својот Св. Климент, прилепчани – својот Трескавец. Охриѓани се колнат во името на св. Климента, прилепчани – во името на Богородица – Трескавец. Ете зошто, прилепчани најмногу го милуваат овој манастир, најмногу го посетуваат, макар и патот да е мачен и страшен, најголеми грижи полагаат за негова уредба. И за свој долг прилепчанецот смета дека треба да го однесе и својот гостин–туѓинец на манастирот Трескавец, за да види и да се поклони на таа светина, со која се гордее пред блиски и далечни лица... На разни места по патот има исликано

1 *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија IV*. Прилеп: Институт за истражување на старословенската култура.

2 Б. Конески, *Имињата на местата Трескавец и Треска*, „Нова Македонија”, 5 јуни 1991; Е. Милошеска, *Христијанската Божја мајка – водителка низ прилепските цркви и манастири*, Етнолог 10, Македонско етнологско друштво, Скопје 2004, с. 67-91; истата, *Што ни открива народната песна Света Богородица и манастир Трескавец?*, Списание на трудови на ДНУ 22/23, Прилеп 2006/2007, с. 345-355.

светци по издлабените карпи. И покрај тешкото патување, патникот не се чувствува изморен кога ќе стигне до манастирот, уморот бргу се губи пред мислата дека човекот конечно стигнал до небесните височини... Уште не стигнати манастирските врати, се разнесуваат громогласни мелодиски звуци на камбаните во чест на посетителот.

Од Трескавец се гледаат наоколу високите врвови на шар, Пелистер, Бигла, а Прилепското и Битолското Поле изгледаат како две тепсии, поставени една над друга. Се гледаат сите градски и селски патишта и множеството села и кули распрнати во околината<sup>3</sup>.

Лоциран на најдоминантното место на Пелагониската рамнина, манастирот Трескавец како култно сврталиште на поклониците бил познат уште од античкиот период. На тоа не упатуваат пронајдените материјални остатоци од антички храм посветен на Аполон Еутанадос – Громовник и Артемида Ефеска. Натписот на плочата, вградена во припратата на црквата, ја споменува населбата Колобаиса, па може да се претпостави дека тоа е античкиот назив за просторот, во кој во текот на средниот век настанува манастирот Трескавец<sup>4</sup>.

Податоците за изградбата на средновековниот манастир со црквата посветена на Успението на Света Богородица, за жал, не се зачувани. Единствен извор кој не упатува за неговото постоење од првата половина на XIII век се Трескавечките повелби на крал Душан т.н. Грамоти, во кои е истакнато дека манастирот бил под јурисдикција на Охридската архиепископија, а во него било практикувано источноправославното монаштво под заштита на византиските владетели<sup>5</sup>. Споменувањето на Душановите претходници, освен во повелбите, е зачувано и во натписот над влезната манастирска врата, каде се насликани фигурите на владетелите Андроник II (1282–1328) и Мануил IX<sup>6</sup>. Како дарител на манастирот се споменува и српскиот крал Милутин<sup>7</sup>, а подоцна и кралот Душан и неговиот син Урош<sup>8</sup>. Датирањето на манастирот во почетокот на XIII век се поткрепува и врз основа на архитектонската конструкција на Богородичната црква<sup>9</sup>.

Покрај овие извори и народната традиција го зачувала споменот за изградбата на манастирот Трескавец. Еве што вели самото предание:

Местото Светец е една ширинка на запад ко ќе одиш од Маркови Кули, пред Црвени Стени пред да дојдиш, широка ледина позната како Светец. Таму сакале мештаните да го градат манастиров, црквава. Се вели дека тука мајсториве работеле дење, меѓутоа ноќе се забележувала некоја необична светлина која се движела некаде околу полноќ, како да поминува некоја невидлива сила, некој светец кој свети, ќе трепка, ќе замине и оди кон Богоројца. И таму ги најдувале алатите остаени, кај што е Трескавец сега манастиро. Утрото

3 Г. Трајчевъ, *Манастирите въ Македония*. Македонска Библиотека 9, София 1933, с. 143-146.

4 Б. Бабиќ, *Манастирот Трескавец со црквата Свето Успение Богородичино*. Во: Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија IV, Прилеп 1981, с. 37-38.

5 Л. Славева, В. Мошин, *Првата грамота на Стефан Душан за манастирот Трескавец од 1 септември 1334 до 31 август 1335 година; Втората Душанова грамота за манастирот Трескавец од крајот на 1343 и почетокот на 1344 година; Третата Душанова грамота за манастирот Трескавец од околу 1344-1345 година; Увод кон четвртата грамота на Стефан Душан за манастирот Трескавец*, Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија IV, Институт за истражување на старословенската култура, Прилеп, Скопје 1981, 77, чл. 1.

6 Б. Бабиќ, *op.cit.*, с. 38.

7 Љ. Daničić, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, Zagreb 1866, с. 136.

8 Л. Славева, В. Мошин, *op.cit.*, 1981, с. 57-58.

9 Б. Бабиќ, *op.cit.*, с. 39.

пак ги земале, пак граделе, нели започната градба, меѓутоа пак, пак истото се случува до вечерта граделе, од вечерта се појавува светлина, утрото алатите ги нема, на два–три пати то се случило, ете божја волја е тука да не се гради и отогаш таја светлина не се појавила. Се верува дека во одреден период во годината, обично во летно време при полна месечина ко ќе биди, некаде пред празникот свети Илија ако бидиш буден че можеш да ја видиш таа светлина, светецот како врви, само треба да останеш буден во то време, ако бидиш таму на тоа место (АЕМ К–1/03)<sup>10</sup>.

Народното предание недвосмислено ни говори дека самото име на манастирот Трескавец претставува еден од атрибутите со кој се изразува митолошкиот Громовник кој со христијанизацијата се отелотворува во ликот на пророкот Илија<sup>11</sup>. На тоа не упатува појавата на светецот во вид на светлина и тоа точно пред празникот на најпочитуваниот огнен светец, громовникот св. Илија. Ако на тоа додадеме дека веќе научно е докажано дека местото на манастирот било култно светилиште на Аполон Еутанадос – Громовник, чија хипостаза е христијанскиот светец св. Илија, тогаш зачуваните претстави во народната меморија за изградбата на манастирот можеме да ги прифатиме за длабока вистина. Врската на самата местоположба на манастирот со *трескањето* на Громовникот ја забележала и народната метеорологија на опитните Варошани – земјоделци и сточари кои доколку се појават темни облаци од страната на Златоврв велат: *Еве го иди Свети Илија – сигурно ќе грми и треска!* Трескањето е меморирано и во едно друго народно предание, запишано од Ј. Хаџи–Васиљевиќ<sup>12</sup>, кој во врска со преименувањето на месноста од Златоврв во Трескавец вели дека откако царицата Кала Марија (Елена), жената на Бајазит посакала да се причести во манастирот, а тоа не ѝ било дозволено од страна на владиката, толку се налутила што наредила да се заколат сите калуѓери (300 на број). Понатаму преданието кажува дека по овој чин од крвта на калуѓерите излегол страшен увер: змеј/змев кој владеел со манастирот цели 160 години сè додека еден ден Бог не пуштил гром на големото црковно кубе кое паднало врз змејот и го убило. *До овој момент – вели преданието – и манастирот и целата планина се викале Златоврв, а од тогаш населението ги нарекло Трескаец по зборот треска – како што се нарекува громот во овој крај.* Идентично предание запишал и М. Цепенков<sup>13</sup> во кое уште посликовито е опишан моментот на раѓањето на злото, инкарнирано во ликот на уверот: *ламја/гуштер кој ништо живо не припуштал нито во манастирот, нито околу манастирот – со крилја летал од манастир надвор и шетал и пакост чинел, сè додека на денот на Пречиста Богородица – Мала Богородица (21.09. н.ст. – 08.09. ст.ст.), кога мештаните биле на литургија во варошката црква Света Пречиста Богородица не чуле еден тресок голем од зад Маркуи Кули и дури се исплашиле... Најпосле се научиле од овчари и од друзи оти в манастир (Трескавец с.з.) трештило од ведрина и ровјата удрила над црква и го убила уверот сред црква, на коските од калуѓерите. Убиството на уверот – змеј/змев од страна на громот ни напонува за зачуваната митска матрица на уништувањето на чудовиштата што го инкарнираат принципот на злото и тоа не само од громовниците, туку и од боговите – демиијурзи меѓу кои се вбројува и некогаш овде почитуваниот Аполон Еутанадос. Случу-*

10 Архив на Е. Милошеска К-1/03, снимил Е. Милошеска на ден 24.12. 2003 г. во Варош, Прилеп, информатор Пижов Ристе, роден 1960 г. во Варош, живее во Варош, Прилеп.

11 Б. Конески, *op.cit.*

12 Ј. Хаџи–Васиљевиќ, *Прилеп и његова околина: Историјско-географска излагања*, Чупиќеве Задужбине, Београд 1902, с. 102-106.

13 М. Цепенков, *Македонски народни умотворби* 7. Ред. Б. Ристовски, Македонска книга, Скопје, 1972, бр. 627.

вањето на настанот на денот во кој се чествува раѓањето на Богородица и уништувањето на уверот точно над црквата посветена на Богородица не насочува кон древниот мит за громовникот и неговата решавачка борба со лукавиот змејолик противник чија причина е грабнувањето на неговата сопруга. Во науката е добро познато дека по христијанизацијата врховното божество на громот било отелотворено во христијанските ликови на светците – громовници (пред сè св. Илија), а неговата сопруга во христијанскиот лик на Огнена Марија, една од хипостазите на св. Богородица<sup>14</sup>. Грабнувањето на сопругата, во нашиов случај манастирот со црквата посветена на св. Богородица, од страна на митското чудовиште е причина Богот – громовник да го упати своето најсмртоносно оружје – громот – тресок и со тоа, како во некогашното митско време преку ослободувањето на сопругата, да обезбеди нова космичка или институционална ситуација, односно како што се наведува во преданието *отварање на манастирот кој до ден денешен ет отворен*.

Кон поткрепа на оваа хипотеза повторно ќе се повикаме на народното творештво или конкретно на народната песна *Света Богородица и манастир Трескаец*<sup>15</sup>, во која по примерот на Атоската Света Гора каде Богородица ги истерува паганските идоли<sup>16</sup>, овде, на Трескаец, истата ги руши *елимските* светилишта преку космогонискиот чин на христијанизација на просторот:

### Света Богородица и манастир Трескаец

Фала богу, зачудо големо,  
Што е она чудо за чудење!  
Застанала јасна месечина  
Со сонцето ем стреле во неа  
И до неа она јасна ѕвезда,  
Застанала на Златоврв–планина.  
Фала богу, за чудо големо!  
Не ми била јасна месечина,  
Со сонцето ем стреле во неа,  
И до неа она јасна ѕвезда;  
Ами било света Богоројца  
Со Исуса в раце го држала,  
И до неа ангел од небеси,  
Застаната на Златоврв–планина  
Да ми праит чесна манастира  
Кај што била елимската црква.  
Елимите сите нарипале  
Да н’ остаат света Богоројца  
Да напраит света манастира.  
Кога виде света Богоројца  
Оти тие не ‘а оставале  
За да праит црква, манастира,

14 С. Зоговиќ, *Општеството и народната култура на Македонија во раниот среден век*, Соработник Е. Милошеска, Институт за старословенска култура, Прилеп 2002, с. 115-170.

15 Запишал М. Цепенков, а ја слушал од Стојан Леништанец; М. Цепенков, *op.cit.*, 1, 1972, бр. 36.

16 *Македонија во делата на странските патописци (1371-1777)*, Подготвил А. Матковски, Мисла, Скопје, с. 689-690; В. Стојчевска-Антиќ, *Култот на света Богородица во Македонија*, Просветно дело, Скопје 2003, 3.

Го пратила ангело на небо  
 Да довикат ангели ем светци;  
 Кога пошол ангело на небо,  
 Та му кажал абер Богоројчин,  
 Сите светци на нозе станале,  
 Од Рај Божи крста ми дигнале,  
 Му го дале на свети Јоана  
 Да го носи, светци да си води.  
 Киннисале ангели и светци,  
 И ми дошле кај Богоројца,  
 Кондисале на Златоврв—планина,  
 Мушавере тие ми сториле,  
 Во еден збор сите тие дошле:  
 Да истераат Елимите сите  
 Од црквата тамо што имале,  
 И на неа манастир да праат  
 За да седи света Богоројца.  
 Прогоори света Богоројца:  
 - Ој ви, светци, Божи угодници.  
 Елимите вие истеравте,  
 Од нивната црква нерисјанска,  
 Вие мене црква напраивте,  
 И манастир ми ја нарековте,  
 Од вас уште еве јас што сакам:  
 Вие долу да појдите в поле,  
 Мнастири, цркви да праите  
 За и вие во нив да седите,  
 Да сте близу и вие до мене,  
 Елимите да ѝ изгониме,  
 Праославна вера да држиме.  
 Ми станале седумдесет светци,  
 што ми слегле, богме, сите в поле,  
 И отишле во Вароша града,  
 Напраиле цркви, манастири;  
 Друзи светци ошле Света Гора,  
 Напраиле цркви, манастири  
 И денеска уште сите стојат,  
 Рисјани се во нив Бога молат,  
 Чест му праат на сите светни,  
 Слават Бога и Богоројца.

Со оглед на фактот што сижето во песната веќе беше предмет на научна интерпретација<sup>17</sup> во оваа прилика ќе направиме една кратка анализа преку која ќе се обидеме да откриеме како механизмите на логиката на митското мислење при создавањето на светите места ја конзервираат историјата на манастирот и на соседните варошки цркви.<sup>18</sup>

17 Е. Милошеска, *Што ни открива народната песна Света Богородица и манастир Трескаец?*, Списание на трудови на ДНУ 22/23, Друштво за наука и уметност, Прилеп 2006/2007, с. 345-355.

18 Варош е најстара населба во Прилеп од каде започнува да се развива средновековниот град Прилеп.

Преку словенска антитеза народниот поет уште во почетокот на песната ни го претставува *чудото големо* – св. Богородица, застаната на *Златоврв–планина*, персонифицирана со *јасна месечина*, која го држи *сонцето* в рапе, односно нејзиниот син Исус Христос, а до нив стои *јасна уезда* – *ангел од небеси*. Таа сака на тоа место да изгради манастир, но во тоа ја спречуваат Елимите. Поради тоа Богородица испраќа *абџ* до сите светци на небо, да дојдат и да ѝ помогнат. Тие веднаш пристигнале предводени од *свети Јоан* и придружени од ангелите, и на местото од старата елимска црква изградиле нов манастир Трескавец за во него да *седи* света Богородица. Потоа им порачала на светците во околината да си соуидаат и тие цркви и манастири за да бидат блиску до неа. Сите седумдесет светци ја послушале желбата на Богородица и си направиле цркви и манастири, едни во *Вароша града*, а други на *Света Гора* (христијанскиот *sacrum* на Балканот)<sup>19</sup>.

Изградбата на манастирите и црквите не само што ја одразува потребата од сакрализација на просторот на Златоврв и неговата околина, туку истовремено претставува и космогонско креативно дејство. Во македонскиот религиозен фолклор тоа се спојува со покрстувањето (*Праославна вера да држиме*), па затоа не случаен е фактот што во песната во функција на водач на сите светци и носител на рајскиот Божји крст се јавува св. Јован (*Од рај Божи крста ми дигнале, / Му го дале на свети Јоана / Да го носи, светци да си води*) кој според Светото евангелие го крштева Исус Христос и поради тој чин во народната религија станува покровител на кумството<sup>20</sup>.

Значи, во песната има одглас од древен мит за одвојување на култивираниот (увоениот) простор од некултивираниот (неувоениот) простор. Имено, космосот е веќе создаден и улогата на света Богородица и останатите светци е да го препоредат и хармонизираат истиот низ механизмот на изградба на манастири и цркви како сакрален христијански простор. Каков е механизмот на сакрализацијата на просторот?<sup>21</sup>

Во песната нехристијанскиот простор ги содржи карактеристиките на некултивиран и неувоен простор, кој со дејствата на своите безверни жители (Елимите) ги има карактеристиките на првочетната состојба на неопределеност и хаос. Митскопоетскиот израз за статусот на тој простор се содржи во зборовите: *Да ми праит чесна манастира / Кај што била елимската црква; Да истераат Елимите сите / Од црквата тамо што имале; Елимите вие истеравте, / Од нивната црква нерисјанска*. Според определен број научници доста веројатно е изразот *Елимска црква* да сведочи за паганско култно средиште, кое со процесот на христијанизацијата било уништено<sup>22</sup>. Од друга страна, во митскопоетската традиција топонимот *Елимска* означува стар, нехристијански, пагански,<sup>23</sup> туѓ, неувоен простор (хаос) во кој господарат демонските сили. Како резултат на тоа во него постојат превртени вредности во однос на христијанските морални норми. Непостоењето на

19 Надворешната околина и амбиентот на манастирот Трескавец доста потсетува на амбиентот на Света Гора (с.з. судејќи според фотографии).

20 Во средновековниот Прилеп катедралната црква била посветена на св. Јован Продром.

21 И преданието за тоа како настанал манастирот Трескавец, запишано од Ј. Хаџи-Василевски, исто така, може да ни послужи како пример за откривање на механизмите на митското мислење при создавањето на светите/христијанските простори: *Манастирот Трескавец и неговата околина се од времето кога Христос проповедал на земјата. Тој е постар од Света Гора. Во старо време, кога овде била нашата царштина, во Марково време, овој манастир се викал Златоврв...* Ј. Хаџи-Василевски, *op.cit.*, с. 102.

22 А. Калоянов, *Етничното усвојување на пространството, отразено в българският фолклор. (Влашка земја и Богданска)*. Во: Етнографски проблеми на духовната народна култура, т. 2. Софија 1989, с. 81.

23 На пусти стари пробишта и други стари згради во Прилеп велат *елимски* од елимско време останати.

христијанскиот закон има за последица на безредие во човечкото општество и недостаток на социјални, морални, етични и други норми во семејно—родовите односи, води до нарушување на патријархалните вредности и до распаѓање на родовиот космос<sup>24</sup>. Преведено на јазикот на фолклорот нехристијанското, друговерското (елимското) е поставено во долните степени од вредноста скала, а своето, православното, христијанското — во горните: *Елимите да и изгониме, / Праославна вера да држиме*.

Значи, основната карактеристика на нехристијанскиот простор е неговата аморфност, тој е без структура и постојаност<sup>25</sup>. Но нехристијанскиот простор, според ортодоксната концепција, не може да биде вечен и бескраен, тој подлежи на усвојување, на христијанизација низ спасителната мисија на Исус Христос<sup>26</sup>. Со спроведувањето на Божјиот закон (*Елимите да и изгониме, / Праославна вера да држиме*) се воспоставува редот во хаотичниот простор и тој се претвора во космос, односно се уредува, култивира и претвора во христијански простор. Во функција на извршител на мисијата се појавува св. Богородица, која со помош на ангелите и останатите светци, предводени од св. Јован, гради манастири и цркви. Светителското присуство (тие се посредници меѓу двата света) во контекстот на христијанскиот простор е веќе знак за Божји ред и закон. Постапувањето на крстот (*Од рај Божи крста ми дигнале*), изградбата на црквата посветена на св. Богородица (*Вие мене црква направете, / II манастир ми ја нарековте*) и останатите манастири и цркви (*Напраиле цркви, манастири*) се веќе израз на сакрализација на култивираниот христијански простор, што на извесен начин одговара на *новото раѓање: II така, кој е во Христа, тој е ново создание; старото помина; ете, сè стана ново*<sup>27</sup>. Така како главни маркери на христијанскиот простор според поетскиот микрокосмос се јавуваат: Бог, ангел, светци, закон, црква/манастир кои го пресемантизираат нехристијанскиот простор и ги изградуваат елементите од сакралниот центар на култивираниот христијански територија<sup>28</sup>. На тој начин е воспоставен Божјиот закон, а негов субститут е почитувањето на христијанските светци (*Ми станале седумдесет светци / Напраиле цркви, манастири / II денеска уште сите стојат / Ријани се во нив Бога молат / чест му праат на сите свети / Слават Бога и Богоројца*).

Вака реконструираниот фолклорен мит за христијанизација на просторот, преку постулирањето на христијанските вредности, ни говори дека македонското народно творештво конзервирало еден значаен историски период кога македонскиот човек го прифаќал христијанското учење како своја религија. Познато е дека воведувањето и распространувањето на христијанската религија е спроведено од сложени процеси на адаптација кон традиционалните верувања при што се создава *религија на взамен компромис*. Тие процеси, односно таа религија ја конзервира доста конкретно во нашиов случај религиозно—легендарната песна *Света Богородица и манастир Трескаец*, која претставува не само пример за *помирување* на христијанското и фолклорното, туку истовремено и својвидна народна меморија врзана за сакралната историја на манастирот преку колектив-

24 В. Јанкова, *Мотивит „Делба на светци“*, Етнографски проблеми на народната култура 6. Софија: БАН, Етнографски институт с музеј 2000, с. 17.

25 М. Елијаде, *Свето и профано*, Књижевна заједница, Нови Сад 1986, с. 61.

26 В. Јанкова, *op.cit.*, с. 18.

27 Свето Писмо (Библија), 2 изд., Британско и инострано библиско друштво — Свиндон, Македонска книга, Скопје 1991, 2. Кор. 5, 17.

28 В. Јанкова, *op.cit.*, с. 19.



ното памтење за постоењето на античката населба и паганските култни светилишта и изградбата на христијанските храмови врз нивните рушевини.

Освен тоа во народната песна се меморирале и податоците за доминантната положба на Трескавечкиот манастир во однос на останатите варошки и прилепски цркви, кои биле вклучени во неговиот имот во својство на метоси, за што ни сведочат и зачуваните средновековни грамоти во кои се споменуваат следниве цркви: Свети Димитрија, Свети Теодори, Барова црква, Света Петка, Свети Ѓорѓија, Свети Никола, Света Варвара, Свети Јован Продром и Свети Врачи<sup>29</sup>.

Трескавечките повелби на кралот Душан, исто така, ни ја потврдуваат чудотворноста на Божјата мајка, која е силно нагласена во самиот почеток на народната песна каде истакнувањето на светоста на просторот на кој треба да се гради манастирот се дополнува со чудото како знак за воведување на нов поредок, односно Божји ред и закон и како знак што ја потврдува моќта на светицата. Всушност, токму поради чудото со кое се сврзуваат, сакралните простори: манастирите, црквите, култните места заземаат централно место во локалната религија, стануваат објект на култ и концентрираат околу себе определена, циклична извршувана, празнична обредност.

Една од причините за Душановата наклонетост и дарежливост кон овој манастир посветен на христијанската мајка е точно нејзината голема чудотворност: *Най-паче же въ семь святлмъ и пречестнлмъ храм, Пресвятгя владычицы нашея Богородицы, и приснодѣвы Марји в' монастыря чудотворнлмъ Трескавцы*<sup>30</sup>. Во Втората Грамота, во последниот член кој се однесува на санкционирањето во однос на непочитувањето на повелбите се наведува: *Кто ли се науди и потышитъ се разорити си божествѣны хрисоволь и отложити али потворити ша одъ него, да ѿе проклетъ одъ Господа Бога вседржителя и прчистыиѣе чюдотворице Богородице матере ѿего*<sup>31</sup>.

Негувањето на култот на Богородица во текот на XIV век, а особено во однос на нејзината чудотворна исцелителска моќ, е засведочен и во требникот пишпуван за кралот Волкашин, најверојатно во манастирот Трескавец поради споменувањето на неговото име. Во него, во една од молитвите наменета за болните, се повикува името на Богородица од Трескавец заедно со застапништвото на останатите регионални чудотворни икони на Богородица Ефеска, Владичица од Раклије, Богородица од Једрина и Богородица од Кидохота. Впечатливо е тоа што во молитвата Богородица од Трескавец се велича како Богородица на високите гори и се нарекува уште Богородица милостива<sup>32</sup>. На овој начин Богородица од Трескавец се вклучува во чудотворните заштитнички како оние на Света Гора или на Синај.

Света Богородица од Трескавец сè до денес ја излева својата чудотворна моќ над секој оној што ќе ја побара нејзината помош. За тоа ни сведочат и поновите етнографски материјали во кои се забележани нејзините исцелителски способности:

Имав чупе немо 17 години. Ни зборуваше, ни слушаше. Бев заедно со него на Трескаец – лежев таму. Ко што лежев ноќта, ми се јави на сон жена и ми вели вака: „Стани!“ Таа, жената Богоројца со дете в раце. „Стани – ми вели – ти дури не почниш да баиш – чупево нема да ти прозборува!“

29 Л. Славева, В. Мошин, *op.cit.*, 1981, Гр. I, чл. 5-6; Гр. II: чл. 6; Гр. III, чл. 3.

30 *Ibidem*, Гр. IV, чл. 1

31 *Ibidem*, Гр. II, чл. 94.

32 К. Апневски, *Пелагонија во средниот век*, Институт за национална историја, Скопје 1994, с. 210-211; Лј. Ковачевиќ, *Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti*, *Starine X*, JAZU, Zagreb 1878, с. 282.

Откако се согласува жената да стане бајачка, по советот на св. Богородица, се случува чудо и нејзината ќерка прозборува: *Маме, ајде дома да си ојме!*<sup>33</sup>.

Континуитетот на традицијата да се оди на поклонение на манастирот за да се бара застапништво од св. Богородица всушност и никогаш не била прекината. За тоа ни сведочат писмените извори од средновековието и од турскиот период преку кои дознаваме за големото регионално значење кое го имал манастирот како силно култно средиште. Еден од позначајните извори е и Трескавечкиот кодик од XVI–XVIII век<sup>34</sup> во којшто се запишувани имињата на сите гости и нивните вотивни дарови коишто ги оставале не само за време на празниците на Богородица (Голема и Мала Богородица, Сретение Господово, Благовест), туку и на други празници како на св. Стефан Првомаченик, на свети Трифун, на Богојавление, на св. Атанас, на Крстовден и т.н. Посетителите во Кодикот се означени како гости кои му припаѓале на одреден еснаф (**КИРАЦИИ ГРАЦКИ 42, ГРАТ ПРИЛЕПЪ КЌУРЧИИ 53, ПАПУЧИИ 54**) или на етничка група (**ВЛАСИ 48, ВЛАСИ ПРЕМАТАРИ 24, ВЛАСИ И КОНАРИ 45, ГОСТИ МИЈАЦИ 100, СЕЛО ЗАГРАТЪ ГОСТИ 87**), а кои доаѓале од различни места Прилеп, Струмица, Охрид, Крушево, Битола, Велес, Кратово, Скопје, Кичево, Полог, Мариово, Тиквеш, Струмичко, Кичевско, Дебарско, Мала и Горна Река, Меглен, Леринско, но и од поодалечени места и од соседни земји: **ГРАДЪ ДИМИШЪ ВАРЪ СИРЕЧЪ БАНАТЪ 37, ГРАД ЁЛИБАСАН 10**. Забележан е и податокот дека и нехристијанското население го дарувало манастирот што претставува само уште една потврда за длабочината и за силата на култот на чудотворната Богородица во овој предел<sup>35</sup>.

За континуитетот на култот ни говорат и патешественичките записи за Прилеп и Прилепско од XIX век во кои посебно се истакнува тешкото совладување на стрмниот, карпест терен на патот до манастирот. Авторите забележале дека на некои од карпите има владбено стапки и скали по кои луѓето можат да се искачуваат. Во врска со нив Ј. Хаџи–Василевиќ забележал едно интересно предание, според кое, доколку некој од поклониците во моментот кога се искачувал по стрмните обележани стапки на карпата бил грешен, тогаш каменот започнувал *да се ниша ту на едната страна, ту на другата страна*<sup>36</sup>. Како што констатира Љ. Ристески<sup>37</sup> изнесеното предание јасно го потенцира мотивот на проверка и искушение на грешните на патот до светиот центар. Во врска со светиот пат и патувањето до светото место – Манастирот Трескавец со црквата Успение на Света Богородица интересно е тоа што е одбележан со повеќе свети култни места на кои патниците – поклоници, намерници, гости, бојжаци застануваат да се помолат и да запалат свеќа. Поминувањето на овие мали култни светилишта може да се протолкува како прочистување и просветлување на луѓето за да можат подготвени да застанат пред чудотворниот лик на Богородица од Трескавец. Всушност искачувањето до планинскиот врв Златоврв, под чиешто плато е сместен манастирот, асоцира на настаните кои се случиле на Таворската Гора (Преображението на Исус Христос) и на Синајската Гора (местото каде Мојсеј се среќава со Бога и кадешто пророкот Илија се подвижува), но и

33 Т. Вражиновски, *Народна митологија на Македонците 2*. Скопје–Прилеп: Институт за старословенска култура, Прилеп, Матица Македонска, 1998, бр. 388.

34 Р. Угринова-Скаловска, *За Трескавечкиот кодик*, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија IV, Институт за истражување на старословенската култура, Прилеп, Скопје 1981, с. 187–213.

35 Ibidem, с. 191.

36 Ј. Хаџи–Василевиќ, *op.cit.*, с. 81, фус. 46.

37 Љ. Ристески, *Катедорните простор и време во народната култура на Македонците*, Матица, Скопје 2005, 247.

на тешкиот свет пат во освојувањето на врвот Атон на Света Гора, места коишто биле цел на монашките патувања и подвижувања. Идентично на нив, и во околината на манастирот Трескавец постоеле монашки пештерски испосници – црквички чии остатоци се наоѓаат и денес во масивните карпи како на Златоврв, така и по целиот планински венец. Посебниот природен амбиент, географските карактеристики и континитетот на светиот простор заедно со автохтоноста на култот придонесувале местата во прилепскиот крај уште во текот на IX век да бидат избрани за анахоретски подвизи на што укажуваат најновите тековни археолошки истражувања на карпестиот предел на кој се наоѓа вториот по големина во овој крај манастир Зрзе со црква посветена на Преображението Христово, а каде е откриен голем комплекс на пештерски црквички и испосници со мали димензии. На споменот за некогашниот пустиножителски испоснички живот во околината на манастирот Трескавец ни укажуваат, исто така, помалите пештерски црквички кои за жал до овој момент сè уште не се истражени и проучени. Сепак нивното постоење е евидентно доколку се движите на патот кон манастирот, кој меѓу другото е одбележан и со поголем број на карпи на кои е насликан пресветлиот лик на Мајката Богородица и Архангелот Михаил и со голем број на свети води – извори и чешми. И народните преданија го забележале постоењето на исликаните карпи со фрескоживопис, но и постоењето на многубројните пештерски црквички за кои се вели дека некогаш во нив се подвижувале испосници и отшелници<sup>38</sup>. Во едно од нив останало сеќавањето за некој монах–испосник чии мошти сè до почетокот на XX век биле предмет на посебна почит од верниците: *Од посникот што постыл некоаш, имат една коска што ја целиваат којшто ќе појдат*<sup>39</sup>. Според описот во преданието можеме да заклучиме дека станува збор за пештерската црквичка која се наоѓа на доста непристапно место во процепот на карпата на самиот Златоврв, северозападно од манастирот. Местата на подвижувањето на анахоретите со текот на времето станувале силни монашки центри на отшелнички братства како што било случајот и со манастирот Трескавец. Доказ дека народните преданија имаат големо значење за проучување на нашето минато и дека во нив се зачувани вистински историски настани ни даваат повторно Душановите грамоти кои само ни ја потврдуваат нивната содржина. Така во првата трескавечка грамота кралот Душан го слави примерниот подвижнички живот на калуѓерите во Богородичната црква во манастирот Трескавец, споредувајќи го со аскетските подвизи на калуѓерите кои живеат на Синајска Гора или во Света Гора Атонска<sup>40</sup>.

### Klasztor Treskawec i jego cerkiew Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny

W artykule omówiono kult Matki Bożej, jaki rozwinięty został w klasztorze w Treskawcu i wokół niego od czasów antyku aż do współczesności. Z biegiem wieków cześć oddawana Treskaweckiej Bogurodzicy znalazła poświadczenie zarówno w źródłach historycznych, jak i w kolektywnej świadomości narodu, o czym przekonują przedstawione w artykule materiały

38 J. Хаџи-Васиљевиќ, *op.cit.*, с. 87.

39 М. Цепенков, *op.cit.*, бр. 627.

40 Л. Славева, В. Мошин, *op.cit.*, 70, Гр. I, чл. 1.

etnograficzne i folklorystyczne. Kult Matki Bożej z Treskawca, podtrzymywany przez mnichów, średniowiecznych władców oraz licznych pielgrzymów i wiernych rozprzestrzenia się i umacnia dzięki wielu świętym miejscom na drodze pielgrzymek, funkcjonujących według wzoru największych Świętych Gór chrześcijańskiego regionu Bałkanów.

## Podróż Matki Bożej na Athos w bułgarskiej pieśni ludowej

Chociaż w bułgarskich pieśniach ludowych występuje wiele maryjnych wątków apokryficznych, legenda o wizycie Matki Bożej na Athosie nie znalazła w niej szerszego odbicia<sup>1</sup>. W artykule podejmę próbę refleksji nad jedyną chyba opisującą to wydarzenie pieśnią: bożonarodzeniową *Света Богородица отива на Света-гора*<sup>2</sup>. Zakładam, że odwołując się do motywów o różnej proveniencji, stanowi ona w swej istocie wariant znanego w świecie śródziemnomorskim obrazu podróży królowej-bogini<sup>3</sup>.

Legenda o początkach chrześcijaństwa na Athosie funkcjonowała na Bałkanach zapewne już w XIV-XV wieku, kiedy pojawiło się zagrożenie ze strony Turków Osmańskich. Najprawdopodobniej pod koniec XVI wieku została spisana w języku starogreckim przez kogoś związanego z monasterem Iwerskim. Na język słowiański przetłumaczył ją bułgarski mnich Stefan. I tak po raz pierwszy została wydana drukiem w dziele zatytułowanym *Рай мысленный* w 1659 roku w typografii klasztoru.

Tekst ten, wykorzystując znany z innych apokryfów motyw losowania ziem przez apostołów<sup>4</sup>, podaje, że Maryi przypadła ziemia iwerska. Anioł Boży oznajmił jednak, że przeznaczona jej jest inna kraina. Postanowiła więc odwiedzić na Cyprze Łazarza (zob. J 11, 1-44). Wyruszyła z Jerozolimy na statku w towarzystwie Jana. Niespodziewana burza zmieniła ich kurs i znaleźli się u wybrzeży Góry Athos, ówczesnego centrum kultu Apollona. Wobec nawoływań miejscowych idoli, by Matkę Boga przyjąć godnie<sup>5</sup>, mieszkańcy Athosu zeszli na brzeg. Maryja nawróciła ich, objawiając Tajemnicę Wcielenia. Obiecała, że nigdy nie przestanie opiekować się tym miejscem osobiście, a następnie odpłynęła<sup>6</sup>.

Przesuwając powstanie athoskiej wspólnoty klasztornej do czasów pierwszych chrześcijan i wiążąc je z peregrynacją Matki Zbawiciela, tekst ten motywował oraz podkreślał świętość tego miejsca; wyrażał nadzieję na wstawiennictwo Założycielki, zwłaszcza wobec niebezpieczeństwa

1 С. Wranska wymienia tylko dwie takie pieśni: *Света Богородица отива на Света-гора* oraz *Заклинание срещу „подлость”*. Zob. Ц. Вранска, *Апокрифите за Богородица и българска народна песен*, СБНУ, XXXIV, s. 170-172.

2 А. Dejnowicz przetłumaczyła na polski jeden z jego wariantów. Zob. *Bogurodzica jedzie na Świętą Górę*, [w:] *Kult świętego Mikołaja w tradycji prawosławnej*, oprac. А. Dejnowicz, Gniezno 2004, s. 73.

3 W niniejszej pracy ograniczam się tylko do kontekstu kultury śródziemnomorskiej, ale należy zaznaczyć, że pieśni bożonarodzeniowe wykazują związek z prasłowiańskim mitem kosmogonicznym. Zob. И. Добрев, *Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение*, София 1982.

4 Zob. *Дzieje Apostoła Tomasza*. W pieśni ludowej motyw ten uległ transformacji. Miejsce apostołów zajmują święci, a przedmiotem losowania stają się przydomki. Zob. Ц. Вранска, *Апокрифите...*, s. 164-170.

5 Por. *Сказание на Афродитиана за чудото, което стана в персийската земя*, w którym idole w świątyni Ira jako pierwsze świadczą o bóstwie Jezusa. Zob. *Стара българска литература*, т. 1, *Апокрифи*, съст. Д. Петканова, София 1982, s. 133-137.

6 Dalsza część przekazu dotyczy już wizyty Bogurodzicy na Cyprze oraz jej powrotu do Jerozolimy. Według I. Smirnowa, całość powstała w oparciu o „ludowo-mnisze” opowiadanie o początkach chrześcijaństwa na Górze oraz legendę o pojawieniu się tu pierwszej maryjnej ikony, przywiezionej z Jerozolimy przez biskupa Klimenta (IV w.) – to właśnie jego Maryja miała im zostawić jako przywódcę i opiekuna. Zob. И. Смирнов, *Апокрифические сказания о Божией матери*, „Православное Обозрение”, 1873, 1, s. 582.

islamizacji Półwyspu Bałkańskiego. Legenda ta znalazła więc swoje odbicie także w głęboko naznaczonej kultem maryjnym twórczości ludowej.

Analizowana pieśń zawiera trzy obrazy. Pierwszy ma charakter wprowadzający: *Света се гора наднела,/ нади море се наднела./ Гора по море гледаше*<sup>7</sup>. Zantropomorfizowana Święta Góra pochyła się nad morzem, spoglądając na jego powierzchnię. W innym wariacie tekstu określone jest ono jako białe, co ma związek z ludową nazwą Morza Egejskiego: Morze Białe<sup>8</sup>.

Symbolika tego zestawienia wyraża się w antynomiach: góra-dół, ziemia-woda. W perspektywie wertykalnej Góra, wznosząc się ponad wodami morskimi, symbolizującymi świat chaosu, staje się łącznikiem między *sacrum* i *profanum*. Jest *axis mundi*, a zatem miejscem *par excellence* wyznaczonym na budowę świątyni. Jako przestrzeń zamknięta, wyraźnie określona przez granice linii brzegowej, wchodzi jednak w relacje z obrazowaną przez morze przestrzenią otwartą. Spogląda w nią. W układzie wertykalnym perspektywa jest więc zewnętrzna, a Góra stanowi punkt konwergencyjny dla wszystkiego, co znajduje się poza nią<sup>9</sup>. Będąc centrum świata, staje się więc celem każdej wędrówki. Prowadzą do niej wszystkie drogi w mitopoetyckiej przestrzeni<sup>10</sup>.

Droga zaś – spinająca obszar oswojony (punkt wyjścia) z miejscem obcym, dopiero czekającym na zdobycie (punkt dojścia)<sup>11</sup> – wiąże się z wysiłkiem, ofiarą lub wyborem. Zbliżanie się do końca podróży sygnalizuje stopniowe narastanie niebezpieczeństwa, wyrażającego się utratą określoności, a tym samym stabilności<sup>12</sup>. Obrazem takiego stanu są niespokojne wody morskie. Jako siedziba chtonicznych, wrogich człowiekowi sił, oznaczają przestrzeń, którą należy pokonać, aby osiągnąć upragniony cel.

W pieśni ludowej zadanie to podejmuje właśnie Bogurodzica: *По море втви бел каик,/ И у каико седеше,/ Богородица седеше*. Następuje tu zmiana perspektywy. Obraz Góry pochyłającej się nad morzem, ustępuje miejsca obrazowi Maryi siedzącej na łódce. Fakt, iż przybywa osoba święta, odwraca układ hierarchiczny przestrzeni, musiała ona bowiem wyruszyć z miejsca przebywania *sacrum*. Centrum świata zostaje niejako przesunięte na peryferie dotychczasowego modelu. Maryja kieruje się ku jego wnętrzu, a przestrzeń, do której zmierza, dopiero wymaga oswojenia, uświęcenia, a zatem powiązania z faktycznym środkiem.

Chrześcijańska symbolika tego obrazu jest wyraźna. Łódź stanowi hipostazę Kościoła. Poyzycja Bogurodzicy jest więc tu jak najbardziej uprawomocniona – to opiekująca się wspólnotą wierzących Matka. Wody morskie oznaczają niebezpieczeństwo duchowego chaosu, popadnięcia w grzech. Łódź unosi się ponad nimi, jest bowiem uświęcona przez działanie Ducha Bożego, symbolizowane przez kolor biały. Podróż Maryi ma zatem na celu poszerzenie granic jego panowania. W tym przypadku u jej kresu czeka największa przeszkoda – centrum przestrzeni zorganizowanej przez przeciwny układ aksjologiczny: pogański.

7 Cytuję za najpełniejszym wariantem pieśni, zapisanym we wsi Suchodol (okręg sofijski) przez Ž. Ilkova [w:] СЪНУ XIII, 18, s. 3.

8 Zob. wariant zapisany we wsi Brybnica (okręg sofijski), [w:] СЪНУ XIII, s. 17: *Света се Гора наднела,/ Воз Бело море гледаше*.

9 W. Toporow, *Прѣстрѣнѣ и текст*, [w:] idem, *Прѣстрѣнѣ и рѣчѣ*, przel. B. Żyłko, Kraków 2003, s. 42.

10 Ibidem, s. 57nn.

11 Morze Białe w bułgarskich tekstach folklorystycznych pojmowane jest jako granica przestrzeni oswojonej: strefa przejściowa między światem oswojonym (ludzkim) a dzikim (nie-ludzkim). Zob. Ц. Георгиева, *Пространство и пространства на българите XV-XVII век*, София 1999.

12 W. Toporow, *Прѣстрѣнѣ...*, s. 57nn. Рог. Д. Желева-Мартинс, *Пътят като свято място*, [w:] *Свети места на Балканите*, Благоевград 1996, s. 60-70.

W świadomości mitopoetyckiej pokonanie tej przeszkody wiąże się albo z otwarciem dostępu do *sacrum*, albo ze zmianą statusu wędrującego podmiotu<sup>13</sup>. W przypadku misji Bogurodzicy efektem będzie przebóstwienie przedmiotu. Jako że zadanie to jest ze swej istoty niezwykle trudne, Maryja trzyma na rękach swojego Syna oraz ma do pomocy dwóch świętych – Jana i Eliasza: *У ръце държи Христосе, / Христосе мъжко детеце; / Од десна страна седеше / Свети Йована кумо му; / Од лева страна седеше / Свети Илия уйка му.*

Układ ten przywodzi na myśl wyobrażenie ikonograficzne<sup>14</sup>. Fakt, że Maryja występuje z Dzieciątkiem Jezus, jest motywowany Tajemnicą Wcielenia. Umieszczenie po jej dwóch stronach szczególnie czczonych świętych skutkuje uzyskaniem specyficznego układu trzech postaci. Centralne miejsce Bogurodzicy z Młodzieńcem przywodzi na myśl kompozycję, dla której w przestrzeni świątynnej zarezerwowana jest absyda ołtarzowa: „Wielką Panagię”, „Znak”. Wizerunek taki może przedstawiać także właśnie Matkę Bożą trонującą (Królową Niebios), otoczoną archaniołami lub parą świętych<sup>15</sup>. W tym przypadku jej prawa strona zarezerwowana by była dla Jana, lewa – dla Eliasza<sup>16</sup>.

Pojawienie się postaci Jana Chrzciciela wynika z ludowej kontaminacji dwóch nowotestamentowych postaci noszących to imię, a blisko związanych z ziemskim Jezusem. Biblia informuje o obecności pod Krzyżem zarówno Maryi (zob. J 19, 25-27), jak i Jana Ewangelisty, a tradycja apokryficzna rozwinęła wątek duchowej adopcji Umiłowanego Ucznia przez Matkę Bożą. Obecność Jana Chrzciciela podyktowana jest także wskazywaną przez układ trzech postaci, a wyrażającą istotną dla doktryny chrześcijańskiej ideę wstawiennictwa świętych. Wobec wydarzeń nad Jordanem (por. Mk 1, 9-11) prorok ten uznawany był za „ojca chrzestnego” Jezusa, a zatem w kategoriach bułgarskiej kultury ludowej za Jego „kuma”<sup>17</sup> (*кумо му*).

Po prawej stronie Maryi znajduje się Eliaz, nazwany wujkiem Jezusa (*уйка му*), a zatem pełni funkcję brata jego Matki. Jest on jedną z częściej występujących w folklorze południowoślōwiańskim postaci, o niezwykle wysokiej pozycji w ludowo-chrześcijańskim panteonie świętych. Jego funkcje i znaczenie pozostają w ścisłym związku z osobą Chrystusowego poprzednika, co wiąże się ze słowami prococtwa, które prekursorowi Mesjasza nadają symboliczne imię Eliasza (Ml 3, 23-24, por. Łk 1, 13-17). Tradycja apokryficzna nawet utożsamia te dwie postaci<sup>18</sup>. Ich związek można więc rozpatrywać przez pryzmat bardzo popularnego w ludowych wierzeniach i praktykach obrzędowych mitu bliźniaczego<sup>19</sup>. Opowiada on o dwóch braciach (bliźniakach), którzy choć sobie równi, uosabiają przeciwstawne siły, wyrażają dualizm świata. Ich funkcje określa dychotomia woda-ogień.

13 Ibidem, s. 58.

14 A. Kollątaj wskazał tu kompozycję *deesis*, co wydaje się jednak być nieuzasadnione ze względu na istotne modyfikacje w treści. Zob. A. Kollątaj, *Święci wznoszący obiekty sakralne w wybranych bułgarskich tekstach folklorystycznych*, [w:] *Święci i świętość w korzeni tworzenia się kultury narodów słōwiańskich*, red. W. Stępiak-Minczewa, Z.J. Kijas, t. 1, Kraków 2000, s. 233.

15 Zob. ikony trонującej Bogurodzicy, znajdujące się w klasztorze Św. Katarzyny na Synaju.

16 Strony te określone są z wewnętrznego punktu widzenia, umieszczonego w centrum obrazu (Matka Boża), co uprawomocnione jest w analizie ikony. Pieśń ludowa je odwraca, ponieważ całość opisuje z zewnątrz. Zob. B. Успенски, *Семиотика на изкуството*, прев. E. Трендафилова, София 1992.

17 Motyw ten pojawia się w popularnej w folklorze bułgarskim pieśni o dzieleniu nieba przez czterech świętych braci: Mikołaja, Jana, Piotra i Eliasza.

18 Zob. *Pytania Jana Teologa*.

19 Na temat jego recepcji w folklorze południowoślōwiańskim zob. P. Попов, *Светци-близнаци в българския народен календар*, София 1991; П. Бочков, *Близнаците в българския фолклор*, „Български фолклор”, 1982, 2, s. 50-59; G. Minczew, *Święta Księga – Ikona – Obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003, s. 138-162.

Pierwszy z żywiołów reprezentuje Jan Chrzciciel. Symbolika wody wiąże się z bytem o nieokreślonej formie, a zatem o niepewnym statusie aksjologicznym. Jest to coś niepokojącego, co w układzie wertykalnym zajmuje rejon najniższe, podziemne, a więc zarezerwowane dla sił chtonicznych. W wierzeniach ludowych Jan Chrzciciel ma więc moc przegania demonów<sup>20</sup>. A apokryficzna *Ewangelia Filipa* nadaje mu cechy demiurga.

Postać Eliasza natomiast funkcjonuje w kontekście solarnym. Tajemniczość biblijnego opisu jego uniesienia do nieba (zob. 2 Krl 2, 11-13) sprzyjała powstaniu przekonania, że został on wniebowzięty wraz z ciałem, a fakt, że odbyło się to na ognistym wozie zaprzęgniętym w ogniste rumaki, ułatwił skojarzenie go z bogiem Heliosem. W wierzeniach ludowych ma więc władzę nad gromem. Żywioł ognia towarzyszy mu również w ikonografii, gdzie za atrybut służy mu iskrzący miecz. Według przekazu kanonicznego, Jahwe miał mu się objawić na Górze Horeb, czyli górze słońca (zob. 1 Krl 19, 8-14).

Wobec wiary we wniebowzięcie Eliasza, jego postać zaczęła pojawiać się również w kontekstach eschatologicznych. Apokryficzna *Ewangelia Nikodema* informuje, że razem z Henochem czeka w otchłani, aby wystąpić przeciwko Antychrystowi, co wyraźnie wskazuje, że przeznaczona mu jest walka z Bestią. W Biblii walczy on ostro z kultem bałwochwalczym (zob. 1 Krl 18, 20-39), w wierzeniach ludowych – z *lamią*. Przedstawia się jako zwycięzca chtonicznej siły – solarny heros, i patron we wszelkim nieszczęściu<sup>21</sup>.

Nie dziwi więc, że jego postać pojawia się po prawicy Maryi, a zatem po stronie tradycyjnie łączonej ze światłem i sferą niebieską. Pozostaje to szczególnie znaczące w kontekście celu ich podróży, jakim miało się okazać unicestwienie starego porządku świata, poprzez włączenie Góry Athos w przestrzeń chrześcijańską, wyodrębnienie jej z chaosu (władzy sił chtonicznych) i pociągnięcie ku prawdziwemu centrum aksjologicznemu<sup>22</sup>.

Jako że w świadomości mitopoetyckiej przestrzeń konstytuowana jest przez rzeczy – to one organizują ją strukturalnie – akt kreacji dokonuje się poprzez oddzielenie przestrzeni (jej uwolnienie), ponieważ jedynie otwarta jest gotowa na przyjęcie przedmiotów<sup>23</sup>. Dlatego też uświęcenie Góry Athos wiąże się z dwoma momentami: odnowieniem drogi do niej prowadzącej przez nasycenie jej przedmiotami, umieszczenie w wyróżnionych punktach symboli sakralnych<sup>24</sup>.

Maryja potrzebuje tu dwóch świętych wojowników, podwojenie oznacza bowiem wzmocnienie. Funkcje Jana i Eliasza dopełniają się wzajemnie. Stanowią oni boską parę bliźniaków, która, z jednej strony, zapewnia bezpieczeństwo i pomyślność<sup>25</sup> (wspomaga w przebyciu niebezpiecznej drogi morskiej)<sup>26</sup>, z drugiej – pozwala dokonać niezbędnych czynności przy uświęcaniu przestrzeni (zrealizować cel tej wędrówki)<sup>27</sup>. Krzyżują się tu dwa obrazy boskich braci: demiurgów oraz wojowników. W obu przypadkach są to mediatorzy i zastępcy.

20 Więcej na temat świętych w bułgarskich wierzeniach ludowych zob. *Българска митология. Енциклопедичен речник*, съст. А. Стойчев, София 1994. Zob. też: M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

21 Por. 1 Krl 17, 8-24, Mk 15, 33-37.

22 W. Toporow, *Przestrzeń...*, s. 30n.

23 W. Toporowa zainspirowała myśl M. Heideggera, który twierdził, że pustka nie jest nicością ani brakiem, lecz wytworem, a więc pokrewna jest właściwej istocie miejsca. Zob. *ibidem*, s. 25nn.

24 *Ibidem*, s. 68.

25 Zob. П. Бочков, *Близнаците...*, s. 59-60.

26 Najslyniejsi w śródziemnomorskim świecie bracia, greccy Dioskurowie, byli patronami żeglarzy.

27 Należy dodać, że świadomość ludowa z osobą Matki Bożej łączy raczej inną bliźniaczą parę świętych: Paraskewę-Petkę i Kiriakę-Nedelję (zwłaszcza na ziemiach serbskich i bułgarskich). Fakt, że w tej pieśni pojawiają się męscy



Omówiony wyżej układ trzech postaci kojarzy się z ikoną, która pływając po powierzchni morza, zbliża się ku wybrzeżom Świętej Góry, toteż uprawomocnione wydaje się odwołanie do popularnych w świecie śródziemnomorskim legend o cudownych wizerunkach maryjnych. Okazuje się, że istnieje taki, który jest związany z Monasterem Iwerskim: to ikona Matki Bożej *Portaitissa*<sup>28</sup>.

Legenda podaje, że w pierwszej połowie IX wieku ikona ta została uratowana przed ikonoburcami przez pewną bogatą wdowę z okolic Nicei, która wrzuciła ją do morza. Wizerunek nie utonął, lecz odpłynął w dal. Opowieść o cudzie dotarła na Górę Athos dzięki synowi tej kobiety. Dwa stulecia później mnisi nowej wspólnoty iwerskiej ujrzeli nad morzem słup ognia. Okazało się, że wydobywał się z unoszącej się na falach maryjnej ikony. Dzięki interwencjom Bogurodzicy uratowano ją i umieszczono nad bramą wejściową do monasteru. Życzeniem Maryi bowiem było stać jego Strażniczką.

Legenda ta, po pierwsze, opowiada dzieje cudownej ikony, po drugie zaś wyjaśnia i podkreśla wyjątkowy status nowo powstałego (na przełomie X i XI wieku) monasteru. Oba wątki wiąże osoba Maryi. Warto dodać, że wizerunek Matki Bożej Iwerskiej stanowi przykład ikony ranionej, czyli takiej, która w wyniku agresji ze strony albo heretyka (ikonoklasty), albo innowiercy (żyda lub muzułmanina) doznała uszczerbku, ale ocalona dzięki interwencji Niebios świadczy o chwale Bożej<sup>29</sup>.

Spojrzenie na kreowaną w pieśni ludowej podróż Matki Bożej na Athos przez pryzmat legendy o ikonie iwerskiej stwarza interesujące możliwości interpretacyjne. Maryja (lub jej wizerunek) przybywa na Górę, aby ją ocalić. W obu przypadkach istotą tego wydarzenia jest marionfania, rozumiana albo dosłownie, albo w perspektywie teologii ikony (zwłaszcza w rozumieniu pobożności ludowej). Droga jest ta sama – morska<sup>30</sup>, sposób uświęcenia przestrzeni docelowej również – to cud.

Obraz podróżującej Maryi i jej orszaku dopełnia postać Mikołaja<sup>31</sup>: *II каукчиа што беше;/ Сам беше свету Никола*. Pojawienie się tego świętego motywowane jest rodzajem drogi, jaką podążają. Już od VI-VII wieku zarówno teksty hagiograficzne, jak i homiletyczne przypisywały mu<sup>32</sup> władzę nad żywiołem morskim, co znalazło swój wyraz także w wierzeniach ludowych. Jako patron żeglarzy kojarzony jest z wodą, zimnem, lodami, a zatem hipostazami sił chthonicznych. Pełni funkcję uzdrowiciela i egzorcysty. Walczy ze *zmejami*. Oprócz tego przypisuje mu się udzielanie pomocy ludziom niewinnie skazanym i biednym, a także wymierzanie słusznych

święci wynika z tego, że Bogurodzica jest w towarzystwie Syna, więc ich określenia muszą wskazywać na relacje do Jezusa, a nie Maryi. Zob. G. Minczew, *Święta księga...*, s. 164-194.

28 Datuje się ją na XII wiek, ale według legendy jej autorem jest św. Łukasz Ewangelista. Więcej zob. <[www.iveron.ru/main.php?id=history\\_icon](http://www.iveron.ru/main.php?id=history_icon)>. Por *Сказание о Иверской иконе Божией Матери* (Москва 1843), [w:] <<http://miraculousreligion.blog.bg/viewpost.php?id=97982>>.

29 Popularność takich opowieści wiąże się z okresem ikonoklazmu, a wątek żyda-muzułmanina jako obrazoburcy wpisuje się w polemikę ikonodulską. Zob. P.L. Grotowski, *Kształtowanie się toposu ikony ranionej a judaizm i islam*, [w:] *Portolana. Studia Mediterranea*, vol. 2, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2006, s. 127-146.

30 Na temat wędrówek ikon zob. M. Salomon, *Pamięć wspólnoty śródziemnomorskiej. Rozważania nad tradycją bizantyńskich ikon maryjnych*, [w:] *Portolana. Studia Mediterranea*, vol. 1, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2004, s. 81-92.

31 Wariant zapisany we wsi Brybnica przez W. Angelkowa pomija Mikołaja. Ten spisany przez P. Iwanowa zaznacza zaś jego wiek: *Каукчиа – сам стар свету Никола*. Zob. С6HV, XIII, s. 17.

32 Pomijam tu kwestię tożsamości św. Mikołaja Cudotwórcy oraz genezy i rozwoju jego kultu. Dla mnie istotne jest miejsce, jakie w kulturze ludowej Słowian południowych zajmował święty o imieniu Nikola. Zob. *Kult św. Mikołaja...*, *Българска митология...*

kar. Niektóre jego cuda przypominają dzieła Jezusa<sup>33</sup>. W pieśni ludowej zastępuje on lub nawet staje się samym Bogiem-Ojcem<sup>34</sup>. Dlatego też jego zadaniem jest bezpieczne doprowadzenie niebiańskiego orszaku do lądu.

Drugi powód, dla którego wystąpił on w roli sternika, podają kolejne wersy pieśni: *II no kako вървеа,/ Вървеа до три гелми,/ Гълни жълти жълтици*. Podróżującym towarzyszą trzy żaglowce załadowane złotem, więc obecność tego świętego minimalizuje ryzyko straty bardzo cennego kruszcu. Jego postać wiąże się przecież z cudownymi ocaleniami statków kupieckich, wypełnionych najczęściej zbożem, ze złotem niejako tożsamym. Występuje także w opowieściach o monetach, zawsze w kontekście liczby trzy, co, po pierwsze, odwołuje do ilości żaglowców płynących za białą łódką, po drugie – odpowiada układowi postaci na niej się znajdujących, symbolizujących rzeczywistość niebiańską.

Obraz statków wprowadzony jest do tekstu pieśni jako trzeci, ponownie za pomocą zmiany perspektywy, z bliższej na dalszą. Świadczy on, że ludowa wersja legendy o wizycie Maryi na Athosie odwołuje się nie tylko do Biblii, ale także do szerszej rozumianej kultury basenu Morza Śródziemnego. Temu typowemu obrazowi towarzyszą opisy sztormów<sup>35</sup> oraz innych nieszczęść, jakie w świadomości mitopoetyckiej mogą spotkać żeglarzy (niejako ich katalogiem są dzieje Odyseusza). Doskonałym przykładem takiego ujęcia jest oczywiście wyprawa Argonautów.

Również tradycja biblijna zawiera nawiązania do morskiego żywiołu. *Pierwsza Księga Królewska* dostarczyła obrazu imponującej floty handlowej. Jej właścicielem był król Salomon, który sprowadzał nią zza morza złoto (zob. 1 Krl 9, 26-28, 1 Krl 10, 22). Obraz sztormu wprowadziła natomiast *Księga Jonasza*, w której burza posłużyła Jahwe do zawrócenia ze złej drogi swojego proroka (zob. Jon 1, 1-16). Motyw ten stał się bardzo popularny w chrześcijańskiej tradycji<sup>36</sup>. Można go odnaleźć także w legendzie o pobycie Maryi na Athosie: płynący na Cypr statek znalazł się bowiem u wybrzeży Świętej Góry właśnie w wyniku sztormu.

Dla pełnego zrozumienia obrazu morskiej podróży są istotne jeszcze dwie perykopy nowotestamentowe: dwa opisy cudów dokonanych przez Jezusa nad Jeziorem Genezaret (zob. Mk 4, 35-41 oraz Mt 14, 22-33). Oba bowiem, pokazując władzę Jezusa nad żywiołem wody (uciszenie burzy, chodzenie po falach), wyrażają Jego Boże synostwo. Drugi z nich uczy ponadto – na przykładzie Piotra, że tylko niezachwiana wiara (czyli więź z *sacrum*) gwarantuje utrzymanie się na powierzchni, co wobec analizowanego obrazu białej łódki jest wyjątkowo znaczące. Przecież znajdują się na niej trzy postaci, posiadające cechy zarówno demiurgów jak i wojowników, a przewodzi im najważniejsza w hierarchii Bogurodzica. Swoją obecnością chronią nie tylko siebie wzajemnie, ale także statki ze złotem, symbolizującym świętość Maryi.

Przeznaczenie tego drogiego kruszcu wyjaśniają ostatnie wersy pieśni: *Та че карая жълтъци,/ Та че манастир да правя,/ Манастир Света горуца*. Ma on posłużyć budowie na Athosie monasteru<sup>37</sup>, czyli obiektu, który będąc strefą przejściową między przestrzenią *sacrum* i *profanum*, stanowi środek świata (*axis mundi*). Przeznaczonym do tego miejscem ze swej istoty jest

33 Na przykład rozmnożenie chleba i wina. Także samo uciszenie burzy jest takim cudem (por. Mk 4, 35-41).

34 Pojawia się on także w funkcji Jana Chrzciciela. Zob. *Kult św. Mikołaja...*, s. 19.

35 Na temat opisu burzy na morzu w literaturze greckiej, rzymskiej oraz w Biblii zob. P. Thimmes, *Studies in the Biblical Sea-Storm Type-Scene. Convention and Invention*, San Francisco 1992.

36 Zob. opis sztormu z udziałem św. Pawła: Dz 27, 9-38. Więcej zob. J. Milobędzki, „*Na statkach ruszyli w morze...*” (*Ps 107, 23*). *Morze i żegluga w Piśmie świętym*, Poznań 2002.

37 W pieśni ludowej obiekty sakralne budowane są nie tylko ze złota, ale także srebra oraz drogocennych albo nawet zwykłych kamieni. Zob. A. Kollątaj, *Święci...*, s. 235.

właśnie góra. Natomiast czynność budowania – zwłaszcza świątyni – jest właściwa demiurgowi, akt kreacji powtarza bowiem stworzenie świata. Polega on na wydzieleniu pewnej przestrzeni oraz uporządkowaniu jej według niebiańskiego wzorca. W efekcie zostaje ona uświęcona – zaadaptowana przez *sacrum*.

Taką moc w świadomości mitopoetyckiej ma jedynie Bóg lub – pośrednio – Jego wysłanicy: święci lub herosi<sup>38</sup>. Dlatego też dane miejsce zostaje uznane za święte, jeżeli ma związek z ich działalnością, ważne jest bowiem to, że pojawili się oni w granicach przestrzeni znanej, oswojonej. Wtedy oczekuje się, że cud, który zainicjował jej przebóstwienie, powtórzy się. Pozostając w ścisłym związku z zamieszkującą ją wspólnotą (jej początkami i dalszymi dziejami), postaci te jawią się więc jako patroni, będący w stanie wybawić z każdego nieszczęścia. Stają się symbolami jej tożsamości. Stąd też tak popularne są konstytuujące przestrzeń sakralną podania legendarne<sup>39</sup>. Wyrażają one potrzebę zlokalizowania, a nawet spersonifikowania *sacrum*<sup>40</sup>. Ich bohaterami są najważniejsi w świadomości ludowej święci.

Szczególnie świętym miejscem, znajdującym się w granicach przestrzeni oswojonej Półwyspu Bałkańskiego, jest Góra Athos, toteż w prawie każdej pieśni o charakterze etiologicznym występuje motyw budowania tam monasterów przez największych świętych<sup>41</sup>. Jedną z nich jest właśnie pieśń *Света Богородица отива на Света-гора*.

Tekst ten zasługuje na wyjątkową uwagę, ponieważ stanowi on poetycki wariant konkretnej legendy. Przedstawia Maryję w momencie przybycia na Athos z zamiarem postawienia tam świątyni. Kreuje obraz płynącej (tronującej niejako) na statku Matki Boga, której towarzyszą trzej wyjątkowi święci, dysponujący mocą przepędzania demonów. Stanowią oni niejako jej orszak. Bogurodzica ma ze sobą złoto – symbol boskości, ale też atrybut królów, załadowane na trzech statkach. Posłuży jej ono do poświęcenia Góry, czyli wyzwolenia spod władzy wroga, którego istotę można określić poprzez zaprzeczenie: to nie-*sacrum*, nie-przestrzeń, nie-byt.

Obraz królowej, podróżującej ze wspianym orszakiem, dużą ilością złota i innych kosztowności znany jest ze Starego Testamentu. W taki sposób przybyła królowa Saby w odwiedzinach do Salomona (zob. 1 Krl 10, 1-2). Kiedy przekonała się, że wieść o jego mądrości jest prawdziwa, szczerze go obdarowała (zob. 1 Krl 10, 10). Choć pośrednio pojawia się ona w kontekście budowy świątyni (Jerozolimskiej), w historii tej nie ma jednak motywu ocalenia i uświęcenia. Odnaleźć go można w innej śródziemnomorskiej tradycji – rzymskiej.

Jeden z mitów opowiada, jak do ziemi włoskiej przybyła bogini Kybele. Mając siedzibę w Azji Mniejszej, musiała wybrać podróż drogą morską, na statku<sup>42</sup>. Istotne jest to, że zrobiła to w wyniku błagań zagrożonych przez najazd barbarzyńców, mieszkańców Rzymu. Opis jej trium-

38 A. Kollątaj opisy wznoszenia obiektów sakralnych dzieli na trzy grupy (ze względu na podmiot tej czynności). Budowniczymi mogą być: sam Bóg, święci i bohaterzy mityczni. Zob. *ibidem*.

39 Pojęcie podania legendarnego zaproponowała A. Georgiewa. Określa ono opowiadanie o ustanowieniu danego miejsca świętym. Jako że ma związek z konkretną przestrzenią geograficzno-historyczną, nosi cechy podania. Natomiast cudowność bohaterów i wydarzeń wskazuje na cechy legendy. Zob. A. Георгиева, *Легендарните предания – етиология на сакралните места*, [w:] *Свети места...*, s. 27-30.

40 Zob. M. Елчинова, *Конституиране на свещеното пространство*, [w:] *Свети места...*, s. 51-59.

41 A. Kollątaj, *Święci...*, s. 231nn. Wybór świętych budowniczych zdeterminowany jest przez wyjątkowość tego miejsca, bardzo wyraźnie utrwaloną w świadomości ludowej na Bałkanach (por. określenie *рай манастир*). Zob. G. Minzew, *Święta księga...*, s. 158n.

42 Podobnie uczynił bóg Eskiulap, aby ratować lud rzymski przed zarazą. Innym, który przybył do Rzymu drogą morską, był Saturn (Kronos). Zob. Z. Drapella, *Mity i legendy morskie*, Gdańsk 1972, s. 85-86, 90-91.

falnego przybycia do italskich wybrzeży został wzbogacony o epizod z kobietą o czystych rękach, dzięki której bogini zesłała na ląd.

Co ciekawe, historia ta wiąże się z historycznymi wydarzeniami z czasów II wojny punickiej, kiedy to według proroctwa, że jedynie *Magna Mater* może przepędzić wroga z Italii, sprowadzono drogą morską posąg bogini, aby móc praktykować jej kult<sup>43</sup>. W micie wyobrażenie Kybele zostaje utożsamione z nią samą, co jest typowe dla świadomości ludowej, gdzie granica między wizerunkiem a jego pierwowzorem zaciera się.

Całość przywodzi na myśl powiązane monasterem Iwerskim legendy o cudownej ikonie oraz nawróceniu (czyli wyzwoleniu) Athosu dzięki interwencji Bogurodzicy, a należy pamiętać, że obraz Matki Bożej w kulturze ludowej nosi jednak cechy Wielkiej Macierzy: bogini płodności i urodzaju<sup>44</sup>.

W świadomości mitopoetyckiej motywy o różnej proveniencji ulegają kontaminacji: pogańskie i chrześcijańskie funkcjonują w sposób nierozłączny, wzajemnie modyfikując swe znaczenia. W efekcie powstaje obraz Bogurodzicy, upodobnionej do pogańskiej bogini, władnej stygmatyzować przestrzeń zgodnie z preferowanym przez siebie porządkiem aksjologicznym.

### The Journey of Virgin Mary to Athos in Bulgarian Folk Song

In the present paper I examine the problem of heathen-Christian syncretism in Bulgarian folk song *Virgin Mary goes to Athos* in which heathen, Christian and apocryphal elements, related to the character of Virgin Mary and the beginning of Christianity in Athos, are a subject of contamination.

Apart from the reference to Christian tradition, in the song can be found images that come from the Mediterranean culture. Evidence of this is the sign of the myth about the arrival of goddess Cybele in Rome as a result of the obsecrations of its inhabitants, threatened by barbarians' invasion. As an effect of this the Journey of Virgin Mary to Athos in Bulgarian folk song becomes a version of the popular in the Mediterranean world description of Cybele's trip, who sails with gifts of deliverance and has the power of creation, i.e. possesses the attribute of a goddess. Therefore Virgin Mary receives the characteristics of Great Mother, which is a typical phenomenon for the full of syncretism folk culture.

43 Wydarzenie to opisał w 205 r. p.n.e. Liwiusz w *Ab Urbe condita libri*.

44 Zob. И. Георгиева, *Култът към Богородица в българската народна култура*, [w:] *Европа и България. Сборник в памет на проф. Христо Гандев*, съст. М. Семков, София 2000, s. 36-53.

Aleksandra Sulikowska-Gąska

Uniwersytet Warszawski

## Nowa ikonografia ruska a sztuka monasterów athoskich w XVI wieku

W badaniach nad kulturą Rusi Moskiewskiej przyjęło się założenie, że jej relacje z Bizancjum określiła koncepcja Trzeciego Rzymu najlepiej wyrażona w pismach mnicha Filoteja.<sup>1</sup> Udokumentowana w źródłach nieufność, a nawet niechęć wobec Cesarstwa nie oznaczała jednak dla Rusinów zerwania kulturowych związków ze światem greckim, a w szczególności z prawosławną *oikumene*. Po upadku Konstantynopola w 1453 roku, a zwłaszcza w XVI wieku monaster Góry Athos stały się najważniejszymi ośrodkami, w których dochodziło do kontaktów pomiędzy Rusinami a Grekami – choć nie tylko, bo należy pamiętać, że charakter tego miejsca był zdecydowanie „ponadnarodowy”.<sup>2</sup>

Okres, o którym tu mowa, to dla nas jednak w dalszym ciągu „wieki ciemne”. Sztuka postbizantyjska dopiero niedawno doczekała się poważania i zainteresowania ze strony badaczy, a w konsekwencji własnych opracowań, choć dla porządku należy powiedzieć, że, jak dotąd, są one nieliczne w stosunku do zachowanego materiału zabytkowego, który pozostaje nieopracowany, a równocześnie wiele dzieł czeka dopiero na swoje odkrycie przez historyków sztuki. Celem niniejszego referatu nie jest i być nie może rozjaśnienie owych „ciemności”, ale jedynie próba przedstawienia pewnych aspektów relacji Rusi Moskiewskiej z klasztorami Góry Athos, jak również wskazania możliwości analizy dziedzictwa sztuki prawosławnej w państwie polskolitewskim w kontekście tych stosunków. Podczas gdy pełne wyjaśnienie problemów, o których tu mowa, należy do przyszłych badań.

Jednym z przykładów, które dobrze oddają znaczenie Athosu dla Rusi, jest sprowadzenie do Moskwy w 1518 roku uczonego mnicha z klasztoru Vatopedi, Maksyma, nazwanego później Grekiem, który miał dokonywać przekładów z greki, a który wywarł olbrzymi wpływ na rozwój ruskiej kultury<sup>3</sup>. Pobyt Maksyma na Rusi zakończył się tragicznie – oskarżeniem go o liczne występki przeciwko Cerkwi i uwięzieniem, ale ostatecznie doczekał się on rehabilitacji, a w ruskiej tradycji został zapamiętany jako jeden z najważniejszych autorytetów teologicznych, co jest szczególnie widoczne w literaturze i sztuce staroobrzędowców.<sup>4</sup> Na przełomie XV i XVI wieku na Ruś dotarło wiele legend o cudownych ikonach przechowywanych w athoskich klasztorach, m.in. o ikonach z Ivironu i Vatopedi,<sup>5</sup> a w 1558 roku za sprawą mnichów z Chilandaru z ar-

1 Mnicha Filoteusza, *Postanie do wielkiego księcia Wasyla III*, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybr., przeł. i opr. R. Łużny, Kraków 1995, s. 171-173; por. А.Н. Тихомиров, *Исторические связи России со славянскими странами и Византией*, Москва 1980.

2 Por. H. Birnbaum, *The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture*, [w:] *Medieval Russian Culture*, ed. by H. Birnbaum, M.S. Flier (= *California Slavic Studies*, vol. XII), Berkeley-Los Angeles-London 1984, s. 3-4.

3 Арх. Макарий (Веретенников), *Московский митрополит Макарий и его время*, Москва 1996, s. 110-112.

4 Пор. *Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря*, Москва 1996, s. 163-164.

5 А.А. Турплов, *Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI века*, [w:] *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, реда. А. М. Лидов, Москва 1996, s. 511. *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, реда. А. М. Лидов,

chimandrytą Prochozem dotarła do Moskwy opowieść o „świętościach” tam przechowywanych – w tym o ikonie Bogurodzicy Trójrękiej<sup>6</sup>. Należy tu jednak podkreślić, że mimo nasilenia relacji z Athosem XVI stulecie nie przyniosło dużej liczby udokumentowanych obiektów przywiezionych na Ruś ze Świętej Góry, które zachowałyby się do naszych czasów.

Najbardziej istotnymi problemami, jakie pojawiają się w odniesieniu do sztuki moskiewskiej XVI wieku są przekształcenia kanonu ikonograficznego, a przede wszystkim pojawianie się w nim nowych tematów, często sprzecznych ze staroruską tradycją. Wśród takich przedstawień były wyobrażenia Pana Zastępów, utożsamiane z wizerunkami Boga Ojca, przedstawienia Chrystusa na krzyżu ze skrzydłami, Chrystusa w zbroi siedzącego na krzyżu oraz Zbawiciela uskrzydłonego – *Anioła Wielkiej Rady*.

Dzięki dyskusjom soboru cerkiewnego z lat 1553-1554 na temat ikon, namalowanych dla soboru Zwiastowania Bogurodzicy na moskiewskim Kremlu po jego pożarze, spór na temat tych przedstawień jest dobrze udokumentowany<sup>7</sup>.

Z akt tego zgromadzenia wynika, że diak Iwan Wiskowaty kwestionował ikony namalowane po pożarze Moskwy, który miał miejsce w 1547 roku przez *ikonopiśców* pochodzących z Nowogrodu i Pskowa, a szczególnie *Ikonę czterodzielną* – jako sprzeczne z zasadami i tradycją ortodoksji. Negował zarówno ich ogólny charakter, ideowe odstępstwa od zasad doktrynalnych sztuki prawosławnej, jak i określone szczegóły ikonograficzne. Protest jego dotyczył szczególnie wizerunków Pana Zastępów, „Bezcielesnych sił”, jak również symbolicznych i niejednoznacznych przedstawień Chrystusa, a także ukazywania Zbawiciela „w różnych obrazach” na jednej ikonie. Polemizujący z Wiskowatym metropolita Makary, któremu zresztą przypisuje się autorstwo programów ikonograficznych kwestionowanych wizerunków z soboru Zwiastowania Bogurodzicy, podważał prawdziwość twierdzeń swego adwersarza. Jakkolwiek prowadzona wówczas dyskusja odnosiła się przede wszystkim do zagadnień teologicznych i ideowych podstaw ikonografii, pojawiły się w niej również odwołania do praktyki artystycznej malarstwa ortodoksyjnego. Na ich podstawie można podjąć próbę rekonstrukcji swoistej listy kanonicznych źródeł dla ruskiej ikonografii XVI stulecia.

W wypowiedziach metropolity Makarego jako owe wzory pojawiły się: malowidła z soboru Zaśnięcia Bogurodzicy w Moskwie, z soboru Mądrości Bożej (Sofijskiego) i klasztoru św. Jura (Jerzego) w Nowogrodzie Wielkim, Pskowie, Twerze, Smoleńsku i Niżnym Nowogrodzie oraz w monasterze Pieczerskim<sup>8</sup>. Zwraca uwagę odwoływanie się metropolity do „ikon korsuńskiego pisma”, jak również wykorzystanie w argumentacji ustnego świadectwa „pewnych mnichów” z Góry Athos, których autorytet zaważył o prawowierności zakwestionowanych przez Wiskowatego wyobrażeń Pana Zastępów, a dzięki którym Makary wiedział, iż istniały one na Świętej Górze „od ponad dwustu lat”<sup>9</sup>. Metropolita w następujący sposób opisuje wystrój malarski głównej świątyni klasztoru Pantelejmona:

W wielkiej kopule obraz Pana Boga Sabaotha w białych szatach, a wokół niego niebo, a na niebie gwiazdy i dokoła kręgu nieba namalowani [są] aniołowie [...] i między nimi sześćoskrzydłe

6 Ibidem, s. 512, 517-519; por. B. Ђоровић, *Света гора и Хиладар до шеснаестог века*, Београд 1985, s. 187-191.

7 Na ten temat szerzej: A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.

8 Ibidem, s. 238, 242, 249.

9 Por. N. Markina, *Struktur und Inhalt der „Vierfelderikone“ und ihre Verbindung mit dem philosophischen Denken russischer Theologen des 16. Jahrhunderts*, [w:] „Die Weisheit baute ihr Haus“. *Untersuchungen zu hymnischen und didaktischen Ikonen*, red. K.Ch. Felmy, E. Hausteil-Bartsch, München 1999, s. 73.

[serafiny], a nad nimi napisane: „Święty, święty, święty, Pan Bóg Zastępów”. A dołem, poniżej ich namalowani [są] prorocy stojący i inni święci namalowani wedle zwyczaju cerkiewnego. A Święta Trójca namalowana [jest] w ołtarzu, na ścianie itd.<sup>10</sup>

Odwołanie się do zabytków athoskich przez wysokiego dostojnika Cerkwi ruskiej w sporze doktrynalnym o ikony jest charakterystyczne dla ówczesnej orientacji kulturalnej południowej i wschodniej Słowiańszczyzny, wobec której już w połowie XV wieku Góra Athos zajęła pozycję duchowego centrum. *Chronograf* z 1512 r. tak opisuje fundację Stefana Dušana w cerkwi Świętej Trójcy wzniesionej w Belgradzie:

[Stefan] obrał miejsce piękne, odludne i sprzyjające milczeniu i założył świątynię w imię Życiodajnej Trójcy, i wszelkimi dobrami ją upiększył, malarską sztuką [...]. Darował tu i ikony upiękzone złotem i perłami, i mnóstwo ksiąg i naczynia, i okłady w mnogości perłami i złotem ozdobione, jakich nie było nawet w Wielkiej Ławrze Świętej Góry, i świeczniki złote<sup>11</sup>.

Kryterium wartościowania, a zarazem wzorcem piękna, godnym powtarzania nie jest tu ani świątynia Salomona, ani nawet kościół Hagia Sophia, lecz Wielka Ławra na Athosie.

W wypowiedziach Makarego łączone są dwie tradycje: „korsuńskie pisma” i „athoskie malowidła”. To pierwsze pojęcie odnosiło się do obiektów, które miały się znaleźć na Rusi wkrótce po jej chrzcie, przywiezione przez Włodzimierza Wielkiego z Chersonezu. Stało się ono synonimem określenia „bizantyjskie”.<sup>12</sup> Jak się zatem wydaje – odwołania do athoskiej tradycji miały w tym przypadku taki sam kontekst.

Od połowy XVI stulecia klasztory athoskie na Rusi zyskiwały coraz większe znaczenie. Wtedy to nastąpiło wyraźne ożywienie kontaktów Moskwy z głównymi monasterami Świętej Góry, związane z intensyfikacją kontaktów dyplomatycznych, a zarazem przewożeniem przez mnichów jako „podarków i błogosławieństw” ikon i innych dzieł sztuki, co wiązało się z przenikaniem i przyswajaniem athoskich tradycji<sup>13</sup>. Elementem tego procesu były zapewne również opowieści o cudownych ikonach, które znalazły się na Rusi za sprawą Maksyma Greka. Intensywne relacje z monasterami athoskimi od połowy XVI w. podtrzymują przybywające do Moskwy liczne posłannictwa ze Świętej Góry.<sup>14</sup> Fakt, że metropolita Makary odwołuje się do jednego szczególnego monasteru, noszącego wezwanie św. Pantelejmona, który był „monasterem ruskim” nie miał tu chyba większego znaczenia, ponieważ mimo pewnych podziałów na klasztory: bułgarski, serbski czy ruski – wszystkie one miały w pierwszym rzędzie uniwersalne panprawosławne znaczenie.

Innym przykładem podobnego procesu oddziaływania wzorów athoskich – tym razem jednak z dziedziny literatury – jest *Żywot Jerzego Nowego*, włączony do *Wielkich Minei czytanych na*

10 Арх. Макарий, *op.cit.*, s. 239.

11 Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века, Москва 1984, s. 382-385, 406-407.

12 Por. A. Poppe, *On the So-called Chersonian Antiquities*, [w:] *Medieval Russian Culture*, s. 71-104. Za źródło dla pojęcia „korsuńskich pism” należy uznać bez wątpienia fragment *Powieści minionych lat*, gdzie powiada się, że Włodzimierz opuszczając Chersonesz, w którym przyjął chrzest w 988 r., „zabrał cesarzównę i Anastazego, i popów korsuńskich z relikwiami świętego Klemensa i Teba, ucznia jego, wziął też naczynia cerkiewne i ikony na błogosławieństwo dla siebie”. *Powieść minionych lat*, przeł. i opr. F. Sielicki, Wrocław 1999, s. 92.

13 Ю.А. Пятницкий, *Один из путей проникновения памятников балканского искусства в Россию*, [w:] *Древнерусское искусство. Балканы. Русь*, Санкт Петербург 1995, s. 229; Турилов, *op.cit.*, s. 510-511.

14 Ibidem s. 510.

podstawie relacji dwóch mnichów ze Świętej Góry.<sup>15</sup> W źródle tym odnaleźć można szczegółowe informacje na temat sytuacji, w jakiej Makary zapoznał się z dziejami Jerzego Nowego:

Za panowania pobożnego i miłującego Chrystusa wielkiego księcia Iwana Wasiliewicza, samodzierny całej Wielkiej Rusi, u steru cerkiewnych reguł [stał] w Wielkim Nowogrodzie świątobliwy arcybiskup Makary. Do niego, do Wielkiego Nowogrodu przyszli dwaj mnisi ze Świętej Góry athoskiej, z monasteru świętego wielkiego męczennika Chrystusowego, Jerzego Kapadockiego – zwanego Protatonem. Jeden – godności prezbitera, imieniem Mitrofan, a drugi – Prochor. Arcybiskup przyjął ich z miłością, jako miał w zwyczaju przyjmować wędrowców, i z poważaniem [...]. I oni wiele opowiadali o gwałtach i prześladowaniach bezbożnych, plugawych na chrześcijanach, i prawili o czynach i mękach świętego, przesławnego wielkiego męczennika Jerzego Nowego<sup>16</sup>.

Tak więc – jeżeli zakłada się, że w XIV stuleciu na ruski kanon ikonograficzny główną rolę odegrał wpływ sztuki z Bałkanów, skąd miało przybyć na Rus m.in. przedstawienie *Ojcostwa* i sztuka ta nierzadko zyskiwała miano „korsuńskich pism”, to szesnastowieczne przekazy, a także ówczesna sytuacja w Europie wschodniej i południowej wskazują przede wszystkim na Athos jako główne źródło wzorów artystycznych dla wschodniej Słowiańszczyzny. Problem z określeniem źródeł wpływów artystycznych na Rusi XVI wieku jest jednak ściśle związany z faktem, że nawet zwolennicy „nowych ikon”, a co więcej – być może nawet autorzy nowej ikonografii – twierdzili zawsze, że są one jedynie powtórzeniem wyobrażeń, istniejących „od dawna” w tradycji prawosławnej, mimo że pewne kompozycje, jak fragmenty *Ikony cztero-dzielnej*, wypracowane zostały prawdopodobnie dopiero na Rusi. Przy tym z dyskusji na temat wyobrażeń prowadzonej w XVI stuleciu, poza krótką i cytowaną powyżej wzmianką metropolity Makarego, niewiele wynika dla próby określenia źródeł pochodzenia poszczególnych przedstawień.

Czy podobne znaczenie ikonografia athoska mogła mieć dla sztuki powstającej w Rzeczypospolitej? Analizując malarstwo prawosławne na terenie państwa polsko-litewskiego w XVI wieku wydaje się ono mniej „postępowe” w sensie przekształceń ikonograficznych niż pochodząca z tego okresu sztuka moskiewska. Trudno tu doszukać się nowych tematów, które można byłoby odnosić do malarstwa athoskiego czy też kreteńskiego. Miało to zapewne taką przyczynę, że w Cerkwi w państwie polsko-litewskim nie podejmowano prób stworzenia nowego języka artystycznego, co bez wątpienia miało miejsce na Moskiewskiej Rusi, szczególnie zaś w czasach cara Iwana IV, zwanego Groźnym, i metropolity Makarego, tj. w drugiej połowie XVI wieku. Wówczas to, w związku ze szczególną sytuacją Moskwy i jej wzrastającymi politycznymi ambicjami, z dość dużym powodzeniem – sięgając do staroruskiej, ale i greckiej, tzn. athoskiej tradycji wypracowano „nowy kanon” ikonograficzny.

W państwie polsko-litewskim nie zaistniała w tym okresie potrzeba poszukiwania nowych wzorów z kręgu sztuki ortodoksyjnej, a równocześnie w malarstwie cerkiewnym zaczęły się pojawiać wzory pochodzące z Zachodu, które stały się z biegiem czasu modelami dominującymi. Związane z tym ostatnim zagadnieniem problemy przekraczają z całą pewnością dość wąskie ramy tego wystąpienia. XVII wiek to okres coraz szerszego rozpowszechniania się w Rzeczypospolitej sztuki cerkiewnej o prowincjonalnym lub okcydentalizującym charakterze.

15 Н.Е. Андреев, *Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства*, “Сборник статей по археологии и византиноведению”, т. 7, изд. Институтом Н.П. Кондакова. Прага 1935, s. 243, przyp. 78.

16 *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века*, Москва 1986, s. 530-533.



Równocześnie to właśnie XVII stulecie przyniosło stałe i silne relacje Rusi Moskiewskiej z athoskimi klasztorami, co nastąpiło nie bez udziału patriarchy moskiewskiego – Nikona.<sup>17</sup> Odegrał on kluczową rolę w nawiązaniu bliskich stosunków z takimi monasterami jak Iviron i doprowadził do rozpropagowania kultu ikon maryjnych pochodzących z Góry Athos, w tym przede wszystkim ikony Bogurodzicy Iwierskiej (Portaitissy) z gruzińskiego klasztoru Iviron<sup>18</sup>, czy też Matki Boskiej Trójrękiej z serbskiego Chilandaru<sup>19</sup>. Nikon, który ze względu na inicjowane przez niego reformy w moskiewskiej Cerkwi, jest postacią niezwykle kontrowersyjną, ogarnięty był bowiem ideą naprawy ruskiego prawosławia i dążył do niego poprzez „przywrócenie pierwszego jego obrazu”, a w szczególności silniejsze związanie z tradycją grecką.<sup>20</sup> Patriarcha twierdził: „Ja jestem ruski, syn ruskiego, lecz moje obyczaje i religia – są greckie”<sup>21</sup> i kierował się tym zdaniem w swej działalności, chociaż jego pojmowanie greckich obyczajów i religii wydaje się dzisiaj dosyć wątpliwe. Zwłaszcza, że usiłował równocześnie wyeliminować w Cerkwi mo-



Fragmenty ikony czterodzielnej z soboru Zwiastowania Bogurodzicy w Moskwie, po 1547 roku

17 *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства московских собраний*, Москва 1995.

18 Ibidem, s. 44-45; G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*, Olsztyn 2000, s. 31-38; A. Sulikowska-Gąska, *Kult ikon Matki Boskiej Iwierskiej w Europie Środkowo-Wschodniej*. „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, 15, 2007, s. 85-93; opowieść o przybyciu ikony Matki Boskiej Portaitissy na Ruś publikowano w: *Подлинные акты относящиеся к Иверской иконе Божией Матери, принесенной в Россию [в Москву] в 1648 г.*, Москва 1879.

19 G. Kobrzeńska-Sikorska, *op.cit.*, s. 39.

20 Por. В.Г. Брюсова, *Русская живопись XVII века*, Москва 1984, s. 34.

21 Por. *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века*, Москва 1898, VII, 10, s. 46.

skiewskiej szereg tradycji staroruskich. Działania Nikona i jego środowiska pokazują jednak, że na Rusi Moskiewskiej dwieście lat po upadku Konstantynopola źródłem „prawidłowej” wersji prawosławia była Góra Athos.

### New iconography in Russia in 16<sup>th</sup> Century and the Art of Athos Monasteries

For the Orthodox Church art 16th century was a period of great changes. That was a time when the process of westernization was beginning: following transformations of the traditional canons of the iconography under the influence of the western art. However new patterns could originate not directly from Latin countries. In 15th - 16th centuries the most important centre where the traditions of the East and the West were meeting was Crete. Post-Byzantine art of Crete presented completely new qualities in the Orthodox art. Artists from the isle did not only repeated the Western patterns, but also they were trying to create „the new language” for the art of the Orthodox Church.

The sources evidencing the Athos influences on 16th century Russia are very few. But even basing on them one can acknowledge that for *Moscovia* monasteries of Mount Athos belonged to the most important cultural centres. They were the storehouses of the patterns for wall- and icon-painting of Eastern Slavs. After the fall of Constantinople in 1453 the monasteries of Athos were occupying the place of the religious and artistic capital of the Orthodox world.

The theme of the article are the transformations of the iconography of Muscovite Russia in 16th century in the context of the influence of patterns originating from the monasteries of the Holy Mountain. I attempt to answer whether they could also somehow change the art of Orthodox Church on the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Another question is a reception of the influence from Athos in 17th century, when the greatest transformation of Russian culture began.

Waldemar Deluga  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## Grafika cerkiewna w monasterach Świętej Góry Athos\*

Monastery położone na półwyspie Athos na przełomie XVIII i XIX wieku stały się ważnym centrum produkcji grafiki, pozwalającej sprostać zapotrzebowaniom przybywających pielgrzymów. Pierwsze ryciny, przeznaczone na pamiątki z peregrynacji, zamawiane były w austriackich i włoskich ośrodkach graficznych i przywożone do poszczególnych klasztorów celem ich dystrybucji. Ryciny wykonywane na miejscu w prowizorycznych warsztatach, instalowanych w poszczególnych monasterach, przygotowywane były na bazie wyposażenia graficznego, przywiezionego przez artystów cerkiewnych, być może pochodzenia słowiańskiego z Europy Środkowej, o czym świadczą zachowane płyty miedziorytnicze w monasterze Simonopetra, na których po jednej stronie wyrytowane są kompozycje związane z tradycją Kościoła Wschodniego, a po drugiej sceny mitologiczne, wykonane zapewne przez rytowników austriackich.

Grafika znana była w środowiskach athoskich od połowy wieku XVI. Wtedy przywożono do klasztorów ryciny włoskie i niemieckie, które stawały się często podstawą do sporządzania nowych realizacji malarskich. Prawdopodobnie, wiele z nich było kopiowanych w warsztatach ikon. Tak zwane *anthiwola* znalazły ważne miejsce w procesie stałego powtarzania motywu, zgodnie z wypracowanym kanonem bizantyńskim. Po przygotowaniu odpowiedniego podłoża na desce malarze znaczyli zarys wizerunku jednym kolorem na podstawie szkiców, a następnie uzupełniali kompozycję innymi kolorami. Malarze stosujący szkicowe wzorniki, choć odpowiedzialni za utrzymanie podobieństwa wyobrażenia do pierwowzoru, jako pierwsi użyli wzorów graficznych, korzystając z rysunkowych kopii albo bezpośrednio z oryginalnych miedziorytów i drzeworytów powstałych w Niemczech i Niderlandach. Często w rękopisach znajdujemy wklejone ryciny, które wykorzystywane były w warsztatach ikonowych<sup>1</sup>.

Obowiązek zgodności ikonograficznej i teologicznej w malarstwie ikonowym obliwiał artystów do posiadania, oprócz szkiców, zbiorów opisów zaakceptowanych przez zwierzchników Cerkwi. W przemianach ikonografii cerkiewnej najważniejsze znaczenie miały tak zwane *anatypta* (inaczej *kuszbuszki* – z języka niemieckiego *Kunstabuch*; albo *podlinniki*), czyli zespoły szkiców, którymi każdy malarz się posługiwał. Wiadomo, że Angelos Akotantos, malarz kreteński, posiadał rysunki (*anthivola*). Po jego śmierci przejął je brat Joanis. W roku 1477 szkice zostały zakupione przez Andreasa Ritzos (1422-1492)<sup>2</sup>. O ich obecności w warsztatach ikonowych świadczy relacja Teofana Mądrego opisującego proces powstawania ikony w warsztacie Teofana Greka: „gdy on wszystko malował, nikt nie widział, aby kiedykolwiek spoglądał na wzory, jak

---

\*Pragnę podziękować Ojcu Justinosowi z monasteru Simonopetra oraz dr Fhaedon Hadijantoniu z Centrum Ochrony Zabytków Athonickich KEDAK w Tessalonikach za udostępnienie niepublikowanych materiałów i pomoc w prowadzeniu kwerend w poszczególnych monasterach.

1 Szereg rękopisów greckich zachowało się w muzeach greckich. Cf. *Historiae Librorum 2007. Byzantine & Christian Museum*, Athens 2006,

2 R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, tl. K. Kwaśniewicz, Kraków 1999, s. 218.

to czynią niektórzy nasi ikonopiscy, którzy stale się w nie wpatrują<sup>3</sup>. Stanowiły one wyposażenie warsztatu, które często przechodziło z ojca na syna. Rysunki konturowe wyglądały różnie, niektóre z nich zawierają ślady przekłuć, służyły bowiem jako szablon, składający się zapewne z ruchomych części, którymi mogli dysponować malarze cerkiewni w zależności od wymiarów i proporcji ikon. Do dnia dzisiejszego zachowało się ich niewiele. Z greckich zabytków znamy pojedyncze karty znajdujące się w klasztorach na półwyspie Athos, jak i też w kolekcjach muzealnych. Do niedawna nie wzbudzały one dużego zainteresowania. W ostatnich latach ukazało się kilka publikacji, które wprowadzają w obieg naukowy pojedyncze zespoły w monasterach: Simonopetra, Dionisiou<sup>4</sup> na Athosie<sup>5</sup>, w Muzeum Benaki w Atenach, w Wenecji<sup>6</sup>, a także w kolekcjach prywatnych<sup>7</sup>.

W czasach nowożytnych szkice rysunkowe znajdowały się najczęściej w zeszytach, do których malarz z biegiem lat dokładał inne rysunki. W momencie, kiedy pojawiły się ryciny do zespołów rysunkowych, dokładane były zapewne oryginalne odbitki, jak i też ich kopie rysunkowe.

Wiele realizacji malarskich z XVI wieku odwołuje się do pierwowzorów graficznych. Jako przykład podajmy freski Teofana Strilitzasa Kreteńczyka<sup>8</sup>, który wykonał serię malowideł w katedrze w Wielkiej Ławrze z 1535, w tym scenę *Rzezi niewiniątek* według miedziorytu Marcantonio Raimondiego, czy też freski anonimowego malarza ze scenami *Apokalipsy* z monasteru Dionisiou, według drzeworytów niemieckich. Te ostatnie powstały około 1547 roku z fundacji hospodara Mołdawii Piotra Rareșu<sup>9</sup>. Niektórzy uczeni doszukują się ech grafiki Dürera, nie tylko w malowidłach z Dionisiou, ale również w późniejszych realizacjach na Athosie<sup>10</sup>. Juliette Renau odnalazła źródła wzoru graficznego w drzeworytach opracowanych przez Lucasa Cranacha Starszego<sup>11</sup>. Inni badacze widzą również oddziaływanie drzeworytów Hansa Holbeina<sup>12</sup>. Ustalenie dokładnego pierwowzoru jest niezmiernie trudne, artysta z Dionisiou korzystał bowiem, prawdopodobnie, z przerysów opracowanych w ośrodku italo-kreteńskim. Nie jest to odosobniona realizacja na terenie półwyspu. Sceny z *Apokalipsy* datowane na wiek XVII umieszczono w cerkwi monasteru Xenofon. W narteksie cerkwi monasteru Iviron są malowidła z XVIII wieku – poddane renowacji w 1888, w Wielkiej Ławrze zaś malowidła pochodzą z początku XIX wieku.

Grecka grafika religijna narodziła się w środowiskach graficznych diaspory w Wenecji i Wiedniu, ale z czasem wytworzyły się na Bałkanach warsztaty, które konkurowały z oficynami

3 B. Dąb-Kalinowska, *Powołanie i Kunszt*, [w:] *Projekt. Szkic. Bozzetto. Materiały Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Nieborów 22-24 czerwca 1989*, red. M. Poprzeczka, Warszawa 1993, s. 30.

4 Athos. *Monastic Life on the Holy Mountain*. Helsinki City Art Museum, Art Museum Tennis Palace, Helsinki 2005, nr A. 17; A 23.

5 Ibidem, nr A. 16.

6 *Simomono Petra. Mount Athos*, Athens 1991, il. 126.

7 Cf. *Anthivola. Malvorlagen für Sakrale Kunst. Staatliche Museen zu Berlin, Pergamon Museum Berlin, 15. März bis 10. Juni 2007*, Berlin 2007.

8 M. Chatzidakis, *Etudes sur la peinture postbyzantine*, London 1976, s. 314.

9 Cf. H. Bruhet-Dirnard, *Le maître et inspirateur des fresques de l'Apocalypse de Dionisiou*, „Gazette des Beaux Arts”, t. XLIX, Paris 1954, s. 309-316.

10 G. Millet, *Nonuments de l'Athos*, t. I, Paris 1927, il. 184-185, 206-209; L.H. Heydenreich, *Die Apokalypsen-Zyklus im Athosgebiet und seine Beziehungen der deutschen Bibelillustration der Reformation*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte”, t. VIII (Neue Folge), Berlin 1939, s. 5.

11 J. Renaud, *Le cycle de l'Apocalypse de Dionisiou. Interpretation Byzantine des gravures occidentales*, Paris 1941, s. 25.

12 L.H. Heydenreich, *op. cit.*, s. 6.

obcymi<sup>13</sup>. Prawdopodobnie na przełomie XVII i XVIII wieku ośrodki graficzne funkcjonowały na terenie historycznych Węgier, Świadczą o tym zachowane ryciny. Przykładem jest wizerunek świętego Mikołaja, zapewne zamówiony przez szlachcica zamieszkującego kraj, obiekt znajduje się w Archiwum Historycznym w Jassach. Jednym z najważniejszych rytowników drugiej połowy XVIII wieku jest Christoforos Żefarowicz, artysta wykonujący wiele prac głównie na zlecenie Serbów, ale również i Greków<sup>14</sup>. Pod koniec XVIII wieku powstał ośrodek w Istambule, który znalazł się w orbicie wpływów środowiska ormiańskiego. Rytownicy współpracowali z oficynami wydawniczymi funkcjonującymi w stolicy Imperium Osmańskiego. Wśród prac powstałych w tym okresie należy wymienić widok monasteru Stawronikita, wykonany w roku 1817 przez Gennadiosa, hierodiakona z Konstantynopola.

Na Athosie pierwsze warsztaty graficzne powstały pod koniec XVIII wieku<sup>15</sup>. Przynajmniej najwcześniejszym ośrodkiem stał się monaster Simonopetra, w którym znajdują się najstarsze płyty miedziorytnicze. W zespole klasztornym przechowuje się płytę z pozostawioną oryginalną kompozycją austriackiego rytownika z pierwszej połowy XVIII wieku. Nie jest to odosobniony przypadek, ze względu bowiem na wysoką cenę miedzi oraz technologię jej odlewnictwa, wykorzystywano wielokrotnie oryginalne matryce przywożone z Europy Zachodniej do prawosławnych ośrodków Kijowa i Moskwy, a w okresie późniejszym również na Bałkany. Na początku XIX wieku na Athosie działała grupa rytowników, jak Parthenios Othakissis Karavias, Nicolaos Chios, których prace przechowywane są w monasterze Chilandar. Według Ojca Iustynosa, w Karies działało kilka warsztatów graficznych.

Widoki Athosu wykonywane najczęściej przez łańskich rytowników, stosowane były jako ilustracje drzeworytnicze do drukowanych pamiętników opisujących miejsca podróży. Najstarszy znany obecnie pochodzi z XVI wieku i umieszczony był w dziele Perre Bellon du Mans: *Les observations de plusieurs singularités et choses trouvées en Grece*, wydanym w Paryżu w roku 1553. Widzimy na nim górę od strony zachodniej i monastery położone u jej stóp: Xenophon, Zograf, Dionisiou, św. Bazylego i inne. Drugim znanym widokiem jest datowany na XVII wiek drzeworyt, którego dwa fragmenty znajdują się w Muzeum Serbskiej Cerkwi w Belgradzie. Tam też przechowywane są klocki drzeworytnicze. Jest to fragment większej kompozycji ukazujący trzy położone obok klasztory w zachodniej części półwyspu: Simonopetra, Dionisiou i Grigoriou oraz drugi z widokiem monasteru Iviron. W zbiorach Biblioteki Gennadiosa w Atenach przechowywany jest stary druk *Paleographica graeca* z zawartym w nim miedziorytem prezentującym obie strony półwyspu z zaznaczonymi na nim małymi widoczkami monasteru. Jest to odwrotna kopia sztychu powstałego w monasterze Snagov na Wołoszczyźnie. Został on umieszczony w *Proskynetarionie*, przewodniku po monasterach opracowanym przez Ioannisa Komnenosa. Jest to jedyny znany drukowany przekaz z XVII wieku. Widoki Athosu znane były również na terenie dzisiejszej Rumunii. Świadectwem są osiemnastowieczne malowidła znajdujące się

13 Cf.: D. Papastratos, *Paper Icon: Greek Orthodox Religious Engraving 1665-1899*. t. I-II, Athens 1990; E. Haustein-Bartsch, *Ikonen auf papier- Graphik vom Berg Athos, Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst*, t. IX, Bochum 1993, nr 1, s. 6-18; *Metavizantina Charaktika. Praktika epistimonikis imeridas*, Tessaloniki 1995. A. Tourta, *Religious Engravings*, Corfu 1996; W. Deluga, *Mont Athos dans les gravures balcaniques des XVIIIe et XIXe siecles*, „*Balkan Studies*”, t. XXXVI-II, Thessaloniki 1997, nr 2, s. 239-251; A. Tourta, *Ikonen aus Papier. Österreichisches Museum für angewandte Kunst*. 18. Dezember- 28. Februar 1999, Wien 1998; eadem, *Plaques chalcographiques de la donation Daras*, „Musée de la Civilisation Byzantine”, t. 7 (2000), s. 57-60; eadem, *Orthodox Religious Engravings 18<sup>th</sup>- 20<sup>th</sup> Centuries*, Toronto 2001.

14 Cf. D. Davidov, *The Athonian Prints*, Beograd 2004.

15 Ioustinos Simonopetris, *Agioeites Chalkografai*, [w:] *Metavizantina Charaktika ...*, s. 61.

w echonarteksie cerkwi w Polovragi. W ikonografii zachodniej w czasach nowożytnych Athos identyfikowano jako górę Aleksandra Wielkiego, którego postać wpisywano w jej kształt<sup>16</sup>.

Wśród powstałych w XVIII wieku rycin istotną grupę stanowią prezentacje dwóch stron szczytu góry Athos z wizerunkiem Matki Boskiej z Dzieciątkiem w obłokach. Najstarszym znanym graficznym widokiem tego typu jest miedzioryt opracowany przez weneckiego rytownika Aleksandra della Via. Istnieją dwa egzemplarze: w Bibliotece Narodowej w Paryżu oraz w Muzeum Książąt Czartoryskich w Krakowie. Zawarte inskrypcje w języku greckim, łacińskim i rosyjskim objaśniają poszczególne elementy kompozycji. Rytownik nie znał z autopsji topografii Athosu, usytuowanie monasterów zostało bowiem zmienione, i tak, położony nad samym brzegiem morza Rosikon, rosyjski klasztor pod wezwaniem św. Pantelejmona, na rycinie został przesunięty w głąb półwyspu. Miedzioryt della Via był wielokrotnie kopiowany. W roku 1760 powstała kompozycja anonimowego rytownika rosyjskiego, znajdująca się obecnie w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Sankt Petersburgu. Zawiera ona dwujęzyczną inskrypcję, po rosyjsku i grecku. Nie wiadomo, w którym ośrodku graficznym ona powstała, być może nawet w Rosji. Dalsze badania porównawcze pozwolą na uściślenie miejsca powstania ryciny.

W 1767 wykonana została w Wiedniu kolejna kopia miedziorytu weneckiego, a egzemplarz przechowywany jest w kolekcji Biblioteki w Nowym Sadzie. Nasuwa się pytanie, czy istniała przed miedziorytem autorstwa della Via inna kompozycja, która stała się pierwowzorem dla pozostałych rycin. Znany jest jeszcze jeden miedzioryt opracowany przez J.G. Schmidta, znajdujący się w starym druku *Die Heilige Posaune des Glaubens* Thoklitasa Poleydisa, wydanym w Neu Brandenburgu w roku 1736. Ale i ten autor nie znał z autopsji położenia monasterów. Na przykład Simonopetra i Dionisiou umieszczone zostały koło Xeropotamou. Według Thieme Beckera, della Via zmarł w roku 1729, co sugeruje, że jego miedzioryt powstał przed wersją niemiecką.

W zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie udało się odnaleźć widok z końca XVIII wieku, wykonany przez artystę czynnego w monasterze Simonopetra, gdzie znajduje się płyta, z której odbito miedzioryt. Praca jest prawdopodobnie kopią nie znanej wersji słowiańskiej, została ona bowiem wykonana przez rytownika amatora, który nie opanował zbyt dobrze swego rzemiosła, a na dodatek nieudolnie przekaligrafował inskrypcje słowiańskie<sup>17</sup>. Na odwrocie oryginalnej płyty znajduje się inna kompozycja przedstawiająca wizerunek Matki Boskiej z datą 1770<sup>18</sup>. Jest to najstarsza znana praca wykonana przez mnicha czynnego na Athosie.

Wśród kolejnych kopii ryciny Aleksandra della Via wymieńmy miedzioryt anonimowego rytownika weneckiego z kolekcji monasteru Chilandar na Athosie, a także inne wersje: z roku 1859 miedzioryt mnicha Eftymiosa ze zbiorów monasteru Wielkiej Ławry; mnicha Averkiosa rycina z Muzem Miejskiego w Kozany<sup>19</sup>; Ioannisa Mylitynaiosa z 1867 roku<sup>20</sup>.

Dużą grupę wśród rycin greckich stanowią miedzioryty z wyobrażeniami cudownych ikon pochodzących z monasterów położonych na Bałkanach i wyspach greckich. Były one przed-

16 E.H. Frankfort, *Alexander's Mountain*, [w:] *Mount Athos and Pre-Christian Antiquity*, Thessaloniki 2006, s. 197-208; N. Hatzinikolau, Giovanni Battista Gauli, surnamed Baciccio (1639-1709) *Mount Athos in the Likness of Alexander the Great*, Johann Bernard Fischer von Erlach (1656-1723 *Mount Athos in Macedonia*, [w:] *Mount Athos and Pre-Christian Antiquity ...*, s. 209-212.

17 *Sztuka Iluminacji i grafiki cerkiewnej. Katalog wystawy, październik-listopad 1996*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 1996, s. 77, nr 130; D. Papastratos, *op.cit.*, s. 398, nr 425.

18 D. Papastratos, *op.cit.*, nr 109.

19 Ibidem, nr 427.

20 Ibidem, nr 428.

stawiane według identycznego schematu: u góry sytuowano święty wizerunek, a u dołu widok klasztoru. Genezy tych przedstawień należy szukać w ośrodkach pątniczych w Europie Środkowo-Wschodniej. Tradycja pielgrzymowania i zabierania ze sobą pamiątek powodowała wytwarzanie graficznych druków dewocyjnych. Wiąże się to z centrami nie tylko Cerkwi prawosławnej, ale również Kościoła katolickiego, szczególnie na terenach dzisiejszej Ukrainy i Litwy, a także na Węgrzech. Zarówno dla wyznawców greckich, jak i słowiańskich Maryjne centra na Athosie stały się najważniejszym miejscem pielgrzymowania. Grafiki z wizerunkiem cudownych obrazów w sposób wtórny stały się wzorem dla ikon greckich, macedońskich i bułgarskich z XVIII i XIX wieku. Anastasia Tourta w ostatniej publikacji wprowadza nas w zagadnienie niezmiernie interesujące dla badań nad sposobem przenikania wzorów ikonograficznych za pomocą grafiki.

W monasterze Iviron pod wezwaniem Najświętszej Panny Marii znajduje się cudowna Portaitissa – ikona, należąca do jednych z najstarszych wizerunków ikon świętych w Bizancjum, pochodząca, według tradycji, z czasów ikonoklazmu. Rozwój jej kultu przypada na czasy nowożytne, kiedy pojawia się szereg ikon powtarzających pierwowzór nie tylko w Grecji, ale również w Bułgarii i Rosji. Także w technice graficznej wykonywane były wizerunki *Portaitissy*, zarówno przez artystów greckich, jak i rosyjskich. Miedzioryt datowany na 1779 rok, jest jednym z najstarszych powstałych w warsztacie graficznym położonym na półwyspie Athos<sup>21</sup>. Przedstawia on cudowną ikonę Portaitissy wraz z opisem w języku greckim i cerkiewnosłowiańskim, w którym odnajdujemy informację dotyczącą fundatora miedziorytu, był nim Avraam, ihumen monasteru Iviron. Rycina została opracowana przez tego samego rytownika, który wykonał widok półwyspu Athos<sup>22</sup> oraz wyobrażenie Matki Boskiej Hodegetrii z 1770 roku<sup>23</sup>. Obie kompozycje zostały wykonane na awersie i rewersie płyty miedziorytniczej, przechowywanej obecnie w monasterze Simonopetra<sup>24</sup>. Być może są to prace Partheniosia, autora wielu miedziorytów powstałych na półwyspie Athos, między innymi widoku monasteru Pantokrator z 1779 roku<sup>25</sup>, czy też widoku monasterów w Meteorze z 1782 roku<sup>26</sup>. Wizerunek Matki Boskiej Portaitissy z kolekcji moskiewskiej jest jedynym znanym obecnie egzemplarzem, odbitym zapewne już w wieku XIX, sądząc po jakości papieru. Niegdyś należał on do kolekcji Muzeum Rumiancewa.

W greckiej kolekcji prywatnej Dimitrisa Papadimas'a znajduje się jeszcze inny miedzioryt ukazujący ikonę Portaitissy, wykonany przez Theodosiosa Rossos w 1814 roku<sup>27</sup>. Rosyjski rytownik jest znany jako autor wielu prac, przygotowanych w jednym z monasterów na półwyspie Athos<sup>28</sup>. W przypadku ryciny tego artysty zauważamy zmiany ikonograficzne w wizerunku cudownej ikony z monasteru Iviron. Chrystus nie trzyma w ręku rotulusa lecz księgę. W tym kontekście na uwagę zasługuje niedokończona rycina z kolekcji Rosyjskiej Państwowej Biblioteki w Moskwie, chociaż nie mamy do końca pewności, czy ukazana na rycinie *Hodegetria* to Portaitissa<sup>29</sup>. Przedstawia ona również Matkę Boską z Dzieciątkiem trzymającym w ręku księgę. U góry zauważamy także postacie archaniołów, Michała i Gabriela. Ikonograficznie zbliżona jest

21 *Prints of the Greek World in Moscow Collection*, Moscow 1997, s. 29, nr 5.

22 D. Papastratos, *Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665-1899*, Athens 1990, t. II, s. 398, nr 425.

23 *Ibidem*, t. I, s. 125, nr 108.

24 Ioustinos Simonopetris, *op.cit.*, s. 61.

25 D. Papastratos, *op.cit.*, t. II, s. 446, nr 477.

26 *Ibidem*, s. 514, nr 549.

27 *Ibidem*, s. 426, nr 454.

28 Ioustinos Simonopetris, *op.cit.*, s. 61.

29 *Prints of the Greek World...*, s. 33, nr 20.

ona do pracy Theodosisa Rossos'a oraz do pracy anonimowego rytownika z kolekcji Muzeum Etnograficznego w Samokowie<sup>30</sup>.

Nie tylko cudowna ikona Portaitaissa prezentowana była w grafice greckiej, ale również inne ikony znajdujące się w monasterach na półwyspie Athos. Tego typu kompozycje graficzne były sprzedawane pielgrzymom odwiedzających święte miejsca. Były one czasami pięknie dekorowane, nawet obszywane jedwabiem i haftowane. Taki obraz przechowywany był przed wojną w kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie. W monasterze Wielkiej Ławry znajduje się cudowna Oikonomissa, którą wielokrotnie ukazywano w grafice greckiej XIX wieku<sup>31</sup>. Wśród nich dwie znajdują się w kolekcji Dory Papastratos podarowanej Muzeum Kultury Bizantyńskiej w Tessalonikach. Ikona Matki Boskiej Oikonomissa z monasteru św. Atanazego, czyli z tak zwanej Wielkiej Ławry znajduje się w małej kaplicy położonej w pobliżu kathedronu. Jej wizerunek pojawiał się bardzo często w grafikach w otoczeniu scen z życia świętego Atanazego, założyciela monastycyzmu na półwyspie Athos, jak również fundatora Wielkiej Ławry, powstałej w 963 roku. Wśród ogólnych widoków wymieńmy rycinę z Muzeum Bizantyńskiego w Atenach oraz jej drugą wersję (stan 2) z kolekcji Aikaterini Pauri w Atenach<sup>32</sup>. Obie sygnowane są przez Sevastianosa Smyrnaiosa. Powtórzeniem tej kompozycji są ryciny z 1868 roku<sup>33</sup>. Same wizerunki cudownej ikony znajdujemy w grafice rosyjskiej XIX wieku<sup>34</sup>.

Inna ikona Bogurodzicy znajduje się w monasterze Vatopedi. *Hodegetria Esphagmeni* była wielokrotnie wyobrażana w grafice powstałej w środowisku greckich rytowników w Wenecji<sup>35</sup>. Na uwagę zasługuje miedzioryt Giuliana Zulianiego, wykonany przez niego w roku 1763.

W grafice greckiej pojawiają się przedstawienia o rodowodzie łącińskim. Takim przykładem jest przedstawienie Matki Boskiej w krzewie różanym (Bogorodica Nieuwiaszaska roza, bg.). Przedstawienia w formie ikon znane są w greckim malarstwie od wieku XVII. Związane jest ono z posłannictwem Archanioła Gabriela. Co zresztą zostało opisane przez Dionzego z Furny. „Patriacha Jakub trzymający drabinę mówi ze zwoju: „We śnie ujrzałem Cię jako drabinę, z ziemi sięgającą aż w Bożą dziecinę”. Aron, z odkrytą kwieciami różdżką w ręku, mówi ze zwoju: „Ciebie, nieskalana Panno, jako Kwiat co zrodzi Owoc, zapowiedziała mi rozkwitła moja różdżka”<sup>36</sup>.

Wśród rycin greckich prezentujących monaster na Athosie występuje duża grupa prac oddających wiernie walory architektoniczne poszczególnych budowli. W zbiorach Muzeum Bizantyńskiego w Atenach znajduje się rycina anonimowego artysty wiedeńskiego, przedstawiająca monaster św. Pawła. Miedzioryt powstał w roku 1798, a inskrypcje greckie i cyrylicie dokładnie objaśniają poszczególne elementy. Podobny charakter posiada miedzioryt Wasyla Denotkina, datowany na 1848 rok, egzemplarze znajdują się w Muzeum Narodowym w Warszawie oraz w Państwowym Muzeum Literatury w Moskwie<sup>37</sup>. Jest to widok monasteru Esphigmenou. Inskrypcje w języku rosyjskim i greckim opisują poszczególne sceny, w których oprócz greckich świętych widzimy świętych ruskich, jak choćby św. Antoniego Pieczerskiego. Inna rycina

30 D. Papastratos, *op.cit.*, t. I, s. 128, nr 114.

31 Ibidem, t. II, s. 403-407, nr 430-433.

32 Ibidem, nr 430 i 431.

33 Ibidem, nr 432.

34 Ibidem, nr 432.

35 Ibidem, s. 419-421, nr 447-449.

36 Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, t. I. Kania, red. B. Smorań-Różycka, Kraków 2003, s. 187.

37 *Sztuka iluminacji...*, s. 64, nr 79.



wykonana w roku 1819 przez Ioanisa Antoniosa Zoulianisa z Wenecji, miedzioryt ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Warszawie, prezentuje monaster Docheiariou<sup>38</sup>. Umieszczone sceny opatrzone są dokładnymi inskrypcjami greckimi, opisującymi wydarzenia związane z odnalezieniem skarbu w monasterze. Jest to kopia XVIII-wiecznej ryciny opracowanej przez miejscowego rytownika Ieromonacha Partheniosa<sup>39</sup>.

Także klasztor Simonopetra posiada wiele przekazów ikonograficznych. Papastratos odnotowała jedynie trzy widoki, wśród nich wymieńmy prace Ioannisa Kaldisa z 1868 i 1870 roku<sup>40</sup>. W kolekcji samego monasteru znajduje się kilka nieznanymi do niedawna płyt miedziorytniczych i odbitek. Zniszczony klasztor jest poddawany zabiegom rekonstrukcyjnym, przy których pomocne są przekazy ikonograficzne w formie graficznej.

Jedną z największych greckich kompozycji graficznych jest widok monasteru Chilandar. Wykonany został on w Moskwie około roku 1757 na zlecenie archimandryty Elissaios z Peć<sup>41</sup>. Kolejna wersja opracowana została przez wiedeńskiego rytownika w roku 1779 i prezentuje siedemnaście scen związanych z życiem bułgarskich zakonników<sup>42</sup>. Wśród graficznych wizerunków ikon czczonych w monasterze znalazły się ikony św. Sawy i św. Symeona.

W zbiorach Xeropotamou przechowywana jest płyta miedziorytnicza, przedstawiająca ten położony na południowej stronie półwyspu monaster w sąsiedztwie rosyjskiego św. Pantelejmona<sup>43</sup>. Jest to najstarszy widok z roku 1759, ale, niestety, nie są nam znane odbitki z epoki. Kompozycja dużych rozmiarów przedstawia widok klasztoru, fortyfikacji oraz procesji dziękczynnej. Warto nadmienić, że w samym monasterze znajduje się wmontowana w obudowę studni płaskorzeźba z końca XVIII wieku, przedstawiająca widok klasztoru, będąca kopią wspomnianej ryciny.

Zaprezentowane grafiki z monasterów na półwyspie Athos pokazują wielonarodowość zarówno twórców wykonujących odbitki, jak też ich odbiorców, dla których opisywano je w językach greckim, łacińskim, serbskim i rosyjskim. Powstawały one w XVIII i XIX wieku w lokalnych warsztatach, jak też eksportowano je z ośrodków greckiej i serbskiej diaspory oraz z Rosji.

### Icon graphics in the monasteries on the Mount Athos

The art of graphic has been known to the Athos artists since the middle of the 16th century. Italian and German graphic drawings were brought then to the monasteries and often became the basis for new paintings. Probably many of them were copied in the icon workshops. The so-called *antivola* – preparatory paintings often copying the graphic drawings – became a crucial element in the process of the motifs repetition, according to the developed Byzantine canon. At the turn of the 18th and 19th century the monasteries on the Athos peninsula became an important center of graphic art production, able to meet the needs of the arriving pilgrims. The first graphic drawings meant for souvenirs from peregrinations were ordered in the Austrian and Italian graphic centers and brought to the monasteries in order to be distributed. The graphic

38 D. Papastratos, *op.cit.*, nr 492.

39 Ibidem, nr 491.

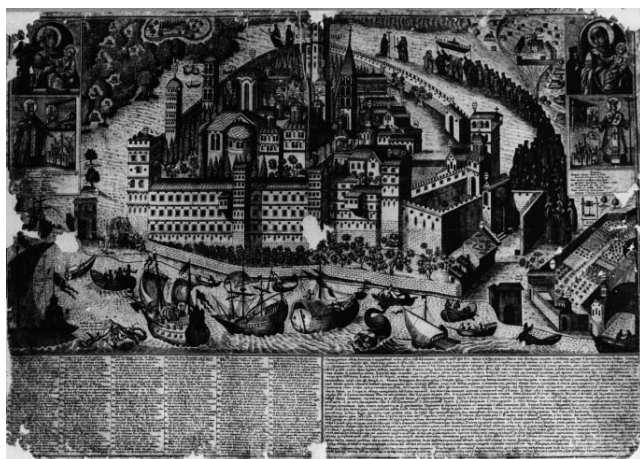
40 Ibidem, nr 499 i 500.

41 E. Haustein-Bartsch, *op.cit.*, s. 10.

42 Ibidem, s. 11.

43 D. Papastratos, *op.cit.*, nr 481.

drawings made on the spot in the makeshift workshops installed in particular monasteries were prepared on the basis of the graphic equipment brought from the Eastern Europe by the icon artists, probably of Slavic origin. The first graphic workshops on the Athos were created at the end of the 18th century. The very first monastery to become a graphic center was probably Simono Petra monastery where the oldest copperplates were found. Some of them have compositions connected with the Eastern Church tradition engraved on one side and the scenes from mythology made probably by the Austrian engravers on the other. The article discusses the Western European works which had influence on the local painting, the views of the monasteries situated around the Athos Mount and the images of the miraculous icons.



Mirosław Piotr Kruk  
Uniwersytet Gdański  
Muzeum Narodowe w Krakowie

## Medalion i krzyże z Góry Athos (?) w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie

Medalion omawiany w niniejszej publikacji (MNK-153a)<sup>1</sup> [il. 1a-b] został darowany Muzeum Narodowemu w Krakowie (dalej: MNK) wraz z krzyżem ołtarzowym (MNK XVIII-154)<sup>2</sup> w 1909 przez Edwarda Goldsteina, który zakupił oba dzieła w Paryżu. Medalion już wtedy przechowywany był w drewnianym pudełku oklejonym pergaminem, zapisanym minuskułą gotycką z kolorowymi inicjałami (MNK XVIII-153b). Dwukrotnie pokazano go na wystawach w Gmachu Głównym MNK, w 1972 i 1994, a od jesieni 2007 znajduje się w ekspozycji stałej Galerii Sztuki Cerkiewnej dawnej Rzeczypospolitej w Pałacu Biskupa Erazma Ciołka – nowym oddziale MNK przy ul. Kanoniczej 17 w Krakowie. Wystawiony został w Sali II, w gablocie zawierającej inne drobne rzeźby w drewnie, w tym trzy krzyże proveniencji, być może, athoskiej.

Zabytek posiada bardzo skromny stan badań. Prócz dwóch kart inwentarzowych – jednej założonej przez Janinę Kłosińską (12.07.1959) i drugiej – przez Bronisławę Gumińską (03.1991), poświęcony mu został akapit w przewodniku po Galerii Stałej MNK w 2008 roku<sup>3</sup>. Karta inwentarzowa zawiera prócz podstawowych danych (datowanie Kłosińskiej – w. XIX lub XVIII, Athos?; Gumińskiej – XVIII, 2. poł. XVII w., Athos) także uwagę Gumińskiej (1991) o podobieństwie medalionu do wczesnochrześcijańskich ampułek-relikwii z Ziemi Świętej. Autorka wskazała ponadto jako analogie „krakowskiego” zabytku medalion ze zbiorów dra Siegfreda Amberga (nr inw. 607) oraz datowany na w. XVIII medalion ze *śś. Jerzym i Demetriuszem*<sup>4</sup>. Krzyże zaś athoskie w zbiorach Ermitażu z w. XVII i XVIII mają posiadać charakterystyczne zdrewniałe pędy z wyrastającymi gdzieniędzie liśćmi, przypominającymi akant, podobny sznurerek perełek na obramowaniu i motyw trójkątnych nacięć na górze Golgoty, lecz inną kompozycję scen<sup>5</sup>.

Rozpoznany też został rękopis, którym oklejono futerał zawierający medalion [il. 2-3]. Jest to prawdopodobnie rękopis francuski z tekstem *Psalmów*, pochodzący z XIII-wiecznego, gotyckiego *Psalterza*<sup>6</sup>. Wykorzystano dwie jego karty, zapisane minuskułą w jednej kolumnie i sie-

1 Medalion-enkolpion z cyklem święt i prorokami, 2. poł. XVII – 1. poł. XVIII w., Athos (?), drewno bukszpanowe, wys. 14 cm; śr. 9 cm, MNK XVIII-153a – zakup E. Goldsteina w Paryżu na pocz. w. XX.

2 Krzyż, w. XVII (?), postument – XIX w., Athos (?), drewno bukszpanowe, złocenia, 16,4x5,7x1,4 cm, MNK XVIII-154 – zakup E. Goldsteina w Paryżu na pocz. w. XX.

3 B. Gumińska, *Galeria „Sztuka cerkiewna dawnej Rzeczypospolitej”*. Przewodnik, Kraków 2008, s. 62.

4 *Griechisch-Byzantinische Kunst*, wstęp Skrobucha, [kat. wystawy], Ingelheim 1965, kat. 71.

5 *Афонские Древности. Каталог выставки и фондов Эрмитажа*, Санкт Петербург 1992, kat. 92, s. 60, tabl. LXIII, datowany na w. XVII.

6 B. Gumińska, *op.cit.*, loc. cit.; Autorka wskazała na alternację inicjałów złotych i niebieskich, i surową ornamentykę w postaci uproszczonych półpalmetek, węzowatych wstążek oraz dwupasmowej plecionki w układzie meandrowym i zaproponowała datowanie rękopisu na 2. poł. XIII w., wskazując środowisko francuskie i skryptorium cysterskie.

demnastu wierszach. Na awersie karty na wierzchu pudełka zapisany został od trzeciego wersu *Ps* 51 (50): *Miserere mei Deus...* Na jej rewersie zapisano ciąg dalszy *Ps* 51 (50) – wersy 11-20. Spód pudełka oklejony jest kartą, której awers rozpoczyna wers 15 *Ps* 48 (47): *Quoniam hic est*, lecz dalej następują wersy 2 do 9 *Ps* 49(48). Rewers karty zawiera wersy 3 do 14 *Ps* 48 (47).

Trudno rozstrzygnąć, na ile świadomie dobrano owe pergaminowe karty, pochodzące wszak z łacińskiego manuskryptu, niemniej dobór tekstów mocno akcentuje ich pokutno-chwalebne przesłanie. Niewiadomo też, kiedy ów wybór został dokonany ani przez kogo. Medalion, jak i krzyż (MNK XVIII-154), zostały nabyte przez Goldsteina w Paryżu, gdzie w 1. ćw. XX w. na rynku antykwarycznym pojawiły się krzyże athoskie, które sprzedawał E. Segregadis.

Analizując program rozmieszczenia scen na zabytku „krakowskim” dostrzegamy w nim przede wszystkim wyrażoną ideę *Drzewa Jessego* w połączeniu z wyborem sześciu scen ewangelicznych, szczególnie ważnych, należących do głównych wydarzeń ewangelicznych i zarazem świąt. Sceny te zawierają się w sześciu wielkich zakolach utworzonych z zagiętego pędu winnej latorośli, zaś w pięciu mniejszych znalazły się popiersia proroków. Gumińska zwróciła uwagę, że półfigury proroków rzeźbione są w warstwie głębszej, słabiej oświetlonej, co można odczytywać jako symboliczne ustępowanie prawa *Starego Testamentu* światłu *Ewangelii*.

Wskazane już wcześniej podobieństwo formalne do ampułek z Ziemi Świętej znajduje potwierdzenie w rozplanowaniu scen na jednej z ampułek ze skarbca katedralnego w Monzie, niedaleko Mediolanu<sup>7</sup> [il. 4]. Oba zabytki eksponują w centrum temat *Bożego Narodzenia* rozbudowany o epifaniczne wątki *Zwiastowania pasterzom* oraz *Przybycia Trzech Króli*. Sześć kół otaczających scenę środkową awersu wypełnionych jest jednak przez nieco inne tematy akcentujące następstwo zdarzeń: *Zwiastowanie* (lewy medalion u góry) – *Nawiedzenie* (prawy medalion u góry) – *Boże Narodzenie* (w centrum) – *Chrzest Chrystusa* (lewy medalion u dołu) – *Ukrzyżowanie* (prawy medalion u dołu) – *Niewiasty i Anioł przy Grobie Chrystusa* – zatem *Zmartwychwstanie* (u dołu) oraz *Wniebowstąpienie* (u góry), zaś jej rewers wypełnia obraz *Matki Bożej z Jezusem na tronie* w asyście aniołów. Dobór sceny środkowej, jak i gwiazda na tronie Marii i Jezusa zdają się w tym wypadku silniej podkreślać miejsce, dla którego wyroby te były przeznaczone.

U dołu medalionu „krakowskiego” znajduje się leżący *Jesse*, z którego wyrasta pęd winnej latorośli symbolizujący drzewo genealogiczne Chrystusa, wśród którego przodków byli królowie Dawid i Salomon oraz zapowiadający nadejście Mesjasza prorocy. Zwraca uwagę, że program podobny znajduje się w ikonach Hodegetrii w otoczeniu proroków, w tym na srebrnym okładzie jednej z najbardziej czczonych ikon na Górze Athos w monasterze Protaton<sup>8</sup>. Układ scen w medalionie „czytany” od lewej do prawej strony nie odpowiada następstwu zdarzeń: *Wskreszenie Łazarza* (lewy medalion u góry) – *Narodziny Marii* (prawy medalion u góry) – *Ofiarowanie Jezusa w świątyni* (lewy medalion w rzędzie środkowym) – *Boże Narodzenie* (medalion środkowy) – *Ukrzyżowanie* (prawy medalion w rzędzie środkowym) – *Przemienienie* (lewy medalion u dołu) – *Ofiarowanie Marii w świątyni* (prawy medalion u dołu). Wydaje się zatem, że większe znaczenie ma tu wymowa ideowa wybranych tematów z podkreśleniem paraleli między zdarzeniami maryjnymi a chrystologicznymi (*Narodziny* i *Ofiarowanie*), oraz doniosłym epifanicznym charakterem tematów chrystologicznych, w tym *Wskreszenia Łazarza* i *Przemienienia* uzu-

7 A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio)*, Paris 1958, kat. nr 2, s. 18-20; tabl. IV – awers; tabl. V – rewers.  
8 *Matka Boża Glykophilousa*, ikona bizantyńska, 95x66 cm, data nieustalona – wg legendy VIII w., okład późny złoty (?) z prorokami, sanktuarium soboru Protaton, Karyes. Odsłonięte są jedynie przytulone twarze Marii i Jezusa, P. Huber, *Athos. Leben–Glaube–Kunst*, Zürich 1969 (wyd. 3: 1982), il. 161.

pełnionych naturalnie o *Ukrzyżowanie*. Sceny przedzielone są mniejszymi zakolami latorośli, a każde wypełnione jest popiersiem proroka. Enkolpion nie posiada scen na rewersie, jest on gładki i nie był przeznaczony do oglądania.

W odniesieniu do medalionu, jak i innych dzieł wystawionych wraz z nim na wspomnianej ekspozycji powraca problem proveniencji. Sam medalion ma formę mniej spotykaną, natomiast wybór materii – twardego drewna oraz sposób jego precyzyjnego opracowania pozwalający na miniaturowe przedstawienie dużej ilości scen i postaci jest wspólny także dla krzyży – tak procesyjnych, jak i ołtarzowych. Wysoka jakość wykonania podobnych dzieł z reguły skłania badaczy do uznania ich za wyroby pochodzące z monasterów Góry Athos.

Tam też, być może, wykonany został drugi dar Edwarda Goldsteina z r. 1909 – krzyż ołtarzowy (MNK XVIII-154) [il. 5], wykonany prawdopodobnie w w. XVII, lecz umocowany na postumencie późniejszym, może z XIX wieku. Na jego awersie przedstawiono *Ukrzyżowanie*, w ramionach zaś krzyża, być może, *Marię* i *Św. Jana* (?). Rozpoznanie jest niepewne, ponieważ postać kobieca i męska stoją pod krzyżem, dlatego powtórzenie ich wizerunków w popiersiach w ramionach krzyża (zamiast np. dwóch aniołów albo dwóch ewangelistów) budzi wątpliwości. Kwaternę górną i dolną krzyża zajmują najpewniej ewangeliści ujęci w popiersiu. Rewers krzyża wypełnia *Chrzest Chrystusa*, opisany terminem greckim: „H B[AP]TICIC”. W ramionach krzyża są dwaj aniołowie, u góry zaś i u dołu dwaj *ewangeliści*. Każdą kwaternę zamyka łuk w formie osłego grzbietu. Zwraca uwagę umieszczenie na bokach krzyża rytych akrostychów: „Α Π Μ Σ” oraz „Τ Κ Π Γ”.

Problem ustalenia pochodzenia warsztatowego uwidacznia się także w opisie innego, drobnego medalionu eksponowanego z wyżej opisanymi dziełami. Niewielka zawieszka z tematem *Ostatniej Wieczery* (MNK XVIII-101), datowana jest na XVIII w. (?) i uznana za północno-bałkańskie lub rumuńskie naśladownictwo rzeźb z Góry Athos. Inna plakieta z *Matką Boską Orantą z Jezusem na piersiach* (gr. *Platytera*, cs. *Znamienie*; MNK XVIII-151), datowana również na XVIII w. uznana została za dzieło bałkańskie (greckie?). Kolekcję uzupełnia krzyż ołtarzowy, również uznany za XVIII-wieczne bałkańskie naśladownictwo wyrobów athoskich.

Niewiele wiadomo o pochodzeniu innego krzyża w MNK, o numerze XVIII-92, nabytego po roku 1900 [il. 6a-b]<sup>9</sup>. Jego proste, dość surowe opracowanie skłoniło zapewne Kłosińską do określenia jego proveniencji jako ruskiej z XVIII-XIX wieku, i tak też został opisany na wystawie krzyży karpackich w Sanoku w 1995 r. Nie ma też pewności, czy pełnił funkcję krzyża ołtarzowego, czy też ręcznego, ponieważ pozbawiony jest trzonka. Z kolei, Gumińska wskazała jako jego pochodzenie Serbię lub Grecję (w. XVIII?) ewentualnie serbski monaster Chilandar na Athosie.

Bliższy ogląd krzyża wskazuje na pewne jego podobieństwo do krzyża MNK XVIII-154. Tu również kwatery oddzielone są łukami w formie osłego grzbietu. Na jego awersie znajduje się *Ukrzyżowanie*, po bokach zaś ewangeliści. W krzyżu MNK XVIII-92 kwatery górnej nie wypełnia jednak jeszcze jeden ewangelista, lecz scena adoracji krzyża przez dwa anioły, zaś w dolnej kwaterze dwie półpostaci skłaniają się ku sobie. Na rewersie znalazł się tradycyjnie *Chrzest Chrystusa* z ewangelistami po bokach. Podobnie jak na awersie przedstawiono ich w profilu zajętych pisanie lub trzymających księgi we wnętrzu skryptorium. Kwaternę górną wypełnia *Zwiastowanie*, scena u dołu zaś ma znaczny ubytek utrudniający jej identyfikację. Zwraca uwagę, że boki obwiedzione są ornamentem sznurowym, gdy na krzyżu MNK XVIII-154 są zdobione nacięciami, oraz, że w obu przypadkach na przecięciu ramion są ornamenty w formie litery „X” kojarzące się z przewiązaniem

<sup>9</sup> Krzyż, XVII w. (?), Góra Athos (?), drewno bukszpanowe, 14,4x8,1 cm, MNK XVIII-92 – zakup po 1900.

sznurem i przypominające przewiązane w ten sposób partykuły relikwii w najbardziej czczonych staurotekach, np. w *Staurotece księcia Łazarza* w Monasterze Watopedi na Górze Athos [il. 9].

Proweniencja krzyży MNK XVIII-154 oraz MNK XVIII-92 znajduje swoje potwierdzenie w analogiach innych muzeów. Bardzo podobny krzyż, lecz datowany na w. XVI znajduje się w zbiorach Muzeum im. Andrieja Rublowa w Moskwie z pochodzeniem ostrożnie określonym jako „Góra Athos” [il. 7a-b]<sup>10</sup>. Jego ikonografia jest niemal identyczna jak krzyża XVIII-154 [il. 5] – kwatery górna i dolna na stronie z grupą *Ukrzyżowania* wypełnione są półfigurami ewangelistów, lecz boczne – półfigurami aniołów. W obu krzyżach półpostacie aniołów znajdują się po bokach sceny *Chrztu Chrystusa*, zaś u góry i u dołu – ewangeliści (na krzyżu „krakowskim” ujęci w półpostaci, natomiast w „moskiewskim” – w całej postaci, siedzący przy pulpitych. Na wszystkich trzech krzyżach występują te same rytowane akrostychy na ich bokach: „Α Π Μ Σ” i „Τ Κ Π Γ”. Elena Dawydowa, autorka noty na temat krzyża „moskiewskiego” wskazała na trudność jednoznacznego określenia środowiska, w którym krzyż mógł powstać, jako że uproszczone opracowanie głów aniołów i ornamentu może wskazywać, że jest to naśladownictwo greckiego oryginału przez serbskiego czy też bułgarskiego artystę. Odnosząc się do inskrypcji zaznaczyła, że pierwsza formuła może odnosić się do Adama, który jako pierwszy upadł przez grzech, lecz zmartwychwstał przez krzyż, zaś co do drugiej formuły stwierdziła, że pozostaje niezrozumiała. Tymczasem podobne akrostychy stosowane były w tego typu zabytkach dość powszechnie, a ich znaczenie przypomniał ostatnio Ivan Bentchev za Nikołajem Pokrowskim: “Sie werden gelesen als Αδαμ Πεπτοκος Μετεστη Σταυρω oder Αδαμ Προτοπλαστος Μετεστη Σταυρω. Dieses Akronym wie auch ΤΚΠΓ (Τοπος Κρανιου Παραδεισος Γεγονε), das dem kirchenslavischen ΜΑΡΒ entspricht, ist auf griechischen Kreuzen des 17.–18. Jahrhunderts oft anzutreffen”<sup>11</sup>. Tak oto skrót nadpisany nad Ukrzyżowaniem „Ι C X C N K” jest znakiem tryumfu Mesjasza: „*Ἰησοῦς Χριστῆς Νικά*” – „Jezus Chrystus Zwycięzca”. Wspomniane akrostychy tłumaczone są zatem następująco: „Α Π Μ Σ”: „*Αδαμ Πεπτοκος Μετεστη Σταυρω*” lub „*Αδαμ Προτοπλαστος Μετεστη Σταυρω*” – „*Adam upadły powstał [został odmieniony] przez krzyż (lub pierwszy stworzony człowiek) powstał [został odmieniony] przez krzyż*”<sup>12</sup>, aczkolwiek podaje się też inną propozycję jego rozwinięcia: „*Αρχη Πίστεως Μωσαϊκής Σταυρός*”<sup>13</sup> – „*Początkiem wiary Mojżeszowy Krzyż*”; zaś „Τ Κ Π Γ”: „*Τόπος Κρανίου Παραδείσος γέγονε*” – „*Miejsce Czaszki stało się Rajem*”<sup>14</sup>.

Kolejny krzyż o bardzo podobnej kompozycji posiada Muzeum Rzemiosła Artystycznego w Belgradzie, uważa się go za jeden z najstarszych serbskich krzyży drewnianych, datowany jest na koniec XV – początek XVI w.<sup>15</sup> [il. 8]. Zwraca uwagę, że podobnie jak w krzyżu MNK XVIII-92 u góry jest *Zwiastowanie*, zaś u dołu dwie siedzące postacie, które w krzyżu krakowskim nie dają się odczytać z powodu uszkodzenia, natomiast w serbskim są one podpisane – apostołowie

10 Krzyż oltarzowy, XVI w., Athos (?), drewno, 10,7x6,2x1,4 cm, Moskwa, Muzeum im. Andrieja Rublowa, E. Davydova, *Cross*, kat. 4.24, [w:] *Athos. Monastic Life on the Holy Mountain*, [kat. wystawy w Muzeum Miejskim w Helsinkach 18.08.2006 – 21.01.2007], Helsinki 2006, s. 301.

11 I. Bentchev, *Monogramme und Akronyme als Ikonenaufschriften*, „Zeitschrift für ostkirchliche Kunst”, 3-4 (2002), s. 57-67, <[www.icon-art.info/book\\_contents.php?lng=de&book\\_id=30](http://www.icon-art.info/book_contents.php?lng=de&book_id=30)>, zob. Н. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских*, СПб. 1892, s. 356.

12 E. Davydova, *op. cit.*, p. 301.

13 N. Ζαχαριάδη, *Εμπειρίες από τον αμίλητο κόσμο του Άθω*, vol. 1, Πύργος Ηλείας 1998: <[www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/athos/agioreitikes\\_leptomereies.htm](http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/athos/agioreitikes_leptomereies.htm)>.

14 Składam podziękowania ks. prof. Józefowi Naumowiczowi za korektę przekładu akrostychów.

15 Krzyż oltarzowy, k. XV–pocz. XVI w., Athos, drewno śliwkowe, 17x8,2x2,6 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, zakupiony na południu Serbii, D. Milovanovic, *Hand-held cross for veneration*, kat. 4.21, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 298.

Tomasz i Filip. W jednym ramieniu krzyża podpis jest zniszczony, w drugim odczytano imię apostoła Łukasza. Na rewersie zaś ponad tematem *Epifanii*, czyli *Chrztu Jezusa* w Jordanie, umieszczony został temat *Gościny u Abrahama*, traktowany w tradycji prawosławnej jako obraz Trójcy Świętej. Odczytanie imion w kwaternionach na końcach ramion krzyża wskazuje, że nie zawsze musiały być to postacie ewangelistów: w ramionach bocznych znajdują się *śś. Bartłomiej i Szymon*, zaś u dołu krzyża – *śś. Piotr i Paweł*. W charakterystyce tego krzyża autor zaznaczył unikanie stereotypowych rozwiązań i wielopłaszczyznową strukturę tła sugerując, że mógł powstać w monasterze Chilandar na Górze Athos, w której, pomimo opanowania całych Bałkanów przez Turków, sztuka nadal rozwijała się „na chwałę Boga i narodu”<sup>16</sup>.

Krzyże o podobnej ikonografii związanych z monasterami Athosu jest bardzo wiele. Należy do nich XVI-wieczny krzyż z celi Św. Apostołów w skicie Kapsala, z zachowaną oprawą srebrną, przechowywany w monasterze Pantokratora<sup>17</sup>. Na awersie nad *Chrztem Chrystusa* znajduje się *Zwiastowanie*, po bokach ewangelistów: *Mateusz i Marek*, u dołu *Piotr i Paweł* trzymający model kościoła oraz *Zesłanie Ducha Świętego* w najniższej kwaternionie, zaś na rewersie *Ukrzyżowanie*, powyżej *Przemienienie*, po bokach *śś. Łukasz i Jan*, natomiast u dołu *Zdjęcie z Krzyża* i *Chrystus w Grobie* (gr. *Akra tapinosis*). W nocie odnoszącej się do tego krzyża podano rozwinięcie skrótu „TKΠΓ” uznając z kolei, że akrostych „ΑΠΜΣ” jest nieznanymi.

Reasumując ten przegląd, wydaje się, że krzyże krakowskie datowane były dotąd na zbyt późny okres – tj. przełom XVII i XVIII wieku. Ich cechy nie odbiegają jednak od krzyży athoskich datowanych na w. XVI, ewentualnie XVII. Są podobnie grubo rzeźbione, inaczej niż krzyże końca XVII i XVIII w., w których, podobnie jak w medalionie, zaznacza się tendencja do ażurowości, do drażnienia drewna zwłaszcza w partiach otworów okiennych architektonicznego tła. Widać to dobrze na przykładzie krzyża athoskiego datowanego na koniec w. XVII w zbiorach Muzeum im. Andrieja Rublowa w Moskwie<sup>18</sup>. Taki właśnie „ażurowy” charakter posiada krakowski medalion. Zwraca przy tym uwagę różnorodność użytych materiałów doprowadzająca do rozwoju rzeźby sakralnej w krajach ortodoksyjnych w czasach nowożytnych. Znane są znakomite przykłady krzyży o bogatej ikonografii zachowane w monasterach mołdawskich z fundacji kolejnych gospodarów<sup>19</sup>, możnowładców<sup>20</sup>, czy też metropolitów<sup>21</sup>. Znane są krzyże serbskie i bułgarskie, np. z rogu<sup>22</sup>, z drewna oprawnego w srebro<sup>23</sup>, często zdobionego kamienia-

16 Ibidem, loc. cit.

17 Krzyż, 13x9 cm, XVI w., drewno poczernione, Athos, Monaster Pantokratora – Prokhoros [mnich monasteru Pantokratora], *Wooden cross*, kat. A.86, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 298.

18 Krzyż ołtarzowy, k. XVII w., Athos, drewno, 9,5x5,1x0,9 cm, nabyty z kol. pryw., Moskwa, Muzeum im. Andrieja Rublowa, E. Dawydowa, *Cross*, kat. 4.27, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 303.

19 Krzyż, 1503, drewno, metal, 33,5 (z uchwytem: 45,5)x16,5x2,6 cm, wykonany na zlecenie Stefana Wielkiego, dar dla monasteru Putna, Bukareszt, Muzeum Narodowe, nr inw. 394.

20 Krzyż, 1566, drewno, metal, 34 (z uchwytem – 48)x22x4 cm, dar Ioana Banschi prykalaba Orhei i jego żony Sotii dla mon. Putna, Muzeum Monasteru Putna, nr inw. 77.

21 Krzyż ołtarzowy, 1743, drewno cedrowe, srebro złocone, 30x7x2 cm, dar metropolity Antoniego dla mon. Putna, Muzeum Monasteru, nr inw. 79.

22 Krzyż ołtarzowy, XVII w., warsztat czynny w Serbii wschodniej, róg, 8,8x5,5 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, D. Milovanovic, *Cross – on the Holy Table*, kat. 4.29, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 303.

23 Krzyż ołtarzowy, XVII w., drewno, srebro, emalia, wys. 19 cm, Sofia, Muzeum Cerkiewne, A. Друмев, *Златарско изкуство*, София 1976, il. 193.

mi szlachetnymi<sup>24</sup>. Krzyże wykonywano z różnych tworzyw i w różnych warsztatach, nie zawsze rozpoznanych.

Blżej XVII stulecia krzyże są coraz częściej nie tylko datowane, lecz również sygnowane przez ich twórców, jak np. krzyż złotnika Mawrodija, czynnego w miejscowości Wraca<sup>25</sup> oraz krzyż Nikoli i Pali z monasteru Jana Ewangelisty k. Wracy<sup>26</sup>, które wyróżnia specyficzna forma architektonicznych kapliczek w zakończeniach ramion. Podobny krzyż przechowywany jest w serbskim klasztorze w Deczanach<sup>27</sup>. Znane są krzyże o podobnych formach wiązane z monasterami Góry Athos<sup>28</sup>.

Być może krzyże te można wywodzić w jakimś stopniu ze starszych krzyży athoskich w typie rozkwitającego *Drzewa Życia* o formach bardziej roślinnych, wykonywanych w XVI w., jak w zabytku przechowywanym w Ermitażu<sup>29</sup>. Jego formę powtarzają krzyże z Bałkanów zdobione dodatkowo kamieniami szlachetnymi, np. w monasterze Rylskim, datowany na przełom w. XVII i XVIII<sup>30</sup>, czy w monasterze Niamc<sup>31</sup>.

W coraz bardziej rozbudowanych ikonograficznie krzyżach przemieszane są często sceny dogmatyczne (*Trójca Św.*) z ewangelicznymi, oparte też na opozycji, spotykanej też w ikonach – *Ukrzyżowaniu* na awersie odpowiada niekiedy *Zaśnięcie* na rewersie. Krzyże Serbii, Bułgarii i Góry Athos były od ruskich generalnie bardziej kosztowne, posiadały srebrne oprawy z dodatkami przekształcającymi krzyż w *Drzewo Życia*, zdobione perłami i kamieniami, a drewno wykorzystywano twarde, najczęściej bukszpanowe, orzechowe lub cedrowe. To twarde drewno pozwalało na rzeźbienie drobnych nawet szczegółów w ogromnym zagęszczeniu – każda kwarta to osobny, wypełniony drobiazgowo świat. Stąd wynika problem dokładnego badania tych zabytków – miniaturowa rzeźba często jest niedostatecznie widoczna bez zastosowania makrofotografii. Z tym też wiąże się kwestia określenia warsztatu, w którym zabytek został wykonany. Są niekiedy znani ofiarodawcy, donatorzy, brak natomiast danych na temat miejsca wykonania i twórcy. Przykładem może być enkolpion w zbiorach XX. Czartoryskich, pokazany w Gnieźnie na wystawie *Cerkiew – Wielka Tajemnica* w 2001 r.: jego awers zajmuje *Św. Jerzy z chłopcem na*

24 Krzyż ołtarzowy, XVII w., Tyrnowo, drewno, srebro, kamienie, wys. 18 cm, mon. Św. Piotra i Pawła k. Arbanasi, A. Дрyмев, *Златарско ...*, il. 194.

25 Krzyż ołtarzowy, 1600, Bułgaria, Wraca, złotnik Mawrodij, drewno, srebro, wys. 32 cm, Wraca, cerkiew pw. Konstantyna i Heleny, A. Дрyмев, *op. cit.*, il. 182.

26 Krzyż ołtarzowy, 1601, Bułgaria, Cziprowci, złotnicy Nikola i Pala dla mon. św. Jana Ewangelisty k. Wracy, drewno, srebro złocone, 61x20 cm, Wraca, cerkiew Św. Mikołaja, A. Дрyмев, *op. cit.*, il. 186-187.

27 Krzyż ołtarzowy, XVIII w. (?), drewno, srebro złocone, Monaster w Deczanach.

28 Krzyż, XVII w., drewno, srebrna oprawa i podstawa, złocone, 21,2x7,0x5,9 cm, nabyty w 1928, St. Petersburg, Muzeum Rosyjskie, nr inw. BK-3465, A. Makarova, *Altar cross*, kat. 4.31, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 306; Krzyż, XVII w., drewno, srebrna oprawa i podstawa, złocone, 8,1x5,9x1,6 cm, z kolekcji P.W. Sinitzina nabyty w 1901, St. Petersburg, Muzeum Rosyjskie, nr inw. BK-3367, A. Makarova, *Cross*, kat. 4.32, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 306. W drugim z krzyży pojawia się rzadka postać św. Pantelejmona stąd przypuszczenie Autorki, iż miał on wyrażnie charakter leczniczy i pochodził być może z tego monasteru athoskiego, którego był patronem.

29 Krzyż, XVI w., Athos, 41,5x26x2,8 cm, St. Petersburg, Ermitaż, przejęty 1929 z Soboru Palacu Zimowego, nr inw. ω 380 - *Sinai. Byzantium. Russia. Orthodox Art. From the Sixth to the Twentieth Century*, ed. Y. Piatnitsky, O. Baddeley, E. Brunner, M. M. Mango, St. Petersburg, cat. B-157.

30 Krzyż ołtarzowy, Hadži Radoslav, k. XVII-pocz. XVIII, Bułgaria zach. lub Serbia, srebro, drewno, emalia, wys. 25 cm, Riła, Muzeum Monasteru, A. Дрyмев, *op. cit.*, il. 201.

31 Krzyż do błogosławieństw, 1707, drewno, srebro, emalia, kamienie szlachetne, perły, 35,5x20,3 cm, Athos, Mon. Iwiron – zamawiający: „Mistrz Akakios Muzyk” z Galatisty, ihumen Iwironu zamówił ten krzyż w Moskwie, Y. Ico-nomaki-Papadopoulos, *Sanctification cross*, [w:] *Athos. Monastic Life...*, kat. A. 88, s. 115.



koniu, zaś rewers - dwaj biskupi: śś. *Charalampiusz i Mikołaj*<sup>32</sup>. Ekspertyza materii wskazała na użycie rogu, zatem tworzywa, które wiązało się z ideą mitycznego jednorożca, którego sproszone róg miał mieć znaczenie lecznicze. Wskazana proveniencja zabytku była dość szeroka – Anatolia, Bałkany słowiańskie, Grecja. Charakterystyczna była zaś ikonografia i dobór świętych oraz użycie oprawy w postaci srebrnego filigranu, jak w medalionie fundacji wołoskiego arcybiskupa Mateusza dla monasteru w Bystrzycy, a przechowywanym w monasterze Dionisiou na Górze Athos<sup>33</sup>. Cała grupa podobnych wyrobów znajduje się w Muzeum Rzemiosła Artystycznego w Belgradzie bez wskazania pochodzenia<sup>34</sup>. Zebrany materiał zabytkowy wskazywałby zatem ogólnie, że są to dzieła bałkańskie, lecz otwarta jest kwestia, czy mogą one pochodzić z warsztatów czynnych na terenie Serbii, czy też z serbskiego monasteru Chilandar na Athosie?

Podobny zabytek znajduje się w monasterze Simonopetra<sup>35</sup>. I tu św. Jerzy otoczony jest oprawą wykonaną w srebrnym filigranie z połączeniu z emalią, co było typowe w 2. połowie XVIII wieku. Na awersie zaś przedstawiono adorację Matki Boskiej przez archaniołów, aniołów, serafinów i proroków pośród zakoli winnej latorośli, co przypomina program malowideł przedawnia świątyni paleologowskich bądź odpowiednie ikony. Sens kompozycji zawiera się w formule hymnograficznej *Anothen hoi profettai* odnoszącej się do chwały *Wcielenia* głoszonej przez proroków z odniesieniami do idei *Drzewa Jessego*.

Do wyjątkowej grupy dokładniej rozpoznanej dzięki nazwisku ich twórcy należy krzyż ołtarzowy w zbiorach XX. Czartoryskich<sup>36</sup> wskazujący na analogie stylowe we freskach Mistry i Athos XV i XVI w. i należący do dziewięciu sygnowanych dzieł Georgiosa Laskarisa. Niemniej domniemania dotyczące miejsca jego działalności wskazują na brak jakichkolwiek na ten temat informacji źródłowych. Jerzy Różycki, autor monografii wspomnianego krzyża wskazał w konkluzji, że jedynym miejscem, gdzie przetrwała tradycja bizantyńska była Góra Athos i że tam należałoby szukać warsztatu Laskarisa<sup>37</sup>. Wniosek ten powrócił w nocie katalogowej poświęconej bardzo podobnemu dziełu, przypisanemu szkole Laskarisa w zbiorach petersburskiego Ermitażu<sup>38</sup>. Autorka noty powołała się przy tym na cechy stylistyczne krzyża i artykuł J. Różyckiego<sup>39</sup>.

32 *Św. Jerzy/Św. Charalampiusz i Św. Mikołaj*, enkolpion dwustronny, poch. nieznane, 2. poł. XVII – 1. poł. XVIII w., Balkany (?), róg, srebro, Kraków, Zbiory XX. Czartoryskich, M.P. Kruk, P. Grotowski, M. Paszkowski, *Ikony-enkolpiony ze zbiorów Muzeum Książąt Czartoryskich w Krakowie*, [w:] *Cerkiew – Wielka Tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI do 1917 roku ze zbiorów polskich*, Gniezno 2001, kat. VI.90, s. 59.

33 Enkolpion dwustronny, 2. poł. XVII w., Athos (?), róg, srebro, 11,5x9,2 cm – *Treasures of Mount Athos*, red. A.A. Karakatsanis [kat. wystawy], Thessaloniki 1997, appendix, poz. 9.90.

34 Enkolpiony, XVII w., warsztat nierozpoznany, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego – Б. Радойковић, *Филактерију енамљени проројаснице*, Београд 1974, tabl. na s. 80-81.

35 Enkolpion, *Św. Jerzy zabijający smoka*, 2. poł. XVIII w., śr. 9,2 cm, drewno, srebro, kamienie, emalia, Athos, Monaster Simonopetra, Y. Iconomaki-Papadopoulou, *Episcopal enkolpion*, [w:] *Athos. Monastic Life...*, kat. A. 92, s. 117.

36 Georgios Laskaris, Krzyż ołtarzowy, 20.XI.1570, Athos, Kraków, Muzeum XX. Czartoryskich, J. Różycki, *Ein unbekanntes Werk des Georgios Laskaris: Das Geschnitzte Kreuz im Museum der Fürsten Czartoryski Krakau*, „Byzantina et Slavica Cracoviensia” II (1994), il. 1-20, spis dzieł Laskarisa Autor podał na s. 92.

37 J. Różycki, *op. cit.*, s. 96.

38 Szkoła Laskarisa, krzyż ołtarzowy, 24.07.1549, region śródziem., drewno, wys. krzyża 19,1 cm (34,3 – z podstawą), St. Peterburg, Ermitaż, nabyty 1928 z kolekcji M. Botkina, nr inw. 306 – VNZ., *Two crosses by the school of master Lascaris*, [w:] *Sinai...*, cat. B-156a.

39 *Ibidem*, s. 180.

Powracając do kwestii omawianego na wstępie medalionu, wydaje się w świetle znanych analogii, że wykonano go w jednym z monasterów Góry Athos, najprawdopodobniej w serbskim Chilandarze. Ażurowość jego rzeźby wskazuje na podobne dzieła datowane na koniec XVII - początek XVIII wieku. Do nich należy np. tryptyk w Muzeum Sztuki Rosyjskiej w Sankt Petersburgu, wykonany w drewnie palmowym, oprawiony w srebro<sup>40</sup>. Bardzo podobne są szerokie zakola roślinnych pędów, w których pomieszczono rozbudowane sceny dodekaortonu. Obok tematów opracowanych tradycyjnie, jak *Zstąpienie Jezusa do Otchłani* inne, jak obraz *Trójcy Świętej*, zdradzają wyraźny zwrot ku wzorom nowym, nieortodoksyjnym, znanym z zachodnio-europejskich druków ulotnych.

Można odnieść wrażenie, że wśród dzieł tego czasu wzmaga się tendencja do coraz większej ażurowości. Szczególnie śmiałym opracowaniem wyróżnia się dyptyk z drewna oliwkowego wiązany z monasterem Chilandar<sup>41</sup>. W przemyślanej kompozycji obu skrzydeł zwraca uwagę zasada dopełniania się idei, a tym samym układów formalnych – w centralnym zakolu z winnej latorośli jednego skrzydła znajduje się rzadki wariant tematu *Deesis* ze św. Mikołajem przyjmującym modlitwy Marii i Jana Chrzciciela, któremu odpowiada w centrum drugiego skrzydła tronuująca Matka Boża z Jezusem w typie *Eleusy*, koronowana przez unoszące się w powietrzu anioły. Ten detal, podobnie, jak temat *Trójcy Świętej* z trójkątnym nimbem i charakterystycznym upozowaniem postaci, to zdecydowanie zachodnie innowacje, przypominające w tym drugim przypadku choćby dzieło antwerpskiego malarza Hendrika van Balena z lat dwudziestych XVII wieku<sup>42</sup>. Charakterystyczne jest także usytuowanie dwóch świętych wojowników – Jerzego i Demetriusza zwróconych ku sobie, jak w wielu innych nowożytnych ikonach bałkańskich, a umieszczonych na osi, poniżej głównych scen na obu skrzydłach.

Podobną ażurowością wyróżnia się plakietka-enkolpion z postacią św. Sawy-biskupa, tym bardziej związana z monasterem serbskim, a wykonana z drewna cyprysowego<sup>43</sup>. Ujęta w profilu twarz świętego bliska jest opracowaniu profilowo ujętej twarzy starca Symeona w plakiecie „krakowskiej” oraz twarzy Symeona w uprzednio omówionej plakiecie „belgradzkiej”. Podobieństwo zdradza uformowanie pasemek włosów postaci, podobnie opracowanie okolic ust i spiczastej brody oraz nosa, przy czym trudno przesądzać, co jest tu wynikiem techniki indywidualnej artysty, a co konwencji wymuszonej rodzajem tworzywa. Plakietka krakowska na tle omówionych zabytków jest bardziej wyrafinowana, z wieloma planami i bardziej finezyjnymi fałdami układającymi się w literę „V”. W dyptyku dukt fałdów jest bardziej płaski, uderza monotonia równoległego ich ułożenia. Jeszcze bardziej surowa zdaje się być sylweta św. Sawy na plakiecie. Na tych trzech przykładach widać zarazem upodobanie do eksperymentowania twórców w różnych rodzajach twardego drewna.

Uwagę zwraca upodobanie mistrzów serbskich do ażurowego opracowania zabytków, także we wcześniejszym okresie, czego pięknym przykładem są fragmenty XIV-wiecznych polikandy-

40 Ikona – tryptyk, k. XVII–pocz. XVIII w., Athos, drewno palmy, srebro złocone, 8,9x11,2x0,8 cm, St. Petersburg, Muzeum Sztuki Rosyjskiej.

41 Ikona – dyptyk, k. XVII–pocz. XVIII w., Athos, Chilandar, drewno oliwkowe, 9,8x11,5 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego.

42 Hendrick van Balen, *Święta Trójca*, lata 20-te XVII w., ol. pl., Antwerpia, k. św. Jakuba (*Sint-Jacobskerke*).

43 Enkolpion (św. Sawa Biskup), k. XVII–pocz. XVIII w., Athos, Chilandar, drewno cyprysowe, 3,5x5,3 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, D. Milovanovic, *Enkolpion*, kat. 4.12, [w:] *Athos. Monastic Life...*, s. 288-289.

lionów, czyli świeczników z brązu z imionami serbskich donatorów, np. Duszana, czy też króla Stefana, księżnej Eugenii i ich synów – książąt Stefana i Vukana. Pogłębiane efektu doprowadziło do powstania dzieł, w których puste przestrzenie dominują nad materia, jak w niezwykłym medalionie z drewna bukszpanowego<sup>44</sup>, rzeźbionym w charakterystycznej manierze szkoły ksylograficznej Góry Athos, zamieniającej opracowywany materiał jakby w pieczęć z całkowitym wybraniem tła.

Ostatecznie też w kręgu omawianych dzieł, datowanych na przełom XVII i XVIII wieku i wiązanych z monasterem Chilandar znajduje się dzieło najbliższe plakiecie krakowskiej pod względem przeznaczenia. Jest to ażurowy medalion z drewna bukszpanowego, dwustronnie opracowany ze sceną *Ofiarowania Marii* do świątyni na awersie oraz Jezusem w szatach kapłańskich między śś. Symeonem i Sawą na rewersie – z zachowanym futerałem, w którym – podobnie, jak w zabytku krakowskim – znajduje się dokładnie dopasowane wgłębienie, w którym medalion mógł być chowany<sup>45</sup> [il. 10]. Dzięki inskrypcji wiadomo, że jego autorem był Pachomiusz. I on również pozbawiony jest spodziewanej oprawy srebrnej, w których zwykle umieszczano podobne dzieła, jak np. enkolpion z Chilandaru, który miał zostać oprawiony w srebro w Salonikach<sup>46</sup>. Interesujące jest w tym kontekście przeznaczenie tego typu medalionu, który przenoszony był w drewnianym futerałe. W opinii Dušana Milovanovicia taka ikona mogła być przyniesiona z Chilandaru przez mnicha, kandydata do święceń biskupich z przeznaczeniem do oprawienia w metal, by mogła być noszona jako symbol jego dostojności, co z nieznanymi przyczynami nie nastąpiło<sup>47</sup>. Jeśli to wnioskowanie jest poprawne, zabytek krakowski musiałby być kolejnym przykładem dzieła, które nie uzyskało ostatecznie statusu enkolpionu biskupiego. Czy tak było w istocie, nie sposób na tym etapie badań przesądzać. W każdym razie, analizowane przez Milovanovicia dzieło okazuje się nie być wyjątkowe.

Typowy zaś enkolpion biskupi, jak ten z Protaton, zdobiony był nie tylko oprawą srebrną, lecz także kamieniami ujętymi w kaboszony, w tym przypadku wypełnionymi masą szklaną<sup>48</sup>. Tu również sceny ewangeliczne ujęte są w duże zakola utworzone z wygiętych pędów, a właściwie gałęzi wyrastających z pnia *Drzewa Jessego*, w mniejszych kołach znaleźli się prorocy z rozwiniętymi zwojami zapowiedzi w służbie idei *Concordia Veteri et Novi Testamenti*.

Enkolpion ten, również dwustronny, jest też świadectwem wielopłaszczyznowości zawartych w nim treści, gdyż godzi w sobie nie tylko zestawienia typologiczne, lecz również respektuje porządek ewangeliczny i liturgiczny zarazem – na jego awersie przedstawione są trzy sceny pierwszej części liturgii: *Zwiastowanie*, *Chrzest* i *Przemienienie*, otoczone prorokami w popiersiach, z których dwie ostatnie to zarazem sceny epifaniczne, tj. objawiające tajemnicę podwójnej natury Chrystusa. Zarówno wymienione sceny, jak i prorocy umieszczeni są – jak w medalionie „krakowskim”, w medalionach utworzonych przez gałęzie symetrycznie wyrastające z pnia *Drzewa Jessego*, leżącego u podstawy enkolpionu. Na rewersie natomiast umieszczono trzy sceny drugiej części liturgii, odnoszące się do wydarzeń związanych z Ofiarą Chrystusa, tj.: *Ukrzyżowanie*,

44 Enkolpion, XVII-XVIII w., Athos, drewno bukszpanowe, śr. 6,5 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, D. Milovanovic, *op.cit.*, kat. 4.44, s. 315.

45 Enkolpion, XVII w., Athos, śr. 4,4 cm, futerał: 6,1x7,8 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, D. Milovanovic, *op.cit.*, kat. 4.42, s. 313.

46 Enkolpion, k. XVII–pocz. XVIII w., ikony: Chilandar, oprawa: Saloniki, drewno śliwy, srebro, złocenia, filigran, kamienie, śr. 8,3 cm, Belgrad, Muzeum Rzemiosła Artystycznego, D. Milovanovic, *op.cit.*, kat. 4.43, s. 314.

47 D. Milovanovic, *op.cit.*, kat. 4.42, s. 313.

48 Enkolpion biskupi, 2. poł. XVIII w., Athos, drewno, srebro, kaboszony z masy szklanej, 13,5x12 cm, Protaton – *Treasures of Mount Athos...*, poz. 9.59.

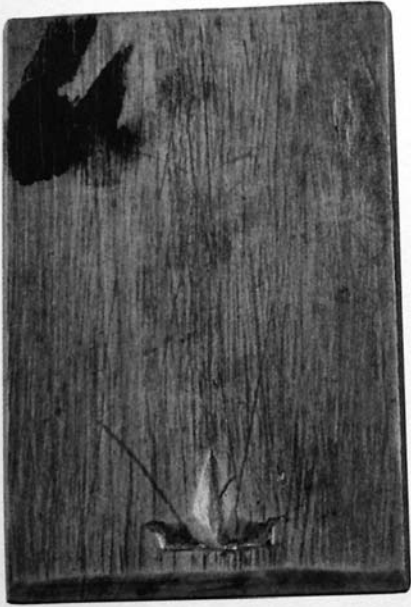
*Oplakiwanie i Zstąpienie do Otchłani* (gr. *Anastasis*), zaś u podstawy umieszczono Jonasza z wielorybem, w nawiązaniu do tzw. trylogii Jonasza – figury męki i zmartwychwstania Chrystusa. Dostrzec można zatem w programie medalionu proste w efekcie przesłanie, aktualne także w odniesieniu do większości wspomnianych tu dzieł, iż liturgia odtwarza życie Zbawiciela, a enkolpion ma być jej refleksem.













Медальон и кресты со Святой Горы Афонской (?)  
в собрании Национального музея в городе Кракове (MNK)

Темой статьи являются медальон (MNK – 153a) [рис. 1a-б] и алтарный крест (MNK XVIII – 154) в собрании Национального музея в г. Кракове. Медальон снабженный деревянным оклеенным пергаментом футляром. Пергамент покрытый готическим минускулом с разноцветными инициалами (MNK XVIII – 153 б). Пергамент – по мнению Б. Гуминьской – скорее всего французская рукопись содержащая текст *Псалмов*, происходящая из *Псалтыри* XIII-века. Внизу „краковского” медальона находится лежащий *Песей*, из тела которого вырастает ветвь виноградной лозы символизирующая генеалогическое дерево Христа, среди предков которого были короля Давид и Соломон, а также предсказывающие прибытие Мессии пророки. Так в отношении медальона, как и других произведений мелкой пластики возникает проблема их происхождения. Высокое качество выполнения существующих аналогических дел, наклоняет исследователей признать их делами монастырей Святой Горы Афонской. Скорее всего и там, возможно в XVII в., возникнул прикрепленный к более позднему постаменту алтарный крест (MNK XVIII – 154) [рис. 5]. Нам почти неизвестно происхождение приобретенного после 1900 г. другого креста в MNK, о номере XVIII – 92, [рис. 6 а-б]. Происхождение крестов MNK XVIII – 154 и MNK XVIII – 92 находит своё подтверждение в аналогиях из других музеев. Очень похожий крест, но датируемый XVI в. находится в собрании Музея Андрея Рублёва в Москве. Происхождение памятника острожно указано как Святая Гора Афон [рис. 7 а-б]. Его иконография сходная с иконографией креста XVIII – 154. Пересмотр аналогий показывает, что краковские кресты до сих пор были датированными слишком поздним периодом – то есть рубежом XVII и XVIII века. Их черты мало отличаются от черт афонских крестов датированных XVI или XVII в.

Медальон кажется также работой одного из монастырей Святой Горы Афонской и это скорее всего есть и сербский монастырь Хиландар. Ажурность скульптуры указывает на похожие произведения датированные концом XVII, началом XVIII столетия. В Хиландаре находится ажурный медальон выполненный из самшита, двустороннее обработанный, со сценой *Жертвования Марии в святыню* на аверсе, и Иисусом в священной ризе между *святými Симеоном и Саввой* – на реверсе. У медальона сохраненный футляр в котором, похоже, как и в краковском памятнике – находится тщательно приспособленное углубление, в котором этот медальон и мог быть хранимым [рис. 10]. Интересующей в этом контексте кажется попытка выявить предназначение медальона, медальона который был транспортированный в деревянном футляре. По мнению Д. Миловановича, икона такая могла быть принесенной из Хиландара монахом, кандидатом в епископы с целью обрамления металлом, и позднейшего её ношения как символа достоинства, что по неизвестным нам причинам никогда и не наступило<sup>49</sup>. Если этот вывод правильный, краковский памятник мы вынуждены признать очередным примером произведения такого рода, которое никогда окончательно не приобрело статуса епископского энколпиона.

49 D. Milanović, Enkolpion, kat. 4.42, [в:] *Athos. Monastic Life...*, с. 313.

## Podlaskie wizerunki Hodegetrii – kopie obrazów z klasztorów Athosu

Ośrodek wschodniego chrześcijaństwa na Świętej Górze Athos już od średniowiecza był głównym centrum wczesnochrześcijańskiego monastycyzmu<sup>1</sup>. W wielu klasztorach (Watopedi, Chilandar, Iwiron, Zografu, Filotheu i innych) także dziś przechowywane są ikony, które stały się archetypami dla niezliczonych kopii w całej Europie<sup>2</sup>. Które z nich zyskały największą popularność na obszarze Polski? Jak wiele znalazło się na obszarze dzisiejszego Podlasia, gdzie w minionych wiekach czczono słynące łaskami obrazy o tematyce maryjnej? Jakimi drogami docierały na te tereny? Te problemy stały się głównym przedmiotem niniejszych rozważań.

Wizerunki Matki Boskiej, bardzo liczne we wszystkich epokach, należą do najważniejszych obrazów chrześcijaństwa; jedną z najważniejszych grup tworzą obrazy, określane przydomkiem „Hodegetria”<sup>3</sup>. Z pierwszego portretowego wyobrażenia Matki Bożej, legendarnego wizerunku, którego autorstwo przypisuje się św. Łukaszowi Ewangelista, wykształciła się wielka liczba wariantów, obrazów czczonych jako słynące łaskami, cudowne, to znaczy obdarzone mocą uzdrawiania i czynienia cudów<sup>4</sup>. Portretowe wyobrażenie Hodegetrii charakteryzuje się tym, że Matka podtrzymuje Syna lewą ręką, podczas gdy prawą unosi w tzw. *geście Hodegetrii*. Wariant, w którym Matka Boska trzyma Jezusa na prawej ręce, należy do znacznie rzadszych i nosi miano *Dexiokratousa*<sup>5</sup>. Ikonie Hodegetrii już w czasach bizantyjskich przypisywano właściwości apotropieczne (mające wg wierzeń pierwotnych własności magiczne, broniące przed złymi mocami, chorobami, odpędzające zło), toteż często w czasie oblężeń takie wizerunki wynoszono na miejskie mury obronne<sup>6</sup>.

Sakralnych obiektów, które wedle lokalnych wierzeń są obdarzone mocą czynienia cudów, nie brakuje także na Podlasiu. Nie zawsze są to obrazy: w drohiczyńskim kościele jezuitów po dziś dzień jest przechowywany słynący niegdyś łaskami krucyfiks, datowany na XVII – XVIII w. Wiąże się z nim niezwykle barwna opowieść, mówiąca o ubogim mieszkańcu pobliskiej wsi, który nie mogąc wyżywić swoich dzieci, postanowił dokonać świętokradztwa w kościele. Nie był jednak człowiekiem pozbawionym bojaźni bożej i ludzkich uczuć, zanim zgrzeszył, postanowił się pomodlić przed znajdującym się w świątyni krucyfiksem. Opatrzność nie dopuściła do strasznego czynu – Zbawiciel w nadnaturalny sposób uwolniwszy przybite do krzyża dłonie,

1 Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, red. naukowa i wstęp M. Smorąg-Różycka, Kraków 2003, s. XV.

2 W. Hryniewicz, *Athos Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski, Lublin 1985, szp. 1047-1050; tam też bibliografia.

3 A. Prasał, *Mały słownik ikon maryjnych*, Warszawa 1996, s. 10; E. Smykowska, *Ikona, Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 33.

4 A. Różycka-Bryzek, R. Legierski, *Hodegetria, Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, szp. 1096-1099.

5 I. Bentchev, *Bibliographie der Gottesmutterikonen*, Bonn 1992, s. 122.

6 I. Sirota, *Ikongraphie der Gottesmutter, Versuch einer Systematisierung*, Würzburg 1992, s. 16 i n.

pochwycił grzesznika, trzymając go w uścisku aż do nadejścia kapłana do świątyni<sup>7</sup>. Przytoczona opowieść należy do najbarwniejszych na Podlasiu, jest też jedną z wielu historii opowiadających o cudownych interwencjach świętych, przedstawionych na obrazach lub w rzeźbach.

Słynące łaskami wizerunki Hodegetrii to temat o wyjątkowo bogatej literaturze. Powstanie archetypu – domniemanego dzieła św. Łukasza Ewangelisty, jest także obszernie opisywane<sup>8</sup>. Dzieje Hodegetrii, obrazu zaliczanego do powstałych w niezwykle sposób, nie namalowanych ludzką ręką, są dostatecznie dobrze znane. Przypomnijmy zatem tylko, iż ustalony, formalny typ ikonograficzny Matki Bożej i Emanuela z symbolem Logosu upowszechnił się w IX w. w mozaikach, obrazach przenośnych, rzeźbach i reliefach<sup>9</sup>. W polskiej sztuce szczególną pozycję zajmuje wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej, najpopularniejszy w Polsce wariant Hodegetrii<sup>10</sup>.

Przedmiotem mojego zainteresowania stały się wizerunki Matki Boskiej z Dzieciątkiem określane mianem Hodegetrii, stanowiące kopie słynących łaskami obrazów związanych z Górą Athos, obecne w kościołach i cerkwiach Podlasia. Temat ten, jakkolwiek budzący zainteresowanie badaczy, nie był dotychczas przedmiotem szczegółowych badań historyków sztuki, w literaturze przedmiotu zaś przeważają artykuły o charakterze przyczynkarskim<sup>11</sup>. W niniejszej pracy spróbuję uporządkować materiał zabytkowy, ograniczając się do zabytków pochodzących z XVII – pierwszej połowy XIX w. Taki wybór ram czasowych został podyktowany z jednej strony nader skąpym materiałem zabytkowym, pochodzącym z XVI w., z drugiej zaś faktem, iż z następnego stulecia pochodzi gros obiektów, określanych mianem obrazów słynących łaskami.

Omówienie przyczyn masowego pojawiania się obrazów obdarzonych nadnaturalną mocą właśnie w XVII w. wykracza już poza ramy niniejszych rozważań. Przypomnijmy zatem, że jednym z powodów była bez wątpienia sytuacja polityczna w Europie i w Polsce, oraz – co się z tym wiąże – z wielką liczbą wojen, przemarszów wojsk, morowego powietrza i ogólnego zubożenia ludności. Wizerunki Hodegetrii, znane od początków chrześcijaństwa, zyskały szczególny impuls rozwojowy właśnie w XVII w. Jedną z najbarwniejszych opowieści wiąże się z karmelitańskim zakonikiem Domenico di Gesù e Maria, który w 1620 r., uzbrojony jedynie w trzymany przed sobą wizerunek, rzucił się w wir walki w bitwie pod Białą Górą. Wspomniany obraz, (niewielkie malowidło, przedstawiające Adorację Dzieciątka) został nieco wcześniej uratowany przez Domenica z zamku w Strakonicach. Zniszczenie obrazu – postaciom wydłubano bowiem oczy – przypisano heretykom. Ów szczegół nie jest pozbawiony znaczenia, uszkodzenia gloryfikowały bowiem przypadkowe uratowanie malowidła i niejako wzmacniały moc cudownego wizerunku (podobnie jak w przypadku obrazu częstochowskiego). Nadnaturalne właściwości

7 A. Stępniewska, *Drohiczyń nad Bugiem*, *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, szp. 224-225; T. Trajdos, *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy drugiej połowy XIV i pierwszej połowy XV w. w społecznościach katolickiej i prawosławnej*, „*Studia Claromontana*”, t. 5, 1984, s. 128.

8 I. Sirota, *op.cit.*, s. 10-15; I. Bentchev, *op.cit.*, *passim*.

9 Ibidem; zob. też J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 281; A. Prasał, *op.cit.*, s. 10.

10 J. Wzorek, *Częstochowska Matka Boża*, *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, szp. 852-879.

11 Z obfitej literatury tematu zob. O. G. Sosna, m. Troc Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony, Prawosławne sanktuaria na Białostoczczyźnie*, Białystok 2006; J. Tomalska, *Słynące łaskami obrazy Matki Bożej z Dzieciątkiem w świątyniach katolickich, prawosławnych i unickich na Podlasiu w XVII–XVIII w.*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo Wschodu i Zachodu, Między pamięcią i oczekiwaniem*, Częstochowa 2006, s. 301-312; D. Wereda, *Sanktuaria unickie na Podlasiu w XVIII w.*, „*Rocznik Białoskopodlaski*”, t. VII, 1999, s. 207-213.

wizerunek ujawnił już w następnych dniach, i choć ojciec Domenico trzymał w dłoni także krzyż, zwycięstwo w bitwie pod Białą Górą przypisał wyłącznie obrazowi<sup>12</sup>.

Tak więc przez przypadkowe odnalezienie i uratowanie obrazu przed heretykami – oraz użycie malowidła jako broni przeciw wrogom – zakonnik przywołał pierwotną rolę słynących łaskami ikon. W owym „odkryciu” obrazu i jego „nadnaturalnym” pochodzeniu dostrzegł boskie wsparcie, zaś pomoc w zwycięstwie nad wrogami była dlań widowym znakiem łaski. Tym sposobem niewielkie malowidło stało się symbolem obrony, obdarzonym właściwościami identycznymi z tymi, jakie przypisywano bizantyjskim obrazom maryjnym. Triumfalny wjazd obrazu do Pragi był potwierdzeniem nadnaturalnych właściwości wizerunku. Dwa lata później obraz został przewieziony do Rzymu, zaś 8 maja 1622 r. w uroczystej procesji przeniesiony z kościoła Santa Maria Maggiore do nowej świątyni karmelickiej pod wezwaniem Św. Pawła Apostoła, gdzie czekał nań papież Grzegorz XV, zaś nie ukończony jeszcze wówczas kościół otrzymał nowe wezwanie: Santa Maria della Vittoria. Świątynia stała się symbolem walki i zwycięstwa nad heretykami, obraz zaś – niezwykle skuteczną bronią nie tylko w walkach ideologicznych<sup>13</sup>.

Podobną rolę, choć na ogół kilka stuleci wcześniej, odegrały niektóre maryjne ikony, przechowywane w klasztorach Góry Athos. Najpierw jednak przypomnijmy najważniejsze dla naszych rozważań ikony z athoskich klasztorów.

Mnisi osiedlali się na Górze Athos już przed X w. Wielu anachoretów żyło zwłaszcza w okolicy Ierissos; pustelnicy mieszkali w celach (gr. *kellia*). Niektóre spośród nich były budowane dla wielu anachoretów; inni mieszkali w monasterach. Dwa takie monastera, Zographou i Xeropotamou, istniały na Świętej Górze już przed X w<sup>14</sup>. Jeden z monasterów Athosu dał Kościołowi stu czterdziestu czterech biskupów oraz dwudziestu sześciu patriarchów, pomiędzy IX a XIII w. dwóch na trzech patriarchów w Konstantynopolu pochodziło z monasterów Świętej Góry<sup>15</sup>.

Monastycyzm cenobityczny, uważany za początek Wielkiej Republiki Mnichów na Świętej Górze, pojawił się w 963 r., kiedy mnich Atanazy Athonita, przy pomocy cesarza Nicefora Fokasa oraz dzięki wsparciu cesarza Jana Tzimiskesa, zbudował cenobityczny Monaster Wielkiej Ławry (*Meghisti Laura*). Później do Greków dołączyli Gruzini, Rusini, Serbowie, Bułgarzy i Rumuni. Tak powstała panprawosławna wspólnota — „Republika Mnichów”. Każdy z monasterów miał swojego ihumena. Był on, jako wybrany *Protos*, wprowadzany na urząd przez samego cesarza. Idąc za przykładem Wielkiej Ławry, której nadano status autonomiczny, wszystkie monastera uważano za monastera cesarskie, które nie podlegały jurysdykcji Kościoła. Zmieniło się to za czasów cesarza Aleksego I Komnena (1081-1118), który nadał patriarchom prawo nadzoru nad monasterami. W ten sposób wszystkie monastera stały się „stauropigialne” i patriarsze. Patriarcha mianował biskupa Ierissos swoim reprezentantem na Athosie<sup>16</sup>.

Athoski klasztor Chilandar, wzniesiony przez serbskiego władcę Stefana Nemanję, ma się znajdować na miejscu klasztoru, zbudowanego w 980 r. przez Jerzego Chelandarinosa<sup>17</sup>. Do tego klasztoru w 1191 r. wstąpił, wbrew woli ojca, najmłodszy syn Stefana Nemanji, książę Ra-

12 O. Batschmann, *Padre Domenico in der Schlacht am Weissen Berg*, [w:] 1648: *Krieg und Friede in Europa*, Bd. II (Kunst und Kultur), Münster 1998, s. 215-225.

13 Ibidem.

14 Bp Maximos (E. Aghiorgoussis), *Monastycyzm*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski i J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 140-141.

15 A. Papadakis, *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego*, [w:] *Prawosławie...*, s. 416.

16 Ibidem.

17 K. Kokkas, *Góra Atoś, Brama do nieba*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 218.

dosław (Rastko)<sup>18</sup>. Jednym z najsłynniejszych przedmiotów kultu w klasztorze jest ikona Matki Boskiej Iwirskiej (Iwierskiej), datowana na schyłek XII w. - początek XIII w.<sup>19</sup>

Wizerunek, noszący też miano *Portaitissa* – „Bramna”, znajdował się w kaplicy bramnej gruzińskiego klasztoru Iwiron na Athosie<sup>20</sup>. Zgodnie z legendarnymi przekazami wrzucona do morza przez pobożną wdowę w czasie ikonoklastycznych prześladowań, ikona w nadnaturalny sposób przebyła drogę z Gruzji do wybrzeży Góry Athos; zatrzymała się przy klasztorze Iwiron, jak głosi tradycja, przebywała tu od 999 r.<sup>21</sup> Niezwykły obraz sam wybierał miejsce przebywania, przenoszony z kaplicy przy bramie wracał na wybrane miejsce<sup>22</sup>. Podobne jak wiele innych wizerunków Hodegetrii, obraz z klasztoru Iwiron ma być dziełem Św. Łukasza Ewangelisty<sup>23</sup>. Spośród licznych legend, związanych z ikoną Matki Boskiej Iwirskiej warto przypomnieć tę, związaną z powrotem na wybrane miejsce. Po wydobyciu wizerunku z morza i przeniesieniu do świątyni klasztornej, obraz umieszczono w ołtarzu; następnego dnia ikonę odnaleziono przy klasztornej bramie. Niezwykłe wydarzenie powtórzyło się kilkakrotnie, po czym jeden z zakonników miał widzenie, w czasie którego Matka Boska wyjawiała mu, iż jest jej życzeniem pozostanie przy bramie, by strzec mnichów w obecnym i przyszłym życiu<sup>24</sup>. Opowieść ta żywo przypomina legendę związaną z podlaskim wizerunkiem Matki Boskiej Hodyszewskiej; obraz, objawiony w koronie drzewa, został przeniesiony do kaplicy, skąd w nadnaturalny sposób powrócił na miejsce objawienia<sup>25</sup>.

Ikona Matki Boskiej Iwirskiej należy do greckich wariantów Hodegetrii<sup>26</sup>; jej kopie trafiły na Ruś w drugiej połowie XVI w., szczególną zaś popularność zyskała w XVII w.<sup>27</sup> Znane dziś wizerunki różnią się nieco pozami Matki, w niektórych obrazach trzymającej głowę prosto, w innych – skłaniającej się nieco ku Dzieciątku. Jezus, siedzący na lewej ręce Matki, także bywa różnie przedstawiany, albo w pozie wyprostowanej, w ujęciu wprost, albo też lekko zwrócony w lewo, z głową skierowaną ku Matce. Nieco odmienne jest też ułożenie stóp Emanuela, z prawą opuszczoną nieco niżej, lewą lekko uniesioną, albo też z nieco ukośnym układem swobodnie opuszczonych nóg. Nieodmienny jest za to układ dłoni Matki: prawa ułożona w geście Hodegetrii, lewa, podtrzymująca Dzieciątko, z palcami skierowanymi ku dołowi. Przykłady takiej różnorodności znajdziemy w licznych zabytkach greckich i rosyjskich<sup>28</sup>. Ikonografia przedstawienia jest więc bardzo bliska ikonom Hodegetrii Smoleńskiej<sup>29</sup>.

18 Tamże.

19 W polskiej literaturze przedmiotu funkcjonują równoległe określenia „Iwirska”, „Iwerska” i „Iwierska”, por. A. Prasał, *op.cit.*, s. 14; A.S. [A. Sulikowska], *Matka Boża Iwirska (Portaitissa)*, [w:] *Ikony, Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, Katalog zbiorów, Warszawa 2004, s. 66 i n.; E. Smykowska, *Ikona, Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 38-39; E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyni obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, s. 115; J. Charkiewicz, *Tobą rudijsie się całe stworzenie. Ikonografia Matki Bożej w prawosławiu*, Warszawa 2007, s. 76-79.

20 Tamże.

21 [A. S.], *op.cit.*, s. 66. Ikona jest oczywiście późniejsza. Zob. też J. Charkiewicz, *op.cit.*, s. 76.

22 [A. S.], *op.cit.*, s. 66; J. Charkiewicz, *op.cit.*, s. 76.

23 Tamże; A. Prasał, *op.cit.*, s. 14.

24 J. Charkiewicz, *op.cit.*, s. 77.

25 M. Gołaszewski, E. Sigel SAC, *Matka Pojednania, Niezwykłe dzieje Matki Bożej w Jej Hodyszewskim Sanktuarium*, Warszawa 2000, s. 11; Charkiewicz, *op.cit.*, s. 70; W. Jemielity, *Hodyszewo, Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, szp. 1101-1102.

26 I. Sirota, *op.cit.*, s. 71 i n.

27 A. S., *op.cit.* s. 66; A. Prasał, *op.cit.*, s. 14.

28 J. Charkiewicz, *op.cit.*, s. 76-79; I. Sirota, *op.cit.*, s. 214; [A.S.], *op.cit.*, s. 66-71;

29 Por. J. Klośńska, *Ikony*, Kraków 1973, s. 163-170; [A. S.], *Matka Boska Smoleńska*, [w:] *Ikony, Przedstawienia...*, s. 60-65; G. Kobrzeńska-Sikorska, *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn 1993, s. 72; J. Charkiewicz, *op.cit.*, s. 193-194.

Nie wiemy, w jakich okolicznościach kopie obrazu dotarły na tereny dzisiejszego województwa podlaskiego, ale zgodnie z obecnym stanem badań najstarsza domniemana kopia pochodzi z XVII w. i jest obecnie przechowywana w kościele parafialnym pw. Trójcy Św. w Juchnowcu Kościelnym. Niewielki obraz, liczący 31 x 25 cm jest przykryty srebrnym trybowanym okładem; wizerunek przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem na lewym ramieniu, zgodnie z ikonografią Hodegetrii Iwirskiej<sup>30</sup>. Pierwsza wzmianka o obrazie pojawia się w protokole wizytacji kanonicznej z 1633 r.<sup>31</sup> W minionych wiekach obraz cieszył się sławą czyniącego cuda, czego liczne ślady można dziś znaleźć w źródłach<sup>32</sup>. Jednakże nie mamy bezpośrednich dowodów, że w istocie to wizerunek Matki Boskiej Iwirskiej stał się archetypem dla obrazu z Juchnowca.

Inny obraz, kopia obrazu z Athos, datowany na połowę XVII w., jest przechowywany w cerkwi parafialnej pw. Św. Jana Teologa w Nowym Berezowie. Ten okazały obraz, mierzący 150 x 78 cm, różni się zdecydowanie od opisanego przed chwilą, przedstawia bowiem Maryję *en pied*, z Chrystusem-Emmanuelem na lewym ręku. Obie postacie przedstawiono na złotym tle, zgodnie z teologią ikony symbolizującym wieczność. W tym wizerunku znajdziemy najwięcej bodaj elementów tradycyjnej ikony, choć próby odnalezienia stylistycznych analogii nie dały jak dotychczas pozytywnych efektów. Także w tym przypadku brak bezpośrednich dowodów na związku ikony z obrazem Iwirskiej Matki Boskiej.

Przemalowana ikona Matki Boskiej Hodegetrii z cerkwi parafialnej pw. Zaśnięcia NMP w Kleszczelach, o bardzo niepewnym datowaniu, może być uznana za wierniejszą kopię ikony z Athosu, niestety, trudno przeprowadzić dokładną jej analizę ze względu na osłaniający obraz okład oraz liczne przemalowania.

Ostatnia wreszcie z prezentowanych tu ikon – kopii wizerunku z klasztoru Iwiron, to późna, rosyjska ikona z cerkwi parafialnej pw. Św. Mikołaja w Topilcu, mierząca 110 x 80 cm. Przedstawiona na złotym tle Matka Boska z Dzieciątkiem, powstała najpewniej w warsztacie rosyjskim; o jej przynależności do omawianego typu świadczy najlepiej napis, zachowany w lewej części wizerunku.

Jak wynika z przytoczonego przeglądu podlaskich kopii wizerunku Hodegetrii Iwirskiej, wcześniejsze przedstawienia tematu, jeśli istniały, nie przetrwały do naszych czasów.

Jeden z najważniejszych w regionie podlaskim wizerunków, ikona lub obraz Matki Boskiej Supraskiej, ma być zgodnie z przekazem kopią ikony Hodegetrii Smoleńskiej<sup>33</sup>. Jednakże rozmaite wydarzenia (przede wszystkim zaś zamówienie nowego ikonostasu do cerkwi w Supraślu w połowie XVII w.<sup>34</sup>) sprawiły, że znany dziś wizerunek nie przypomina już domniemanego archetypu. Interesujące jest to, że czczona do dziś ikona nosząca tę nazwę, przechowywana w soborze św. Mikołaja w Białymstoku, różni się od ikony znanej jako Hodegetria Supraska<sup>35</sup>. Dziś na Podlasiu znanych jest przynajmniej siedem wizerunków noszących cechy ikonograficzne obrazu supraskiego: w Supraślu, Topilcu, Domanowie, Siemianówce, Nowym Berezowie, Hodyszewie i – z pewnymi zastrzeżeniami – w Rybołach<sup>36</sup>. Ikona Hodegetrii Supraskiej wyróż-

30 Ks. S. Niewiński, *Juchnowiec, Dzieje parafii*, Białystok 2006, s. 115. Autor określa obraz jako „noszący cechy ikony bizantyjskiej”.

31 Tamże, s. 116. W protokole określono obraz mianem „moskiewskiego”.

32 *Wykaz wotów i klejnotów do obrazu Matki Boskiej Juchnowieckiej*. Tamże, s. 250.

33 G. Sosna, *op.cit.*, s. 310-332; I. Sirota, *op.cit.*, s. 75.

34 J. Maroszek, *Ikonostas supraski z 1643 r.*, „Białostoczczyzna”, nr 3, 1996, s. 13-14.

35 G. Sosna, *op.cit.*, s. 123-129.

36 Archiwum Wojewódzkiego Podlaskiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku, karty zabytków ruchomych.

nia się odmiennym układem błogosławiącej dłoni Emanuela, przypominając ukraińskie wizerunki Matki Bożej Miłościwej, Matki Bożej Pieszczańskiej, Matki Bożej Nankowskiej i Matki Bożej Świętogórskiej, objawionej w 1569 r. w Pskowie<sup>37</sup>. Podobny układ można zaobserwować w wizerunku matki Boskiej Dzierzgowskiej, przechowywanym w kościele Wniebowzięcia NMP w Dzierzgowie w woj. częstochowskim. Obraz jest temperowym malowidłem na desce i jest datowany na początek XVII w.<sup>38</sup>

Jak wynika z powyższego przeglądu, na Podlasiu nie zachowały się starsze, to jest pochodzące z XVI-XVIII w. lokalne kopie obrazu Matki Boskiej Iwirskiej. Jednakże, jak wskazują analizy ikonograficzne, wiele wizerunków powtarza – z pewnymi zmianami – ikonę z klasztoru Iwiron. Dziś trudno ustalić, kiedy ikonografia niektórych z opisanych wizerunków uległa zmianie i dlatego, wiele zabytków uległo bowiem zniszczeniu, inne zostały wywiezione w głąb Rosji. Warto tylko dodać, że udziałem wielu podlaskich wizerunków stało się, by tak rzec, przenikanie do różnych wyznań chrześcijańskich. Bez wątplenia, temat słynących łaskami podlaskich obrazów wymaga jeszcze wielu badań, zwłaszcza że takich wizerunków było na tym obszarze szczególnie dużo.

#### Podlachian copies of icons of the Virgin Mary of Mount Athos

Wonder-working images of the Virgin Mary and saints are ranked among the most important elements of Christian Culture. Such images played a tremendously important culture-producing role; many faithful used to make pilgrimages to sanctuaries. In the bygone centuries there were a great number of pilgrimage centres in the Podlasie region; a great many of holy images venerated in this region are icons of the Virgin Mary. Especially during the 17th century a great deal of images emerged in this territory. Quite a few of the wonder-working images originate from Mount Athos monasteries. The most popular are, inter alia, the icons of the Virgin Mary of Iviron, the Virgin Mary Three-handed, the Virgin Mary from the Monastery of Vatopedi and others. The article describes the most important copies of icons of the Virgin Mary, originating from Mount Athos and venerated as so-called wonder-working images in the Podlasie region. The author made an attempt at reaching both Orthodox icons and Catholic paintings of the Virgin Mary, venerated in sanctuaries in the Podlasie region as revealed images. The answer to this issue may shed light on importance of the role the monasteries of Mount Athos played for Christians in the Podlasie region, as well as explain how strong are traditions relating to supernaturally revealed images in the Podlasie region.

37 С. Снеессорева, *Земля жизнь Пресвятой Богородицы и описание чудотворных Ее икон чтимых Православною Церковью*, Москва 2006, s. 338, s. 357.

38 R. Biskupski, *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991, kat. 57.

Наталія Покотюк  
Сокальська філія Львівського музею історії релігії,  
Музею «Людина. Земля. Всесвіт»

## Афон і Україна Богородичні ікони митця Анатолія Покотюка

Свята та чудодійна гора Афон...

Майже два тисячоліття історія християнства на Афоні ввібрала в себе багато великих імен та подій.

В першому столітті, через декілька років після Вознесіння Господа Нашого Ісуса Христа Боже Провидіння визначило долю і майбутню історію афонського півострова, його відвідала Пресвята Богородиця і опікується Ним понині.

Коли сьогодні вести мову про Афон і Україну, то йтиметься про більш аніж тисячолітню історію, вписану яскравою стрічкою в історичну книгу найгарніших стосунків між Україною і Православним Сходом, сповнених найвищою християнською чеснотою – Любов'ю, яка гармонізує з милості Божої Церкву і світ.<sup>1</sup>

З IX ст. Свята Гора Афон офіційно входить в історію як монастирський центр. Ймовірно, з цього часу і починається епоха взаємин між Афонською чернечою республікою і нашою прабатьківщиною.

У IX ст. бачимо слов'ян в оточенні видатних афонських подвижників. Про це йдеться в описі про життя преподобного Афанасія, засновника Великої Лаври (963 р.). Відомо й те, що в кожній обителі знаходяться свідчення, що підтверджують присутність в них слов'ян з самого початку заснування чернечих осель.

Тісні й плідні стосунки Київської Русі з Афоном були від часів рівноапостольного князя Володимира. Так в монастирі Єсфігмен в кінці X ст. був пострижений в ченці майбутній великий преподобний Антоній – засновник Києво-Печерського монастиря та родоначальник усього руського чернецтва. Його духовним наставником був ігумен Єсфігменового монастиря Феоктист, відомий на той час церковний діяч.<sup>2</sup>

Печерський Патерик свідчить, що Антоній на Афоні був двічі, де довгий час «подвизався» в іночестві. 1013 р. Антоній, отримавши благословення ігумена Феоктиста, повернувся на батьківщину, оселився в Києві, на дніпровських схилах. Це було за князювання Володимира. Однак після смерті князя 1015 р. в державі почалася смута. Один із синів Володимира, туровський Князь Святополк, захопив Київ, убивши своїх братів Бориса та Гліба.

Антонію, як однодумцю Володимира, довелося покинути Київ і повернутися до Афонського монастиря. Лише 1028 р. за князювання Великого Ярослава Мудрого, Антоній оселився на Київських горах.

Згадаймо славу «Повість минулих літ». «Дванадцяттеро ченців на чолі з Антонієм, – пише Нестор, – викопали велику печеру і келії в Києві. Антоній, зібравши їх після

1 С. Думенко, *Афон і Україна – тисячоліття духовна єдність*, „Храм Серця”, № 4 (65), 2007.

2 *Літопис Руський*, Київ 1990.



цього сказав: «Це Бог Вас, брати, зібрав, і ви тут за благословенням Святої Гори, за яким мене постриг її ігумен, нехай прийде благословення на Вас, перше – від Бога, друге – від Святої Гори».<sup>3</sup>

Преподобний Антоній впорядкував чернече життя за зразком, взятим з Афону, і впровадив ті ж правила у засновану ним Київську обитель, тому історія афонського чернецтва нерозривно пов'язана з історією чернецтва на Русі.

Архієпископ Никанор, розмірковуючи про впливи Афону на розвиток нашого чернецтва писав: «Афон є найвищим виразом християнського ідеалу... Афон передав свої устава і заповіді, свій чин і дух святим обителям нашої христоролюбної вітчизни, які всі, починаючи з Київської Лаври Антонія і Феодосія Печерських, ...вчилися в нього і намагалися наслідувати його».<sup>4</sup>

Академік Є. Голубицький пише: «Ймовірніше так те, що з самого початку появи нашого чернецтва, почалися і подорожі від нас на Афон окремих монахів».

Перебуваючи під благословенням Святої Гори, звичайні ченці, а також і миряни вважали за необхідне здійснювати паломництво на Афон, тому що такі зв'язки необхідно було підтримувати, хоча б з огляду на поширення в руських землях іконопису, перекладу богослужбових книг.

Манявський Хресто – Воздвиженський монастир, що на Івано-Франківщині, відомий не тільки в Україні, але й далеко за її межами. З давніх-давен його називають Українським Афоном.

Манявський Хресто-Воздвиженський монастир заснований у 1241 р. Києво-Печерськими іноканами Іоанієм і Пахомієм, відновлений Афонським старцем Іовом Княгиницьким та Феодосієм Манявським.

Протягом дванадцяти років ніс Іов чернечий подвиг на святій Афонській горі, де Господь звів його з подвижником України Іваном Вишенським, який був ідейним натхненником на створення обителі в Маняві.<sup>5</sup>

З благословення афонських старців, подібно до Антонія Печерського, повернувся він зі Святої Гори на Прикарпаття. Тут обновив згідно з афонським аскетичним уставом життя в монастирях Унівському, Дерманському, в Угорниках, а потім, як новий Ілля при потоці Хорив, оселився в пустинному місці при потоці Бетерсовім, де пізніше заклав скит Манявський.<sup>6</sup>

Митрополит Київський, святий Петро Могила писав про обитель Манявську: «Якщо хочете побачити слуг Божих у людській подобі, то підіть у Карпати, де своїм служінням двісті ангелів у людській плоті присвятили своє життя Богу».<sup>7</sup>

У Соборі Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста Господнього у Маняві знаходиться Чудотворна ікона Божої Матері Одигітрії, написана у XVII ст. на Горі Афон і передана на Новий Афон, що на Кавказі (Грузія).

Розповідають, що деякі ікони самі обирають храм або й місце в ньому, з'являються там у незбагнений спосіб. Хто міг подумати, що ікона «Богородиця Одигітрія», яка народилася на горі Афон, потрапить до Скита Манявського?

<sup>3</sup> *Літопис Руський*, Київ 1990.

<sup>4</sup> С. Думенко, *op.cit.*

<sup>5</sup> Ю. Целевич, *Історія Скиту Манявського*, Львів 1887, с. 11.

<sup>6</sup> *Ibidem*, с. 11-12.

<sup>7</sup> С. Думенко, *op.cit.*

Серед афонських самітників – подвижників було чимало українців. Преподобний Антоній Печерський (засновник Києво-Печерської Лаври), Йов Княгиницький (засновник Скиту Манявського), Іван Вишенський і Таїсії Величковський.

Ця місцевість, оповита переказами про незвичайні дива, зберігає мощі великих учителів і святих Церкви – Івана Золотоустого та Григорія Богослова, Василя Великого та Ігнатія Рогоносця, Андрія Критського та багатьох інших. А про чудотворні ікони, які знаходяться в Афонських церквах, ходять легенди. За час існування на Афоні унікальної «чернечої держави» чимало з них «народилися» саме тут і помандрували в світ на спасіння, духовне зміцнення віруючих християн. Таким чином, став Афон і Батьківщиною ікони «Богородиці Одигітрія» («Дороговказниця», яка тепер знаходиться у Манявському скиті). У XVII ст. вона була передана на Кавказ, як благословення Ново-Афонському Монастиреві в Грузії. У XX ст. 30-ті роки позначені гонінням духовенства, переслідуванням церкви та руйнуванням храмів.

Саме тоді настоятель монастиря доручив ікону одному із ченців, який присягнув йому зберегти святиню, а якщо доведеться, то боронити її навіть ціною власного життя.

Минули роки і чернець-хранитель, відходячи у вічність, взяв таку ж обітницю із свого наступника – берегти ікону, як зіницю ока.

Понад 80 років ця ікона мала силу долати злих духів, була при тяжких хворих, зіцілювала від одержимості та епілепсії і залишалася для всіх таємницею.

Траплялися випадки, коли хранитель, зглянувшись на людське горе, вдавався до її заступництва. Одного разу він став свідком непоправної втрати: парафіянка церкви, де він служив, гірко оплакувала передчасну смерть свого неповнолітнього сина. Серце підказало ченцеві, що цей випадок – винятковий, а тому поклав ікону на тіло хлопчика й відслужив Акафіст, після чого... в дитину повернулося дихання життя. Хтозна, скільки б часу ще мандрувала б ця ікона: хранитель на схилі віку уже збирався доручити свої турботи наступникові, але вві сні з'явилася йому сама Пресвята Цариця, яка звеліла передати ікону до Українського Афону.

Святиня обрала для себе домівку, але де вона чернець не знав. Та згодом довідався: з давніх-давен Українським Афоном називається Манявський Хресто-Воздвиженський монастир. Саме там тепер знаходиться Чудотворна ікона Богородиця «Дороговказниця». Як і колись, люди звертаються до Неї, Цариці Небесної з благанням про зміцнення.

Митець Анатолій Покотюк двічі побував на Українському Афоні – Скиті Манявському.

У Хресто-Воздвиженському Соборі він посвятив свою новостворену ікону «Дороговказниця» для майбутньої Галереї авторських Богородичних ікон при Музеї в Сокалі. Автору і паломникам з Сокаля пощастило побувати на Акафісті до Богородиці, який служив Ієромонах Флавіан.

Култ Богоматері завжди був у пошані нашого українського народу і цілого Християнського Сходу, і становить також одну із характерних християнських рис нашої духовності.

В музеї створено нову авторську експозицію, присвячену Пресвятій Богородиці. Митець Анатолій Покотюк створив понад тридцять п'ять авторських ікон для майбутнього Пантеону. Серед них цикл Львівських, Волинських ікон. Значиме місце займає цикл ікон Гори Афон: «Дороговказниця», «Афонська Богородиця» («Пантанаса»), «Троеручиця», «Достойно є».

В них вкладені реліквії зі святих місць світу, на деяких з них вже творяться чудодіяння. Вони посвячені у храмах Сокаля, України, на Святій Землі, у Ватикані. Авторські

ікони «Навеличніший» та «Єрусалимська Божа Мати» були освячені у святих місцях Ісуса Христа: Церкві Мук Христових, Гробі Господньому, горі Голгофі в час запалення Нерукотворного Божого Вогню, пройшли Хресним Ходом Страждального Шляху Ісуса Христа, окроплені Святою водою річки Йордан. Ці дві ікони є святістю України. Митець повертає і зосереджує Богородичні ікони в цій експозиції, щоб всі, хто побуває в музеї, мали змогу подякувати Творцю Небесному, Небесній Матері, послати свої молитви, прохання про збереження і спасіння України та світу.

Перш, ніж розповідати про Богородичний цикл ікон митця, слід ознайомити слухачів із самим автором.

«Знаком запитання серед мільйонів знаків оклику» назвав Анатолія Покотюка, митця із Сокаля, що на Львівщині, відомий український журналіст В. Лапікура. Однозначно сказати, хто ж він не можна. Художник, різьбяр, поет, богослов, філософ, місіонер, пророк, – усе це, однак, стосується його особи, яка є рідкісним феноменом в нашій меркантильній буденщині.

Народився у 1951 році в с. Княже на Сокальщині, Львівська обл. Мистецьку освіту здобув у художньому училищі та в Поліграфічному інституті ім. Федорова у м. Львові. Працює переважно у техніці різьби по дереву та інтарсії. Мав ряд персональних виставок. Добре знаний в Україні, Польщі, Німеччині, Великобританії, Франції, США, Канаді, Австралії, Італії. Відзначений багатьма дипломами і нагородами, член братства Києво-Могилянської Академії. Художник переконаний, що вічні категорії буття, які стоять понад різними класовими, конфесійними розбіжностями, єднають світ за принципами Добра, Краси, Гармонії. Він вірить у величне майбутнє України. Такими ідеями пронизана вся творчість митця.

У 1985 р. за його ініціативи був створений музей «Людина. Земля. Всесвіт», який є філією Львівського музею історії релігії. Анатолій Покотюк працює директором музею, поєднуючи роботу з творчістю, вкладаючи в свої твори увесь свій талант, натхнення, світобачення. Художник по-філософськи осмислює життя, виражаючи у своїх працях минуле, сучасне і майбутнє людства, гармонію світу і пізнання Всесвіту. Його творчість – потреба душі, діалог з вічністю.

Десятки тисяч робіт митця розійшлися по всьому світу. Вони зберігаються у колекціях відомих людей – Папи Римського Івана Павла II, патріархів Любомира Гузара, Філарета та інших релігійних діячів, президентів дев'яти країн Європи, вчених, космонавтів, постійно експонуються у Храмі Людства (м.Халсіон, Каліфорнія, США).

Фахівці твердять, що його ікони, картини вирізьблені на дереві, мають особливо сильну енергетику. Окремі з них, спочатку прикриті чистим прозорим склом, яке навіть не торкається робіт майстра, відбиваються на ньому, стаючи їх нерукотворними копіями. Довкола А.Покотюка і його робіт, які експонувалися більш як на 100 виставках в Україні та за кордоном, відбуваються різні чуда. Як до прикладу, з роботою «З'ява в Люрді». Власний кореспондент обласної газети «Волинь» Петро Боярчук у своїй статті «Художник, який спілкується з Вищими силами» в рубриці «Неймовірне поряд з нами» пише: «Мою увагу затримала мініатюра «З'ява в Люрді» не лише через те, що вирізьблений на дереві образ Матері Божої вражав майстерністю митця. Поряд з мініатюрою в одній рамці експонувалася зів'яла квітка, а на ній, ніби копія різьблення, – той же образ... Чим пояснити подібне, окрім впливу вищих сил, котрі благословили А. Покотюка на творчість».<sup>8</sup>

8 П. Боярчук, *Художник, який спілкується з Вищими силами*. „Волинь”, 11.10.1997.

Матеріалом для творів художник обрав дерево. «Дерево дихає енергією», – каже п. Анатолій. У своїх роботи він вкладає силу землі зі святих місць – Єрусалима, Вифлиема, Назарета, Почасва, Ченстохови та ін., воду з животворних джерел, інші реліквії. Мабуть, тому ці роботи мають лікувальну енергетику.

Художник обдарований якимсь особливим внутрішнім зором. Без окулярів чи будь-яких оптичних приладів він створює унікальні мініатюри – не більше 5 мм у діаметрі. На перший погляд, це звичайні дерев'яні кружечка. І тільки через збільшене скло можна побачити образи Божої Матінки, Ісуса Христа, Євангелістів, Апостолів, портрети видатних особистостей.

«Художник торкнувся дерева: і в кожній його картині є маленький промінець світла, це прийшло світло від Світла... Коли маленька мініатюра – то велика душа, вона вмістилася в дивовижних руках. Хто торкається творчості художника забирає від нього все добре, а дерево служить йому як молитва», – відзначила на одній із виставок в м.Києві народна артистка України Ніна Матвієнко.

З кінця 1980-х років релігійна тематика переважає у творчості А.Покотюка. Він працює над роботами, які пізніше складуть цикл під назвою «Свята Україна». Цікавою є робота «Святі української землі, моліть Бога за нас», на якій зображено групу святих, серед яких Андрій Первозваний, святі Борис і Гліб, Володимир, Ольга, Антоній і Феодосій Печерські. В центрі композиційного твору бачимо Ісуса Христа. Широко розкинувши руки, Він, ніби збирає до купи членів своєї Церкви. Над групою святих витає Богоматір, яка за своєю іконографією нагадує відомий ще з XII ст. тип зображення Богородиці Оранти Знамення. Поява тут Богоматері дозволяє назвати цю композицію одним з варіантів ікони «Покрова». Роботи автора спонукають до роздумів про швидкоплинність життя та розуміння нетлінності єдиного – людської Доброти та Пам'яті.

Пізнаючи глибоку істину материнської любові, художник зрозумів, яке велике та цінне значення має кожна земна мати, але безмірно величніше значення для кожної людини має Небесна Матір. З древніх вчень відомо, що «Благословенні будуть країна і народ, які першими збудують Храм в ім'я Великої Матері Всього Сущого, де буде виглошено Її Святе ім'я, і співатимуться Гімни в честь Владичиці Світу.

Усвідомивши цю велику Істину, Анатолій Покотюк створив нову експозицію, присвячену Небесній Матері, в яку увійшли роботи різного характеру виконання – різьби по дереву, інтарсії, комбіновані твори. Тісно переплітаються в художника любов до Матері Божої, Матері-України, до рідної матері. Ця експозиція допомагає зрозуміти та усвідомити, яким духовним багатством наповнена наша українська культура.

Виставка починається з образу Матері Божої Афонської («Закланна»). Афонська земля зберігає багато святинь, пов'язаних з Богородицею. Саме ікона «Закланна» одна із них. Митець створив авторську ікону на основі історії, яку зберігають стіни Ватопедського монастиря в Афоні. В цій обителі служив один диякон. Одного разу, повертавшись з келарем, який не нагодував його обідом, він прийшов до крайнього розпаду. Схопивши ніж, він наніс свою образу на обличчя Богородиці. Сталося чудо: жива кров потекла з рани... Іконовбивця затремтів. Останні роки свого життя він провів в покайнанні та молитві. І Богородиця простила грішника, але за святотатський поступок на все життя покарала його руку, навіть в могилі рука залишилася чорною, що було відзначено при розкопках могили через три роки.

Афонську Богородицю А. Покотюк створив по типу «Одигітрії», нище пояса, Богородиця підтримує лівою рукою Ісуса Христа. Як Бог, Христос – вічний Лик Божого

Сина у невеличкій постаті Дитяти – з рисами дорослого, зі зморшками на чолі, у задумі, – це лик вічної мудрості. Це Христос, який навчає і благословить. Суть ікони – віра у Божественність Марії. «Мати Найвеличнішого Проповідника була не менш велика, ніж Її Син. Вона заклала в Синові перші високі думки і завжди була опорою Його подвигу», – говорить художник.

В іконах Божої Матері художник створює Пречисту Діву Марію в різних обставинах Її духовного життя. Іноді на обличчі Богородиці зображена блага усмішка або тихий стражденний смуток. В іконі «Нев'янучий цвіт» Вона схилила голову до Сина і тримає в лівій руці гілочку Білої Лілії, бо до Неї звертається церква: «Ти еси Нев'янучий цвіт чистоти...»

Ось Божа Матір на троні в одязі цариці і на колінах Її також, як на троні, Ісус. Він поклав свої ручки на голови Преподобних монахів Антонія і Феодосія і сама Богородиця опустила свої руки на їх рамена («Божа Матір «Печерська»).

Ось Вона покійно схилила голову, підтримуючи сім стріл, які пронизують Її серце. (сім стріл – повнота печалі і хвороби сердечної, котрі були перенесені Пречистою Дивою Марією в Її житті на землі. («Семистрільна», «Симеонове пророкування» або «Пом'якшення злих сердець»).

Святий старець Симеон, через Святого Духа побачив в Христі, що принесли на 40-й день по народженні в Єрусалимський храм, не лише дитину, а майбутнього Месію, Пророка, Спасителя. І звернувся Він до Богородиці: «Ось лежить він на падіння і воскресіння багатьох. І буде Він гони мий, і буде Він як мішень, в яку стріляють. І повісять Його на дереві Хрестовому і цвяхами приб'ють і списом. Ти будеш проводити Його зі світу з великою скорботою і оплакуванням...» (Лк. 2: 33, 34). Це пророкування Симеона зображено на деяких авторських іконах звичайними символічними знаками: Боже око, Хрест, спис, проміння, краплі крові, Ангели, стопа, квіти та ін.

Вся символіка, яка використовується у Богородичному циклі А. Покотюка, лише доповнює християнський зміст, не порушуючи віроначальної природи ікони, а навпаки підсилює її. Любов, що є у серці митця, виливається у символах мистецтва через його руки і спрямовує люд Божий до Добра, Істини та Правди, які є основою для нас усіх, що реалізується у нашому житті у Христі.

У деяких іконах бачимо складні художні композиції, які органічно поєднують християнську і національну символіку, час нинішній і час вічний, людське і Господнє. А за тим постає Україна, устремління поколінь.

Упродовж історії нашого народу ми зазнавали особливого Її заступництва. Споглядаючи стражденну історію неньки-України, захист, охорону і опіку нашого краю Богородицею мигтець створив ікони «Мати Божа Державна Україна», «Та, що вертає стріли» (Почаївська), яка побувала у паломницькій місії у Почаївській лаврі. Вона була прикладена до святих мощей Іова та Амфілохія Почаївських, до Чудотворної ікони Почаївської Богородиці, Чудодійної Стопи Богородиці, освячена святою водою Почаївської лаври, побувала на місці чудодійних зілень у церкві св.Преподобної Анни.

Авторська ікона Холмської Божої Матері створена митцем для майбутньої Галереї Богородичних ікон на честь дня вшанування Холмської Богородиці. В цю ікону вкладено землю з Єрусалиму, святих місць Ісуса Христа та святинь України (Киево-Печерської Лаври, Св. Софії Київської, а також з м.Холм, Польща, що пов'язані з історичними святими місцями Богородиці). Ця авторська ікона була прикладена до оригіналу

Чудотворної Хомської Богородиці, яка знаходиться в даний час у музеї Волинської ікони на реставрації і є пам'яткою візантійського мистецтва XI-XII ст., одна з найдавніших і найшановніших ікон України, належить до однієї з чотирьох апостольських ікон, написаних Євангелистом Лукою, якими колись володіла Київська Русь.<sup>9</sup>

Ікона Тартаківської Божої Матері створена за сюжетом гравюри на міді Адама Го-чемського з Почайовіц (1777 р.), яка знаходилась в Тартаківському парафіяльному костелі і ті, хто приходив до Неї, щоденно отримував чудодійні ласки, а прикладення до чудодійної ікони повертало померлим життя, слішим зір, хворим здоров'я, відвертало вогонь, бурі та різні нещастя.

Серед Богородичних ікон митця «Сокальська Божа мати», «Белзька Богородиця». Ці ікони в давні часи були великими святинями Сокальської землі.<sup>10</sup> В експозицію входять інші чудотворні ікони Богородичного циклу, які служать нам для кращого пізнання та вшанування величних скарбів нашого українського народу, щоб і далі ми могли черпати ласку з невичерпного джерела божих благодатей, зміцнюючи свою Віру, Надію і Любов.

Авторські ікони А.Покотюка Богородичного циклу створені на основі історичних джерел за сюжетами оригіналів цих ікон, але свосвідна манера виконання (інтарсія, різьба по дереву), жива фактура дерева додає творам неповторності та оригінальності.

Нова експозиція автора, присвячена життю Богородиці, Її земному і жертвовному подвигу, хресній дорозі Її Сина, що віддав Себе в ім'я Спасіння Людства. Окрім того, представлено фотоматеріали, що відображають паломницькі місії і освячення цих ікон. Ікони митця, які він повертає із забуття, живуть самостійним життям. Одні знаходяться в музеї, є його перлиною і окрасою, інші – підтримують видатних особистостей, людей, які потребують розради та допомоги, а треті – подорожують паломницькими місцями і освячуються, відображаючи ідеї християнського світосприйняття автора.

### Athos i Ukraina Ikony Matki Bożej Anatola Pokotiuka

Święta i cudami słynąca Góra Athos... W ciągu dwóch prawie tysiącleci historię chrześcijaństwa na Athosie wypełniło wiele sławnych imion i zdarzeń. Bliskie i owocne stosunki Rusi Kijowskiej z Athosem, począwszy od czasów św. księcia Włodzimierza, wpłynęły na rozpowszechnienie tam życia zakonnego wzorowanego na athoskim.

Z błogosławieństwa athoskich starców i dzięki staraniom ukraińskich mnichów – Hioba Kniaginickiego, Antoniego Pieczerskiego, Iwana Wysznieńkiego i in., którzy długie lata wiodli ofiarne mnisze życie na Świętej Górze, odnowiono życie zakonne według ascetycznego ustawa Athosu w klasztorach: Kijowsko-Pieczarskim, Uniowskim, Dermańskim i w Ugornikach. Później założono skit Maniawski, który zyskał nazwę „Nowy Athos”. Czując błogosławieństwo Świętej Góry, zwykli mnisi, a także świeccy uważali za swój obowiązek odbyć pielgrzymkę na Athos, by popularyzować malarstwo ikonowe, czy przekłady liturgicznych ksiąg na ruskich zie-

<sup>9</sup> Пам'ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть, Науковий збірник, Луцьк 1999.

<sup>10</sup> О. Мауріцій (Жечнік), *Коротка історія Чудотворної ікони Матері Божої Сокальської*, Сокаль 1928. *Сокальська Мадонна в Грубешові*. „Єдність”, Грубешів № 7 (60), 2002.

miach. Wiele ikon, które powstały na Górze Athos powędrowało „w świat”, by zbawiać, duchowo odnawiać chrześcijan. Była między nimi Hodegetria, która trafiła na Ukrainę i teraz znajduje się w skicie Maniawskim.

Ukraińskiego artystę, Anatola Pokotiuka, który operuje unikalną techniką rzeźby w drzewie i intarsji, interesują związki Ukrainy z Athosem, szczególnie popularyzacja malarstwa ikonowego na Ukrainie. Artysta stworzył ponad 35 autorskich ikon, poświęconych Bogurodzicy, w tym cykl ikon „athoskich”: *Hodegetrii*, *Athoskiej (Pantanassa)*, *Zranionej (Zaklanna)*, *Dostojnie jest (Axion estin)*. Każda ikona promienieje jasnym boskim światłem i łaską, co tworzy szczególnie ciepłą aurę wokół prac. Niekiedy artysta celowo zmienia proporcje ciała figur, operuje perspektywą. W niektórych pracach dostrzegalna jest tendencja do uogólnień, w innych – pragnienie zachowania właściwych form i rozmiarów.

Twórcze osiągnięcia Anatola Pokotiuka, wynikające z jego głębokiej wiary w Boże błogosławieństwo i opatrność, dają mu natchnienie do tworzenia wciąż nowych prac o wysokiej wartości artystycznej. Mamy nadzieję, że rzeźbiarz nie poprzestanie na tym, co już osiągnął. Obrany przez niego kierunek twórczości zakłada stały artystyczny postęp i pracę duchową. Spotkanie z jego ikonami, to spotkanie z wiecznością. One utrzymują w równowadze i uwznioślają nasze rozchwiane dusze, a w przyszłym panteonie pomogą pojąć, jak ważne jest duchowe życie człowieka.

























